

ALFRED. R.
RADCLIFFE-BROWN

METHOD
IN SOCIAL
ANTHROPOLOGY

ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ РАН
МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА
СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

**АЛЬФРЕД РЕДЖИНАЛЬД
РЭДКЛИФФ-БРАУН**

**МЕТОД
В СОЦИАЛЬНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

МОСКВА
КАНОН-ПРЕСС-Ц
КУЧКОВО ПОЛЕ
2001

УДК 316
ББК 60.55
Р96

*Издание выпущено при поддержке
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса)
в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека».*

*This edition is published with the support of the Open
Society Institute within the framework of «Pushkin
Library» megaproject.*

CIVITAS TERRENA: социальная теория, политика и право
Серия основана в 1998 году Центром Фундамен-
тальной Социологии и издается под общей
редакцией С. П. Баньковской, Н. Д. Саркитова
и А. Ф. Филиппова.

Рэдклифф-Браун А. Р.

Р96 Метод в социальной антропологии / Пер.
с англ. и заключ. ст. В. Николаева. — М.:
«КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. —
416 с. (Серия «Публикации ЦФС»).

В этом издании малой серии «CONDITIO HUMANA» публикуется русский перевод книги одного из крупней-
ших представителей социальной антропологии первой
половины XX в. Альфреда Р. Рэдклифф-Брауна, впервые
изданной в 1958 г. в Чикаго под названием «Method in So-
cial Anthropology» (вторая часть этой книги представляет
собой первые главы учебника по социальной антрополо-
гии, которые Рэдклифф-Браун успел написать).

ISBN 5-86090-043-0

**УДК 316
ББК 60.55**

© В. Г. Николаев. Пер., заключ. ст., 2001
© Название серии CONDITIO HUMANA является зареги-
стрированным товарным знаком, 1998
© Ю. А. Агеносова. Знак серии «Conditio Humana», 2000
© Изд-во «КАНОН-пресс-Ц». Оформление серии, 1998.

**МЕТОД
В СОЦИАЛЬНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

ЧАСТЬ I

ОЧЕРКИ О ПРЕДМЕТЕ И МЕТОДЕ

Глава 1

МЕТОДЫ ЭТНОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ¹

В этом обращении, как мне кажется, вряд ли я мог предпринять что-то лучшее, нежели обратиться к вопросу, который вот уже много лет волнует умы этнологов и антропологов во всем мире, а именно, к вопросу о целях и методах изучения обычаев и институтов нецивилизованных народов. Совершенно очевидно, что вопрос этот имеет фундаментальное значение, ибо наука вряд ли сможет достичь сколь-нибудь удовлетворительного прогресса и снискать общее признание, если в ней нет хотя бы какого-то согласия относительно целей, которые она должна преследовать, и методов, с помощью которых она должна пытаться их достичь. Несмотря на обилие книг и статей, посвященных проблеме метода, увидевших свет в последние десять-пятнадцать лет, такого согласия все еще нет. Проблема

до сих пор открыта для обсуждения, она все еще остается животрепещущей, и нам лучше всего начать нашу работу с ее рассмотрения.

Понятия «этнология» и «социальная (или культурная) антропология» до настоящего времени применялись без проведения сколь-нибудь постоянного различия в отношении изучения культуры, или цивилизации, представляющей собой, по определению Тайлора, «сложное целое, включающее в себя знания, верования, искусство, нравственные установления, обычаи и любые другие способности и привычки, приобретаемые человеком как членом общества». При таком определении предмета проблема метода состоит в том, как следует изучать факты культуры, какие методы объяснения следует к ним применять и каких результатов, интересных с теоретической точки зрения или практически полезных, следует ожидать от наших исследований.

Сам Тайлор, чье право называться отцом данной науки, наверное, никто не станет оспаривать, указывал, что существуют два разных метода, с помощью которых можно объяснять факты культуры², и я убежден, что неразбериха, возникшая в нашей науке, в немалой степени связана с тем, что нам не удалось эти два метода четко разграничить.

Давайте посмотрим, что собой представляют эти два метода объяснения. Первый, который я предлагаю называть историческим, объ-

ясняет конкретный институт или комплекс институтов, прослеживая этапы его развития и выявляя по мере возможности конкретные причины или события, вызвавшие каждое из произошедших с ним изменений. Например, если нас заинтересовал институт представительной власти в Англии, мы можем изучить его историю, отмечая те изменения, которые происходили в нем с момента его появления, и отслеживая таким образом его развитие вплоть до сегодняшнего дня. Всякий раз, когда мы располагаем адекватными историческими данными, мы можем изучать факты культуры подобным образом.

Относительно данного типа объяснений важно отметить, что он не дает нам знания тех общих законов, поиском которых заняты индуктивные науки. Отдельный элемент или состояние культуры объясняются их происхождением от какого-то другого элемента, который, в свою очередь, прослеживается до какого-то третьего элемента, и так далее до тех пор, пока мы еще способны что-то проследить. Иначе говоря, с помощью этого метода демонстрируются действительные временные связи между конкретными институтами, событиями или состояниями цивилизации.

Но об институтах нецивилизованных народов у нас нет почти никаких исторических данных. Если нас интересуют, например, обычаи аборигенных племен Центральной Авст-

ралии, сразу же становится очевидно, что мы никогда не сможем получить об истории этих племен никакой непосредственной информации. В таких случаях единственно возможным способом применения исторического метода объяснения становится, следовательно, гипотетическая реконструкция прошлой истории этих племен на основе всевозможного рода свидетельств косвенного характера, которые нам удастся найти.

То, что обычно именуют этнологией, складывалось по большей части из таких построенных на догадках теоретических реконструкций. Позвольте мне проиллюстрировать этот метод, обратившись к типичному примеру. К востоку от Африканского континента расположен большой остров — Мадагаскар. Первое ознакомление с народом этого острова показывает, что он некоторым образом связан, как, впрочем, и следовало ожидать, с народами Африки. Вы можете найти, особенно на западной стороне острова, множество индивидов явно негроидного, т. е. африканского типа; речь идет, разумеется, о физических характеристиках. Кроме того, многие элементы мадагаскарской культуры также являются, по всей видимости, элементами культуры африканской. Однако при более пристальном рассмотрении обнаруживается, что на острове есть расовые и культурные элементы, не встречающиеся в Африке; и их изучение позволяет

нам неоспоримо доказать, что некоторые из них были занесены сюда из Юго-Восточной Азии. Изучение расовых и культурных характеристик Мадагаскара, как они существуют в настоящее время, позволяет со всей определенностью утверждать, что всего несколько веков тому назад произошла иммиграция на остров выходцев из Азии, родственных по языку, культуре и по крайней мере некоторым расовым характеристикам нынешним обитателям Малайского архипелага. Мы можем даже приблизительно установить временные рамки этой миграции. Она должна была произойти раньше того времени, к которому относятся наши первые исторические описания Мадагаскара, но позже, чем в том регионе, из которого прибыли иммигранты, появилась металлургия.

Более подробное исследование расовых и культурных особенностей Мадагаскара позволило бы нам в значительной мере реконструировать историю острова. Мы видим, что есть по крайней мере два элемента, соединившихся в культуре этого острова, или два культурных слоя (как их иногда не очень правильно называют); глубокое систематическое исследование этой культуры в сопоставлении с культурами Юго-Восточной Азии и Африки позволило бы нам проанализировать существующий комплекс культурных элементов, так что в итоге мы могли бы сказать о многих из них, были ли они завезены сюда иммигрантами или

принадлежали древнему населению острова. Таким образом нам удалось бы реконструировать некоторые из характеристик той культуры, которая существовала на острове до пришествия выходцев из Азии.

Итак, мы объясняем культуру Мадагаскара, прослеживая исторический процесс, конечным результатом которого она является, и, ввиду отсутствия каких-либо исторических документов, делаем это посредством гипотетической реконструкции истории, опираясь на как можно более полное исследование нынешних расовых характеристик, языка и культуры острова, дополняемое по мере возможности археологической информацией. Что-то в нашей итоговой реконструкции будет вполне определенным, что-то может быть установлено с большей или меньшей степенью вероятности, а в некоторых вопросах мы, возможно, так никогда и не сумеем ничего предложить, кроме догадок.

Из этого примера видно, что метод исторического объяснения может применяться даже тогда, когда мы не располагаем никакими историческими документами. Из письменных источников мы можем узнать лишь историю цивилизации на самых поздних стадиях ее развития, охватывающих несколько последних столетий; а это всего лишь фрагмент жизни человечества на Земле. Археологи, перелопачивая землю, извлекая на свет постройки

поселения, реставрируя утварь, а порой и останки рас и народов далекого прошлого, дают нам возможность наполнить некоторыми деталями обширный доисторический период. Этнологический анализ культуры, который я проиллюстрировал на примере Мадагаскара, дополняет знания, получаемые из истории и археологии.

Такое историческое изучение культуры дает нам лишь знание событий и порядка их следования. Есть и другой тип исследования, который я предлагаю назвать «индуктивным», ибо по своим целям и методам он по существу схож с естественными, или индуктивными науками. Индуктивный метод постулирует, что все явления подчинены естественному закону, и, следовательно, возможно с помощью определенных логических процедур открыть и доказать некоторые общие законы, т. е. некоторые общие утверждения (или формулы), обладающие большей или меньшей степенью общности, каждое из которых относится к определенному разряду фактов или событий. Сутью индукции является процесс обобщения; каждый отдельный факт объясняется как частный случай какого-то общего правила. Падение яблока с дерева и движение планет вокруг Солнца показываются как разные частные проявления закона гравитации.

Индуктивная наука покоряла одну область природы за другой: сначала движение небес-

ных тел и физические явления окружающего нас мира; затем химические реакции веществ, из которых состоит наш мир; позднее явились биологические науки, нацеленные на открытие общих законов, управляющих реакциями живой материи; и наконец, в прошлом веке эти же индуктивные методы были применены к активности человеческого разума. Осталось лишь применить эти методы к явлениям культуры, или цивилизации: праву, морали, искусству, языку и всевозможного рода социальным институтам.

Существуют, следовательно, два совершенно разных метода обращения с фактами культуры, и поскольку они отличаются друг от друга — как по тем результатам, к которым они стремятся, так и по логическим процедурам, с помощью которых они пытаются их достичь, — желательно рассматривать их как отдельные, хотя, несомненно, связанные друг с другом дисциплины и дать им разные названия. Названия «этнология» и «социальная антропология» кажутся для этой цели вполне подходящими, и я предлагаю пользоваться ими. Уже наметилась, на мой взгляд, отчетливая тенденция к такому разграничению указанных терминов, но, насколько я знаю, такое различие еще никогда не проводилось систематически. Таким образом, я предложил бы ограничить употребление термина «этнология» исследованиями культуры, проводи-

мыми с помощью описанного выше метода исторической реконструкции, а термин «социальная антропология» применять как название той дисциплины, которая пытается формулировать общие законы, лежащие в основе явлений культуры³. Тем самым, как мне кажется, я всего лишь придаю ясность различию, которое уже неявно проводится в установившемся употреблении этих терминов.

Я думаю, что ясное признание существования двух совершенно разных методов изучения культурных фактов поможет нам понять те прения о методе, которые занимали в последние годы внимание исследователей.

(Во второй половине прошлого века умы ученых были захвачены, а то и вовсе поработочены концепцией эволюции, и, как следствие, антропологи того времени зачастую были просто вынуждены принимать в изучении культуры эволюционную точку зрения. В настоящее время понятие эволюции открыто для двусмысленных толкований. Если взглянуть с индуктивной точки зрения, процесс эволюции является результатом кумулятивного действия одной или нескольких непрерывно действующих причин. Так, биологическая эволюция, согласно теории Дарвина, есть процесс, происходящий вследствие постоянного действия принципов наследственности, изменчивости и естественного отбора. В этом смысле развитие культуры тоже может быть пред-

ставлено как процесс эволюции, но лишь при условии, что будет доказано существование некоторых особых принципов, или законов, результатом непрерывного действия которых оно является. Вместе с тем, если принять точку зрения, которую можно было бы назвать исторической, то процесс эволюции иногда может быть рассмотрен и как ряд последовательных стадий развития. Например, открытия геологии показывают нам, что в истории существования на Земле живой материи были последовательные периоды, характеризующиеся появлением различных форм живых организмов — от беспозвоночных до высших млекопитающих. Однако по-настоящему понять эти последовательные стадии развития можно будет лишь тогда, когда мы сформулируем законы, их породившие; только тогда их, собственно, и можно будет считать стадиями эволюционного процесса.

Антропологи прошлого века рассматривали эволюцию почти всецело с исторической, а не с индуктивной точки зрения. Поэтому они не ставили перед собой цели открыть фундаментальные законы, действующие в развитии культуры, а стремились лишь показать, что это развитие было процессом, в ходе которого человеческое общество проходило через ряд стадий, или фаз. Это более чем очевидно, если вспомнить некоторые из тем, волновавших до самого последнего времени умы антрополо-

гов. Была, например, идея, впервые высказанная Бахофеном, что каждое человеческое общество проходит через стадию матриархата, т. е. такую стадию развития, на которой родство ведется исключительно или преимущественно по женской линии — не по линии отца, а по линии матери; исходя из этого делали вывод, что матрилинейные народы всегда более примитивны по сравнению с патрилинейными, т. е. представляют более раннюю стадию развития, или эволюции. Или еще один пример. Когда проснулся интерес к тотемизму, некоторые антропологи, строя свои выводы на факте широчайшего распространения этого института среди нецивилизованных народов, предположили, что тотемизм является необходимым этапом развития общества и религии; Колер, а вслед за ним Дюркгейм предположили даже, что тотемическая форма общества представляет собой самую раннюю стадию в развитии общества, о которой мы можем получить какую-либо информацию.

Лучший пример такого рода теорий, которые прежде всего интересовали так называемую эволюционную школу антропологии, можно отыскать в книге Льюиса Моргана «Древнее общество». В ней он пытается выделить несколько стадий социального развития, каждая из которых характеризовалась бы определенными социальными институтами. Сегодняшние туземцы, с его точки зрения, пред-

ставляют нам стадии развития, через которые прошли много веков назад цивилизованные народы. Теории Моргана не были полностью приняты другими антропологами, однако некоторые из них имели, да и до сих пор имеют последователей в кругу исследователей данного предмета. Даже те, кто отверг конкретные гипотезы Моргана, все-таки восприняли его общую точку зрения, т. е. так называемую — и, на мой взгляд, неправильно называемую — «эволюционную» точку зрения.

Допущение, принятое Морганом и другими антропологами, состояло в том, что культура развивается однолинейно и что все известные нам культуры можно расставить в один последовательный ряд так, что относительно каждой культуры, занимающей в этом ряду более высокое положение, можно будет утверждать, что она уже прошла через стадии, представленные в этом ряду низшими культурами. Отстаивать это допущение, все еще открыто кое-кем принимаемое, становится вследствие возрастания наших знаний о народах мира и их культурном многообразии все труднее. Подавляющее большинство фактов говорит о том, что развитие культуры не было однолинейным процессом и что каждое общество под воздействием факторов истории и среды развивает свой особый тип.

Сейчас у меня нет времени углубляться в критику так называемой эволюционной шко-

лы. В последние годы она была подвергнута всесторонней критике в Англии, Германии и Америке, и я могу порекомендовать вам книгу профессора Лоуи «Примитивное общество», где вы найдете обоснованную и, на мой взгляд, убедительную критику того типа эволюционной теории, самым типичным представителем которого был Морган. Здесь же я хотел бы только отметить, что антропологи этой школы рассматривали культуру и историю культуры лишь с одной точки зрения, а именно, как процесс развития, и проявляли интерес исключительно или главным образом к проблемам развития. Они рассматривали развитие культуры с исторической точки зрения, как последовательность стадий, тогда как индуктивный подход видит в нем результат действия особых законов. Если же обратиться к существу вопроса, каким оно мне представляется, то эволюционная антропология никогда ясно не сознавала своих целей, никогда не знала с определенностью, стремится ли она реконструировать историю культуры или открыть общие законы культуры как целого. Результатом этого отсутствия определенности стал фундаментальный методологический порок, к которому у меня сейчас нет времени обратиться, но к которому мне еще придется вернуться позже в этом послании.

Уже в прошлом столетии в Германии сложилась влиятельная школа, принявшая мето-

дологические принципы, в корне отличающиеся от принципов эволюционной школы. Эту школу, основателем которой был Ратцель, иногда называют «географической». Из поздних ее представителей Шмидт называет свой метод «культурно-историческим» (Kulturhistorische), Фробениус именует его «культур-морфологией» (Kulturmorphologie), а Гребнер и некоторые другие называют свои исследования этнологией. Основная особенность этой школы состоит в том, что ее внимание сосредоточено, иногда полностью, на феномене диффузии культуры. Мы знаем, что элементы культуры могут переноситься благодаря различным процессам из региона в регион, от народа к народу. Например, Япония в последнее время приняла многие элементы европейской цивилизации. Этот процесс, который мы можем воочию наблюдать вокруг себя, явно не представляет собой ничего нового и происходит с тех пор, как на Земле впервые появился человек. Абсолютно очевидно, что он должен был сыграть очень важную роль в истории культуры.

В начале нашего века наука о культуре достигла такого состояния, когда сложились две разные школы, преследовавшие разные цели и не имевшие друг к другу почти или вообще никакого отношения. Эволюционные антропологи рассматривали все с точки зрения развития и обычно истолковывали развитие куль-

туры как процесс однолинейной эволюции. Представители же «культурно-исторической» школы почти полностью сосредоточились на изучении явления переноса культурных элементов из одного региона в другой и либо отвергали теорию эволюции, либо не проявляли к ней никакого интереса. Первая из двух школ возобладала в Англии, вторая — в Германии.

В 1911 г. доктор Риверс в президентском послании к антропологической секции Британской Ассоциации привлек внимание к этому расхождению между методами работы эволюционных антропологов и исследователей культурной истории и предположил, что для прогресса в изучении культуры необходимо соединить эти два метода. Он высказал точку зрения, что нам, прежде чем мы сможем обратиться к проблемам развития, необходимо рассмотреть следствия диффузии. «Эволюционистские спекуляции не могут иметь под собой прочной основы, пока не осуществлен анализ ныне существующих на Земле культур и цивилизаций».

Направление, которое д-р Риверс называет «этнологическим анализом культуры» и которое я проиллюстрировал на примере Мадагаскара, получило развитие преимущественно в Англии, во многом благодаря влиянию самого Риверса. И хотя безвременная кончина, вырвавшая его из наших рядов, была одной из

величайших потерь для науки за последние годы, в Англии есть такие ученые, как Перри и Элиот Смит, с энергией и энтузиазмом продолжающие исследования в этом направлении.

У меня нет возможности рассмотреть теории и методы этих авторов. Я хочу лишь отметить, что под их влиянием историческая точка зрения получает все большее и большее признание. Как я уже говорил, антропологи старой закалки не вполне отдавали себе отчет в том, хотят ли они реконструировать историю цивилизации или открыть ее законы. Зачастую они пытались делать то и другое одновременно. Ученые нового поколения ясно осознают свою цель: показать, как различные элементы культуры разносились диффузией из единого центра по всему миру. Следовательно, их метод — исторический.

В Америке после важных работ Моргана теоретические исследования развивались сравнительно слабо. Исследователи культуры были без остатка поглощены сбором информации о быстро исчезающих коренных народах своей страны, подавая пример всему остальному миру, которому, к сожалению, никто не последовал, во всяком случае в Британской империи. Между тем, в последнее десятилетие все больше внимания уделялось проблеме объяснения огромной массы данных,¹ которая была таким образом собрана, и наметилась тенден-

ция к уверенному принятию того метода исследования, который я назвал историческим. Влияние Боаса явно вело в этом направлении. Настойчивое требование строго ограниченного исторического подхода обнаруживается и в статье «Восемнадцать положений», опубликованной в 1915 г. профессором Крёбером. Эволюционистские доктрины, особенно представленные в работах Моргана, были подвергнуты всесторонней критике многими авторами, в числе которых можно упомянуть Свонтона и Лоуи. Одной цитаты будет вполне достаточно, чтобы проиллюстрировать точку зрения, в целом типичную для нынешних американских антропологов или, во всяком случае, для многих из них. Эту выдержку я взял из работы Сепира, в которой предпринята попытка сформулировать принципы, которые бы позволяли реконструировать историю культуры на основе изучения локального распределения различных культурных элементов. В работе «Этнология как историческая наука» он пишет:

«Культурная антропология все быстрее и быстрее приближается к тому, чтобы стать строго исторической наукой. Ее данные — ни сами по себе, ни в их связях друг с другом — не могут быть поняты иначе как конечные результаты специфических последовательностей событий, уходящих корнями в далекое прошлое. Некото-

рые из нас больше интересуются психологическими законами человеческого развития, которые мы считаем себя способными извлечь из сырого материала этнологии и археологии, нежели установлением конкретных исторических фактов и взаимосвязей, которые помогали бы этот материал понять, однако вовсе не очевидно, что определением таких законов антрополог должен заниматься больше, чем историк в обычном узком смысле слова».

(Сепир употребляет слова «этнология» и «антропология» как взаимозаменяемые, но говорит именно о той дисциплине, которую я предлагаю называть этнологией.) Стало быть, он придерживается мнения, что она должна строго ограничиться историческим методом интерпретации и отказаться от всяких попыток искать общие законы.

Таким образом, мы видим, что из недифференцированной или почти недифференцированной этнологии-антропологии прошлого столетия постепенно выделилась особая наука (за которой я предлагаю строго закрепить термин «этнология»), которая все более ограничивается исторической точкой зрения. Большинство ученых, занимающихся ею, отвергают прежние эволюционные теории — либо вообще от них отказываются, либо, по крайней мере, считают их бездоказательными и нуждающимися в модификации. Некоторые из них

почти целиком ограничиваются изучением проблем диффузии культуры; другие занимаются также проблемами развития, однако подходят к ним лишь с той ограниченной точки зрения, к которой привело их признание этнологии как систематической попытки реконструировать историю культуры.

Предпринимаются попытки определить как можно более точно методы этой дисциплины. В Германии этой проблемой занимался Гребнер, в Англии — Риверс; ряд авторов работали над ней в Америке. К сожалению, до сих пор этим ученым не удалось достичь общего согласия относительно того, какими методами исследования должна пользоваться этнология. В частности, имеются серьезные разногласия по поводу ряда методологических допущений, а также того, что следует и что не следует принимать в качестве данных. Например, некоторые этнологи, наиболее ярким представителем которых является Элиот Смит, склонны объяснять все сходства, какие только обнаруживаются в разных культурах мира, диффузией из одного общего центра. Если они находят в двух регионах один и тот же элемент культуры, то независимо от того, связаны эти регионы как-то или нет, делается вывод, что данный элемент был занесен в них из какого-то единого центра. Как правило, они отрицают возможность того, чтобы одно и то же изобретение делалось дважды или чтобы

один и тот же институт сам возникал в разных местах в разные времена. Я убежден, что даже различные формы тотемизма Элиот Смит рассмотрел бы как имеющие одно и то же происхождение и распространившиеся по всему миру из единого центра. С другой стороны, некоторые считают вполне возможным, что одно и то же изобретение может быть сделано дважды, а похожие институты — возникнуть независимо друг от друга в обществах, не имевших друг с другом ни прямых, ни косвенных контактов. Так, некоторые американские ученые считают по крайней мере возможным, что гончарное дело было параллельно изобретено по меньшей мере дважды — в Старом Свете и в Новом. Пока остаются такие разногласия по поводу фундаментальных методологических постулатов науки, очевидно, не может быть никакого общего согласия и по поводу результатов. Свидетельства, приводимые некоторыми авторами в поддержку своих теорий, отвергаются другими как не являющиеся таковыми, и вместо сотрудничества мы получаем противостояние, разжигающее страсти, усугубляющее путаницу и отравляющее атмосферу спокойной беспристрастности, в которой только и может существовать наука. Мы можем лишь надеяться на то, что этнологи, признав ограниченный характер своей науки как попытки реконструировать историю культуры, все-таки смогут достичь большей степе-

ни согласия в отношении методов исследования и благодаря этому подарить нам такие результаты, которые можно представить миру как имеющие под собой прочные основания в виде авторитетного признания со стороны всего этнологического сообщества.

Как обстоит дело с другим типом исследования, входившим поначалу в состав комплекса «антропология-этнология»? Мы увидели, что такие авторы, как Крёбер и Сепир, настаивают на необходимости исключения из их специальной науки (этнологии, как я ее называю) всяких попыток открытия общих законов. Они, как я предполагаю, не стали бы отрицать, что в явлениях культуры возможно открыть общие законы и что попытки сделать это вполне оправданны. Они, как мне кажется, согласились бы с тем, что факты культуры можно изучать с индуктивной точки зрения, т. е. пользуясь теми же самыми методами, которые применяются естественными науками для изучения всех других явлений вселенной. Однако оба упомянутых автора, а вместе с ними и другие ученые в один голос называют такой индуктивной наукой о культуре «психологию».

Хочу со всей определенностью заявить, что социальная антропология — наука, настолько же независимая от психологии, насколько сама психология независима от физиологии, а химия от физики. Не больше, но и не мень-

ше. Эта точка зрения отнюдь не нова. Дюркгейм и знаменитая школа, сложившаяся вокруг ежегодника *«Année sociologique»*, отстаивали ее с 1895 г.

В данный момент я не могу рассмотреть вопрос о взаимоотношении между социальной антропологией и психологией, однако попытаюсь объяснить различие между ними с помощью примера. Человек совершает убийство; его арестовывает полиция; он предстает перед судьей и присяжными; он осужден и повешен палачом. Здесь мы имеем ситуацию, в которую вовлечено некоторое множество индивидов — каждый со своими мыслями, чувствами и действиями. Можно исследовать судьбу и т. д. в рамках этой общей ситуации, которую нам пришлось бы принять как данность. Такое исследование было бы, в сущности, делом психологии. Но такого рода исследование, как бы далеко мы в нем ни зашли, не даст нам объяснения всей процедуры в целом, в которой индивиды играют отведенные им роли. Для этого мы должны изучить ситуацию в целом, рассматривая ее как действие, осуществляемое обществом, или государством, через специально назначенных представителей, т. е. как коллективную реакцию общества на особые обстоятельства, вытекающие из убийства. Тогда индивиды как конкретные лица, обладающие своими особыми мыслями и чувствами, уже не представляют для нас ин-

тереса и теряют всякую значимость для нашего исследования. Объектом изучения становится процесс в целом, а индивиды интересуют нас лишь постольку, поскольку они с необходимостью вовлечены в этот процесс. Такого рода исследования социальных институтов и социальных реакций составляют особую задачу социальной антропологии, как я определил ее в начале этого выступления.

Таким образом, в основном различие между психологией и социальной антропологией можно определить, сказав, что первая изучает ~~индивидуальное поведение~~ в его связи с индивидом, тогда как вторая — поведение групп, или коллективов индивидов, в его связи с группой. Коллективное поведение, разумеется, предполагает действия индивидов. Мы увидели, что процесс, посредством которого общество осуществляет наказание убийцы, включает действия полисмена, судьи и палача; а если рассмотреть ситуацию во всей ее полноте, то пришлось бы добавить к ним журналиста, освещающего в прессе ход судебного процесса, и гражданина, читающего газетные репортажи. Однако приведенный пример показал нам, что психология и социальная антропология рассматривают эти действия с совершенно разных точек зрения. То, что в этих событиях имеет значение для одной науки, в значительной мере не имеет значения для другой.

Я не надеюсь в отведенное мне время показать во всех подробностях, каковы различия между психологией и социальной антропологией. Но, может быть, выбранного мною примера будет достаточно, чтобы показать, что такие различия есть. Так вот, я думаю, что одной из главных причин, по которой социальной антропологии не удалось занять то положение, которое она должна была занять, стало то, что мы не осознали до конца ее отличие от психологии. Наука, названная в Германии «психологией народов», а также значительная часть антропологии в Англии состояли из попыток объяснить обычаи и верования примитивных народов с позиций психологии, т. е. через ментальные процессы, происходящие внутри индивида. Например, веру в магию объясняли как результат действия психологических законов ассоциации идей. Такие применения психологии к явлениям культуры никогда не создадут науку, так же как и попытка объяснить поведение индивида в физиологических категориях никогда адекватно не заменит нам психологию. Если бы это было все, что может предложить нам социальная антропология, были бы правы те авторы, которые подводят под рубрику «психологии» все исследования культуры, не являющиеся сугубо историческими. Но как только мы признаем — а сейчас самое время это сделать, — что социальная антропология есть

самостоятельная наука со своим особым предметом и своими особыми методами, нацеленная на открытие таких законов, которые ни в каком смысле не являются законами психологии, тогда (и только тогда) социальная антропология сразу же займет подобающее ей место и совершит большой шаг вперед.

Вторым препятствием на пути развития социальной антропологии было влияние идеи эволюции в той особой форме, которую она приобрела на заре своего существования, вместе с тем историческим креном, который с самого начала проявился в исследованиях культуры. Мы уже видели, что современной этнологии пришлось отказаться от понятия эволюции как последовательности фаз, через которые проходит общество в своем развитии. Важно, чтобы от этой формы эволюционной доктрины, хотя бы ввиду ее абсолютной недоказанности, отказалась и социальная антропология.

Если идею эволюции и можно вообще как-то использовать в социальной антропологии (а я, со своей стороны, считаю, что этой идее в социальной антропологии можно и нужно найти применение), то необходимо облечь ее для этого в форму утверждения об общих законах, или принципах, в результате постоянного действия которых сформировались различные формы общества, существовавшие в прошлом и существующие в настоящее время

(подобно тому, как эволюционная теория в биологии пытается установить общие законы, чье действие породило различные ныне существующие и вымершие виды). Но такие законы нельзя адекватно установить до тех пор, пока не будет достигнут значительный прогресс в самой науке.

Вследствие исторического крена ранней антропологии и господства тех ложных представлений об эволюции, к которым он привел таких авторов, как Морган, антропологи вместо того, чтобы искать законы, занялись выяснением происхождения. Появились всевозможные теории происхождения тотемизма, экзогамии и даже теории происхождения языка, религии и самого общества. Такого рода теории занимали огромное место в антропологической литературе. Однако остается сомнительным, действительно ли они продвинули вперед наше знание и понимание цивилизации, помимо того, что весьма окольным путем привлекли внимание к культуре примитивных народов и привели тем самым к более широкому их изучению.

Позвольте мне проиллюстрировать на конкретном примере разницу между изучением происхождения и изучением законов. В последние полвека существовало огромное множество теорий происхождения тотемизма, ни одна из которых до сих пор не снискала даже видимости всеобщего признания. Пожалуй, наиболее известна среди них теория сэра

Джеймса Фрэзера, согласно которой примитивный человек, ничего не понимая в физиологии зачатия, пришел к выводу, что женщина беременеет от съеденной пищи; на основе этого верования якобы и возникли обычаи, по которым от каждого индивида требовалось соблюдение некоторых ритуальных обязательств перед тем видом животного или растения, от которого он, как считалось, произошел. Таким образом возникла одна из форм тотемизма (тотемизм зачатия), а затем от нее произошли все иные его формы. Сэр Джеймс Фрэзер не говорит нам, считает ли он, что этот процесс произошел единожды в определенном регионе, из которого распространился потом как из центра по всему миру, или один и тот же процесс происходил независимо в разных районах мира.

Методологическое возражение против этой теории и всех прочих, ей подобных, состоит в том, что их, видимо, никак невозможно проверить. Нам, может быть, и удастся показать, что тотемизм мог возникнуть таким способом (хотя это требует множества допущений относительно того, как возникают социальные институты), но мы не сможем никакими средствами, которые я могу себе представить, доказать, что это именно тот способ, которым он и в самом деле возник.

Более того, эта и подобные ей теории, даже когда они объясняют, как появился тотемизм когда-то в прошлом, все-таки не объясняют

того, как ему удастся после этого сохранить-ся. А эта проблема не менее важна, чем проблема происхождения.

Если вообще отбросить в сторону вопрос о возможном происхождении тотемизма и попытаться вместо этого открыть его законы, то в результате мы получим теорию совершенно иного рода. Если позволите, я проиллюстрирую суть дела сжатым изложением собственной теории тотемизма. Я представляю ее в виде нескольких общих утверждений, которые, на мой взгляд, в будущем можно будет убедительно доказать с помощью обычных логических методов индукции:

(1) В примитивных обществах любые вещи, имеющие важные следствия для социальной жизни, неизбежно становятся объектами ритуальных обрядов (негативных или позитивных), и функция таких ритуалов состоит в том, чтобы выражать, а тем самым закреплять и увековечивать признание социальной ценности тех объектов, к которым они обращены.

(2) Следовательно, в обществе, существование которого полностью или в весьма значительной степени зависит от охоты и собирательства, различные виды животных и растений, в особенности те из них, которые употребляются в пищу, становятся объектом ритуальных обрядов.

(3) В дифференцированных обществах некоторых типов (например, в племенах, разде-

ленных на роды или кланы, т. е. на группы родственников) различные сегменты общества имеют тенденцию отграничиваться друг от друга различием ритуала; обряды одного и того же типа, общего для всего племени, направляются каждым из его сегментов на свой особый объект или класс объектов.

(4) Следовательно, если в недифференцированных обществах (например, у андаманцев) ритуальная связь с животными и растениями, используемыми в пищу, является общим недифференцированным отношением между обществом в целом и миром природы в целом, то для дифференцированных обществ характерна общая тенденция развивать особые ритуальные отношения между каждым из социальных сегментов (кланов или других групп) и каким-то одним или более видами животных и растений либо, в некоторых случаях, каким-то особым фрагментом природы, в который включено много видов.

Сейчас у меня, разумеется, нет времени для развития и объяснения этой теории тотемизма. В первом и третьем тезисах устанавливаются общие законы, обсуждение которых потребовало бы рассмотрения в полном объеме общей теории ритуала⁴. Я даю лишь схематичное изложение этой теории, с тем чтобы показать, что возможна такая теория тотемизма, которая, будучи доказанной, поможет нам понять не только тотемизм, но и многое дру-

гое, не прибегая ни к каким гипотезам об историческом происхождении тотемизма. Далее я хотел бы указать, и указать со всей определенностью, что такого рода теория (будь то очерченная выше или какая-то другая) может быть проверена с помощью обычных процедур верификации. Впервые тотемизм заинтересовал меня около шестнадцати лет назад. Тогда я решил начать с исследования какого-нибудь примитивного народа, у которого бы тотемизм отсутствовал, если бы, конечно, такой удалось найти. Такой народ я нашел на Андаманских островах. Поработав некоторое время среди андаманцев, я рискнул сформулировать по поводу тотемизма рабочую гипотезу примерно в той форме, в какой я ее вам только что представил. Позднее я отправился в Австралию, где встречаются некоторые из наиболее интересных форм тотемизма, намереваясь провести там лет восемь-десять — столько, на мой взгляд, требовалось для проверки этой гипотезы. К сожалению, через два с небольшим года моя работа была прервана войной, и я, поскольку представилась такая возможность, поехал в Полинезию, где обнаруживаются, по всей видимости, остатки тотемической системы, ныне инкорпорированные в систему политеизма. Таким образом, хотя я и не могу сказать, что мне удалось полностью подтвердить указанную гипотезу, мне все-таки довелось проверить ее на достаточно обшир-

ном полевом материале. Во всяком случае, я привожу ее здесь не как пример верифицированной гипотезы, а как пример такой гипотезы, которая в силу самой своей природы поддается проверке, в отличие от теорий происхождения тотемизма.

В самом слове «происхождение» присутствует двусмысленность. В том смысле, в каком его использует Дарвин в заглавии работы «Происхождение видов», оно обозначает силы или законы, которые действовали в прошлом и продолжают действовать в настоящем, производя и закрепляя видоизменения в живой материи. В этом смысле теория, которую я только что в общих чертах обрисовал, тоже могла бы быть названа теорией происхождения тотемизма. Она имеет дело с силами или законами, которые действовали в прошлом и до сих пор действуют, производя и закрепляя изменения в культуре, и объясняет, ссылаясь на эти силы и законы, существование тотемизма в одних обществах и отсутствие его в других.

Однако как в обыденном употреблении, так и в антропологии слову «происхождение» чаще придается исторический смысл. Каждый конкретный институт возникает в определенное время и в определенном обществе как результат определенных событий. Чтобы выяснить его происхождение, мы должны узнать, каким образом — и, если возможно, где и

когда — произошло его появление. Я говорю о происхождении именно в этом смысле; и я стараюсь показать, что таким происхождением социальная антропология специально не занимается и не должна заниматься. Конечно, если у нас имеются реальные исторические данные о происхождении того или иного института, это знание может представлять огромную ценность для социальной антропологии. Однако не подтвержденные и вообще не поддающиеся верификации гипотезы о происхождении никак не могут быть использованы в поиске общих законов.

Специфические социальные силы, являющиеся предметом социальной антропологии, постоянно присутствуют в любом обществе, где их можно наблюдать и изучать в такой же степени, в какой психолог может наблюдать проявление определенных сил в индивидуальном человеческом поведении.

Я хочу, чтобы было предельно ясно: непрекращающийся поиск теорий происхождения не дал социальной антропологии развиваться в тех направлениях, которые бы стали для нее наиболее плодотворными. Социальная антропология не только нисколько не нуждается в теориях исторического происхождения, но, более того, такие теории и сосредоточение на них внимания могут принести ей немало вреда. Не говоря уж о том, что при отсутствии реальных исторических данных теории

происхождения неизбежно базируются на предполагаемых общих законах. Многие теории прежней антропологии строятся на допущении, что изменения в культуре вызываются потребностью или желанием человека понять и объяснить феномены окружающего мира; это желание заставляет его формулировать объяснения, и как только они принимаются, его поведение под их воздействием изменяется, в результате чего складываются всевозможные социальные обычаи. Классический пример этой гипотезы можно найти в теории анимизма Тайлора и Фрэзера. Примитивный человек хочет объяснить феномены сновидений и смерти; он формулирует гипотезу, что у человека есть душа, которая продолжает жить после смерти тела; и, однажды приняв эту гипотезу, он создает на ее основе несметное множество ритуальных обычаев, в частности, связанных со смертью, похоронами и почитанием предков. Однако предположение о том, что изменения в культуре обычно происходят подобным образом — через желание понять, формулировку объяснения и установление обычая на базе сложившегося таким образом верования (а это допущение, по-видимому, лежит в основе не только теории происхождения, приведенной в качестве примера, но и многих других), — является общим законом, который еще требуется доказать. Этот закон еще можно как-то применить

к некоторым изменениям, происходящим в наших развитых цивилизациях, где благодаря развитию науки страсть к объяснениям и поиск объяснений приобрели большое значение. Но для примитивных народов их значение, как мне представляется, сравнительно невелико; я думаю, что у них основой развития обычая является потребность в действии и коллективном действии, ощущаемая в определенных обстоятельствах, оказывающих влияние на общество или группу, а обычай и связанные с ним верования развиваются, чтобы удовлетворить эту потребность. Обсуждение этой темы увело бы нас слишком далеко, и я коснулся ее лишь для того, чтобы показать, что теории происхождения вроде анимистической теории или теории тотемизма Фрэзера неизбежно заключают в себе такие допущения, которые, будь они истинными, являлись бы общими законами. Следовательно, прежде чем приступать к разработке теорий происхождения, нужно тщательно проверить предполагаемые нами общие законы и доказать их с помощью достаточно широкой индукции.

Теперь, надеюсь, вы сможете увидеть, к какому выводу привели нас наши рассуждения. Неразбериха, царившая в изучении культуры, тормозившая ее развитие и вызывавшая в последние годы серьезное недовольство среди ученых, стала результатом того, что не была в достаточной степени разработана мето-

дология нашей науки. Лекарство в этой ситуации одно: признать, что два разных метода объяснения культурных фактов, исторический и индуктивный, должны быть четко отделены друг от друга, а сделать это будет легче, если мы признаем, что они принадлежат двум разным дисциплинам, имеющим разные названия. Тогда этнология становится названием попытки реконструировать историю культуры, должна со всей строгостью и определенностью принять историческую точку зрения и должна разработать особые методы, с помощью которых она могла бы получать выводы, обладающие определенной степенью вероятности. Эта позиция принята ныне большинством американских ученых и постепенно обретает почву в Германии и Англии. Социальная антропология же будет чисто индуктивной наукой о явлениях культуры, нацеленной на открытие общих законов и адаптирующей к своему особому предмету изучения обычные логические методы естественных наук. Теории происхождения, занимавшие столь важное место в литературе прошлого века, будут тогда рассматриваться как своего рода ничейная территория на стыке этнологии и социальной антропологии. Поскольку они представляют собой попытки реконструировать историю культуры, они относятся скорее к этнологии; но поскольку они допускают и не могут не допускать наличие определен-

ных общих законов, они зависят от социальной антропологии, которая должна эти законы доказывать и верифицировать. Иначе говоря, теории происхождения должны объединить в себе достижения этнологии и социальной антропологии, дабы когда-нибудь в будущем суметь извлечь из этого пользу. Сегодня же нужно собирать точные и общепризнанные результаты социально-антропологических и этнологических исследований, а это станет возможно лишь тогда, когда каждая из этих наук будет строго придерживаться своих собственных целей и методов.

Оставив в стороне эту ничейную территорию теорий происхождения, что мы можем сказать о взаимоотношениях между этнологией и социальной антропологией? Социальная антропология как индуктивная наука должна опираться исключительно на факты и хорошо удостоверенные наблюдения этих фактов. Когда этнология выдвигает недостаточно доказанные гипотезы (а в настоящее время лишь немногие из гипотез этнологии могут быть полностью доказаны), социальная антропология такие гипотезы использовать не может. Ибо это значило бы строить гипотезы на гипотезах, а это слишком уж шаткая постройка. Этнология может дать социальной антропологии мало, очень мало новых фактов. Она способна на большее. Что же касается знаний о том, какие изменения и при каких обстоятель-

ствах имели место, то здесь социальная антропология должна опираться на историю, а не на гипотетическую историю.

С другой стороны, я склонен считать, что этнология никогда не сделает ничего стоящего без помощи социальной антропологии. Когда Адам Смит впервые попытался построить «гипотетическую историю», он старался строить свои предположения на основе «известных принципов». Любая гипотетическая реконструкция может претендовать на успех только в том случае, когда она базируется на прочном знании законов истории. Но дать такие законы может только социальная антропология. Если проштудировать двухтомную «Историю меланезийского общества», в которой Риверс предпринял этнологический анализ культуры Океании и попытался реконструировать ее историю, то вы увидите, что на протяжении всей книги выводы строятся на предположениях о том, что может произойти при определенных условиях, например, что может произойти, когда два народа с разной культурой входят в контакт и селятся на одном острове. Все допущения такого рода являются гипотетическими общими суждениями, которыми специально занимается социальная антропология и которые можно доказать только с помощью индукции. И основное возражение против допущений, принятых Риверсом, состоит в том, что они, судя по всему, не

основываются на достаточно широкой индукции и, следовательно, остаются спорными, отчего и все здание, на них построенное, является шатким.

Или почитайте Сепира, пытавшегося установить принципы, с помощью которых мы могли бы вписать в факты локального распределения культурных элементов так называемую «временную перспективу». Вы вновь столкнетесь с тем, что он допускает и не может не допустить определенные общие принципы, или законы. Они могут как быть, так и не быть истинными, но доказательство их — дело индуктивного метода, а следовательно, социальной антропологии. И раз уж этнология вынуждена пользоваться такими предположениями — а я не вижу, как она могла бы этого избежать, — то в их верификации она должна опираться на социальную антропологию.

Следовательно, как только этнология и социальная антропология будут признаны отдельными науками — одна исторической, другая индуктивной, — отношение между ними будет отношением односторонней зависимости. Социальная антропология может обойтись и без этнологии, но этнология, по всей видимости, не может существовать без тех допущений, которые входят в компетенцию социальной антропологии.

Перейдем теперь к краткому рассмотрению другого важного вопроса, а именно, о практи-

ческой полезности тех результатов, которых можно ожидать соответственно от этнологии и социальной антропологии.

Этнология дает нам гипотетическую реконструкцию исторического прошлого цивилизации, причем некоторые из ее выводов устанавливаются с достаточно высокой степенью вероятности, другие же остаются не более чем правдоподобными догадками. Ее практическая ценность для человеческой жизни не может по существу отличаться от ценности истории и уж точно не может быть большей. Голые исторические факты часто очень интересны сами по себе. Нам, может быть, любопытно будет узнать, что несколько веков назад произошло проникновение на Мадагаскар выходцев из Юго-Восточной Азии. Но простое знание событий прошлого не способно само по себе дать нам никаких ориентиров в нашей практической деятельности. Для этого нам нужны не факты, а основанные на фактах обобщения. В задачи истории и этнологии не входит давать такие обобщения; историки и этнологи все яснее это осознают. А потому я не могу убедить себя в том, что остроумные и интересные построения этнолога будут когда-нибудь иметь для человечества большую практическую ценность. Поскольку вы можете заподозрить меня в том, что я, отстаивая здесь притязания социальной антропологии, несправедлив к этнологии, процитирую вам, что го-

ворит профессор Крёбер в рецензии на книгу Лоуи «Примитивное общество». Профессор Крёбер — один из самых решительных сторонников строго исторического метода изучения культуры. От него, стало быть, менее всего можно ожидать предвзятости по отношению к своей науке. Он пишет:

«Если от успеха книги в логическом применении метода мы перейдем теперь к самому методу, то что мы можем сказать о его ценности? Видимо, неизбежно придется признать: несмотря на то, что сам метод обоснован и является единственным, который этнолог считает правомерным, для ученых, работающих в других областях науки, и для любознательных интеллектуалов выводы, получаемые с его помощью, скорее всего окажутся бесполезными. Лишь немногие результаты могут найти применение в других науках, и даже психология, лежащая в основании антропологии, вряд ли сможет что-то из нее почерпнуть и использовать. Короче говоря, нет причинных объяснений. Этот метод позволяет узнать, что когда-то произошло то-то и то-то и при таких-то и таких-то обстоятельствах. Человеческая природа остается по сути неизменной со всем ее консерватизмом, инертностью и подражательностью. Но конкретные формы, принимаемые теми или иными институтами, несомненно, зависят от множества разных фак-

торов, и если существуют какие-то общие и постоянно действующие факторы, то они либо не могут быть выделены, либо остаются такими же неопределенными, как и три упомянутые тенденции. Следовательно, современная этнология по существу говорит о том, что произошло то-то и то-то, и может поведать нам, почему в данном конкретном случае это произошло именно так, а не иначе. Она ничего не говорит, да и не пытается сказать, о том, почему все это вообще происходит в обществе.

Такой пробел, вероятно, неизбежен. И он не может быть ничем иным, как результатом обычного научного метода, применяемого в истории. Важно, чтобы этнолог это признал. До тех пор, пока мы будем предлагать миру лишь реконструкции частных деталей и упорствовать в своем негативном отношении к более широким выводам, мир будет видеть в этнологии мало пользы. Люди хотят ответа на вопрос «почему». После того, как спала первая волна интереса, вызванная тем фактом, что у ирокезов есть матрилинейные кланы, а у арунта — тотемы, они желают знать, почему у них все это есть, а у нас всего этого нет. Ответ этнологии, олицетворяемой Лоуи, по существу гласит, что есть племена, такие же примитивные, как ирокезы и арунта, у которых, как и у нас, нет ни кланов, ни тотемов. Но вновь возникает законный вопрос: почему в некоторых культурах кланы и тотемы формируются, а в других —

нет? А мы в ответ либо говорим, что этого не знаем, либо говорим, что диффузия некой идеи достигла одних регионов, а других не достигла. Можно было бы заявить, что подобные вопросы наивны. Но они все же возникают и будут возникать. И, казалось бы, этнологи должны чистосердечно признать, насколько ограниченными являются достигаемые ими результаты, как мало они удовлетворяют требованию (будь то законному или праздному) давать более масштабные выводы и как мало они предлагают формулировок, которые бы помешали рядовому исследователю вновь броситься в удобные объятия легковесных и беспочвенных теорий. Такого признания в книге Лоуи нет.

И наконец, как бы прочно ни привязывали нас научные идеалы к тем инструментам, которые мы используем, мы должны признать и то, что желание практической применимости знания в человеческом поведении — желание неизбежное. Отрасль науки, отказывающаяся от надежды внести хотя бы какой-нибудь вклад в упорядочение жизни, заходит в тупик. Следовательно, если мы не можем предложить ничего, чем мир мог бы воспользоваться, на нас лежит обязанность по крайней мере осознать эту неудачу.

Сколь бы серьезна ни была эта сравнительная бесполезность, подобная позиция все-таки предпочтительнее той, которая признает предъявляемое ей требование, но

пытается удовлетворить его выводами, сделанными на основе поверхностных размышлений и под влиянием личных предубеждений. В конце концов, честность первейшая добродетель, и сдержанность Лоуи представляет собой большой прогресс по сравнению с блистательными иллюзиями Моргана. Но иной раз вздохнешь с сожалением по поводу того, что честность метода, столь успешно представленная в этой книге, не заставляет быстрее биться сердце видением более широких перспектив».

Итак, если этнология с ее строго историческим методом может лишь рассказать нам о том, что какие-то события произошли либо могли или должны были произойти, то социальная антропология с ее индуктивными обобщениями может рассказать нам, как и почему, т. е. в соответствии с какими законами, это происходит. Может быть, и опрометчиво пытаться предсказать, что принесет нам в будущем наука, ныне еще находящаяся в младенческом состоянии, но я бы предположил, учитывая, каких результатов мы уже достигли в нашей жизни благодаря открытиям наук о природе, что открытие фундаментальных законов, управляющих поведением человеческих обществ и развитием социальных институтов (права, морали, религии, искусства, языка и т. д.), будет, вероятно, иметь огромные и далеко идущие последствия для будущего чело-

вечества. Не так давно обретенное нами знание законов физических и химических явлений уже позволило нам достичь огромного прогресса в материальной цивилизации благодаря контролю над силами природы. Открытие законов человеческой психики, являющееся особой задачей психологии, по-видимому, обещает нам аналогичный прогресс в таких вопросах, как воспитание и просвещение. Разве не вправе мы заглянуть вперед, в то время, когда адекватное познание законов социального развития, дав нам знание социальных сил (как материальных, так и духовных) и контроль над ними, позволит достичь практических результатов величайшего значения? Такова, во всяком случае, моя вера, и такой должна быть вера социального антрополога. Кто из нас в наше время не ощущает, что многое в нынешней цивилизации лучше было бы изменить или вообще устранить? Но мы не знаем, как достичь желаемых целей, ибо наши знания о процессах социального изменения слишком скудны, да и те в лучшем случае чисто эмпирические или немногим более того. В своих попытках справиться с болезнями нашей цивилизации мы напоминаем эмпириков в медицине, но даже еще более несведущи. Они ставят эксперименты, испытывают одно средство за другим, не зная с определенностью, какими будут результаты. Мы тоже ставим или пытаемся ставить эксперименты на «политическом

теле», и единственным, что отличает нас от революционеров, является то, что последние готовы пойти на героические действия, рискуя всем ради веры в свою панацею. Давайте же прежде всего признаем собственное невежество и необходимость не просто эмпирических знаний, а затем приступим к терпеливой работе по накоплению этих знаний в надежде на то, что будущие поколения сумеют их применить для построения такой цивилизации, которая будет больше соответствовать чаяниям человеческого сердца.

Между тем, этот прогноз результатов, которых мы можем ожидать от социальной антропологии в отдаленном будущем, вероятно, будет не очень-то по душе «человеку дела», ищущему непосредственной отдачи от своих затрат. Посмотрим, каких более быстрых практических результатов можно достичь с помощью нашей науки. В нашей стране мы сталкиваемся с одной чрезвычайно сложной проблемой. Это потребность найти какой-нибудь способ, при помощи которого две очень разные расы с совершенно разными формами цивилизации могли бы жить вместе в одном обществе, поддерживая друг с другом тесные политические, экономические и моральные контакты, но чтобы белая раса не утратила при этом достижений своей цивилизации, обладающих высочайшей ценностью, и чтобы не было того нарастающего беспокойства и внутреннего бро-

жения, которое, по-видимому, угрожает нам как неизбежный результат отсутствия стабильности и единства в обществе. Не сомневаюсь, что найдутся люди, отрицающие существование этой проблемы или ее сложность; но вместе с тем я верю, что люди думающие приходят все более и более к осознанию как сложности данной проблемы, так и ее насущности, а некоторые уже увидели, что мы не обладаем ни знанием, ни пониманием, необходимыми для того, чтобы с этой проблемой справиться.

Мне кажется, что здесь социальная антропология может сослужить неоценимую службу и принести почти немедленные результаты. Изучение верований и обычаев коренных народов с целью не просто реконструировать их историю, а раскрыть их смысл, их функцию, т. е. место, занимаемое ими в ментальной, моральной и социальной жизни, может оказать огромную помощь миссионеру или государственному служащему, занимающемуся практическими проблемами приспособления туземной цивилизации к новым условиям, вызванным оккупацией страны. Представим себе миссионера или чиновника, интересующегося возможными результатами мероприятий по искоренению или дискредитации обычая *уку-лобола*. Он может поэкспериментировать, но тогда рискует вызвать такие непредвиденные результаты, что от эксперимента

будет больше вреда, чем пользы. Этнологические теории, описывающие вероятную прошлую историю африканских племен, не окажут ему равным счетом никакой помощи. Но социальная антропология, хотя пока еще не может предложить завершенную теорию *лобола*, все-таки может сообщить ему много такого, что оказало бы ему немалую помощь, а также указать направление исследования, следуя в котором, он мог бы узнать еще больше. Это лишь один из множества примеров, которые я мог привести. Проблема избавления от веры в колдовство — еще один пример, когда социальная антропология может дать миссионеру или администратору такое знание и понимание, без которого он, вероятно, не смог бы найти удовлетворительного решения стоящих перед ним практических проблем. Пытаться решать эти практические проблемы — не дело социального антрополога; заниматься этим было бы ему, на мой взгляд, неразумно. Ученый должен оставаться как можно более свободным от соображений практического применения получаемых им результатов; особенно это касается тех проблем, которые стали предметом горячих и нередко пристрастных дискуссий. Работа ученого — изучать жизнь и обычаи коренных народов и находить для них объяснение в терминах общих законов. Миссионер, учитель, просветитель, администратор, судья — вот те люди, которые должны приме-

нять полученное знание для решения практических проблем, с которыми мы в настоящее время сталкиваемся.

Мне хотелось бы остановиться на этом вопросе подробнее и показать вам, как хотя бы небольшое знание социальной антропологии могло бы спасти нас от многих крупных ошибок в обращении с коренными народами. Однако я должен перейти к заключительной теме моего выступления, и это будет связь социальной антропологии с этнографией.

Под этнографией имеется в виду наблюдение и описание феноменов культуры, или цивилизации, особенно у неразвитых народов. Таким образом, она собирает факты, которыми должны заниматься и этнология, и социальная антропология. В прошлом работа по наблюдению и фиксации этнографических данных выполнялась главным образом людьми, почти или вовсе не имевшими подготовки в области социальной антропологии, а нередко плохо знакомыми и с этнологией. Факты, собранные таким образом со всего земного шара, затем изучались антропологом, который часто не имел возможности сам заниматься этнографическими наблюдениями; он разрабатывал объяснения. Результаты такого разделения труда были крайне неудовлетворительны с обеих сторон. С одной стороны, наблюдения, сделанные неподготовленным путешественником или миссионером, чаще все-

го ненадежны и крайне редко бывают точными. В физике и химии трудно провести точные наблюдения, не имея систематической подготовки в соответствующей науке. Но в этнографии работа по проведению наблюдений гораздо сложнее, чем в физике. Нет другой науки, где наблюдение было бы делом более сложным и даже, осмелюсь заметить, таким же сложным, как в ней. В прошлом этнография немало пострадала от отсутствия обученных наблюдателей и надежных описаний, которые только они могут нам дать. Ныне этот недостаток постепенно преодолевается, и неуклонно накапливается объем информации, собранной обученными наблюдателями во многих районах мира.

Между тем разделение труда между наблюдателем и теоретиком было неудовлетворительно еще и с другой стороны. Во-первых, социальному антропологу приходилось полагаться на описания, точность которых он никак не мог контролировать; и, во-вторых, он был лишен возможности проверить свои гипотезы дальнейшими наблюдениями, а этот процесс представляет собой неотъемлемую часть индуктивного метода.

Мне представляется, что разрыв между наблюдением и гипотезой плох со всех сторон и что социальной антропологии никогда не достичь прогресса, пока она не соединит их так, как они соединены в других науках. Мой лич-

ный опыт твердо убедил меня в этом. Я читал интерпретации обычаев тех людей, среди которых мне довелось жить, и у меня есть уверенность, что авторы этих интерпретаций никогда не решились бы их предложить, когда бы им довелось самим наблюдать этих людей и их обычаи. Впрочем, мне и самому доводилось разрабатывать гипотезы для объяснения обычаев некоторых регионов, а после, когда я посещал эти регионы, малейшие реальные наблюдения очень быстро заставляли меня отказаться от этих теорий.

Чтобы достичь прогресса, социальная антропология должна соблюдать все правила индукции. Сначала должны наблюдаться факты и формулироваться гипотеза, которая бы, по-видимому, объясняла этих факты. Но это лишь первые два шага в индукции, притом не самые сложные. Следующим шагом является возвращение к полевому наблюдению с целью верифицировать или проверить гипотезу. Может оказаться, что рабочую гипотезу необходимо модифицировать либо вообще отвергнуть и заменить новой. И этот процесс продолжается до тех пор, пока наша гипотеза не будет установлена в качестве теории, обладающей определенной степенью вероятности.

Такой процесс индукции, сочетающий наблюдение и формулировку гипотезы, может быть осуществлен социальным антропологом лишь в полевых условиях. Я глубоко убеж-

ден, что только так мы сможем подобающим образом выполнить свою работу. Ученый, не только обученный научным методам этнографического наблюдения, разработанным в последнюю четверть века доктором Риверсом, но и хорошо знающий теорию социальной антропологии, должен быть готов провести несколько лет своей жизни в ближайшем контакте с тем народом или народами, которые он собирается изучить. Он должен не только вести наблюдения, но и пытаться объяснить обычаи и верования этих людей, т. е. должен стремиться показать, что каждый из этих обычаев и каждое из этих верований являются частными случаями некоторого общего закона, присущего человеческому обществу.

Несомненно, при этом существует опасность того, что на наблюдение могут повлиять прежде усвоенные теории. На любое наблюдение в этнографии оказывают влияние предпонятия, однако предпонятия опытного антрополога несоизмеримо менее вредны, чем предрассудки обычного путешественника или профессионально неподготовленного, пусть даже и просвещенного, человека, на чьи сообщения о нецивилизованных народах нам в прошлом приходилось опираться.

Позвольте мне теперь предельно коротко резюмировать основные идеи, которые я вам представил. Систематическое изучение цивилизации началось с середины прошлого века.

Сначала оно не вполне сознавало себя, свои цели и методы. Его последователи были склонны к принятию теорий, методов и свидетельств, которые мы должны теперь поставить под сомнение либо вовсе отвергнуть. Но именно благодаря усилиям этих людей смогла развиться наша наука. С конца прошлого века предпринимались решительные попытки ввести более строгие методы наблюдения и интерпретации. Одним из результатов этих усилий стало то, что теперь мы располагаем гораздо большим объемом точной информации о культуре нецивилизованных народов, и в свете нашего нового знания многие прежние обобщения оказались необоснованными. В отношении метода интерпретации наиболее заметной тенденцией было растущее влияние исторической точки зрения и исторического метода объяснения, приведшее к признанию в качестве отдельной науки того, что я здесь называю этнологией, чьи задачи строго ограничиваются гипотетической реконструкцией прошлого и исключают всякого рода обобщения и всякие попытки формулировать законы. В частности, старые теории эволюции были поставлены под вопрос, а многими учеными и вовсе отвергнуты.

Между тем почти не обращали внимания на другой метод изучения, а именно индуктивный, при помощи которого мы пытаемся сделать обобщения и открыть естественные зако-

ны человеческого общества. Это произошло по двум причинам. Во-первых, вместо того чтобы искать законы, антропологи занялись выяснением происхождения. Во-вторых, эту науку путали с психологией, и эта путаница до сих пор сохраняется в умах многих исследователей цивилизации, заставляя их считать любую попытку изучения обычаев примитивных народов с индуктивной точки зрения задачей психологов.

Следовательно, во имя будущего науки о цивилизации надо разделить эти два разных метода, а это легче будет сделать, если мы будем использовать в отношении них разные названия, один назвав этнологией, а другой социальной антропологией. Эти две дисциплины, хотя и самостоятельны, связаны друг с другом. В частности, я считаю, что этнология не сможет продвинуться вперед без помощи социальной антропологии; историю цивилизации невозможно реконструировать без знания фундаментальных законов жизни обществ.

Далее я утверждал, что от социальной антропологии мы можем ожидать результатов, имеющих гораздо большее практическое значение, причем не только в более или менее отдаленном будущем, но и прямо сейчас, чего мы вряд ли можем ожидать от этнологии.

Итак, я особо подчеркивал притязания социальной антропологии в противовес притязаниям этнологии. В последние годы этноло-

гия привлекала к себе необоснованно много внимания в Англии, Германии и Америке, тогда как социальная антропология везде, кроме Франции, встречала незаслуженное пренебрежение. Это, на мой взгляд, достаточное оправдание — если вообще требуются какие-то оправдания — для настоящей попытки добиться признания ее важности и ее практической ценности.

Сейчас, как мне кажется, настал критический момент для изучения примитивной культуры. После семидесятилетних напряженных усилий оно наконец-то обретает почву. Оно все более сознает свои цели и методы, свои возможности и ограничения. Оно получило — правда, не без долгой борьбы, — признание в университетах и вне университетских стен как наука в ряду других наук. Ныне оно, как мне кажется, в состоянии дать такие результаты, которые будут иметь исключительную практическую ценность, в особенности для тех, кто занимается управлением и просвещением отсталых народов. В последние годы выросло число ученых, профессионально обученных строгим методам наблюдения и обладающих знаниями, необходимыми для проведения полевых исследований. Но в то время, пока наука, так сказать, взрослеет и набирается опыта, сам предмет ее исследования стремительно исчезает. Распространение белой расы и европейской цивилизации по всему миру вы-

звало в нем за одно-два столетия колоссальные изменения. Коренные народы во многих регионах либо были истреблены, как, например, тасманийцы, либо находятся на грани исчезновения, как, например, австралийские аборигены и наши бушмены. В других регионах, даже если удастся выжить самим людям, их обычаи и образ жизни меняются. Они уже не делают тех вещей, которые делали раньше, они осваивают новый язык, их обычаи выходят из употребления, а многие их прежние верования предаются забвению. На наших глазах исчезает сам материал, на который опираются в своих исследованиях этнолог и социальный антрополог. Нет, кажется, больше ни одной науки, которая бы находилась в этом положении. Нет больше ни одной науки, где работа, не сделанная сегодня, уже не сможет быть сделана никогда.

Следовательно, наша работа неотложна, она не может ждать, а ввиду ее огромной важности для решения практических проблем, стоящих перед этой страной, где нас окружает коренное население, я бы предположил, что нет в настоящий момент для Ассоциации лучшего способа осуществить свою цель, а именно развитие науки, нежели поощрять и поддерживать всеми возможными способами социальную антропологию и научное изучение коренных народов этого континента.

Литература

Graebner F. Methode der Ethnologie. Heidelberg, 1911.

Rivers W. H. R. The Ethnological Analysis of Culture; Presidential Address to the Anthropological Section of the British Association for the Advancement of Science, 1911.

Rivers W. H. R. The History of Melanesian Society; 2 vols. Cambridge, 1914.

Kroeber A. L. Eighteen Professions. *American Anthropologist*. Vol. 17, 1915. P. 283.

Haeblerlin H. K. Anti-Professions. A Reply to Dr. A. L. Kroeber. *Ibid.* P. 756.

Sapir E. Time Perspective in Aboriginal American Culture. A Study in Method. Ottawa, 1916.

Swanton J. R. Some Anthropological Misconceptions. *American Anthropologist*. Vol. 19, 1917. P. 459.

Boas F. The Methods of Ethnology. *American Anthropologist*. Vol. 22, 1920. P. 311.

Schmidt W. Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie. *Anthropos*. Band XIV—XV, 1920. S. 546.

Глава 2

ИСТОРИЧЕСКАЯ И ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КУЛЬТУРЫ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ АНТРОПОЛОГИИ В УПРАВЛЕНИИ ТУЗЕМНЫМИ НАРОДАМИ¹

Антропология постепенно начинает претендовать на то, чтобы к ней относились как к науке, имеющей непосредственную практическую ценность для управления и просвещения остальных народов. Признание этого притязания во многом определяет в последнее время развитие антропологических наук в Британской империи: в Ашанти, Нигерии, Папуа и в подмандатной территории Новая Гвинея введены должности правительственных антропологов; служащие, отправляющиеся на службу в африканских колониях, получают подготовку в области антропологии; в 1920 г. был учрежден Институт изучения африканской жизни и языка в Кейптауне, а совсем недавно открылась школа антропологии в Сиднее. Эти изменения вынесли на передний план следующий вопрос: какого рода антропологические исследования имеют практическую ценность для решения

проблем колониального управления? Работа этнографа, который просто собирает информацию об образе жизни и обычаях туземцев, разумеется, важна. Но наука не ограничивается сбором данных; она должна их также интерпретировать. Когда мы работаем с фактами культуры, у нас есть два метода интерпретации, которые можно назвать историческим и функциональным. Принимая исторический метод, мы «объясняем» культуру или какой-то отдельный ее элемент, показывая, как они стали тем, что они есть, в процессе исторического развития. Этот метод применим в лучшем случае лишь тогда, когда мы располагаем всеми необходимыми историческими документами. Что касается нецивилизованных народов, о которых мы такими документальными данными не располагаем, то тут применение исторического метода состоит в гипотетической реконструкции прошлого. В последнюю половину столетия антропологическое теоретизирование зачастую принимало именно такую форму. Слабые стороны этого метода заключаются в том, что (1) гипотетические реконструкции остаются гипотетическими, поскольку их нельзя верифицировать; (2) их обоснованность зависит от обоснованности допущений (как правило, имплицитных), на которых они базируются, а именно допущений относительно природы культуры и законов ее развития; и, следовательно, (3) исторический

метод фактически ничего не объясняет, ибо история *объясняет* лишь тогда, когда показывает нам *во всех мельчайших деталях* связь между культурой, как она существует в данный момент времени, и действительными условиями и событиями известного прошлого. В свете настоящей дискуссии, наиболее слабой стороной метода, интерпретирующего культуру посредством гипотетической реконструкции неизвестного прошлого, является то, что он совершенно лишен *практической* ценности. К нему мы можем испытывать, в лучшем случае, академический интерес. Функциональный метод интерпретации зиждется на допущении, что культура представляет собой интегрированную систему. В жизни любого данного сообщества каждый элемент культуры играет особую роль, выполняет свою особую функцию. Выявление этих функций составляет задачу науки, которую можно было бы назвать «социальной физиологией». В основе данного метода лежит постулат, согласно которому существуют некоторые общие «физиологические», или функциональные, законы, истинные для всех человеческих обществ, для всех культур. Функциональный метод имеет целью открыть эти общие законы и объяснить с их помощью каждый отдельный элемент той или иной культуры. Например, если мы пришли к обоснованному обобщению, что главной функцией ритуала или церемонии является выражение и

поддержание чувств, необходимых для социальной сплоченности, то мы сможем объяснить любой ритуал и любую церемонию, показав, каким чувствам они дают выражение и как эти чувства связаны со сплочением общества. История, в узком смысле слова, не дает и не может дать нам знания таких общих законов. Гипотетическая реконструкция прошлого неизбежно предполагает некоторые общие принципы, но никак их не обосновывает; напротив, ее результаты всецело зависят от их обоснованности. Функциональный метод нацелен на открытие и верификацию общих законов с помощью тех же логических методов, которые применяются в естественных науках — физике, химии, физиологии. Чтобы знание могло найти практическое применение, оно должно быть обобщенным. Для управления любой группой явлений мы должны знать те законы, которым они подчиняются. Только поняв культуру как функционирующую систему, мы можем предвидеть результаты любого оказываемого на нее преднамеренного или непреднамеренного влияния. А потому, если антропология хочет оказать существенную помощь в решении практических проблем управления и образования, она должна отказаться от спекулятивных попыток угадать неизвестное прошлое и должна посвятить себя функциональному изучению культуры.

Глава 3

НЫНЕШНЕЕ СОСТОЯНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ¹

В этом выступлении, с которым я имею честь обратиться к вам как президент этой секции, я хочу поделиться с вами некоторыми соображениями по поводу нынешнего состояния антропологических исследований. Возможно, мой долг состоял в том, чтобы проследить историю этих исследований и окинуть единым взглядом все, что было в них сделано за истекшее столетие, на которое мы, как члены нашей ассоциации ныне оглядываемся. Однако текст выступления мне пришлось писать во время путешествия из одного конца мира в другой, вследствие чего у меня не было возможности обратиться к необходимой литературе. К тому же, из двух альтернатив — смотреть назад, в прошлое, или вперед, в будущее, — я, в силу моего темперамента, предпочитаю последнюю.

Антропология, в том смысле, в каком ныне употребляется этот термин, например, при составлении университетских учебных планов, не есть единый предмет. Она включает в себя

несколько в той или иной степени связанных предметов, но в то же время исключает другие, не менее с ней связанные. Если определить антропологию как науку о человеке и человеческой жизни во всех ее проявлениях, то станет очевидно, что психология как наука о человеческой душе или человеческом поведении должна занять свое место в антропологии между человеческой биологией, изучающей физический организм человека, и социальной или культурной антропологией, изучающей его социальную жизнь. Тем не менее, на самом деле психологию не только обычно не включают в то, что именуют антропологией, но и вообще имеется очень мало систематической координации между психологическими и другими антропологическими исследованиями. Причина этого кроется в истории психологии, которая с самого начала развивалась в тесной связи с философией или даже, по сути дела, была ее частью. Лишь постепенно психология отделилась от философских исследований и, приняв точные методы, аналогичные экспериментальным методам естественных наук, утвердилась в качестве самостоятельной научной дисциплины. Мне кажется, что теперь психологии настало время порвать свою связь с такими философскими предметами, как логика и метафизика, и войти в более тесные отношения с антропологией. Дело здесь не просто в логическом упорядочении наук. И пси-

хология, и другие антропологические науки только выиграют от более систематической их координации.

Отложив психологию в сторону, мы находим, что вся область, которую называют «антропологией», делится на три самостоятельные части. Одну из них, наверное, лучше всего назвать Человеческой Биологией, поскольку термин «Физическая Антропология», обычно применяемый в несколько более узком смысле, покрывает лишь часть этой области исследований. В одной из частей этой области, Человеческой Палеонтологии, мы стали за последние пятьдесят лет свидетелями многих важных открытий, из которых последнее — открытие доктором Дэвидсоном Блэком *Sinanthropus pekinensis* — определенно является одним из самых значительных. В другой части Человеческой Биологии — изучении сравнительной расовой анатомии, которое собственно и есть то, что обычно понимают под «Физической Антропологией», — была проделана колоссальная работа, связанная с измерениями изучаемого живого предмета и изучением ископаемого скелетного материала. Я не могу избавиться от чувства, что достигнутые при этом результаты были совершенно несопоставимы тому времени и той энергии, которые были на них потрачены. На мой взгляд, одной из причин этой напрасной траты сил была пристрастная сосредоточенность на по-

пытках реконструировать расовую историю человечества, в то время как мы до сих пор так и не располагаем точным знанием того, как действительно возникают многочисленные разновидности человеческого вида. Я думаю, что в области Человеческой Биологии нам нужно смотреть вперед и стремиться к установлению более тесного сотрудничества сравнительной расовой анатомии с Человеческой Генетикой, а также к дальнейшему развитию сравнительной расовой физиологии, в которой до сих пор было сделано гораздо меньше, чем в анатомии.

Естественна и наиболее полезна для Человеческой Биологии связь с другими биологическими науками: с общей биологией, результаты которой она должна применять к человеческому виду или на нем проверять, сравнительной морфологией и физиологией, а также палеонтологией. Гораздо менее полезны этой дисциплине тесные связи с доисторической археологией или социальной антропологией.

Человеческая Биология (или Физическая Антропология) и Социальная Антропология сходятся в одной точке в связи с двумя комплексами проблем. Первый — воздействие социальных институтов на физические характеристики населения. Изучение его, как мне кажется, относится скорее к области Человеческой Биологии, нежели Социальной Антропо-

логии, ибо этим должен заниматься ученый, профессионально подготовленный как биолог. Другая проблема — обратная, а именно, открытие того, какие различия в культуре, если таковые имеются, являются результатом расовых различий, т. е. наследственных физических различий разных народов. К этой проблеме, или этому комплексу проблем, можно подступиться лишь с помощью изучения сравнительной расовой психологии, или сравнительной психологии народов. Ведь очевидно, что любые наследуемые физические различия между расами будут оказывать любое свое воздействие на культуру главным образом через психические различия. Так, последние исследования проф. Шеллшира обещают помочь нам в определении некоторых морфологических различий головного мозга как факторов, дифференцирующих австралийских аборигенов от китайцев, а последних, в свою очередь, от европейцев. Определить, какие умственные различия соотносятся с этими различиями в строении мозга, — задача психолога или психофизиолога.

Сравнительная расовая психология, которая, таким образом, тесно связана с Человеческой Биологией, — предмет исключительно сложный, и в нем до сих пор был достигнут лишь незначительный прогресс. Первая задача состоит в том, чтобы разработать методику максимально точного определения сред-

них психологических различий между разными населенными. Многие из этих различий совершенно очевидно являются результатом различий в культуре, и конечная задача такого исследования — установление того, что некоторые наблюдаемые психологические различия соотносятся с различиями в физическом организме и, следовательно, являются в строгом смысле слова расовыми различиями. К этой задаче мы пока еще не можем даже надеяться подойти как к научной проблеме.

Другая область, относящаяся к общей области Антропологии в том виде, как она в настоящее время организовалась, — Доисторическая Археология. Нет необходимости напоминать вам, какого существенного прогресса достигла эта дисциплина и насколько она расцвела в последние годы. Она снискала гораздо большую популярность и поддержку, чем любой другой отдел Антропологии. К тому же, она более уверенно утвердилась как специализированная дисциплина. Тем самым она обрела такую самостоятельность, какой не обладала в то время, когда в ассоциациях и университетах еще только начинали организовываться антропологические исследования.

Помимо этих двух дисциплин — Физической Антропологии (или, как, на мой взгляд, лучше ее называть, Человеческой Биологии) и Доисторической Археологии — Антропология, как она в настоящее время организова-

лась, включает в качестве третьей области изучение языков и культур неевропейских народов, и в особенности тех из них, которые не имеют письменной истории. Это разделение народов мира на две группы, одна из которых изучается антропологом, а вторая оставляется историкам, филологам и т. д., явно нельзя оправдать никакой логической координацией научных исследований, и даже практически соображениями оно уже не оправдывается так полно, как тогда, когда впервые возникло. Изменения, происходящие в этой области, скоро, на мой взгляд, потребуют иной организации наших исследований по отношению к другим.

Именно этой отрасли антропологии, изучению культур неевропейских народов, я и намерен посвятить свое внимание в этом выступлении. Среди происходивших в ней в последнее время изменений, важных и значимых для ее будущего развития, есть одно, которое я пока только назову, но к которому позже еще вернусь. На ранних этапах своего становления эта дисциплина была сугубо академической и не оказывала никакого непосредственного влияния ни на какие стороны практической жизни. Теперь положение изменилось, и все шире признается, что изучение этнографом или социальным антропологом жизни и обычаев какого-нибудь африканского или новогвинейского племени может ока-

зать практическую помощь тем, кто занимается управлением или просвещением этого племени. Антропология, или этот ее раздел, входит ныне в тесную связь с управлением колониями, и можно предвидеть многие важные следствия этого союза.

Это новое положение антропологии будет, на мой взгляд, содействовать скорейшему изменению точки зрения в нашей науке, тому изменению в ее ориентации, которое медленно давало о себе знать на протяжении нескольких последних десятилетий и на котором я предлагаю остановиться подробнее. Я попытаюсь в нескольких словах сформулировать, что собой представляет это изменение в ориентации. Употребляя для обозначения накопленного запаса точного знания слово «наука», мы можем разграничить два типа научного исследования, или два типа метода. Один из них — это исторический метод. Другой метод, или тип исследования, я предпочел бы назвать индуктивным, но есть вероятность того, что это слово будет неправильно понято. Поэтому я назову его методом генерализации, или обобщения. Это различие между историческими и генерализирующими науками уже давно подчеркивал Курно. Оно имеет огромное значение в любом вопросе научной методологии.

Когда изучение неевропейских народов еще только начиналось, было совершенно есте-

ственно и по существу неизбежно, что в нем должны были применяться методы исторических наук, насколько эти методы были для этого пригодны. Однако на протяжении последних ста лет неуклонно набирало силу движение к созданию генерализирующей науки о культуре или обществе. Настал час, когда следует признать как существование, так и самостоятельность этой науки.

Я уже говорил, что на ранних этапах изучения неевропейских народов в качестве подхода была принята историческая точка зрения. Одна из задач истории состоит в том, чтобы давать точные описания общества или народа в тот или иной момент времени. Работа этнографа, описывающего нам какой-то неевропейский народ, именно так и воспринималась. Но, кроме того, история дает нам хронологические описания изменений в жизни народа. Что касается европейских народов, то мы располагаем письменными документами, которые позволяют историку это делать. Относительно многих неевропейских народов у нас таких документов нет. Этнолог, храня верность допущению, что история была именно такой, какой он хочет ее видеть, увлеченно предавался попыткам создать вымышленную, или гипотетическую историю.

Эти упражнения начались в XVIII веке, когда предпринимались попытки идентифицировать туземные народы, жившие в разных ча-

стях земного шара, как потомков десяти потерянных племен Израиля, а сходства в обычаях с Древним Египтом интерпретировались как результат египетского влияния. Идентификация потерянных десяти племен Израиля теперь антропологов, похоже, уже не интересует, однако изобретательное сведение самых разных обычаев всего мира к их гипотетическому египетскому первоисточнику дожило до наших дней и, судя по тому, какой сильный эмоциональный отклик оно находит в некоторых умах, вероятно, сохранится еще надолго.

К концу XVIII века, с появлением в Англии и Франции Адама Смита и других фигур, гипотетическая реконструкция прошлого приняла другую форму. Было предположено, что менее развитые народы представляют в некотором смысле ранние стадии развития нашей собственной культуры. Следовательно, требовалось такое знание о них, которое помогло бы в создании вымышленной истории, связанной с такими общими вопросами, как происхождение языка, гражданского правительства и т. д.

Таким образом, попытки использовать информацию о неевропейских народах приняли с самого начала две разные формы. Удобно было бы принять для этих двух типов исследований разные названия, по которым мы могли бы их различать; в отношении первых я буду пользоваться словом «этнология», а о

других буду говорить как об относящихся к социальной антропологии. Это вполне хорошо согласуется с обычным употреблением этих двух терминов.

Этнология, в том смысле, в каком я здесь употребляю это слово, занимается изучением связей между народами. Если мы исследуем ныне существующие народы мира и народы прошлого, о которых мы располагаем информацией, мы можем определить некоторые сходства и различия в расовых характеристиках, в культуре и в языке. Этнолог может ограничиться возможно более точным определением этих сходств и различий и созданием в результате этого классификации народов по основаниям расы, языка и культуры. Если он пытается пойти дальше и объяснить их, он делает это, прибегая к помощи гипотетических исторических процессов. Очевидно, что на всем протяжении существования человека на нашей планете происходили движения и смешения рас; происходили распространение языков и последующая дифференциация одного языка на множество разных; и, кроме того, происходили движения целых культур с массовым переселением народов из одного региона в другой или распространение отдельных элементов культуры через взаимодействие соседних народов. Нынешнее положение народов мира, как и их положение в любой момент истории, есть результат целой цепи из-

менений, происходивших на протяжении нескольких сотен тысяч лет. Задача этнолога — гипотетически реконструировать некоторые из этих процессов.

Этнология, определенная таким образом, является исторической, а не генерализирующей наукой. Правда, создавая свои исторические реконструкции, этнологи часто берут в качестве посылок те или иные обобщения, но при этом они, как правило, почти или вовсе не предпринимают попыток поставить их на фундамент сколько-нибудь широкого индуктивного исследования. Обобщения для этой науки являются постулатами, из которых она исходит, а не выводами, к которым она пытается прийти в результате проводимых ею исследований.

Социальная антропология, в том смысле, какой я придаю этому термину, поставила в центр внимания иного рода проблему. Ее интерес сосредоточен на развитии институтов в человеческом обществе. С самого начала она пыталась достичь своего рода компромисса между двумя разными научными методами: историческим и генерализирующим. Несомненно, одна из целей социальной антропологии состояла в том, чтобы понять природу человеческих институтов и, если мне будет позволено воспользоваться этим выражением, узнать, как они работают. Однако вместо того, чтобы сразу принять методы генерализирующих наук,

социальная антропология оказалась под властью концепции истории, исторического объяснения и исторического метода. А поскольку исторических документов было недостаточно, она сосредоточила свои силы на создании гипотетической истории институтов и развития человеческого общества. Она обсуждала такие вопросы, как происхождение языка и религии, развитие брака и собственности, истоки тотемизма и экзогамии, происхождение и развитие жертвоприношения и анимистических верований.

Социальная антропология часто искала источники социальных институтов в чисто психологических факторах, т. е. пыталась предположить в индивидуальных умах такие мотивы, которые вели бы их к изобретению или принятию тех или иных обычаев и верований. Ее объяснения часто, или даже обычно, были историческими в одном смысле и психологическими в другом, но почти никогда не были социологическими. К этому мы позже еще вернемся.

На протяжении почти всего истекшего столетия этот историко-психологический метод настолько господствовал над антропологическими исследованиями, что вряд ли вообще кому-либо было возможно его избежать. Так, когда Робертсон Смит, закладывая основы научного изучения религий, поднял вопрос о природе жертвоприношения (а это, как нам те-

перь должно быть ясно, была по-настоящему научная проблема), он не удовлетворился выделением и классификацией разных видов жертвоприношения и показал их взаимосвязь как разных форм широко распространенного типа религиозного обряда — таким был бы метод современного социолога, как он представлен, например, в очерке Юбера и Мосса, — однако мощная традиция его времени заставила его попытаться втиснуть разные виды жертвоприношения в схему исторического развития, предполагавшую, что каждая его разновидность имела свои истоки в какой-то другой.

Сохранить компромисс между историческим и генерализирующим методами, созданный социальной антропологией, было невозможно. В итоге, в последние десятилетия сложились два движения, одно из которых тяготело к этнологии, другое — к социологии; а традиционная социальная антропология подвергалась всевозможного рода критике как с той, так и с другой стороны.

На протяжении почти всего XIX века между этнологией и социальной антропологией не проводилось почти никаких различий. У Тайлора, например, сочетались оба типа исследования. Некоторые авторы отдавали предпочтение какому-то одному типу исследования за счет исключения другого. Так, сэр Джеймс Фрэзер редко проявлял интерес к этнологическим проблемам. Кроме того, эти два мето-

да время от времени входили в конфликт друг с другом по тем или иным частным вопросам, но этот конфликт не становился конфликтом между двумя методами и двумя точками зрения.

К концу прошлого столетия и в начале нынешнего в Америке, Германии и Англии сложились свои школы этнологов, которые, хотя и расходились во мнениях по частным вопросам исторической реконструкции и даже по методам этнологического анализа, дружно объединились в атаке на методы социальной антропологии с позиций исторического метода. Эту критику, направленную против того, что этнологи называют «эволюционной антропологией», вы все хорошо знаете.

Поворот от социальной антропологии к этнологии находит отражение в интеллектуальной эволюции покойного д-ра Риверса. Полагая, что о Риверсе я могу говорить со знанием дела, поскольку три года изучал под его руководством психологию, а в 1904 г. стал его первым учеником в области социальной антропологии. Риверс от начала и до конца был прежде всего психологом, и эту дисциплину он преподавал зажигательно. Профессиональной подготовки в этнологии и археологии у него не было, и лишь со временем он частично познакомился с этими предметами. В ту пору, когда у него впервые проявился интерес к антропологии — со времени кембриджской экспе-

диции в пролив Торреса и до 1909 г., — его понимание целей и методов, которых необходимо придерживаться при изучении неевропейских народов, совпадало с концепцией того, что я назвал здесь социальной антропологией. Несмотря на то, что он не мог, например, считать удовлетворительными теории Моргана, он все-таки полагал, что задачей антрополога является создание теорий такого типа, и, как мне кажется, до конца своей жизни продолжал принимать в общих чертах анимистическую теорию Тайлора и Фрэзера. В конце концов, во время работы в Меланезии его растущее недовольство этим методом достигло критического предела, и в 1911 г. он в президентском обращении к нашей секции заявил о своей приверженности этнологическому методу. Иначе говоря, с одного типа исторического исследования он переключил свое внимание на другой. В 1913 и 1914 гг. я много спорил с д-ром Риверсом по поводу антропологического метода в переписке и личных встречах, отчасти благодаря тому, что в это время он любезно согласился прочесть рукопись, а потом и корректуру книги, которую я писал, и высказать свои критические замечания. На тот момент, когда наши дискуссии прекратились, его точка зрения состояла в том, что хотя он был полностью готов признать обоснованность и нужность метода сравнительной социологии, столь же обоснованным и нужным — а к тому

же еще и независимым — он считал метод этнологии и сам предпочитал посвящать свое внимание последнему, а не первому. К самому концу его жизни наметились признаки того, что его позиция вновь переменилась, что этнологический метод, который он в 1911 г. так упорно отстаивал, вызывал у него все большее и большее недовольство и что его взор обратился на метод, который я называю здесь методом Сравнительной Социологии.

В перемене точки зрения, произошедшей в 1911 г. у Риверса, нашла, стало быть, отражение общая тенденция. Все более росла неудовлетворенность теориями социальной антропологии. С точки зрения желаний исторических объяснений эта неудовлетворенность, на мой взгляд, оправданна. Историческое исследование «объясняет», выявляя особые связи между частными явлениями или событиями. История не делает обобщений и не может законно их делать. Она показывает нам, что в данный момент времени произошло некое событие, а в результате этого произошло еще что-то другое. Таким образом, причина в историческом объяснении трактуется как нечто однократно произошедшее и приведшее к определенным результатам. Это не то, что называют причиной в естественной науке; там это событие, которое многократно повторяется или может повторяться и неизменно вызывает то же самое следствие. Историческое исследование

всегда интересуют частности; обычно оно стремится показать хронологическую связь между двумя или более частностями. Следовательно, ценность исторического объяснения прямо пропорциональна объему того определенного и детального знания, которым мы располагаем относительно событий, находящихся в сфере нашего внимания.

В некотором смысле можно сказать, что этнолог с помощью своей исторической гипотезы *объясняет* существующие сходства и различия между народами. Однако в действительности объяснение его не интересует, во всяком случае изначально. Когда он берется реконструировать историю, он делает это, ведомый желанием выяснить что-нибудь о прошлом, не зафиксированном для нас в письменных документах. Его интересует знание о прошлом, насколько оно вообще достижимо, ради него самого. Либо, если этнолог считает, что им движет другая цель, он пользуется неправильным методом. Все, что способна дать ему его гипотеза, будет ограничиваться некоторым множеством более или менее вероятных утверждений о прошлом. А получаемые им результаты будут ценны или достоверны лишь при условии, что он будет избегать выводить их из тех допущений относительно общих принципов исторического изменения, которые не были доказаны социологией, ибо особая задача социологии как раз и состоит в открытии таких принципов.

Методологической проблемой этнологии является и навсегда останется доказательство ее гипотез. Я не думаю, что когда-нибудь все принимали или примут риверсовскую детальную реконструкцию истории Меланезии. Теории культурных кругов, которых некоторые этнологи придерживаются настолько твердо, что говорят о них так, словно они уже доказаны и эти доказательства не оставили ни малейшей почвы для сомнений, целиком и полностью отвергаются другими компетентными и непредубежденными учеными. Египетская теория происхождения культуры имеет своих верных сторонников, но таковых имеет и теория Атлантиды.

Этнологический метод, если осторожно им пользоваться, безусловно, может дать нам ограниченное число в высшей степени вероятных или даже вполне убедительных выводов. Так, не приходится сомневаться в том, что язык Мадагаскара и значительная часть его культуры произошли либо из Индонезии, либо из какого-то другого региона, из которого происходило распространение индонезийских языков и индонезийской культуры. В таком случае мы имеем дело с огромным множеством сходств между двумя регионами, которые иначе объяснить невозможно, и решающее значение здесь имеет вопрос о языках. Подобным образом можно было бы продемонстрировать некоторые общие связи между Австралией и Южной Индией или Индонезией и Меланези-

ей. Однако мне кажется в высокой степени сомнительным, чтобы мы когда-либо смогли получить от этнологии сколь-нибудь значительную массу проверенного подробного знания об исторических связях народов и регионов.

Я думаю, что это ощущение разделяют со мной многие антропологи, все еще испытывающие интерес к истории. За последние тридцать лет или около того на наших глазах сложилось несколько различных школ этнологии, или культурной истории. Некоторые из них предлагали нам подробные схемы реконструкции всей человеческой истории; другие занимались конкретными локальными проблемами. Однако эти разные теории невозможно примирить друг с другом, и даже невозможно выявить в них такие основания метода, относительно которых существовало бы общее согласие. Даже если ничего не говорить о теориях происхождения культуры из потерянной Атлантиды или потерянного Тихоокеанского континента, нам предлагают на выбор египетскую теорию, отстаиваемую в позднейшей ее версии профессором Элиотом Смитом, теорию культурных кругов Гребнера, несколько отличную от нее теорию отца Шмидта, теорию Фробениуса и уж не знаю сколько еще других теорий. Каждая школа, выстраивая собственные гипотетические постройки, идет своим особым путем, не пытаясь найти каких-либо точек соприкосновения с другими. С про-

цедурной точки зрения, они нередко больше походят на служителей культа, чем на научных исследователей. В результате многие ученые, которые хотели бы стать этнологами, видя, как много в этих реконструкциях истории гипотез и как мало в них определенности, переключались на археологию, в которой можно достичь, по крайней мере, какой-то определенности и общего согласия. Это движение, на мой взгляд, очень о многом говорит. В тех случаях, когда отсутствуют письменные документы, мы должны ориентироваться прежде всего на археологию в ожидании, что она даст нам кое-какие знания об истории народов и культур.

Следовательно, если мы решили изучать человеческую жизнь методами исторической науки, мы стремимся к открытию в прошлом чего-то такого, к чему мы можем испытывать интерес. Когда в нашем распоряжении имеются исторические документы, мы их используем, и такое исследование называется историей, в узком смысле слова. Исторические документы можно дополнить исследованиями в области археологии. Эта дисциплина достигла в своем развитии той стадии, когда она способна дать нам точную и надежную информацию, но в пределах своей ограниченной области изучения. Она может рассказать нам только о тех вещах в жизни народа, которые можно напрямую вывести из его сохранив-

шихся материальных останков. Этнология может в ограниченной степени дополнить историю и археологию.

Исторический интерес к человеческой жизни является одним из главных мотивов изучения неевропейских народов. Но это же исследование открывает простор и для другого интереса: стремления прийти к научному пониманию природы культуры и социальной жизни. В прошлом эти два интереса часто путали один с другим. Прогресс наших исследований требует, чтобы они были разграничены, и это разграничение уже происходило на протяжении последних десятилетий. Из лона социальной антропологии вышла дисциплина, о которой я буду говорить как о Сравнительной Социологии.

Этим термином я хочу обозначить науку, применяющую к феноменам социальной жизни людей и ко всему, что мы включаем в понятие культуры или цивилизации, генерализирующий метод естественных наук.

Этот метод можно определить как метод, с помощью которого мы демонстрируем, что некое конкретное явление или событие является частным случаем некоего общего закона. При изучении любой группы феноменов мы стремимся открыть законы, которые были бы универсальны в пределах этой группы. Когда открываются такие законы, они «объясняют» те феномены, к которым они относятся.

ся. Наука такого рода, как я ее понимаю, пока остается описательной, но вместо описаний частностей и их особых связей, которые дают нам исторические науки, она предоставляет общие описания.

Прежняя социальная антропология не придерживалась этого метода, во всяком случае, не пользовалась им последовательно. Мы увидели, что львиную долю своего внимания она посвящала формулировке гипотез о происхождении социальных институтов. И тем не менее, благодаря сравнительному изучению институтов, социальная антропология сделала возможным развитие сравнительной социологии. Будь у меня время, я мог бы показать вам, как из прежней антропологии выросла постепенно новая антропология, т. е. сравнительная социология, как в XVIII веке возникли первые, пока еще неуверенные порывы к этой науке и как работы таких ученых, как Штейнмец, Вестермарк и другие, а в особенности работы Эмиля Дюркгейма и его учеников привели шаг за шагом к нынешнему положению дел, когда мы можем утверждать, что сравнительная социология уже существует и требует признания себя как чего-то в важных аспектах совершенно отличного от той социальной антропологии, из лона которой она вышла.

Основное отличие между прежней и новой социальной антропологией состоит в типе тео-

рий, которые пытаются установить посредством изучения фактов та и другая. В моем понимании, сравнительная социология отвергает и должна отвергнуть любые попытки построения гипотетических измышлений о происхождении того или иного института, когда мы не располагаем никакой информацией, которая бы опиралась на надежные исторические свидетельства этого происхождения.

Я могу лишь надеяться, что вы поймете смысл того, о чем я сейчас говорю, если вы позволите мне сослаться на один пример. В качестве такого примера можно взять тотемизм, которому социальная антропология уделила много внимания. Тотемизм — это имя, которое мы прикладываем к огромному множеству различного рода институтов, существующих в разных культурах, для которых характерно одно общее свойство, а именно, они заключают в себе некоторую особую связь между социальными группами и природными видами, обычно животными или растительными. Прежде всего следует заметить, что тотемизм — не простая конкретная вещь; это абстракция, имя, применяемое ко множеству отдельных и разных вещей, имеющих между собой что-то общее. Что будет, а что не будет включено в это понятие, зависит от того определения, которое мы примем, а разные авторы выбирают разные определения.

Прежнюю социальную антропологию волновал вопрос происхождения тотемизма. Даже

если, положим, мы все-таки решили, что включать, а что не включать в это понятие, наш вопрос еще не становится от этого конкретным. Если мы попытаемся его конкретизировать, то должны будем признать, что тут есть три возможности: первая — что все вещи, которые мы в Азии, Африке, Америке и Океании называем тотемизмом, исторически произошли от какого-то одного института, возникшего в конкретное время в конкретном регионе; вторая — что в результате схожих исторических процессов какая-то особая форма тотемизма могла в разное время независимо появиться в двух или более регионах, а все существующие разновидности тотемизма произошли от нее; и третья — что разные формы тотемизма могли независимо друг от друга возникнуть в разное время в разных регионах, вследствие разных исторических процессов. Если бы мне необходимо было решить, какая из трех возможностей кажется мне наиболее вероятной, я бы лично выбрал третью. И это, разумеется, означало бы, что у тотемизма не было никакого *общего* происхождения.

О многих теориях тотемизма вообще трудно сказать, имеет ли автор в виду первую или вторую из двух указанных выше возможностей. Профессор Элиот Смит, однако, определенно принимает первую. Если я его правильно понимаю, то он, должно быть, считает, что всё в мире, что он называет тотемизмом (а я

толком не уверен, что именно он включил бы в это понятие, а что бы из него исключил), было в не столь далекие времена заимствовано из Египта, где этот особый институт, от которого все эти разновидности, стало быть, происходят, появился несколько тысяч лет тому назад под влиянием той особой формы, которую приняла египетская цивилизация.

Теорию тотемизма сэра Джеймса Фрэзера в ее окончательной версии вы все хорошо знаете. Она строится на допущении, что все существующие формы тотемизма произошли от какой-то одной простой начальной формы. Принимая такого рода допущение, проф. Элиот Смит и сэр Джеймс Фрэзер согласны друг с другом, но дальше этого их согласие не идет. Особая форма, выбранная сэром Джеймсом Фрэзером, — это то, что он называет тотемизмом зачатия, вера в то, что зародыш в материнском чреве появляется от какой-то пищи (животного или растительного происхождения), которую употребила мать. Известно о существовании такого верования в некоторых районах Австралии и Меланезии, и я склоняюсь ко мнению, что если хорошенько поискать, его вполне можно обнаружить и в других регионах, а не только там, где оно было документально зарегистрировано. Так вот, с точки зрения теории сэра Джеймса Фрэзера, это раскрывает нам историческое происхождение тотемизма. Неясно, имеет ли он в виду,

что эта форма тотемизма появилась лишь единожды в конкретное время в конкретном месте или что она возникла в разное время в разных регионах. В довершение этой теории он предлагает нам психологическое объяснение этого верования, которое является, по его мнению, зародышевой формой, из которой развилось все многообразие существующих форм тотемизма. Человек, не зная физиологических причин зачатия, но страстно желая найти ему какое-нибудь объяснение, пришел к представлению о том, что пища, после употребления которой у женщины наступает слабость (связанная с беременностью), является причиной беременности, с которой она тем самым и стала ассоциироваться.

Не стану излагать вам здесь критику этих двух теорий тотемизма. Ведь критика потребовала бы — а я считаю, что так и должно быть в науке, — повторного анализа данных, привлеченных в поддержку гипотезы. А я не могу сказать, чтобы в подтверждение исторической реальности любого из этих гипотетических процессов вообще приводились до сих пор какие-либо данные. И, по правде говоря, не могу даже представить, какие реальные данные такого рода можно было бы разыскать.

Для сравнительной социологии тотемизм представляет иную проблему или даже целый ряд проблем. Их можно было бы определить как связанные с природой и функцией тоте-

мизма. Чтобы раскрыть природу тотемизма, мы должны показать, что он представляет собой особую форму некоего гораздо более широко распространенного явления, и должны стремиться доказать, что он есть частный случай некоего явления или, во всяком случае, тенденции, универсальной для человеческого общества. Для этого мы должны сравнить тотемизм со всеми другими, возможно, связанными с ним институтами, существующими во всех культурах.

С самого начала нашего исследования мы, следовательно, не можем отграничить тотемизм от всего остального и заниматься им как некой отдельно существующей вещью. Прежде всего, тотемизм в любой конкретной культуре является частью более широкой системы верований и обычаев; в этой системе он может занимать либо преобладающее положение, как, например, во многих племенах Австралии, либо положение скромное и почти незначительное. В разных культурах тотемизм — не одно и то же.

Когда мы исследуем тотемизм, пользуясь социологическим методом, первое, что мы обнаруживаем, это что он всего лишь особый случай — или, скорее, совокупность особых случаев — некоторого более широкого класса, а именно, класса ритуальных отношений, устанавливаемых обществом между людьми и объектами природы, например, животными,

растениями или такими вещами, как дождь. Мы обнаруживаем, что существуют важные системы верований и обычаев, устанавливающих такие ритуальные отношения, которые не подпадают под понятие тотемизма. Мы находим их у людей, вообще не имеющих тотемизма, например, у эскимосов и жителей Андаманских островов. Таким образом, проблема тотемизма становится частью или аспектом гораздо более широкой проблемы: проблемы общей природы и функции ритуальных отношений между, с одной стороны, человеком и, с другой, животными и растениями. Так, много лет назад я написал работу, задуманную как прямой вклад в социологическую теорию тотемизма, в форме исследования отношений между человеком и природными видами у нетотемического народа, а именно андаманцев.

Однако эта проблема, более широкая, чем проблема тотемизма, сама, в свою очередь, является лишь малой частью еще более широкой проблемы: проблемы природы и функции ритуала и мифологии вообще. Если мы хотим узнать, почему некоторые народы трактуют диких животных или растения как священные вещи, мы должны открыть общие принципы, на основе которых трактуются в качестве священных вещи всех типов. Таким образом, проблема тотемизма, как только мы целиком ее сформулируем, прямоком выводит нас

к одной из фундаментальных проблем социологии: проблеме природы и функции ритуала и мифа. Для социологического метода вообще характерно, что любая проблема, пусть даже сколь угодно незначительная, является частью общей фундаментальной проблемы природы культуры и человеческого общества.

Тем не менее мы должны — и мы можем — частично отграничивать частные проблемы от всего остального с целью специального их изучения. Предварительные выводы, которые мы делаем, будут подлежать пересмотру, когда изучаемая частная проблема будет рассматриваться в связи с той общей проблемой, частью которой она является.

Не пытаясь выполнить невыполнимую задачу и уместить в кратком выступлении всю теорию природы ритуала в целом, мы, на мой взгляд, все-таки можем сформулировать один важный принцип, касающийся проблемы тотемизма. Он заключается в том, что в обществах, в которых все население или преобладающая его часть вовлечены в непосредственную деятельность по поддержанию собственного существования, вещи, имеющие жизненно важное значение для поддержания физического существования, становятся важными объектами ритуала. Возможно, мы могли бы высказаться более осторожно, что именно в этом направлении ведет отчетливо выраженная тенденция. Ибо есть и возможные исклю-

чения; например, отсутствуют какие-либо документальные свидетельства существования культа скота у готтентотов.

Частными случаями этого закона, или этой тенденции, являются культы скота у пастушеских народов, культы хлеба у земледельческих народов, а также существующие у разных народов культы погоды и сезонные культы. Траптовку диких животных и растений как объектов ритуала охотниками и собирателями следует частично или в весьма значительной степени рассматривать как всего лишь еще один особый случай этой общей тенденции. Здесь работают и другие факторы, для обсуждения которых у меня нет времени, но как только мы принимаем во внимание их возможность, они уже не обязательно должны влиять на нашу аргументацию.

Итак, мы пришли к предварительному обобщению, касающемуся всех обычаев и верований, частью которых является тотемизм. Однако той форме тотемизма, которую обычно считают нормальной, присуще особое свойство, состоящее в том, что все общество делится на сегменты (половины или кланы), и между каждым из сегментов и каким-то одним или несколькими видами устанавливается особое ритуальное отношение. Это, на мой взгляд, тоже можно представить как особый случай общего закона, или тенденции, в силу которой в любой сегментарной структуре, имеющей рели-

гиозную основу или функцию, солидарность каждого сегмента, дифференциация оппозиции между сегментами и более широкая солидарность, объединяющая сегменты несмотря на эту оппозицию в более крупное целое, выражаются и поддерживаются установлением ритуального отношения между обществом в целом и определенными *sacra*, а также установлением особого отношения между каждым сегментом и каким-то одним или несколькими из этих *sacra*. Тотемизм кланов или половин — лишь один из случаев того, что является гораздо более широко распространенным явлением в общей связи ритуала с социальной структурой.

Разумеется, этим общая социологическая теория тотемизма далеко не исчерпывается. Существует огромное множество разновидностей тотемизма, и их связи друг с другом и с теорией тоже все без исключения должны быть приняты во внимание. Однако общий метод при этом будет тот же самый: при изучении каждого частного явления мы должны стремиться увидеть его как частный случай некоего более широкого класса.

Продолжая этот процесс анализа и генерализации, мы сможем в конце концов увидеть тотемизм как частную форму, принимаемую некоторым, по всей видимости, универсальным элементом культуры. Каждая из известных нам культур имеет определенную систе-

му верований и обычаев, с помощью которой мир внешней природы приводится в связь с обществом; в этой системе природа и общество образуют единую понятийную структуру, и между человеком и природой устанавливаются отношения, в некоторых аспектах аналогичные по типу тем, которые устанавливаются в обществе между самими людьми. Я склонен видеть в обеспечении этой структурой одну из важнейших функций религии. Наши отношения с личным Богом, создавшим природный порядок или, как принято считать, его поддерживающим, служат примером того, о чем я здесь говорю. Полностью развившийся, или детализированный, тотемизм такого народа, как австралийские аборигены, — пример того же самого общего, или универсального процесса. Он устанавливает целую систему особых социальных солидарностей между, с одной стороны, людьми и, с другой стороны, животными, растениями и другими явлениями природы.

Когда мы примерно таким способом, как было показано, приходим к удовлетворительной концепции природы тотемизма, мы можем перейти далее к изучению его функций. Под функцией института я подразумеваю ту роль, которую он играет в целостной системе социальной интеграции, частью которой является. Употребляя выражение «социальная интеграция», я исхожу из того, что функция культу-

ры в целом состоит в объединении индивидуальных человеческих существ в более или менее стабильные социальные структуры, то есть в устойчивые системы групп, определяющие и регулирующие связь этих индивидов друг с другом и обеспечивающие такую внешнюю адаптацию к физической среде и такую внутреннюю адаптацию образующих ее индивидов и групп друг к другу, которые делают возможной упорядоченную социальную жизнь. Это допущение я считаю в некотором смысле исходным постулатом всякого объективного и научного изучения культуры или человеческого общества.

Когда мы приступаем к функциональному изучению тотемизма, мы должны в каждом конкретном случае анализировать на достаточно большом количестве примеров, какую роль играет особая разновидность тотемизма данного региона в той целостной системе интеграции, которую обеспечивает культура в целом. Таким образом мы могли бы изучить функции нескольких отличных друг от друга разновидностей тотемизма в Австралии, а затем сделать некоторые общие выводы относительно функции тотемизма в общей интегративной системе австралийских племен. Но это не дает нам права, не предприняв исследований, делать выводы относительно функций тотемизма в Америке, Индии, Меланезии или Африке.

Как вопрос о природе тотемизма является частью гораздо более широкой социологической проблемы, так и изучение функций тотемизма является частью общей социологической проблемы функции религии.

Надеюсь, предшествующее краткое и неполное рассуждение о том, как будут, по моему мнению, изучаться сравнительной социологией проблемы тотемизма, послужит той цели, ради которой оно было представлено, а именно, проиллюстрирует ту разницу в методе, которая отличает новейшую социальную антропологию от старой. Я выбрал тему тотемизма, поскольку некоторые из важнейших шагов в переходе от старых методов к новым можно увидеть в той трактовке, которую дал этому предмету Дюркгейм в книге *«Элементарные формы религиозной жизни»*. К сожалению, Дюркгейм сохранил некоторые идеи и термины прежней социальной антропологии. Он описывает цель своего исследования как определение «происхождения» тотемизма, и хотя он пытается придать слову «происхождение» новый смысл, само его употребление все же дезориентирует большинство читателей и, как мне кажется, по-настоящему дезориентировало самого Дюркгейма, заставив его облечь то, что реально было теорией природы и функции тотемизма, в форму, сделавшую ее уязвимой для критики и приведшую к непониманию ее многими читателями.

На мой взгляд, когда мы говорим о том или ином институте, нам следует употреблять термин «происхождение» в значении исторического процесса, посредством которого он возник. Так, мы можем говорить о происхождении парламентского правления в Англии и реально его изучать. В сравнительной социологии, если мы хотим превратить ее в науку, какой она должна стать, мы должны решительно отвергнуть всякие попытки гадать о происхождении того или иного института или элемента культуры. Всякий раз, когда мы располагаем добротными и достаточными документальными сведениями о происхождении чего бы то ни было, социология, разумеется, может найти им применение, но это уже совсем другой вопрос.

Я уже говорил, что теории прежней антропологии нередко принимали психологическую форму. А ее процедура заключалась в воображении некоего мыслительного процесса в умах индивидов, который бы приводил их к принятию некоторого верования или обычая. В этом выступлении у меня нет времени обсудить связь социологии с психологией. В этом вопросе все еще остается много путаницы. Точка зрения, на которой стоит социолог, состоит в следующем: (1) в лице социальных институтов и вообще явлений культуры социолог находит область изучения, совершенно отличную от той, с которой имеет дело психо-

лог, и обобщения, делаемые в этой области, должны быть обобщениями социологическими, а не психологическими; (2) следовательно, любое объяснение социологического явления в терминах психологии, т. е. через процессы индивидуальной умственной деятельности, является неверным; (3) природа человеческой социальной жизни определяется в конечном счете природой психофизического организма человека, а следовательно, когда мы открываем универсальные социологические законы, на психофизиолога ложится обязанность открыть их основания в психофизических процессах; и (4) с другой стороны, поведение или психология индивидуального человеческого существа в значительной степени определяется культурой, навязанной ему обществом, в котором он живет.

Поэтому социолог утверждает, что психологию и социологию можно и нужно разграничить как два отдельных предмета изучения, столь же отличных друг от друга, как физика и химия. Только когда эти две дисциплины будут таким образом разведены, можно будет достичь реального сотрудничества и координации между ними.

Таким образом, новейшая социальная антропология, как я ее понимаю, отличается от прежней в нескольких чрезвычайно важных аспектах. Она отвергает как не относящуюся к ее задачам гипотетическую реконструкцию

неизвестного прошлого. Следовательно, она избегает всякого обсуждения гипотез об историческом происхождении. Она отвергает любые попытки давать конкретным социальным или культурным явлениям психологические объяснения, отдавая предпочтение конечному психологическому объяснению общих социологических законов уже после того, как они будут доказаны чисто социологическими изысканиями. Она старается дать точные описания социальных и культурных явлений в социологических терминах и пытается установить с этой целью подходящую ясную терминологию, стремясь в то же время дать систематическую классификацию этих явлений. Она рассматривает любую культуру как интегрированную систему и изучает функции различного рода социальных институтов, обычаев и верований как составных частей такой системы. Она применяет к человеческой жизни в обществе генерализирующий метод естественных наук, пытаясь сформулировать лежащие в ее основе общие законы и объяснить любой данный феномен любой изучаемой культуры как частный случай какого-то общего, или универсального, принципа. Новейшая антропология, стало быть, наука функциональная, генерализирующая и социологическая.

Хотя новейшая антропология во многом отвергает методы старой и отказывается от всех теорий происхождения, разработкой ко-

торых последняя так много занималась, новая антропология все-таки выросла из старой, была бы без нее невозможна и вступает в жизнь, располагая ценными знаниями о социальных явлениях и некоторыми прозрениями относительно их природы, случайно полученными антропологами-предшественниками в их поисках происхождения. Работы таких ученых, как Тайлор, Робертсон Смит, Фрэзер, Вестермарк, — если упомянуть имена лишь немногих величайших ученых из числа наших соотечественников — подготовили почву для тех достижений, которые мы сегодня имеем. Отвергая выводы, которые были ими получены с помощью ненадежного, по нашему мнению, метода, мы не забываем, сколь многим мы им обязаны в нашем первом систематическом ознакомлении с теми регионами, которые мы теперь обследуем более точно и с применением новых инструментов.

Сравнительная социология, как я называю здесь эту новейшую форму антропологии, требует нового понимания целей и методов полевого исследования неевропейских народов. Еще не так давно львиную долю наших сведений о жизни и обычаях таких народов нам приходилось черпать из сочинений людей, которые не были профессионально подготовлены к тому, чтобы производить наблюдение и описание. В основном это были путешественники и миссионеры. В настоящее время при-

знано, что на такую информацию мы можем полагаться не более, чем на наблюдения человека, не имеющего профессиональной подготовки в такой, скажем, науке, как геология. А следовательно, первое требование к полевым исследованиям состоит в том, что описание культуры неевропейского народа, чтобы дать полноценный материал для научной работы, должно базироваться на кропотливой работе основательно подготовленного наблюдателя.

За последние сорок лет в этом направлении была проделана огромная работа, особенно в Америке. Под влиянием д-ра Хэддона в Англии и проф. Боаса в Америке было немало сделано для совершенствования техники этнографического полевого исследования.

Правда, мы и сейчас встречаем людей, считающих себя компетентными для осуществления таких наблюдений, не имея при этом никакой предварительной подготовки. Кроме того, еще находятся авторы, ссылающиеся на отчеты миссионеров и путешественников так, словно их записи не уступают в надежности описаниям, сделанным подготовленными специалистами.

Поскольку этнографическая полевая работа стала в последние годы более систематической, то и наблюдения, как правило, становились более всесторонними и глубокими. Ранние этнографические описания в основном

ограничивались наиболее доступными аспектами культуры, ее лежащими на поверхности формализованными элементами. В итоге обычно складывалась крайне неполная и несовершенная картина жизни народа. Исследования, проводимые в последнее время — в частности, проф. Малиновским и д-ром Маргарет Мид, — благодаря более широкому и методичному наблюдению дают нам ценную информацию о том, что можно назвать неформализованными аспектами жизни народа, у самоанцев, тробриандцев и жителей островов Адмиралтейства. Без такого рода информации мы не можем даже надеяться на полноценное применение того или иного описания культуры в сравнительных целях.

Сравнительная социология подразумевает и другое, пожалуй, даже еще более важное изменение в понимании сути полевого исследования. С точки зрения старой антропологии, задача полевого исследователя состояла в том, чтобы просто наблюдать факты и как можно точнее их регистрировать, пользуясь такими конкретными материалами, как фотографии, тексты на местном языке и т. д. Не его делом — во всяком случае, в качестве полевого исследователя — было пытаться дать какую-либо интерпретацию собираемым данным. Эту задачу он мог оставить другим, для которых она должна была стать собственным особым занятием.

Концепция новой антропологии противоположна этой и состоит в том, что только полевой исследователь, находящийся в действительном контакте с неевропейским народом, может раскрыть значение разных элементов культуры и что ему необходимо это делать, если он желает дать такой материал, который можно было бы в полной мере использовать в научных целях.

Когда я говорю о «значении», или «смысле» элемента культуры, я употребляю это слово примерно так же, как мы говорим о значениях слов. Если взять индивида, то значением слова, которое он слышит или употребляет сам в своей речи, является набор ассоциаций, которые оно имеет с другими вещами в его уме, а следовательно, то место, которое оно занимает в его целостном мышлении, в его умственной жизни в целом. Если взять сообщество в некий данный момент времени, то значение слова в языке, которым пользуются его члены, устанавливается ассоциациями, обычно группирующимися вокруг этого слова в данном обществе. Поэтому составитель словарей собирает примеры употребления слова и пытается классифицировать и, насколько это возможно, определить различные разновидности его употребления.

Итак, значение элемента культуры нужно искать в его взаимоотношении с другими элементами и том месте, которое он занимает в

целостной жизни народа, иначе говоря, не только в его внешне наблюдаемой деятельности, но также в его мышлении и чувствовании. Выяснить это с какой-либо степенью определенности сможет, разумеется, только тот, кто живет в действительном контакте с народом, культуру которого он изучает, и притом лишь в результате систематического направленного исследования. Правда, если мы располагаем достаточно полным знанием о народе и всех аспектах его культуры, тогда мы можем составить некоторое представление о смысле его обычаев и верований. Так, в случае эскимосов можно, на мой взгляд, быть совершенно уверенными, что основное значение мифа о Седне кроется в его связи с делением года на две части (лето и зиму) и теми последствиями, которые имеет это разделение для социальной жизни. Но даже и так, полная разработка этой гипотезы, а тем более действительная ее верификация, демонстрация того, что значение этого элемента и в самом деле таково, вряд ли были бы возможны без проведения дальнейшего исследования среди самих туземцев.

Не следует думать, будто значение элемента культуры можно раскрыть путем выпрашивания у самих людей, что он означает. Люди не размышляют о значениях вещей в своей собственной культуре, они принимают их на веру, как данность. Мы, если только мы не

антропологи, не задумываясь о значении даже таких существующих среди нас известных обычаев, как рукопожатие или приподнимание шляпы при встрече. Если этнограф случайно сталкивается с индивидом, который размышлял о значении обычаев своего народа, тот скорее всего даст свою индивидуальную их интерпретацию, которую, сколь бы она ни была интересной и значимой, нельзя принимать как достоверное утверждение о том, что данный обычай реально означает для сообщества в целом. Значение любого элемента культуры может быть определено лишь тогда, когда культура рассматривается как целостность взаимосвязанных частей, а так ее рассмотреть может только тот, кто способен принять объективную точку зрения на него, то есть, по существу дела, этнограф или описывающий социолог.

Следовательно, полевой исследователь должен придерживаться особой техники раскрытия значений тех фактов культуры, которые он наблюдает, — техники в каком-то роде аналогичной, но в целом более сложной по сравнению с той, которой пользуется лексикограф, когда предварительно документирует устный язык. В настоящее время эта техника потихоньку развивается, однако ее полное развитие станет возможно лишь тогда, когда будет достигнут прогресс в социологической теории.

С точки зрения сравнительного социолога, значительная часть работы по документиро-

ванию культур неевропейских народов, сделанной в прошлом, неудовлетворительна и не может быть надлежащим образом использована. Витрины наших этнографических музеев наполнены предметами, всю полноту значения которых мы не знаем и, вероятно, уже никогда не узнаем. Наши библиотеки переполнены собраниями мифов, собранных у туземных народов, и книгами, содержащими подробные и иллюстрированные описания церемоний, но в них нет ничего, что раскрыло бы нам значения этих мифов и церемоний. Таким материалом социолог может, конечно, в какой-то мере воспользоваться, но он имеет для него решительно меньше пользы, чем тот, который мы можем надеяться получить от полевой работы современного типа.

Я думаю, что первый шаг в направлении этого нового типа полевого исследования был сделан много лет назад д-ром Хэддоном, когда он организовал кембриджскую экспедицию в пролив Торреса. Однако в то время специалистом, пригодным для осуществления систематической интерпретации культуры, считался психолог. Д-р Хэддон взял в экспедицию трех выдающихся психологов нашего времени. Эксперимент принес полезные результаты, однако общая интерпретация культуры пролива Торреса, которая должна была войти в выпуск «Ученых записок», посвященный психологии, так никогда и не будет написана. Психолог как таковой не подготовлен к тому, что-

бы взять на себя задачу интерпретации культуры. Это задача, принадлежащая не психологии, а социологии. Концепция д-ра Хэддона очень скоро стала достоянием истории антропологии.

Поскольку путь в развитии теоретического изучения сравнительной социологии проложила Франция, мы могли бы ожидать, что именно во Франции получат разработку новые методы полевой работы. Работа Дутте в Марокко была одним из первых шагов в этом направлении, а позднейшие исследования Рене Монье — прекрасный пример применения новых методов. Выдающаяся работа Марселя Гране о Китае базируется по большей части на изучении китайских документов, а не на наблюдении живой культуры. Однако, судя по всему, французы не очень-то сильно тяготеют к этнографическому обследованию.

В настоящее время лишь в работе небольшого, но растущего числа исследователей находят применение новые методы. В качестве примера могу сослаться на работы проф. Малиновского и д-ра Маргарет Мид. Однако уже в ближайшие годы можно ожидать появления в свет немалого количества работ, проведенных в этом направлении.

Возражение, которое могут выдвинуть и выдвигают против этого типа научной работы, состоит в том, что она открывает широкий простор для влияния личного характера исследова-

дователя на получаемые им результаты. Это действительно так, и это следует честно признать, однако значимость такого влияния легко поддается преувеличению. Лекарством против этого — быть может, не идеальным, но очень полезным — будет развитие такой техники, или методологии интерпретации, при помощи которой достоверность любой конкретной интерпретации могла бы быть доказана решающими фактами или, во всяком случае, проверена таким образом, чтобы влияние личного характера ученого было если уж не совсем устранено, то хотя бы уменьшено. Разработка этой техники — одна из задач, стоящих в настоящее время перед нами, одна из настоятельных потребностей нашей науки. Увеличение числа такого рода исследований путем направления большего числа наблюдателей в полевые условия и обеспечения нас в каких-то случаях наблюдениями, сделанными в одном регионе независимо друг от друга двумя разными наблюдателями, а также, по возможности, сотрудничество двух или более человек в проведении одного исследования — все это поможет нам устранить влияние личностного фактора. Однако самым важным из всего, что должно быть в этом направлении сделано, будет развитие социологической теории, которая даст полевому наблюдателю руководящие ориентиры в его исследованиях и поможет ему обеспечить как объективность, так и полноту своих наблюдений.

Адекватного социологического понимания, или истолкования, любой культуры можно достичь, только связав характеристики этой культуры с известными социологическими законами. Эти законы, разумеется, можно открыть лишь с помощью сравнительного метода, т. е. посредством изучения и сравнения множества разных по типу культур. Процесс исследования в нашей науке должен, следовательно, опираться на построение корпуса теорий или гипотез, относящихся ко всем аспектам культуры или социальной жизни, и проверку этих гипотез путем интенсивного полевого исследования. Полевой исследователь будущего или даже настоящего должен быть хорошо осведомлен обо всех социологических гипотезах, которые были частично верифицированы, а по возможности и о тех, которые еще только разрабатываются, и должен ориентироваться в своем исследовании на проверку этих гипотез — либо собственных, либо выдвинутых другими представителями его науки — путем их приложения к конкретной культуре. Только таким образом гипотезы можно проверить и либо верифицировать, либо отвергнуть, либо модифицировать; и обычным результатом будет скорее модификация, нежели полная верификация или полное опровержение. Только так может быть реализован правильный метод генерализирующих наук, а именно: процесс предварительного изучения известных фактов,

формулировка гипотетических обобщений, проверка этих гипотез путем дальнейшего исследования конкретной совокупности данных, модификация первоначальных гипотез в свете новых данных, дальнейшая проверка гипотез в их новой и, возможно, более сложной или более строгой форме, и т. д. Только так, в отсутствие возможности проведения реального эксперимента, мы можем построить науку о человеческом обществе.

Я уже говорил, что значение любого элемента культуры следует искать, выявляя его связи с другими элементами и культурой в целом. Отсюда следует, что полевой исследователь обычно или всегда, когда только возможно, должен предпринимать целостное изучение всей культуры. Например, невозможно понять хозяйственную жизнь туземного народа без соотнесения ее с такими вещами, как система магии и религии; и в такой же степени, разумеется, верно обратное. На необходимости таких целостных интенсивных исследований отобранных ареалов давно настаивали д-р Хэддон, а позднее д-р Риверс, и, можно сказать, они уже вошли в традицию Кембриджской школы. Развитие социологической точки зрения сделало эту необходимость даже еще более очевидной, чем раньше.

Тут можно заметить, что видение единой природы культуры — одна из важнейших особенностей новой антропологии, и именно в этом

состоит ее разительное отличие от некоторых прежних и нынешних версий антропологии и этнологии. Некоторые авторы, пишущие о культуре, принимают точку зрения на культуру, которую, вероятно, можно было бы назвать атомистической. Для них любая культура состоит из множества обособленных и дискретных элементов, или «черт», которые не имеют друг с другом функциональной связи, а были соединены друг с другом как простое скопление серий исторических случайностей. Новый элемент культуры поначалу где-то возникает, а потом распространяется в процессе «диффузии», который нередко понимается чуть ли не механистически. Эта точка зрения родилась главным образом из музейного изучения культуры.

Новая антропология рассматривает любую устойчивую культуру как интегрированное единство, или систему, в которой каждый элемент выполняет определенную функцию по отношению к целому. Время от времени единство культуры может всерьез нарушаться воздействием какой-либо очень отличной от нее культуры, а тем самым иногда даже разрушаться и замещаться другим. Такие дезорганизованные культуры очень типичны для всего сегодняшнего мира от Америки или Южных морей до Китая и Индии. Однако более обычным процессом взаимодействия культур является процесс, в ходе которого тот или иной

народ перенимает у своих соседей некоторые элементы культуры, в то же время отвергая другие, и это принятие или отвержение определяется природой самой культуры как системы. Элементы, перенимаемые или «заимствуемые» у соседей, обычно перерабатываются и видоизменяются по мере того, как встраиваются в уже существующую культурную систему.

Область полевой работы, проводимой среди неевропейских народов, расширяется и в ином направлении — отчасти в результате нового понимания теоретических целей науки, отчасти в результате тех отношений, которые ныне складываются между антропологией и управлением колониями. В прежние времена, когда полевой исследователь отправлялся жить в какой-нибудь народ, подвергшийся европейскому влиянию (а так обычно и было), его задачей было выяснить, насколько возможно и как можно более подробно, какой изначально была здешняя культура до того, как на нее было оказано это влияние. Считалось, что детальное исследование изменений, произведенных в туземной культуре контактом с европейцами, не входит в задачи этнографа. Однако точное знание этих изменений и того, как они протекают, часто представляет огромную ценность для теоретической социологии, и даже еще более для того, чтобы снабдить научной основой ясного знания коло-

ниальную администрацию. Первая задача этнографа остается той же самой: выяснить все, что только возможно, о культуре, какой она была изначально. Только после того, как это будет сделано с определенной степенью полноты, появляется возможность понять те изменения, которые вызываются европейским влиянием. Но если антропология хочет оказать реальную помощь колониальной администрации, полевой исследователь должен теперь браться за изучение и интерпретацию тех изменений, которые он обнаруживает в исследуемой им культуре.

Но такие исследования не имеют почти или вовсе никакой ценности ни для социологической теории, ни для практики, если соответствующая культура находится в процессе полной дезинтеграции или разрушения, как, например, обстоит дело в случае австралийских аборигенов или некоторых индейских племен Северной Америки.

В новой антропологии проведение полевого исследования стало, таким образом, гораздо более сложным и гораздо более широким по охвату. Отбор и обучение людей для такой работы тоже усложнились. Полевой исследователь должен быть вооружен основательным знанием всех новейших достижений теоретической социологии. В настоящее время такое знание невозможно почерпнуть из книг; его можно получить только в личном общении с

теми, кто работает в этой области. Затем, полевой исследователь должен освоить технику полевой работы: и в части наблюдения, и в части интерпретации. Кроме того, он должен в полном объеме знать все, что на текущий момент известно о культуре того культурного региона, в котором он собирается работать, а по возможности в какой-то мере и тамошние языки. И наконец, успех полевого исследователя в этнографии часто зависит от некоторых особенностей темперамента и характера. Не каждому удастся завоевать доверие туземцев.

Очевидно, что идеального полевого исследователя отыскать нелегко и что его нужно несколько лет готовить к работе. Вместе с тем вознаграждения, которые приносит такая карьера, гораздо скромнее даже, чем в других науках. Одна из колоссальных проблем в нашей науке в том, чтобы найти работников и обеспечить их средствами для проведения работы. Исследования в социальной антропологии обычно стоят недешево. В отличие от прочей научной работы, они не могут быть осуществлены в стенах университета. Самая настоятельная потребность состоит в обеспечении такого финансирования этих исследований из научных фондов, которое бы позволило антропологу, подготовленному к полевой работе, проводить такую работу на протяжении нескольких лет, не будучи при этом вынужденным бросать ее ради преподавания или

других должностных назначений, которые являются для него в настоящее время единственным способом обеспечить себя гарантированным и постоянным доходом.

Между тем будущее сравнительной социологии неевропейских народов целиком зависит от полевого исследователя. Ушел тот день, когда мы могли полагаться в этой области на научный авторитет тех, кто ни разу не провел лично интенсивного изучения хотя бы одной культуры. В прошлом мы были очень многим обязаны тем, кого называли «кабинетными антропологами». Но при нынешнем состоянии нашей науки никакое интуитивное прозрение, каким бы гениальным оно ни было, не может полностью компенсировать отсутствие прямого личного контакта с тем материалом, который антрополог должен изучить и объяснить.

Следовательно, еще одна важная черта новой антропологии заключается в настаивании на том, что эмпирическое исследование и теория не должны отделяться друг от друга, но должны быть объединены так же тесно, как они объединены в других науках. Наблюдение данных, формулировка гипотез и проверка этих гипотез путем дальнейшего прямого наблюдения — все это части одного процесса, который должен, по мере возможности, осуществляться одним и тем же человеком.

Между тем, есть одно обстоятельство, которое, как мне иногда кажется, делает положение

ние нашей науки почти трагическим. Сейчас, когда благодаря постепенному развитию теории и совершенствованию методов исследования мы, наконец, в состоянии внести в высшей степени важный вклад в науку о человеке интенсивным и точным изучением менее развитых культур мира, эти культуры с ужасающей быстротой разрушаются. Этот процесс разрушения, вызываемый совместным действием европейской торговой и экономической эксплуатации, правления европейских чиновников и активности миссионеров, протекает со все более нарастающей скоростью. В течение 25 лет, прошедших с тех пор, как я впервые взялся за такую работу, я видел огромные изменения. Племена в Австралии, Меланезии и Северной Америке, где еще четверть века назад мы могли собрать ценнейшую информацию, теперь дадут нам мало, а во многих случаях ничего. Через четверть столетия положение будет еще более плачевным. Работа, которая пока еще возможна во всех частях земного шара, станет тогда навеки невозможной. Есть ли и была ли когда-нибудь еще другая наука, которая бы столкнулась с такой ситуацией, что именно в то время, когда бы она достигла своей зрелости, но в силу отсутствия всеобщего интереса и поддержки имела в своем распоряжении очень мало работников и крайне скудные фонды, огромная масса самого важного материала исчезала бы год за годом

без малейшей возможности провести хотя бы какое-то исследование более чем незначительного ее фрагмента!

Именно через полевые исследования антропология движется вперед, к превращению в реальную и важную науку. Но самих по себе интенсивных исследований отдельных культур или обществ еще недостаточно. Сами эти интенсивные исследования должны вдохновляться и направляться теорией, а теоретическая социология должна опираться на сравнение разных культур друг с другом, ибо в этой науке сравнение должно в значительной степени занять то место, которое в других науках занимает эксперимент.

Новая антропология развивает новое представление о сравнительном методе, отличное от того, которое бытовало в прошлом. Старая антропология предлагала нам книги или монографии, в которых похожие обычаи или верования, часто обладающие лишь поверхностным сходством, собирались из самых разных культур всего мира и сводились воедино. Именно это зачастую и понималось как сравнительный метод. Такая процедура может быть полезна, давая в первом приближении обзор какой-то отдельной проблемы или группы проблем; и в этом смысле она была полезна в прошлом. Однако она никогда не сможет дать что-то большее, нежели указание на проблемы; она не сможет их решить. А потому необ-

ходима более точная и более трудоемкая процедура.

Чтобы понять, каким именно должен быть сравнительный метод, мы должны иметь в виду, для решения какого рода проблем он предназначен. Это проблемы двух типов, которые мы можем разграничить, соответственно, как синхронические и диахронические. При синхроническом исследовании нас интересует лишь культура, как она есть в некий данный момент ее истории. Конечной целью можно считать максимально точное определение тех условий, которым должна соответствовать любая культура, чтобы существовать вообще. Нас интересует природа культуры и социальной жизни, мы стремимся открыть универсальное за многочисленными различиями, которые представляют нам наши данные. А потому мы должны сравнивать как можно больше как можно более разных типов культуры. В свою очередь, в диахроническом исследовании культуры мы интересуемся тем, как культуры изменяются, и пытаемся открыть общие законы таких процессов изменения.

Мне кажется очевидным, что мы не можем успешно взяться за изучение того, как изменяется культура, до тех пор, пока не сделаем хотя бы шаг вперед в определении того, что культура реально собой представляет и как она работает. Таким образом, изучение синхронических проблем непременно должно в

какой-то мере предшествовать изучению проблем диахронических. Изменения, происходящие в институтах народа, нельзя по-настоящему понять до тех пор, пока мы не знаем функции этих институтов. С другой стороны, верно и то, что если мы сможем изучить изменения, происходящие в каком-то аспекте культуры, это существенно поможет нам в наших функциональных исследованиях.

Поскольку проблемы сравнительной социологии бывают двух типов, постольку и сравнительный метод будет использоваться двумя способами. Что касается синхронического изучения культуры, то мы будем сравнивать ее с разными другими культурами, как все они существуют в некий данный момент своей истории, но без соотнесения с изменениями в самой этой культуре.

Метод вольного сравнения, которым часто пользовались и по существу по сей день продолжают пользоваться некоторые авторы, с научной точки зрения несостоятелен, поскольку проводит непосредственные сравнения между обособленными обычаями или верованиями, взятыми из разных регионов и из культур самых разных типов. Кроме того, он сосредоточивает внимание на сходствах обычаев, причем часто это оказываются лишь внешние, а не реальные сходства. Но для социолога различия в культуре, безусловно, важны не меньше, чем сходства, и новый сравнительный ме-

тод сосредоточивает свое внимание на этих различиях.

Я уже отмечал, что сравнительная социология рассматривает культуру в нормальном случае как систематическое, или интегрированное, единство, в котором каждый элемент выполняет свою особую функцию. Следовательно, ее целью является и должно быть сравнение целостных культурных систем, а не обособленных культурных элементов, понадерганных из разных регионов. И, следовательно, ее исследовательская процедура должна быть аналогична той процедуре, которой придерживаются сравнительный морфолог и физиолог при сравнении животных видов. Они проводят свои исследования, сравнивая разновидности в рамках одного и того же рода, а затем переходя к сравнению родов, семейств и отрядов.

В сравнительной социологии, как указывал много лет назад Штейнмец, научная процедура должна базироваться на систематической классификации культур или социальных типов. Нашим первым шагом, стало быть, будет как можно более точное определение культурных ареалов, или типов культуры. Эта процедура, разумеется, существовала еще во времена Бастиана, но теперь она приобрела новую значимость и нашла иной способ применения.

Так, мы обнаруживаем, что вся Австралия в целом является единым и достаточно гомо-

генным ареалом, имеющим на всем своем протяжении один и тот же тип культуры. Следовательно, мы можем сразу перейти к сравнению различных австралийских племен друг с другом. Каждое племя или небольшую группу племен можно, таким образом, рассматривать как представляющие нам в своей культурной системе особую разновидность общего типа. Исследуя как можно подробнее эти вариации, мы можем осуществить процесс обобщения, позволяющий нам дать общее определение, или описание, самого этого типа. С помощью этого процесса мы часто получаем возможность выявить корреляции между одним элементом культуры и другим. Кроме того, эта процедура почти незаменима во всякой попытке раскрыть значение и функцию того или иного элемента. Ибо с помощью нее мы способны определить, что в том или ином институте, обычае или веровании остается неизменным, а что меняется при переходе от одной части культурного ареала к другой.

Такое изучение культурных типов и разновидностей в сравнительной социологии совершенно отлично от изучения культурных ареалов в этнологии. Последнее нацелено прежде всего на получение материала для гипотетической реконструкции движений культурной диффузии. Первое же представляет собой по существу процесс генерализации, т. е. средство выявления общих черт или принципов,

которые остаются постоянными в пределах типа, но принимают при этом разные формы в разных частях взятого ареала.

В этом исследовании вариаций единого культурного типа нам надлежит стремиться к сравнению целостной культуры одного племени с целостной культурой другого. Однако часто — а при нынешнем состоянии нашего знания фактически едва ли не всегда — это оказывается невозможно. Следовательно, мы можем переключить внимание на сравнительное исследование вариаций в каком-то отдельном аспекте культуры. Но при этом мы должны соблюдать осторожность, когда в целях исследования отграничиваем одну часть культуры от другой. Так, возникало множество всевозможных недоразумений из-за того, что ученые работали с каким-нибудь отдельным аспектом социальной организации австралийских племен вместо того, чтобы работать со всей этой организацией в целом.

Наверное, нет другого региона, который мог бы соперничать с Австралией по возможностям, предоставляемым для изучения многочисленных вариаций одного культурного типа. Следовательно, в других регионах процесс нашего исследования должен быть несколько иным. Так, если мы хотим заняться культурами банту в Африке, мы должны начать с разделения всего региона на подходящие целостные единицы. Одна такая единица состоя-

ла бы из басуто-бечуанских племен; другую единицу для нас бы составили зулусско-кафрские племена. Первым нашим шагом будет тщательное изучение вариаций в пределах такого единичного региона. Затем мы будем сравнивать один регион с другим и сможем тем самым перейти к обследованию всего ареала банту, так чтобы это могло дать нам надежное описание общих характеристик культуры банту в целом. Только когда мы проведем исследования этого рода, станет по-настоящему продуктивным — в силу разделяющего их расстояния — сравнение культуры банту с полинезийской или североамериканской культурой.

Итак, для новой антропологии сравнительный метод является методом получения обобщений. В вариациях какого-либо института и обычая в одном регионе мы стремимся отыскать, что является общим для всего этого региона или типа. Сравнив достаточное число разных типов, мы открываем еще более общие единообразия, и таким путем мы можем прийти к открытию принципов или законов, универсальных для всего человеческого общества.

Словом, постоянное употребление которого стало большой помехой для научного мышления в антропологии, является слово «примитивный». Оно создает впечатление, будто любое общество, к которому мы его применяем, представляет нам в своем роде самые на-

чала социальной жизни. Тем не менее, если культура несколько сотен тысяч лет тому назад имела — а мы вполне можем это предположить — один общий источник, то любая существующая культура имеет такую же долгую историю, как и любая другая. И хотя скорость изменения может варьировать, каждая культура, как и каждый язык, постоянно претерпевает изменение. Помимо наличия в указанном слове предполагаемого значения «ранний», вред наносит и текущее применение его к совершенно разным типам культуры. Различий в культуре между новозеландскими маори и аборигенами Австралии по крайней мере не меньше, чем между нами и маори. Тем не менее мы помещаем эти две культуры в одну группу «примитивных» и противопоставляем собственной культуре как «не примитивной». Я прекрасно понимаю, как трудно совершенно избежать употребления этого термина или какого-то другого, столь же неподходящего, например, «дикарский». Наверное, если мы будем хотя бы помнить об огромных культурных различиях между разными народами, которые мы таким образом сгребем в одну кучу, то нам удастся избежать главного недостатка такого словоупотребления. И тогда мы сможем избежать ошибки метода вольных сравнений, состоящей в трактовке как непосредственно сравнимых друг с другом всех тех очень разных типов общества, на которые наклеивается этикетка «примитивные».

Боюсь, это абстрактное рассуждение о методе вряд ли даст вам вполне определенное представление о том, что он собой представляет. А потому позвольте мне взять конкретный пример синхронической проблемы и коротко показать, как бы я попытался ее решить. В качестве примера можно взять одну из основополагающих проблем социологии: проблему природы и функции моральных обязательств, которые накладывает общество на своих членов. В целях научного исследования эту общую проблему необходимо разбить на несколько проблем второго порядка. Так, в качестве одной из них мы можем выделить проблему природы и функции правил, запрещающих брак между лицами, состоящими в некотором социальном отношении; иначе говоря, это проблема природы и функции запрета инцеста. Такими запрещениями прежняя социальная антропология, разумеется, уже занималась, и мы имеем множество теорий «происхождения» запрета инцеста. Даже Дюркгейм подошел к этой проблеме по-старому. Помимо того, что ни одна из гипотез, касающихся того, как запреты этого рода впервые возникли много сотен тысяч лет тому назад, совершенно не поддается верификации, очевидно, что даже правдоподобная гипотеза о происхождении не может объяснить нам то огромное многообразие, которое мы обнаруживаем в запрещениях, принятых в разных существу-

ющих социальных типах. Но ведь объяснение этих различий и составляет на самом деле существо проблемы. В этом, как и во многих других социологических исследованиях, мы должны искать объяснение *per genus et differentiam*. Мы желаем знать, почему в каждом обществе есть такого рода правила и почему конкретные правила различаются от одного социального типа к другому. Как только мы ставим вопрос подобным образом, мы получаем сравнительную проблему того типа, о котором идет речь. Работая с такой проблемой, я бы сначала выбрал культуру, в которой правила, запрещающие брак, являются определенными и детально проработанными. Культура австралийских племен явно в этом отношении очень нам подходит. Далее, мы должны взять такую культуру, в которой имеется достаточная изменчивость от одного племени к другому, в то время как общий тип остается тот же самый. И тут Австралия опять-таки оказывается очень подходящим регионом. Следовательно, я начал бы исследование со сравнительного изучения австралийских племен. Обратите внимание, что я делаю это вовсе не потому, что австралийская культура «примитивна» в том смысле, что якобы представляет нашему взору начала человеческого общества. Напротив, австралийская культура в высокой степени специализирована, в ней достигла высочайшей степени развития организация родст-

ва, и именно по этой причине я бы выбрал ее для изучения любых проблем, связанных с родством. Австралия представляет не начало, а конец длинной последовательности развития структуры родства. Таким образом, мои доводы в пользу выбора Австралии прямо противоположны тем, которые выдвигались прежними авторами, делавшими тот же выбор.

Выбрав первое поле для сравнительного исследования, я бы сравнил социальную организацию (в целом) всех австралийских племен, о которых мы располагаем адекватной информацией, с тем чтобы определить, какова природа корреляции между правилами, запрещающими брак, и социальной структурой. Иными словами, я должен был бы попытаться как можно точнее определить функцию таких правил как части целостной системы социальной интеграции. Исследование должно строиться на детальном анализе вариаций. В результате такого изучения Австралии мы можем получить несколько важных обобщений. Например, мы получим некоторые предварительные выводы относительно природы (не происхождения) экзогамии. Затем эти выводы должны быть проверены посредством такого же изучения других типов культуры. Одному ученому, даже если бы он потратил на это всю жизнь, было бы невозможно провести такое доскональное исследование всех известных культур. Поэтому в социологии так важ-

но сотрудничество многих ученых в изучении каждой отдельно взятой проблемы. Между тем, тщательное исследование еще хотя бы одного типа культуры, достаточно отличного от австралийского, позволило бы осуществить весьма полезную верификацию полученных предварительных результатов.

Когда мы таким образом получаем теорию, касающуюся природы и функции запрета инцеста, следующим шагом должна стать попытка отыскать *experimentum crucis*, с помощью которого ее можно было бы более критично проверить. Таким критическим случаем часто будет случай, кажущийся прямо противоречащим теории. Так, для моей теории мы должны отыскать наличие запрещаемого повсюду брака между родителем и ребенком или между братом и сестрой. Различные общества, в которых допускается брак между братом и сестрой, предоставляют нам, таким образом, возможность проверить теорию, ведь мы должны суметь объяснить эти исключения на базе самой этой теории. Исключение должно доказывать правило. Можно поискать и другие подобные критические случаи, с помощью которых может быть проверена достоверность общей теории.

В результате такого исследования мы должны, если, конечно, достигли успеха, получить некоторые выводы относительно связи между моральными обязательствами и социальной

структурой. Иначе говоря, мы должны кое-что узнать о месте таких обязательств в социальной интеграции. Затем социологии следовало бы предпринять подобные исследования по другим проблемам в рамках стоящей перед ней общей проблемы. Таким же образом мы могли бы изучить обязательства, связанные с лишением человека жизни, или обязательства, относящиеся к правам собственности. В качестве конечного результата такого ряда взаимосвязанных исследований мы могли бы получить теорию природы и функции морали вообще. Кстати говоря, любое единичное исследование такого рода должно, разумеется, увязываться со множеством других социологических проблем и проливать на них свет. Так, изучение запрета инцеста с необходимостью предполагает тщательное изучение родства и в других его аспектах.

Надеюсь, приведенный мною пример покажет со всей ясностью, что сравнительный метод, применяемый для синхронического изучения культуры, в некоторых важных аспектах представляет собой нечто отличное от старого сравнительного метода, применявшегося в качестве средства получения теорий происхождения институтов.

Когда мы обращаемся к диахроническим проблемам, с которыми должна иметь дело сравнительная социология, т. е. проблемам того, как культуры изменяются, сравнение культур в том виде, в каком каждая из них суще-

ствуем в данный момент ее истории, хотя и может оказать нам определенную помощь, становится само по себе недостаточным. Так, изучение вариаций, возникших в какой-то одной культуре, например, в Австралии, — хотя мы и не располагаем наблюдениями относительно того, когда и как они возникли, — может дать нам предварительную ориентацию в изучении того, как вариации возникают. Иначе говоря, сравнительное изучение культур, не имеющих истории, является методом, позволяющим нам сформулировать с некоторой степенью точности проблемы, которые при диахроническом изучении культуры должны попасть в сферу нашего интереса.

Однако в конечном счете, если мы хотим открыть законы социального изменения, мы должны изучать действительные процессы изменения. Это мы в какой-то степени можем сделать с помощью исторических документов всегда, когда имеющиеся в нашем распоряжении документы достаточно надежны и полны. Вместе с тем желательно, чтобы сами социологи как можно скорее занялись изучением изменений, происходящих в культуре на отрезке длиной в несколько лет. В этом случае сравнительный метод будет заключаться в тщательном сравнении кропотливо наблюдаемых процессов изменения.

В условиях нынешней организации антропологии предполагается, что социальный антрополог ограничивается изучением народов,

которые не имеют письменной истории, так называемых примитивных или дикарских народов, до сих пор сохранившихся за пределами Европы. Если он рассматривает Европу, то предполагается, что его интересуют лишь доисторические эпохи и то, что называется фольклором, т. е. некоторые аспекты культуры, которые считаются пережитками более ранних и примитивных культур. Это деление народов мира на две группы в целях их изучения казалось достаточно удовлетворительным, пока в антропологии господствовал исторический метод. Историк мог дать нам реальную историю развития европейских языков и культур в исторические эпохи. Антропологу — как этнологу или археологу — оставалось заниматься реконструкцией прошлого в тех регионах и те исторические периоды, которые выпадали из поля зрения истории как таковой.

Однако для сравнительной социологии как генерализирующей науки о культуре это деление культур на исторические и неисторические совершенно непригодно и даже вредно. Социолог должен изучать все культуры, пользуясь одними и теми же методами. Занимаясь историческими культурами, он не вступает в конкуренцию или конфликт с историком, ведь они придерживаются совершенно разных целей и методов. Историк не стремится и не должен стремиться к обобщениям. Его интересу-

ют частности и их частные — обычно хронологические — связи.

Я хотел бы попросить прощения за то, что у меня нет времени подробно остановиться в этом выступлении на связи научной дисциплины, которую я назвал сравнительной социологией, с исследованиями, проводимыми иногда под именем социологии, или социальной науки. Я не могу предложить больше, чем несколько кратких замечаний. Прежде всего замечу, что то, что называют социологией во Франции или, во всяком случае, в Парижском университете, есть та же самая наука, что и сравнительная социология в моем ее понимании. И главным образом благодаря работе французских социологов — Дюркгейма, Юбера, Мосса, Симиана, Хальбвакса, Герца, Гране и Монье, если упомянуть лишь некоторых, — эта дисциплина совершила тот скачок вперед, который она совершила.

В Германии значительную часть того, что там называют социологией, на самом деле лучше было бы назвать, на мой взгляд, социальной философией или философией истории. Один из авторов, представляющих ту сравнительную социологию, которую я описал, — Рихард Турнвальд.

В Англии то, что называют социологией, представлено крайне скудно. Хобхаус, чье имя символизирует социологию в нашей стране, был в большей степени философом, чем ученым.

В Соединенных Штатах действует очень много факультетов социологии, разбросанных по разным университетам. Трудно свести воедино те различные типы исследований, которые включаются в эту категорию. Значительную часть работы, проводимой на многочисленных факультетах социологии, составляет то, что у нас в стране назвали бы основами гражданственности (civics), а также исследования, связанные с социальной работой. Есть еще небольшая доля того, что следовало бы назвать социальной философией, хотя и гораздо меньшая, чем четверть века назад. Наиболее заметной деятельностью этих факультетов в настоящее время является то, что можно назвать фактуальными социальными исследованиями, т. е. сбор точной информации, выраженной по возможности в статистической форме, о некоторых сторонах социальной жизни, в основном в самих Соединенных Штатах, но в некоторой степени и в других странах.

Как мне кажется, я ясно выразил свою точку зрения, и состоит она в том, что любая попытка открыть общие законы человеческого общества должна базироваться на глубоком детальном изучении и сравнении различных типов культуры. На самом деле, именно твердое убеждение в этом и привело меня четверть века назад к занятиям антропологией. Сейчас я убежден в этом, как никогда раньше, и не вижу иной надежды на развитие хоть сколь-

нибудь реально научной социологии, кроме как на этом сравнительном базисе.

К сожалению, сложилось так, что антропология зачастую пренебрегала социологическим изучением неевропейских народов, отказываясь от него в пользу замешанной на догадках истории, в то время как большинство тех, кто занимался в той или иной форме социологическими исследованиями, имели крайне скудные познания о неевропейских обществах. То, что я описывал здесь как сравнительную социологию, везде, кроме как во Франции, антропологи оставляли социологии, а социологи — антропологии. Как мне представляется, неудовлетворительные результаты этого разделения научного труда, в силу которого сравнительная социология так до сих пор и не заняла подобающего ей места, начинают ныне осознавать в Америке, отчасти благодаря работе Совета по социально-научным исследованиям, пытающегося скоординировать разные социальные дисциплины; и я живу в надежде, что не пройдет и четверти века, как изучение сравнительной социологии обретет наконец признанное и очень важное место в любой хорошо организованной школе социальных наук.

Английские университеты (или, я мог бы сказать, вообще британские университеты) встретили социологию очень сдержанно, противясь принятию ее в какой-либо форме как предме-

та преподавания, что разительно отличается от популярности этого предмета в Соединенных Штатах. В какой-то степени эта осторожность была проявлением мудрости. Эта дисциплина пребывает пока в стадии становления. Но, с другой стороны, ее отсутствие в перечне признанных университетских дисциплин стало серьезной помехой на пути ее развития.

Вы поймете, что в этом выступлении меня в основном заботила задача показать пути нового соединения тех исследований, которые собраны воедино под общим именем «Антропология». Это новое соединение само по себе есть естественный процесс, но его необходимо признать и в конце концов положить в основу всякой удовлетворительной координации дисциплин в университетах и за их пределами.

Прежде всего, есть три науки, которые традиционно объединялись под именем «антропологии»: физическая антропология, доисторическая археология и этнология.

Физическую Антропологию, по-видимому, надлежит включить в более широкую дисциплину, Человеческую Биологию, которая должна развиваться в тесной связи с биологическими науками. Нынешнее положение, при котором Физическая Антропология преподается как часть Анатомии, не всегда вполне удовлетворительно. Она склонна пренебрегать физиологическим изучением человека как живого организма и очень поверхностно подходить

к важным проблемам человеческой генетики. Мне бы хотелось, чтобы Человеческую Биологию признали самостоятельным и очень важным предметом изучения. Конечно, у нас в Англии есть один центр, где проводятся такие исследования: Гальтоновские лаборатории. Широкий, но, боюсь, не всегда вполне научный интерес к Евгенике и расовым проблемам можно бы было использовать для получения достаточной финансовой поддержки. С другой стороны, видимо, нет никакой особой пользы от связей Человеческой Биологии с Археологией и Этнологией.

Доисторическая Археология стала ныне самостоятельной дисциплиной: у нее есть своя особая техника исследования, и ею занимаются специалисты. Археологу, конечно, нужно знать Человеческую Палеонтологию, но в равной степени он нуждается в знании общей палеонтологии и геологии. Вместе с тем, естественным сродством Археология обладает с Историей.

Этнология, поскольку она пытается не просто классифицировать расы, языки и культуры, но и реконструировать их историю, обязательно должна поддерживать тесные связи с археологией. По существу, ее можно в каком-то смысле трактовать как раздел или отрасль не только истории, но и археологии. Таким образом, (Доисторическую Археологию (или Палеоэтнологию, как ее иногда называют) и Эт-

нологию вполне можно считать одной дисциплиной, имеющей общие цели и методы с исторической наукой.

Историческим наукам соответствуют три генерализирующие науки: Человеческая Биология, Психология и Сравнительная Социология.

Самую тесную и важную связь сравнительная Социология поддерживает с Психологией. Сравнительному социологу нет особой пользы в приобретении более чем начального знания Доисторической Археологии. Гораздо большую ценность для него имеет изучение истории, в той мере, в какой она имеет дело с культурой, а не с деяниями королей, государственных мужей и солдат. В особенности в настоящее время желательно, чтобы сравнительный социолог избегал втягивания в гипотетические реконструкции истории, которые я ранее определил как относящиеся к области Этнологии.

Следовательно, предмет антропологии, в моем понимании, делится на три предмета, отличающиеся друг от друга либо методом, либо содержанием: Человеческую Биологию, которая связана или должна быть связана с биологическими науками; Доисторическую Археологию и Этнологию, относящиеся к области исторических исследований; и Сравнительную Социологию, которая поддерживает связи, с одной стороны, с психологией, а с другой сто-

роны, с историей и социальными науками (экономической наукой, правоведением и т. д.).

Я еще ничего не сказал об изучении языков. В последние десятилетия мы стали свидетелями развития общей науки, Лингвистики, которая все более отвоевывала себе самостоятельное место. На мой взгляд, весьма желательно, чтобы между Лингвистикой и Сравнительной Социологией поддерживалась тесная связь. Сейчас у меня нет времени на подробное обсуждение отношений между этими двумя дисциплинами.

Завершая это выступление, я хотел бы вернуться к вопросу, который уже прозвучал в самом начале, а именно, к очень важному развитию, которое получило в последнее время то, что можно назвать Прикладной Антропологией или Административной Антропологией. В течение более чем десятилетия моя собственная работа была в значительной мере посвящена таким исследованиям в Африке и Океании. Если вам покажется, что я говорю безапелляционным тоном то, что я должен сказать, то попрошу вас помнить о том, что в то время, которым я располагаю, я могу лишь выложить перед вами некоторые из моих выводов, не разъясняя те соображения, на которых они основаны.

Издавна антропологи заявляли о необходимости применения их науки в практической работе по управлению зависимыми народами и

их просвещению. Что касается Британской империи, то это, в конце концов, привело к каким-то практическим шагам. Были введены должности государственных антропологов в двух африканских колониях, а также на Папуа и в Подмандатной Территории Новая Гвинея. Кадетам и чиновникам, состоящим на службе в африканских колониях, теперь читаются краткие ознакомительные курсы по антропологии в Оксфорде и Кембридже. В Южной Африке Институт африканской жизни и африканских языков, работающий при Кейптаунском университете, несколько лет назад начал читать летние курсы по антропологии и местному управлению и образованию для государственных чиновников и миссионеров, и я верю, что эти курсы еще сохранились. В Сиднее с 1927 г. проводился более масштабный эксперимент. Курсантов военных училищ, отобранных для административной службы в Подмандатной Территории, отправляют туда на один-два года для ознакомления с теми условиями, в которых будут проходить их жизнь и работа, для проверки их пригодности к этой службе и предоставления им возможности самим решить, хотят ли они в конечном счете иметь такую карьеру. Затем на протяжении девятимесячного академического года они посещают Сиднейский университет и посвящают все свое время особому подготовительному курсу. Он включает в себя два кратких курса по

топографии и тропической гигиене, но основная часть времени отводится изучению сравнительной социологии и колониального управления. Итогом всего этого станет то, что через несколько лет все административные чиновники Территории будут иметь основательное знание принципов и методов сравнительной социологии, приобретут с ее помощью солидное знание институтов и обычаев Новой Гвинеи и их значения, а также проведут систематическое изучение проблем и методов управления. Кадетская система не была принята Территорией Папуа, но многие чиновники высшего звена управления посвящали свои отпуска посещению специальных курсов в Сиднее.

Таким образом, уже достигнут определенный прогресс в обращении антропологических исследований лицом к практическим нуждам. Но все-таки еще многое можно сделать, и очень многое сделать необходимо. Некоторые из британских колоний, такие, как западно-тихоокеанский регион и британская Малайя, не имеют ни правительственных антропологов, ни какой бы то ни было регулярной профессиональной подготовки по антропологии для своих служащих. Более того, мне кажется, что курсы, читаемые в настоящее время чиновникам в африканских колониях, неадекватны. Несколько недель, отданных антропологии, наверное, все-таки лучше, чем ничего, но назвать это достаточным, разумеется, нельзя. Несомненно,

одной из самых эффективных колониальных администраций является управленческий аппарат Голландской Ост-Индии, и подготовка к работе в нем требует пяти лет специального обучения, включая изучение местных языков и туземного права и обычаев.

В какой-то степени важен вопрос, как нужно преподавать антропологию колониальным управленцам, чтобы лучше подготовить их к выполнению их обязанностей. Я полагаю, что им не принесет никакой пользы изучение физической антропологии или классификации рас, которая относится к области физической антропологии или этнологии. Столь же бесполезно для них и изучение доисторической археологии. К тому же, те попытки реконструировать историю культур и народов, которые я назвал этнологией, не имеют абсолютно никакой практической ценности для работы в сфере колониального управления или образования.

Есть очевидная практическая польза в подготовке, которая поможет колониальному служащему говорить на языке или языках тех народов, с которыми он имеет дело. В некоторых наших колониях такая уже проводится.

В чем администратор или работник образования, работающий среди подопечных народов, прежде всего нуждается, так это в детальном знании социальной организации, обычаев и верований местных жителей, а также в

понимании их значений и функций. А этого можно достичь только с помощью общего изучения сравнительной социологии и последующего интенсивного исследования соответствующего конкретного народа.

Мне часто приходилось встречать людей, занятых управлением или просвещением туземных народов, которые высказывали такую точку зрения, что какой бы академический интерес ни представляла антропология, она не имеет практической ценности для той работы, которой они занимаются. Мне удалось выяснить, что антропологией эти люди считают ряд академических исследований, включающий в себя физическую антропологию, классификацию рас, этнологическую реконструкцию истории, доисторическую археологию и социальную антропологию, занимающуюся разработкой теорий происхождения институтов. Один судья жаловался мне, что хотя прочел от корки до корки *«Золотую ветвь»*, так и не заметил, чтобы она оказала ему хотя бы какую-то практическую помощь, когда он в своем суде имел дело с обычаями туземного племени. Другой, интересовавшийся сочинениями Элиота Смита и Перри, был твердо убежден, что изучение антропологии, несмотря на этот его интерес, не может иметь для него никакой практической пользы. Чиновника одной из африканских колоний, которого специально отправили советником по методам управления коло-

ниями в один из британских доминионов, спросили, не стоит ли дать антропологическую подготовку тем людям, которые станут в конечном счете районными чиновниками. Он ответил, что это было бы бесполезно или даже вредно; что судья, получивший такую подготовку, будет думать о форме головы свидетеля вместо того, чтобы внимательно слушать показания, которые тот будет давать в суде. Это типичные примеры того, с чем мне из раза в раз приходилось сталкиваться. В глазах человека с улицы антропология — это изучение черепов, каменных орудий или этнологических экспонатов, которые мы собираем в наших музеях, либо теории о путешествиях древних египтян вокруг земного шара в поисках жемчуга. Действительно, если судить по тому, как трактуют этот предмет в университетах, по содержанию антропологической периодики или по протоколам антропологических конгрессов, то именно эти вещи и составляют основную часть того, что известно под этим именем.

У меня нет ни малейшего желания предполагать, что эти исследования не имеют академической и научной ценности. Я говорю лишь о том, что они не имеют ценности для практики управления и просвещения подопечных народов. На протяжении десяти лет я читал пробный курс, состоявший из общего курса, охватывающего всю сферу сравнительной социологии, курса функционального социологиче-

ского изучения той культуры, с которой студенты должны были впоследствии иметь дело (культуры банту Африки в одном случае, культуры Новой Гвинеи и Меланезии в другом), и все это дополнялось сравнительным изучением методов и стратегий колониального управления и туземного образования, рассматриваемых в свете выводов сравнительной социологии. Я получил весомые свидетельства того, что такой учебный курс, занимающий по времени не менее года, реально приспособлен к потребностям студентов и делает именно то, что антропология, по-видимому, и должна делать, а именно, обеспечивает научную основу управления и просвещения туземных народов.

В нашей империи, в которой мы приняли на себя управление столь многими и разными туземными народами Африки, Азии, Океании и Америки, на мой взгляд, настоятельно необходимы две вещи, если мы хотим должным образом выполнить те обязанности, которые мы тем самым на себя возложили. Мы истребили некоторые из этих туземных народов и нанесли (и продолжаем наносить) непоправимый вред другим. Наши несправедливости, коих не счесть, были в значительной части следствием нашего невежества. А следовательно, первое, что нужно сделать уже сегодня, — это обеспечить систематическое изучение туземных народов империи. Я уже говорил, как бы-

стро вследствие разрушения или изменения отсталых культур исчезает материал, имеющий неоценимую значимость для научного изучения человечества. С практической точки зрения управления колониями, требуется основательное систематическое знание туземных культур, прежде чем управление и просвещение смогут быть поставлены на прочную основу. Исследованиями такого рода слишком долго пренебрегали. Они, разумеется, могут быть эффективно проведены лишь профессионально подготовленными экспертами. Но даже если нам удастся найти дерзновенных студентов, готовых взвалить на себя эту трудную и неблагодарную работу, отсутствует такая финансовая поддержка исследований, какая есть в других науках. В наших университетах находит мало понимания — да что там говорить, почти вообще не находит понимания — масштаб этой работы, и, боюсь, большинство наших британских университетов, скорее всего, не проявит никакого реального действенного интереса к этому предмету до тех пор, пока не станет уже слишком поздно делать ту работу, которая сейчас ждет своего выполнения. Международный институт африканских языков и культур готовится ввести в действие пятилетнюю программу исследований в Африке, которая, я надеюсь, будет продолжена и расширена. Но в такой работе нам все еще приходится полагаться на случайные пожертвования фон-

дов, большая часть которых поступает из Соединенных Штатов. Иногда я чувствую стыд от того, что великой Британской империи приходится выпрашивать у Америки несколько сотен фунтов, чтобы провести небольшую часть той работы, которая является первейшим долгом империи, если она желает управлять подопечными народами со справедливостью, основанной на знании и понимании.

Мне трудно понять, как так получается, что изучение туземных народов с более простой культурой получает так мало поддержки. Похоже, не возникает почти никаких особых проблем с ежегодным получением весьма значительных денежных сумм на археологические раскопки, в то время как в них нет той неотложной необходимости, какая есть в немедленном изучении живых культур, разрушаемых вторжением белого человека. Как бы ни были интересны эти мертвые культуры, мы изучаем лишь их мертвые останки. Мы можем очень мало узнать об их мыслях и чувствах, законах, обычаях, религии, мифологии, тогда как пока еще можем это узнать о туземцах Африки или Новой Гвинеи. В те не столь далекие времена, когда еще была возможность наблюдать народ, изготавливающий и использующий каменные орудия палеолитического типа (например, аборигенов Австралии или бушменов), исследователи предыстории тратили время на спекуляции по поводу того, как

могли применяться очень похожие на них мустьерские или ориньякские орудия.

Второй настоятельной потребностью в настоящее время мне кажется дальнейшее обеспечение применения антропологического знания к проблемам управления и просвещения туземных народов. Не думаю, что кто-то возьмется утверждать, будто нынешняя его поддержка сколько-нибудь адекватна.

В последнее время шел разговор о создании Института колониальных исследований, который был бы одновременно и исследовательским центром, и тем местом, где результаты этих исследований доводились бы до сведения тех, кто занимается административной работой. Я могу лишь выразить надежду, что когда-нибудь, в не очень отдаленном будущем, откроется возможность довести какой-нибудь план такого рода до конца.

Между тем, несмотря на непрекращающиеся неудачи и разочарования, антропологии все же удалось наконец отвоевать себе некоторое место в мире практических дел и добиться в некоторой степени признания в качестве науки, способной внести ценнейший вклад в решение проблем, которые, вероятно, попадут в число наиболее важных проблем, с которыми довелось столкнуться нашему столетию, — проблем, которые возникли из смешения разных народов и культур всего мира. Задача двадцатого и следующих столетий состоит в

том, чтобы объединить все народы мира в своего рода упорядоченное сообщество. Внимание совершенно естественно оказалось приковано к отношениям между великими нациями. Но проблемы нахождения подобающего места в мировом сообществе для племен Африки, Азии и Океании, возможно, не менее важны для успешного выполнения этой задачи.

Глава 4

ПРЕДМЕТ И ГРАНИЦЫ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ¹

Термин «социальная антропология» стали применять около шестидесяти лет назад с целью отделить обозначаемую им область изучения от этнологии. Провозглашаемой целью социальной антропологии всегда было применение индуктивного метода естественных наук к изучению человеческого общества, его институтов и эволюции. Однако научиться применять индуктивный метод в новой области можно лишь постепенно. Примером тому является история химии от Бэкона до Лавуазье. Так и социальная антропология сегодня уже не та, какой она была в 1890 г. В то время теоретические дискуссии в социальной антропологии были сосредоточены главным образом на спекуляциях по поводу происхождения (религии, тотемизма, экзогамии и т. п.). И поныне есть еще ряд социальных антропологов, хранящих верность идеям и методам 1890 г. Между тем, работа, совершаемая в настоящее время в данной дисциплине, заключается прежде всего в экспериментальных исследованиях, которые сочетают в себе наблю-

дение и анализ конкретных социальных систем и нацелены на получение материала для систематического сравнения систем разных типов и проверку существующих гипотетических концепций. Каждому, кто пожелает узнать, чем занимается сегодня социальная антропология, следует почитать замечательную работу Аренсберга и Кимбелла «Семья и сообщество в Ирландии».

Один из факультетов, где лучше всего организовано антропологическое образование, действует в Чикагском университете. Здесь антропологию делят на пять разделов: физическую антропологию, археологию, этнологию, лингвистику и социальную антропологию. Студенты, которые при поступлении на факультет уже должны иметь степень бакалавра, за время обучения должны обязательно овладеть всеми пятью предметами и сдать по всем ним трудные экзамены. Затем студент специализируется в одной из областей на соискание докторской степени. Одаренным студентам удастся справиться со всей этой работой за четыре года, но у многих уходит на это гораздо больше времени.

Можно рассмотреть эту комбинацию научных дисциплин по очереди с точки зрения каждой из них. Физическая антропология в собственном смысле слова, т. е. как нечто отличное от биологии человека, изучает изменчивость семейства гоминид (*Hominidae*) и челове-

ческую эволюцию. Следовательно, она включает в себя не только изучение ныне существующих разновидностей *Homo sapiens*, но также палеонтологию человека и приматов. Студент, собирающийся стать компетентным физическим антропологом, должен прежде всего получить основательную подготовку в биологии, сравнительной морфологии (особенно приматов), анатомии человека, гистологии, эмбриологии и физиологии. Также представляется желательным, чтобы он был немного знаком с археологией и этнологией. Изучение лингвистики или социальной антропологии не окажет ему никакой помощи в его специальной научной работе.

Этнология, как видно из самого ее названия, — это наука о «народах». Народы, или этнические группы, отличаются друг от друга и схожи друг с другом по расовым характеристикам, языку и культуре. Этнолог сравнивает и классифицирует народы на основе этих сходств и различий, т. е. должен иметь дело с расовыми, лингвистическими и культурными классификациями. Кроме того, он пытается с помощью разных методов узнать что-нибудь о миграциях, взаимодействиях и развитии народов в историческом прошлом.

Очевидно, что знающий свое дело этнолог должен обладать прочными познаниями в области физической антропологии, лингвистики и социальной антропологии. Литература по

этнологии слишком перегружена некритичными спекулятивными рассуждениями. Автор, бойко рассуждающий о брахицефалии и долихоцефалии, но совершенно не осведомленный о сложностях строения черепа, предлагает нам описание миграций и развития рас начиная со времен появления человека. Другой, несведущий в лингвистике, утверждает о родстве двух совершенно разных языков на основании сходства нескольких слов, отобранных из оставляющих желать лучшего словарей. Третий, абсолютно несведущий в социальной антропологии и отличающийся вследствие этого совершенным невежеством в вопросах природы таких социальных институтов, как тотемизм и экзогамные половины, убеждает нас, что эти институты во всем мире, должно быть, были введены египтянами, странствовавшими по земле в поисках золота, бриллиантов и раковин каури.

Доисторическая археология на самом деле представляет собой подвид этнологии (палеоэтнологию), изучающий народы доисторического прошлого, известные нам лишь по сохранившимся останкам — их стойбищам, костям, орудиям, которые они изготавливали и использовали в своей жизни. Поскольку археолог не обнаруживает никаких следов языка и социальных институтов этих исчезнувших народов, ему для его специальных исследований нисколько не нужно знать лингвистику

или социальную антропологию. С другой стороны, он должен в какой-то мере знать геологию и топографию. Было бы в высшей степени желательно, чтобы этнология и археология тесно контактировали друг с другом. Это всего лишь разные разделы одной науки.

Лингвистика, представляющая собой систематическое изучение языка вообще, в отличие от изучения отдельных языков или групп языков, считается в США одним из разделов антропологии. В Англии эта дисциплина пока не получила официального признания, исключение составляет лишь Школа восточных [и африканских] исследований в Лондоне. Студенту, желающему специализироваться в лингвистике, фактически не нужно знать физическую антропологию и доисторическую археологию в большем объеме, чем надлежит их знать каждому образованному человеку. С другой стороны, лингвистика связана тесными узами с этнологией и социальной антропологией. Например, этнологическая проблема арийских народов — это не только археологическая, расовая и культурная, но и в не меньшей степени лингвистическая проблема.

И вот, наконец, мы добрались до социальной антропологии. Это общая теоретическая наука о социальных институтах: праве, религии, политической и экономической организации и т. д. Социальный антрополог не пользуется в своей особой области изучения дан-

ными физической антропологии. Если когда-нибудь будет доказано, что расовые (т. е. биологически наследуемые) характеристики оказывают влияние на социальные институты и их развитие, то он должен будет надлежащим образом учесть этот факт.

Доисторическая археология не может, разумеется, ничего дать таким разделам социальной антропологии, как сравнительное исследование религии, права, родства или экономических систем. Она не может оказать сколь-нибудь существенной помощи даже сравнительному изучению технологии в том виде, в каком оно включается в социальную антропологию, где задачей является определение взаимосвязей между системой технических навыков и другими частями целостной социальной системы. Разумеется, социальный антрополог должен быть знаком с общими выводами доисторической археологии, однако сами методы и детали археологических исследований не представляют для него профессионального интереса.

Часто возникает немалая путаница в вопросе о взаимоотношении между социальной антропологией и этнологией. В некоторой степени, но не более того, они имеют дело с одними и теми же фактами. Однако подходят они к ним совершенно по-разному. Типичной для этнологии проблемой является вопрос о том, когда и при каких обстоятельствах предки

американских индейцев пришли на Американский континент и как развились у них те различия в расовых характеристиках, языке и культуре, которые предстали глазам европейцев, когда те впервые вступили с ними в контакт. Для социальной антропологии, в свою очередь, типична такая проблема: «В чем состоит природа Права?» Этнолог и социальный антрополог могли бы исследовать одно и то же племя американских индейцев, но первый искал бы факты, которые бы помогли найти место этому племени в общей картине населяющих континент народов, тогда как второй исследовал бы, каким образом это племя противостоит нарушениям обычая и что из этого вытекает для общей теории природы и функции права.

Поскольку как этнология, так и социальная антропология нуждаются в полевых исследованиях, то с точки зрения экономии труда было бы разумно, чтобы полевой исследователь собирал одновременно материал, необходимый для этнолога, и материал, необходимый для социального антрополога. В некоторых полевых исследованиях именно так и делалось. Однако социальная антропология требует от полевого исследования не просто описания; она требует от него также и теоретического анализа. Имеется несметное множество этнографических монографий, которые восхитительны с точки зрения запросов этнологии,

но для социальной антропологии, которая была бы не прочь воспользоваться их результатами, крайне неудовлетворительны.

Этнографические полевые исследования обычно ограничиваются дописьменными народами. В последние десять лет социальные антропологи провели полевые исследования в одном из городков штата Массачусетс, одном из городков штата Миссисипи, во франко-канадском сообществе, в графстве Клер в Ирландии, в деревнях Японии и Китая. Такие исследования сообществ в «цивилизованных» странах, проводимые обученными исследователями, будут играть все бóльшую роль в социальной антропологии будущего.

Теперь мы можем увидеть, что связывает воедино различные разделы антропологии. Это центральное положение этнологии (вместе с археологией) как географического, исторического и классификационного исследования рас и народов, существовавших в прошлом и существующих в настоящее время. Именно по этой причине этнологию и антропологию рассматривают иногда как одно и то же. Любопытно, что на симпозиуме (как принято теперь говорить), посвященном будущему антропологии, который состоялся по случаю столетия Королевского антропологического института, велись дискуссии по вопросам физической антропологии, археологии, социальной антропологии и изучения материальной

культуры. Не нашлось никого, кто бы выступил о будущем этнологии. Этнология много берет из физической антропологии и лингвистики, но мало что дает им взамен. Социальная антропология как изучение эволюции пользуется у некоторых нынешних этнологов плохой репутацией, так что они мало что ей дают, но и мало что из нее берут.

Что можно сказать об отношениях, связывающих указанные разделы антропологии с другими научными дисциплинами? Физическая антропология теснейшим образом связана с биологическими науками. Предпринимаются попытки включить ее в более широкую область — человеческую биологию, — в которую, вероятно, вошла бы и так называемая социальная биология. Изучение языков банту и американских индейцев оставляется антропологам, в отличие от индоевропейских и семитских языков, которыми занимаются другие дисциплины. Как (и исходя из каких оснований) можно провести границу между доисторической археологией и археологией исторических эпох? Трудно сказать. Но если такую границу не провести, теряется грань между археологией и историей. На этнологию, или по крайней мере какую-то ее часть, предъявляет свои претензии география; поступают предложения рассматривать этнологию как один из ее подразделов — этногеографию. В какую область мы должны поместить в насто-

ящее время антропогеографию или человеческую географию: в географию, антропологию или и туда, и туда?

Этнология занимается историей народов. Но остальная часть истории из антропологии исключается. Вместе с тем социальная антропология связана теснее всего с историей институтов — экономической историей, историей религии, права, политической организации, науки и т. д. История Европы или христианства интересует ее не больше, чем история Индии и Китая, ислама или буддизма.

Автор статьи «Будущее антропологии» (см.: *Nature*, November 20, 1943, p. 587), где предлагается обзор дискуссий, состоявшихся по случаю столетия основания Королевского антропологического института, задает вопрос: «Кто должен изучать всемирную историю и развитие социальных институтов?» Отвечаю: в первую очередь историки. Социальный антрополог не может сам самостоятельно изучить первоисточники по экономической, политической, правовой и религиозной истории Древней Греции и Рима, Индии, Китая, России, Персии и Турции. Для него нетипичны глубокие познания пусть даже в одной из этих областей. Чаще всего факты, касающиеся истории и развития институтов, социальному антропологу приходится брать у историка, хотя он, разумеется, должен иметь свое суждение о том, насколько на того или иного историка можно положиться.

ся. Затем социальный антрополог использует этот материал для формулировки общих гипотез о праве, религии, экономической организации и т. д. Эти гипотезы нуждаются в проверке, и хотя некоторая их верификация возможна уже при сравнении нескольких исторических обществ, конечная их проверка на истинность происходит в действительном (опытном) наблюдении существующих социальных систем.

Политические, экономические и правовые системы изучаются не только в социальной антропологии, но и в экономической науке, политической науке и юриспруденции. Однако методы исследования при этом сильно различаются. Одно из таких различий, хотя, конечно, не самое главное, состоит в том, что в трех названных науках внимание обычно ограничивается лишь некоторыми типами обществ, тогда как социальная антропология изучает все человеческие общества, а наибольшее внимание склонна уделять именно тем из них, которые остаются за рамками изучения в указанных социальных науках. Верно, что на сегодняшний день нет тесного соприкосновения этих трех социальных наук с социальной антропологией, но по мере того как последняя будет развиваться, следует ожидать возникновения и углубления этой связи.

Хотя антропология получила ныне официальное признание, психология держится от нее

в стороне. Тем не менее антропология теснейшим образом с психологией связана. Чтобы эта связь стала ясна, необходимо разграничить два типа психологии. Психология здесь понимается как изучение ментальных, или психических — если хотите, поведенческих — систем организмов. Поведение, т. е. внешние манифестации душевной жизни, мы можем изучать, например, у дождевых червей, крыс или шимпанзе. Общая психология человека занимается изучением тех психических свойств, которыми обладают все человеческие существа. Социальная антропология же изучает характеристики, свойственные всем человеческим социальным системам. Социальную систему образует некоторая сеть социальных отношений между индивидами, проявляющаяся во взаимодействиях людей друг с другом и доступная тем самым для наблюдения. Очевидно, что одним из определяющих факторов формирования человеческих социальных систем является та основополагающая природа человека, изучение которой составляет задачу общей психологии. Аналогичным образом природа многоклеточных организмов определяется природой живой клетки, которую изучают цитолог, биохимик и биофизик. Между социальной антропологией и общей психологией связь такая же тесная, как между физиологией животных и цитологией, и это связь того же типа.

Существуют также дисциплины, которые для удобства можно назвать «специальными психологиями». Их интересуют не универсальные свойства человека, не фундаментальная человеческая природа, а особые характеристики мышления или поведения, свойственные индивидам, типам, классам и группам. Примером «специальной психологии» служит психиатрия, предпринимающая попытки определить психологические «типы»: экстравертный и интровертный; шизофренический и циклотимический; пикнический и астенический.

Одной из «специальных психологий» является изучение психических характеристик (т. е. характерных особенностей мышления и поведения) членов определенной социальной группы, будь то локального сообщества или какого-то социального класса в таком сообществе. Когда мы изучаем «психологию» французов, немцев или американцев, нас интересуют характерные особенности мышления и поведения, «обусловленные» конкретной социальной системой. Интересующие нас в данном случае характерные «особенности» определяются социальной системой, тогда как сама социальная система определяется общими свойствами базисной человеческой природы.

Отсюда должно быть ясно, что между социальной антропологией и психологией существует двусторонняя связь. Человеческие общества таковы, какие они есть, потому что люди таковы, какие они есть. Аналогичным обра-

зом человеческое тело является таким, какое оно есть, поскольку таковы, какие они есть, составляющие его живые клетки. Вместе с тем люди, принадлежащие к конкретному обществу или группе, проявляют и некоторые особенные способы поведения, и это происходит оттого, что они воспитаны, или, как принято говорить, «обусловлены» данным обществом. Точно так же мышечные клетки действуют и реагируют особым образом, а не как-то иначе, поскольку являются индивидуальными элементами данной конкретной мышцы.

Профессор Ф. К. Бартлет (*Nature*, December 18, 1943, p. 700) предлагает провести в антропологии радикальные преобразования. Он не оставляет в ней места ни археологии, ни лингвистике (общей науке о языке), ни этнологии (географическому и историческому изучению рас и народов), ни социальной антропологии (сравнительному изучению форм ассоциации, обнаруживаемых у людей, и изучению социальной эволюции). Он предлагает оставить в ее составе физическую антропологию, или антропометрию, если она откажется от своей нынешней цели изучения эволюции, изменчивости и наследственности в семействе гоминид и посвятит свои усилия измерению физических параметров, коррелирующих с поведенческими различиями. Он склонен также допустить в антропологию исследование материальной культуры, пока оно ограничивается изучением применения знания о природе и его влия-

ния на поведение. Кроме того, он добавляет сюда еще две дисциплины. Первая — это изучение влияния общих условий среды на поведение. Вторая — изучение «психологического достояния группы, ее традиций, верований, обычаев, идеалов и их воздействия на социальное поведение». По мнению профессора Бартлета, антропология должна превратиться в группу специальных психологических наук, изучающих влияние, оказываемое на поведение анатомическими характеристиками, средой, знаниями и «психологическим достоянием» групп. Антропологам не следует, однако, опасаться в обозримом будущем суровых реформ Бартлета. Между тем, одна из отраслей «специальной психологии», занятая исследованием того, как поведение индивидов детерминирована «культурой» общества, в котором они живут, уже стала частью социальной антропологии. Но говорить, что только ею одной социальная антропология и должна исчерпываться, значит отказать социальной антропологии в праве исследовать природу социальных систем и их эволюцию, которое как раз и составляет ее *raison d'être*.

Прикладной социальной антропологии чуть более двадцати лет от роду. Она получила развитие в Южной Африке, Англии и Австралии в связи с проблемами колониального управления. Около двенадцати лет назад она, несмотря на сопротивление некоторых этнологов, обосновалась в Соединенных Штатах —

не только в Бюро по делам индейцев, но и в Комиссии по охране и использованию почв. Кроме того, она нашла применение в исследовании эффективности работы предприятия, проведенном на одном из крупных заводов под руководством проф. Элтона Мэйо из Гарварда. Когда Соединенные Штаты вступили в войну, многие антропологи были приглашены в Вашингтон для проведения исследований; эти исследования либо действительно были прикладной антропологией, либо расценивались как таковые.

Часто приходится сталкиваться с неправильным пониманием того, что собой представляет прикладная антропология, что она может делать и чего она делать не может. К сожалению, мы не имеем здесь возможности обсудить этот вопрос. Признание прикладной социальной антропологии имеет ряд очевидных преимуществ, но в то же время и ряд столь же очевидных недостатков. Назовем лишь один из последних: теоретическая социальная антропология пока еще находится в стадии становления. Требовать от социальных антропологов, чтобы они уделяли слишком много времени практическим проблемам, значило бы неизбежно сократить ту работу, которая могла быть посвящена развитию теоретической науки. Но в отсутствие надежного теоретического фундамента прикладной антропологии грозит истощение и превращение не в при-

кладную науку, а в простую эмпирическую практику.

Что касается будущего. Социальная антропология должна претендовать на относительно независимое положение. (Кафедры социальной антропологии уже есть в Оксфорде и Кембридже.) Это не значит, что она должна порвать с этнологией, с которой ее всегда связывали тесные узы. Кроме того, связь с этнологией косвенным образом связывает ее и с доисторической археологией. Тесные контакты ей следует поддерживать с общей лингвистикой, ведь язык является социальным институтом. (Единственный в Оксфорде курс лекций по общей лингвистике читался в Институте социальной антропологии.) Неплохо было бы ей поддерживать и более тесную связь с анатомией человека, нежели с более ограниченной областью физической антропологии.

Вне области, называемой «антропологией», социальная антропология должна поддерживать или установить связи с психологией, историей (особенно экономической историей, историей права, политической организации и религии), а также с экономикой, политической наукой и юриспруденцией. Во всякой завершенной антропологии не следует пренебрегать историей культуры, т. е. историей искусства, музыки и литературы, а также, разумеется, историей техники. Высшим требованием к подготовке социального антрополога

является подлинное понимание экспериментального метода научного исследования, и нет лучшего способа его обрести, чем глубоко изучить историю науки.

Одним из разделов социальной антропологии является сравнительное изучение экономических систем. Этой дисциплине, разумеется, необходимо поддерживать тесную связь с экономикой и экономической историей. Другой раздел социальной антропологии — сравнительное изучение правовых систем, которому нужна аналогичная связь с юриспруденцией и историей права. То же касается и других разделов социальной антропологии. Но какие ее разделы должны поддерживать аналогичную связь с изучением соматических различий, представляемых разными человеческими расами, или изучением исторических контактов каспийской культуры? Пока продолжает существовать этнология, она и будет предоставлять археологам, физическим антропологам, лингвистам и социальным антропологам необходимые точки соприкосновения. Королевский антропологический институт обеспечивает такие точки соприкосновения вот уже около века; будут они находиться и в будущем. Любая попытка навязать более жесткое искусственное единство, вероятно, приведет лишь к совершенно противоположным результатам, нежели те, которых хотелось достичь.

Глава 5

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ МЕТОД В СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ¹

Когда говорят о «сравнительном методе» в антропологии, имеют в виду метод, используемый, например, Фрэзером в *«Золотой ветви»*. Но сравнение отдельных черт социальной жизни может преследовать две совершенно разные цели, соответствующие обычно проводимому в настоящее время в Англии различию между этнологией и социальной антропологией. Существование в двух или более обществах схожих институтов, обычаев или верований может в ряде случаев приниматься этнологом как свидетельство наличия определенных исторических связей. Целью при этом становится реконструкция истории общества, народа или региона. В сравнительной социологии, или социальной антропологии, цель сравнения иная; здесь исследование многообразия форм социальной жизни служит основой для теоретического анализа феноменов человеческого общества.

Франц Боас в своих работах 1888 и 1896 годов отмечал, что перед антропологией стоят две задачи. Одна из них — «реконструиро-

вать» историю отдельных регионов или народов. О ней Боас говорит как о «первой задаче». Вторую задачу он описывает следующим образом: «Сравнение социальной жизни разных народов доказывает, что основания их культурного развития удивительно единообразны. Отсюда вытекает, что существуют какие-то законы, которым это развитие подчинено. Их открытие является второй и, возможно, более важной задачей нашей науки... В ходе такого рода исследований мы обнаруживаем, что один и тот же обычай, одно и то же представление встречаются у народов, между которыми мы не можем установить никаких исторических связей, вследствие чего мы не можем предполагать их общее историческое происхождение и встаем перед необходимостью решить, нет ли каких-то законов, приводящих к возникновению одних и тех же или по крайней мере похожих феноменов независимо от исторических причин. Таким образом, перед этнологией встает вторая важная задача, а именно исследование законов, управляющих социальной жизнью». «Частое присутствие схожих феноменов в культурных ареалах, которые не имели друг с другом никаких исторических контактов, позволяет предположить, что их исследование может принести нам важные результаты, ибо оно показывает, что человеческий разум развивается повсюду согласно одним и тем же законам».

Боас включал обе задачи в одну дисциплину, которую называл иногда «антропологией», а иногда «этнологией». Некоторым из нас в нашей стране кажется более удобным отнести исследования, нацеленные на реконструкцию истории, к этнологии, а термином «социальная антропология» обозначить изучение регулярно проявляющихся черт в развитии человеческого общества, насколько их могло бы проиллюстрировать и доказать изучение примитивных народов.

Итак, сравнительный метод в социальной антропологии — это метод тех, кого в силу того, что они работают в библиотеках, называли «кабинетными антропологами». Их главная задача — искать, что называется, «параллели», то есть схожие социальные черты, проявляющиеся в разных обществах прошлого и настоящего. Если Фрэзер шестьдесят лет назад в Кембридже представлял кабинетную антропологию, пользующуюся сравнительным методом, то Хэддон настаивал на необходимости «интенсивного» изучения отдельных обществ посредством систематических полевых исследований, проводимых знающими свое дело наблюдателями. Развитие полевых исследований в целом привело к пренебрежению сравнительным методом. Это как понятно, так и простительно, но вместе с тем это имело ряд печальных последствий. Студентов учат, что они должны каждую особенность социальной

жизни рассматривать в ее контексте, в ее взаимосвязи с другими особенностями той социальной системы, в которой она обнаруживается. Между тем студентов зачастую не учат смотреть на нее в более широком контексте, в контексте человеческих обществ в целом. Сорок пять лет назад кембриджская школа антропологии учила не о том, что нужно вообще отказаться от кабинетной антропологии, а о том, что ее необходимо совмещать с интенсивным изучением конкретных примитивных обществ, в котором каждый отдельный институт, обычай или верование рассматривались бы в неразрывной связи с той целостной социальной системой, частью которой они являются. Без систематических сравнительных исследований антропология вырождается в историографию и этнографию. Социологическая теория должна базироваться на систематическом сравнении и постоянно им проверяться.

Единственный по-настоящему удовлетворительный способ объяснить метод — проиллюстрировать его применение. А потому давайте рассмотрим, как этот метод может быть применен в конкретном случае. Можно начать с одной особенности, свойственной некоторым племенам во внутренних районах Нового Южного Уэльса. В этих племенах все население делится на две части, носящие названия Сокол и Ворона (Килпара и Маквара). Существует правило, согласно которому мужчине сле-

дует брать в жены женщину только из другого подразделения, нежели его собственное, а дети будут принадлежать к тому же подразделению, что и их мать. Специалисты называют такую систему системой тотемически представленнх экзогамных матрилинейных половин.

Одним из способов объяснения того, почему конкретное общество обладает именно теми чертами, которыми оно обладает, является объяснение через его историю. Поскольку мы не располагаем аутентичной историей этих, а также других австралийских племен, сторонники исторической антропологии решили предложить нам их воображаемые истории. Так, преп. Джон Мэтью объяснил существование указанных подразделений и их названия, выдвинув предположение, что два разных народа, один называемый Соколами, а другой Воронами, столкнулись в этом районе Австралии и вступили друг с другом в войну. В конце концов они решили заключить мир и договорились, что впредь мужчина Сокол будет жениться только на женщине Вороне, и наоборот.

Приступим к поиску параллелей. Очень близкую параллель мы находим на северо-западе Америки у хайда, у которых тоже имеется разделение на две экзогамные матрилинейные половины, именуемые по названиям двух видов птиц Орел и Ворон, что поразительно совпадает с разделением на Сокола и Ворону в Австралии. У хайда бытует легенда, что в на-

чале времен орел был единоличным хозяином всей чистой воды, которую он хранил в корзине. Ворон прознал об этом и исхитрился похитить воду у орла. Но пока он пролетал над островом королевы Шарлотты, вода пролилась из тяжелой корзины на землю и образовала озера и реки, из которых теперь могут пить воду все птицы; кроме того, в водоемах поселились лососи, которые с тех пор обеспечивают людей пропитанием.

В некоторых районах Австралии существуют похожие легенды о соколе и вороне. Согласно одной из них, в начале времен сокол единолично владел источником чистой воды, который прикрывал большим камнем. Ворона, шпионившая за ним, подглядела, как тот поднимает камень, утоляет жажду, а потом опять кладет камень на место. Вороне удалось поднять камень, но после того, как она испила свежей воды, вши с ее головы попадали в источник; да к тому же она забыла положить на место камень. В результате вода из источника растеклась, образовав реки Восточной Австралии, а вши превратились в треску, ставшую важным продуктом питания для аборигенов в точности, как лосось на северо-западе Америки. Если принять критерии, сформулированные такими диффузионистами, как Гребнер, то здесь мы имеем нечто, доказывающее, как они бы сказали, историческую связь Австралии и тихоокеанского побережья Северной Америки.

Как только мы начинаем искать параллели существующему в Австралии разделению на сокола и ворона, мы сразу же обнаруживаем в других районах Австралии многочисленные примеры экзогамных половин, в одних случаях матрилинейных, в других — патрилинейных, и эти подразделения часто имеют названия птиц и репрезентируются этими птицами. В Виктории мы находим противопоставление черного какаду и белого какаду, в Западной Австралии — белого какаду и вороны. Похожая система обнаруживается в Новой Ирландии, где половинны связываются с морским орлом и ястребом-рыболовом. Тогда у нас, возможно, появится желание задать вопрос: с какой стати эти социальные подразделения обозначаются названиями двух видов птиц?

В Восточной Австралии деление населения на два пола представлено в так называемом тотемизме полов. В племенах Нового Южного Уэльса летучая мышь считается «братом» мужчин, а сова (в некоторых племенах) или козодой (в других) — «сестрой» женщин. В северной части Нового Южного Уэльса мужским тотемом является летучая мышь, а женским — пищуха. (Необходимо помнить, что летучую мышь австралийские аборигены относят к классу «птиц».) Таким образом, мы обнаруживаем еще одно дихотомическое деление общества, в котором подразделения представлены птицами.

В большинстве районов Австралии существует очень важное социальное деление на два чередующихся поколения, или две эндогамные половины. Одно подразделение образуется из всех лиц одного поколения, а также всех лиц, принадлежащих к поколению их дедушек и бабушек и к поколению их внуков и внучек. Второе подразделение включает всех, кто принадлежит к поколениям их родителей и детей. Этим подразделениям редко даются названия, однако в некоторых племенах они могут обозначаться специальными терминами, один из которых применяется индивидом в отношении собственного подразделения и его членов, а второй — в отношении другого подразделения. Более того, в одном из районов Западной Австралии эти эндогамные половины носят имена птиц зимородка и пчелоёда, а в другом районе обозначаются по названиям маленькой иволги и маленького черного дрозда.

Таким образом, поставленный нами вопрос: «Зачем все эти птицы?» — приобретает более широкие очертания. Через соотнесение с парами птиц отождествляются не только экзогамные половины, но и другие типы дуальных делений. При этом речь не обязательно идет о птицах. В Австралии половины могут связываться и с другими парами животных: в одном районе с двумя видами кенгуру, в другом с двумя видами пчел. В Калифорнии од-

на половина ассоциируется с койотом, а другая — с дикой кошкой.

Нашу коллекцию параллелей можно пополнить и другими примерами, в которых социальная группа или подразделение обретали бы идентичность и отличие от других через ассоциацию с неким природным видом. Австралийские половинки — лишь один из случаев широко распространенного социального феномена. От частного явления мы выходим благодаря сравнительному методу к гораздо более общей проблеме: как можно понять обычаи, в силу которых социальные группы и подразделения различаются через ассоциацию каждого из них с тем или иным природным видом? Это и есть общая проблема тотемизма. Теперь она нами сформулирована. Я не предлагаю вам решения этой проблемы, ибо за ней, как мне кажется, кроются еще две проблемы. Первая заключается в том, каким образом в каждом конкретном обществе репрезентируется связь между человеческими существами и природными видами. Вклад в решение этой проблемы был предложен мною в анализе нетотемического населения Андаманских островов. Вторая состоит в том, каким образом социальные группы оказываются идентифицированными с какой-либо эмблемой, каким-то символом или иным объектом, имеющим символическое или эмблематическое значение. Нация, идентифицируемая с ее флагом, семья, идентифицируе-

мая с фамильным гербом, особая церковная конгрегация, идентифицируемая по ее связи с тем или иным святым, клан, идентифицируемый по его связи с тем или иным тотемным видом, — все это многочисленные примеры одного класса феноменов, относительно которого мы должны попытаться сформулировать общую теорию.

Проблема, к которой мне сейчас хотелось бы привлечь ваше внимание, другая. Притом, что идентифицировать социальные подразделения по связи с теми или иными природными видами по понятным причинам просто удобно, остается вопрос: по какому принципу для репрезентации половин дуальной организации отбираются те или иные пары, например, сокол и ворона, орел и ворон, койот и дикая кошка? Задуматься над этим вопросом побуждает отнюдь не праздное любопытство. Мы имеем основания предполагать, что понимание этого принципа позволит нам постичь тот способ, каким сами туземцы мыслят дуальную организацию как часть своей социальной структуры. Иначе говоря, вместо того чтобы спрашивать себя: «Зачем все эти птицы?», — мы можем задать вопрос: «Почему именно сокол и ворона, а не какие-то другие пары?»

Я собрал массу историй о Соколе и Вороне в разных районах Австралии, и во всех этих историях они представлены как протагонисты, находящиеся в того или иного рода конф-

ликте. Одного примера будет вполне достаточно. Он был записан в Западной Австралии. Сокол был дядей Вороны по материнской линии. Поскольку в этих племенах мужчина женится на дочери брата матери, то Сокол приходился Вороне потенциальным тестем*, перед которым, стало быть, Ворона имел определенные обязательства, в частности, должен был снабжать его пищей. Сокол сказал племяннику отправиться на охоту и поймать кенгуру-валлаби. Ворона, убив валлаби, съел его сам. Такой поступок, с точки зрения туземной морали, крайне предосудителен. Когда Ворона вернулся в стойбище, дядя спросил его, что он принес. Ворона, будучи лжецом, ответил, что ему не удалось ничего добыть. Тогда Сокол спросил: «А что это там у тебя в брюхе, так что даже пояс на нем уже не болтается?» Ворона в ответ сказал, что набил живот смолой акации, дабы утолить приступы голода. Дядя, в свою очередь, сказал, что не верит ему и будет щекотать племянника до тех пор, пока того не стошнит. (Этот инцидент приводится в легенде в форме песни Сокола: *Balmangabalu ngabarina, kidji-kidji malidyala.*) Наконец, Ворона изрыгнул съеденного валлаби. Тогда Сокол связал его и бросил в костер. Глаза Вороны от огня стали красными, а перья

* Ворона фигурирует здесь как существо мужского пола. — *Примеч. пер.*

почернели от сажи. Он кричал от боли: «Кра! Кра! Кра! Кра!» А Сокол постановил: «Не быть тебе никогда охотником, а будешь ты отныне вором». С тех пор так оно и есть.

Чтобы истолковать этот миф, нам необходимо рассмотреть, при каких обстоятельствах аборигены сталкиваются с этими птицами. Прежде всего, это две основные плотоядные птицы в этих землях, а австралийский абориген считает себя «едоком мяса». Один из способов охоты, используемых в этом регионе, заключается в том, что несколько мужчин и женщин собираются в надлежащее время года для коллективной охоты. В окрестностях деревни поджигают лес, причем таким образом, чтобы ветер распространял пламя. Мужчины становятся в засаде перед стеной движущегося пламени и убивают копьями и палками животных, спасающихся от огня. Женщины тем временем идут следом за огнем и откапывают животных, пытавшихся укрыться под землей, таких, как бандикуты. Лишь только начинается такая охота, как тут же один за другим слетаются соколы, дабы присоединиться к охоте на животных, спасающихся бегством от огня. Сокол — это охотник.

Ворона не присоединяется к такому или иному роду охоты, но когда разжигается огонь в стойбище, редко приходится долго ждать, пока она появится и усядется на дерево неподалеку, но вне досягаемости бумеранга, ожи-

дая возможности стащить себе на ужин кусок мяса.

В историях о животных, рассказываемых австралийскими аборигенами, мы можем найти несметное множество параллелей к этой истории о Соколе и Вороне. Вот, например, история о вомбате и кенгуру, которую рассказывают в том районе, где Южная Австралия граничит с Викторией. В этой местности вомбат и кенгуру являются двумя самыми крупными животными, мясо которых аборигены употребляют в пищу. В начале времен Вомбат и Кенгуру жили вместе и были друзьями. В один прекрасный день Вомбат начал сооружать себе «дом». (Вомбаты живут в норах под землей.) Кенгуру посмеивался над ним и всячески ему досаждал. Однажды пошел дождь. (Не следует забывать, что в таких историях все, что бы ни происходило, расценивается как происходящее в мире в первый раз.) Вомбат укрылся от дождя в своем «доме». Кенгуру попросил Вомбата приютить его, однако тот отказался, сославшись на то, что в доме хватит места только на него одного. Разгорелась ссора; Вомбат и Кенгуру вступили в схватку. Кенгуру ударил Вомбата большим камнем по голове и сплющил ему череп. Вомбат же метнул в Кенгуру копье, которое застряло у того в основании позвоночника. Вомбат и по сей день ходит с приплюснутым черепом, а у кенгуру с тех пор появился хвост. Вомбат живет в норе,

а кенгуру — под открытым небом, и больше они не друзья.

Разумеется, это история, относящаяся к категории «так вот оно и было». Вы можете расценить ее как детскую сказку. Она увлекает слушателей, когда ее рассказывают с подобающим драматизмом. Между тем, когда мы возьмем несколько десятков таких историй, окажется, что во всех них присутствует одна общая тема. Сходства и различия разных видов животных переводятся в термины дружбы и вражды, солидарности и противостояния. Иначе говоря, животный мир представляется в терминах социальных отношений, подобных тем, которые свойственны человеческому обществу.

Можно найти и такие легенды, в которых повествуется не об отдельных видах или парах видов, а о животных вообще. В Новом Южном Уэльсе бытует легенда, что в начале времен все животные жили одним обществом. Летучая мышь впервые принесла в мир смерть, убив двух своих жен. Братья убитых созвали всех животных на корробори и, схватив ничего не подозревавшую летучую мышь (самца), швырнули его в огонь. После этого началось всеобщее побоище, во время которого животные нападали друг на друга с огнем. И поныне все животные носят на себе следы этой битвы. Различные виды больше не образуют единого общества друзей.

История, очень похожая на эту, бытует на Андаманских островах. Поначалу разные виды животных составляли единое общество. Однажды одно из животных принесло на собрание огонь. Разгорелась всеобщая ссора, во время которой все кидались огнем друг в друга. Некоторые скрылись бегством в море и стали рыбами, другие укрылись на деревьях и стали птицами. Как птицы, так и рыбы до сих пор носят на себе следы полученных ожогов.

Таким образом, сравнительное исследование раскрывает перед нами тот факт, что представления австралийских аборигенов о Соколе и Вороне — лишь частный случай широко распространенного феномена. Во-первых, сходства и различия между животными видами истолковываются в этих историях через социальные отношения дружбы и антагонизма, какими они предстают перед людьми в их социальной жизни. Во-вторых, природные виды разбиваются на пары противоположностей. Они могут классифицироваться таким образом лишь в том случае, если в каком-то отношении друг другу подобны. Например, сокол и ворона схожи друг с другом в том, что представляют собой двух основных плотоядных птиц. Когда я впервые изучал в Новом Южном Уэльсе тотемы полов, я предполагал — как выяснилось впоследствии, совершенно ошибочно, — что основное сходство между летучей мышью и совой (или козодоем) состоит в

том, что они летают по ночам. Однако пищуха по ночам не летает и тем не менее является в северных районах Нового Южного Уэльса женским тотемом. Однажды, когда мы сидели с одним местным жителем в районе реки Маклей, мы вдруг увидели козодоя, и я попросил спутника рассказать мне о нем. «Эта птица научила женщин лазить по деревьям», — поведал он мне. Спустя какое-то время я спросил: «А в чем состоит сходство между летучей мышью и пищухой?», — на что абориген, на лице которого отразилось недоумение по поводу того, что я его об этом спросил, дал такой ответ: «Но ведь они же обе живут в дуплах деревьев!» Тут-то я понял, что сова и козодой тоже живут в дуплах деревьев. Что касается, например, сокола и вороны или динго и дикой кошки, то здесь своего рода социальное сходство конституируется тем фактом, что эти животные едят мясо. Подобным образом обстоит дело и с привычкой жить в дуплах деревьев.

Теперь мы можем ответить на вопрос: почему, собственно, сокол и ворона? Они отобраны как репрезентирующие определенного рода отношение, которое мы можем назвать отношением «оппозиции».

Представление австралийцев о том, что здесь называется «оппозицией», есть частный случай той ассоциации по противоположности, которая является универсальным свойством человеческого мышления, ведь мы мыс-

лим парами противоположностей: «верх—низ», «сильный—слабый», «черное—белое». Вместе с тем в представлении австралийских аборигенов об «оппозиции» идея пары противоположностей совмещается с идеей пары противников. В мифах о соколе и вороне эти две птицы являются противостоящими сторонами в том смысле, что они антагонисты. Они противоположны друг другу также в силу различия характеров: Сокол — охотник, Ворона — вор. Черный какаду и белый какаду, представляющие половины в Западной Виктории, — еще один пример пары противоположностей. Эти птицы по существу схожи, но контрастируют по окраске. В Америке для обозначения половин используются другие пары противоположностей: Небо и Земля, война и мир, верховье и низовье, красное и белое. После продолжительного сравнительного исследования я имею, на мой взгляд, все основания установить общий закон: везде, где существует социальная структура экзогамных половин, будь то в Австралии, Меланезии или Америке, эти половины мыслятся как находящиеся в том отношении друг к другу, которое здесь именуется «оппозицией».

Следующим шагом в сравнительном исследовании, очевидно, должна стать попытка определить те различные формы, которые может принимать эта оппозиция двух половин дуальной организации в реальной социальной жизни. В литературе иногда встречаются ссыл-

ки на некоторую враждебность во взаимоотношениях между двумя социальными подразделениями, существующую в настоящее время или существовавшую в прошлом. Все имеющиеся в нашем распоряжении данные свидетельствуют о том, что настоящая враждебность в подлинном смысле слова при этом отсутствует, а имеется лишь некоторая конвенциональная установка, выражающаяся в некотором привычном способе поведения. Так, хотя, например, в Австралии и приходится в ряде случаев наблюдать, как при возникновении диспута члены двух патрилинейных половин образуют две противоположные «стороны», реальная враждебность — та, которая может перерасти в насилие, — имеет место не между половинами, а между локальными группами. Две локальные группы, принадлежащие к одной патрилинейной половине, судя по всему, находятся в состоянии конфликта не реже, чем группы, принадлежащие к разным половинам. Обычным источником реального конфликта является похищение каким-нибудь мужчиной замужней или помолвленной с другим женщины, а в таких случаях оба антагониста или обе группы антагонистов принадлежат к одной патрилинейной половине.

Оппозиция половин может выражаться в разных формах. Одной из них является институт, который антропологи не очень удачно называли «шутливыми отношениями». Членам противоположных подразделений разрешено

взаимное поддразнивание — от словесных выпадов до обмена оскорблениями, — и от них ожидается, что они будут прощать друг другу такие проявления. Крёбер (в *«Справочнике по индейским народам Калифорнии»*) пишет, что у купеньо «признается своего рода благожелательное противостояние между половинами, члены которых частенько подтрунивают друг над другом, называя друг друга соответственно недотепами и тупицами». Стронг (в *«Туземном обществе Южной Калифорнии»*) сообщает о том же самом. «Добродушный антагонизм между половинами выражается в шутках, отпускаемых в отношении друг друга людьми, принадлежащими к разным группам. Люди-койоты дразнят людей-диких кошек, называя их такими же глупыми и ленивыми, как и животное, их представляющее, а люди-дикие кошки в ответ обвиняют своих оппонентов в мягкотелости. Есть признаки того, что это поддразнивание между половинами было частью серьезных церемоний. Были сатирические песни, которые могли исполняться одной половиной против другой. Однако противостояние между половинами было, по-видимому, не столь суровым, как противостояние между некоторыми парами кланов, принадлежащими иногда к одной половине, которые традиционно считались «врагами». По случаю некоторых событий эти кланы должны были исполнять в адрес друг друга «враждебные песни»».

Этот институт, для которого, хотелось бы надеяться, кто-то придумает лучшее название, чем «шутливые отношения», встречается в многочисленных формах в самых разных обществах и требует систематического сравнительного изучения. Он выполняет функцию поддержания между двумя лицами или двумя группами устойчивых отношений — отношений внешне проявляющейся, но при этом наигранной враждебности, или антагонизма. Некоторые предложения относительно сравнительного изучения этого института я представил в статье, опубликованной в журнале «Africa»².

Другим важным обычаем, в котором выражается отношение оппозиции между двумя половинами, является обычай, по которому в некоторых племенах Австралии и в некоторых народностях Северной Америки половины образуют противостоящие «стороны» в играх — таких, как футбол. Состязательные игры являются социальными событиями, по случаю которых два лица или две группы лиц становятся соперниками. Две постоянные группы, присутствующие в социальной структуре, могут непрерывно удерживаться в таком отношении, которое из раза в раз делает их противниками. Примером могут служить два университета — Оксфордский и Кембриджский.

Есть также другие обычаи, в которых выражается оппозиция половин. Например, у племени омаха в Северной Америке круг селения

делился на два полукруга, и когда мальчик из одной половины пересекал границу другой, он прихватывал с собой товарищей, после чего разгоралась потасовка между ними и мальчиками другой половины. У нас нет ни возможности, ни необходимости анализировать здесь все многообразие подобных обычаев.

Рассмотрим коротко институт экзогамии половин, в соответствии с которым каждый брак, при соблюдении правила, заключается между мужчиной и женщиной, принадлежащими к противоположным половинам. Существуют бесчисленные обычаи, показывающие, что во многих примитивных обществах взятие женщины в жены символически представляется как акт враждебности в отношении ее семьи или группы. Каждому антропологу знаком обычай, когда разыгрывается целое представление, будто невесту похищают или отбирают у ее родни силой. Первую коллекцию примеров этого обычая собрал Макленнан. Он интерпретировал их исторически, как пережитки ранних стадий развития человеческого общества, для которых было характерно такое положение дел, когда единственным способом добыть жену было похищение или пленение женщины из соседнего племени.

Красочный пример такого обычая представляют нам жители Маркизских островов. Когда назначено бракосочетание, родственники жениха берут с собой подарки, предназначенные для родни невесты, и отправляются к

ее дому. По дороге они попадают в засаду и подвергаются нападению невестиных родственников, которые силой захватывают все, что те с собой везут. Первый акт насилия исходит от родственников невесты. Согласно полинезийскому принципу *уту*, все пострадавшие при нападении наделены правом отомстить нанесением ответного ущерба. Родственники жениха, пользуясь этим правом, забирают невесту. Никакой другой пример не мог бы лучше прояснить тот факт, что эти обычные действия символичны по характеру.

В связи с социальной структурой значение символического подтекста этих обычаев должно быть очевидно. Солидарность группы требует, чтобы потеря одного из ее членов признавалась для нее ущербом. Следовательно, это должно получить какое-то выражение. Взятие женщины в жены представляется в некотором смысле актом враждебности против ее рода. Именно это имеется в виду, когда гусии в Восточной Африке говорят: «Те, на ком мы женимся, — это те, с кем мы сражаемся».

Именно в таком ключе мы должны интерпретировать обычай брака по обмену. Группа или род, к которым принадлежит женщина, теряют ее, когда она выходит замуж. Если ее родственники получают взамен женщину, которая становится женой одного из них, то они таким образом компенсируют потерю. В племенах австралийских аборигенов этот обычай, за редкими исключениями, таков, что муж-

чина, который берет в жены женщину, должен отдать в обмен за нее свою сестру. В проживающем на юге Австралии племени яралде, в котором отсутствовала система половин, в случае, когда мужчина женился на женщине из другого локального клана, от его клана ожидалось предоставление жены для кого-либо из членов клана, из которого была забрана невеста. В противном случае брак считался нестандартным, неправильным и, можно даже сказать, незаконным. О племенах, живущих в восточной части Виктории (Джиппсленд) сообщалось, что брак по обмену считался в них единственно подходящей формой брака. В системе экзогамных половин брак по обмену находит свое обобщенное выражение, ибо здесь каждый брак представляет собой лишь звено в перманентном процессе, в ходе которого мужчины одной половины берут себе жен из другой.

Сравнительное исследование показывает, что во многих примитивных обществах отношение, устанавливаемое между двумя группами родственников заключением брака между мужчиной, который принадлежит к одной группе, и женщиной, которая принадлежит к другой группе, — это такое отношение, которое находит выражение в обычаях избегания и в шутливых отношениях. Во многих обществах от мужчины требуется избегать каких-либо близких социальных контактов с матерью своей жены, а нередко и с ее отцом, а так-

же другими родственниками жены, принадлежащими к поколению ее родителей. С этим обычаем часто связан другой, называемый «шутливыми отношениями», который допускает или даже требует, чтобы мужчина проявлял оскорбительное поведение в отношении родственников жены своего поколения. Ранее я уже предположил, что эти обычаи можно истолковать как общепринятые средства, с помощью которых устанавливается и поддерживается особый тип отношения, который может быть описан как соединение дружбы, или солидарности, с враждебностью, или оппозицией.

При полном исследовании обнаруживаются и иные свойства дуальной организации, которые следует принимать во внимание. В некоторых случаях между двумя половинами происходят регулярные обмены благами и услугами. В таком соревновательном обмене продуктами питания и предметами роскоши, известном в Северной Америке как «потлач», половины могут играть важную роль. Например, у тлингитов члены одной половины организуют потлач против членов другой половины. Две половины образуют «команды» для своего рода состязательной игры, в ходе которой люди «борются с собственностью».

Наше сравнительное исследование позволяет нам увидеть деление «сокол—ворона» у племен реки Дарлинг как частный случай широко распространенного типа применения не-

которого структурного принципа. То отношение между двумя подразделениями, которое мы выше определили как «оппозицию», — это такое отношение, которое и разделяет, и объединяет. А, следовательно, оно представляет нам особый тип социальной интеграции, заслуживающий систематического изучения. Между тем, термин «оппозиция», который я за неимением лучшего вынужден был принять, не вполне подходит, поскольку слишком акцентирует одну из сторон данного отношения, а именно разделение и различие. Правильнее было бы говорить, что структура, с которой мы здесь имеем дело, представляет собой союз противоположностей.

Идея единства противоположностей была одной из главных идей в философии Гераклита. Она обобщена в его высказывании: «Полемос — царь всего, правит всем». Греческое слово *полемос* иногда переводится как «спор», «война», хотя более подходящим переводом было бы слово «оппозиция» в том смысле, в каком оно используется в этой лекции. Гераклит приводит в качестве примера гнездо и шип: между ними нет войны; это такие противоположности, которые, сочетаясь, своим соединением образуют единство.

Есть данные, указывающие на то, что идею союза противоположностей Гераклит и пифагорейцы почерпнули на Востоке. Во всяком случае, наиболее полную разработку этой идеи можно найти в философии «инь—ян» Древне-

го Китая. В сжатом виде эта философия суммируется в изречении: «*И инь и ян вэй цзэ тао*». Инь и ян образуют порядок. Инь — женское начало, ян — мужское. Слово «дао» в данном случае можно перевести как «упорядоченное целое». Мужчина (ян) и его жена (инь) образуют единство супружеской четы. День (ян) и ночь (инь) образуют единое целое, а именно единство времени. Аналогичным образом лето (ян) и зима (инь) образуют единое целое, которое мы называем годом. Ян — активное начало, инь — пассивное, а связь этих двух сущностей или людей, воплощающая связь активного и пассивного, тоже понимается как единство противоположностей. В древнекитайской философии идее единства противоположностей придается самый широчайший смысл. Весь мир, и в том числе человеческое общество, истолковывается как «порядок», основанный на этом единстве.

Имеются исторические данные, указывающие на то, что эта философия получила развитие в районе Желтой реки, в «Срединном государстве», много веков назад. Есть также свидетельства того, что для социальной организации этого региона было характерно существование парных кланов, связанных взаимными браками. Два клана встречались на праздниках весны и осени и состязались в исполнении од, а в это время мужчины одного клана могли найти себе жен среди дочерей другого. Имеющиеся данные говорят о том,

что при тамошней системе брака мужчина женился на дочери брата матери или какой-то другой женщине того же поколения, принадлежащей к клану матери. По моей информации, этот тип организации, явно существовавший в этом регионе уже четыре тысячелетия назад, сохранялся еще в 1935 г., однако исследованию его, которое, как я рассчитывал, проведет Ли Ю-и, к сожалению, помешало нападение Японии на Китай. Может быть, еще не поздно провести такое исследование. Оно позволило бы нам дать более точную оценку исторической реконструкции, предпринятой Марселем Гране.

В философии «инь—ян» Древнего Китая систематически разработан тот принцип, который можно использовать для определения социальной структуры половин в племенах австралийских аборигенов. Ведь структура половин, как можно увидеть из приведенного краткого обзора, представляет собой единство противопоставленных групп, причем в двух смыслах: обе группы являются дружелюбно настроенными соперниками и в то же время представляются в некотором смысле как противоположности, противоположности того же рода, какими являются, например, сокол и ворона или черное и белое.

Можно пролить свет на эту ситуацию, рассмотрев в качестве примера еще одну оппозицию, существующую в австралийских обществах. Поселение австралийских аборигенов

включает мужчин определенного локального клана, а также их жен, которые, в соответствии с правилом экзогамии, приходят из других кланов. В Новом Южном Уэльсе существует система тотемизма полов, в соответствии с которой один из природных видов является «братом» мужчин, а другой — «сестрой» женщин. Время от времени в поселении аборигенов усиливается напряженность между полами. Тогда, по словам аборигенов, чаще всего происходит следующее: женщины уходят и убивают летучую мышь, являющуюся «братом» или половым тотемом мужчин, после чего оставляют ее лежать посреди селения так, чтобы мужчины ее видели. Мужчины в отместку убивают птицу, считающуюся в этом племени половым тотемом женщин. Тогда женщины начинают осыпать мужчин оскорблениями, и между двумя половыми группами возникает драка с применением палок (женщины орудут палками-копалками, мужчины — бумерангами), при этом участники получают немало синяков и ушибов. После драки восстанавливается мир, и всякие трения между мужчинами и женщинами прекращаются. Австралийские аборигены придерживаются точки зрения, что если между двумя людьми или группами возникает ссора, грозящая перерасти в медленное тление, то лучшее, что в этом случае можно предпринять, это подраться, а затем помириться. Очень важный момент — символическое использование

тотема. Этот обычай показывает нам, что идея оппозиции групп и союза противоположностей не ограничивается экзогамными половинами. Ту же по типу структуру образуют половые группы; и такая же структура формируется иногда двумя группами, образованными из чередующихся поколений. Группы отцов и сыновей находятся в отношении оппозиции, которое почти ничем не отличается от отношения между мужьями и их женами.

Можно утверждать, что в относительно простой социальной структуре австралийских племен обнаруживаются три фундаментальных типа отношений между индивидами или группами. На одном полюсе располагается отношение вражды и открытого противостояния. На другом полюсе — отношение простой солидарности, которое в австралийской системе должно существовать между братьями, а также между лицами одного поколения, принадлежащими к одной локальной группе. Людям, которых связывает такое отношение, нельзя драться, хотя в некоторых обстоятельствах считается вполне правомерным, если кто-то «пожалуется» на другого в лагере с целью выразить претензии к его действиям. И, в-третьих, есть отношение оппозиции, совершенно отличное от отношения борьбы и вражды и представляющее собой комбинацию согласия и несогласия, солидарности и различия.

Мы начали с частной особенности, характерной для одного из районов Австралии: су-

ществования экзогамных половин, обозначаемых именами Сокол и Ворона. Проведя сравнения с другими обществами, некоторые из которых не были австралийскими, мы получили возможность увидеть, что здесь мы имеем дело не с чем-то особенным и специфичным для одного региона, а с частным случаем некоторых широко распространенных общих тенденций, свойственных человеческим обществам вообще. Таким образом, на место частной проблемы, требующей исторического объяснения, мы ставим некоторые общие проблемы. Есть, например, проблема тотемизма как социального явления, заключающего в себе особую ассоциацию социальной группы с тем или иным природным видом. Другая (возможно, более важная) проблема, которая была поднята, — проблема природы и функционирования социальных отношений и социальных структур, основанных на том, что здесь было названо «оппозицией». Это гораздо более общая проблема, чем проблема тотемизма, ведь это проблема того, каким образом оппозиция может использоваться как способ социальной интеграции. Сравнительный метод представляет собой, следовательно, такой метод, посредством которого мы переходим от частного к общему, а от общего к еще более общему, надеясь таким образом прийти к универсальному, т. е. к тем характеристикам, которые могут быть в тех или иных формах обнаружены во всех человеческих обществах.

Но сравнительный метод позволяет не только формулировать проблемы, хотя правильная постановка проблем крайне важна для любой науки. Он еще и дает материал, опираясь на который можно сделать первые шаги в направлении их решения. Изучение системы половин в Австралии может дать нам такие результаты, которые будут иметь огромную ценность для теории человеческого общества.

В начале этой лекции я приводил слова Франца Боаса, выделившего две задачи, которыми может заниматься антрополог при изучении примитивного общества, и эти задачи требуют двух разных методов исследования. Первый — это «исторический» метод, с помощью которого существование той или иной конкретной черты того или иного конкретного общества «объясняется» как результат особой последовательности событий. Второй — сравнительный метод, с помощью которого мы пытаемся не «объяснить» ту или иную черту того или иного общества, а понять ее, рассмотрев ее сначала как частный случай некоторого общего типа или класса социальных явлений, а затем связав ее с некоторой общей, желательно универсальной, тенденцией, свойственной человеческим обществам вообще. Такую тенденцию иногда называют законом. Антропология как изучение примитивного общества включает оба метода, и я сам постоянно пользовался обоими, когда преподавал этнологию и социальную антропологию в разных

университетах. Вместе с тем, между ними необходимо проводить различие. Исторический метод дает нам частные суждения, общие же суждения нам может дать только сравнительный метод. В примитивных обществах исторические свидетельства всегда либо отсутствуют вообще, либо являются неадекватными. Нет никаких исторических сведений относительно того, как в Австралии появилось деление «сокол—ворона», и гадания вокруг его происхождения, на мой взгляд, лишены всякой ценности. Как австралийцы пришли к ныне существующим социальным системам, совершенно неизвестно и никогда не станет известно. Предположение, что с помощью сравнительного метода мы сможем получить надежные заключения об «происхождении» этих систем, свидетельствуют о полном неуважении к природе исторических фактов. Антропология как изучение примитивных обществ включает как исторические (этнографические и этнологические) исследования, так и генерализирующее их изучение, известное под именем социальной антропологии и представляющее собой особый раздел сравнительной социологии. Их цели и методы желательно разграничить. История в собственном смысле слова, т. е. аутентичное описание течения событий в некотором регионе на некотором промежутке времени, не может дать никаких обобщений. Сравнительный метод как генерализирующее изучение свойств человеческих обществ не мо-

жет дать исторического знания. Эти два типа исследований могут сочетаться и взаимно дополнять друг друга лишь при условии, что ясно осознается их различие. Именно поэтому тридцать лет назад я высказался в пользу того, чтобы четко разграничить этнологию как историческое изучение примитивных обществ и социальную антропологию как особый раздел сравнительной социологии, который занимается специальным изучением обществ, называемых «примитивными». Все вопросы, связанные с исторической реконструкцией, мы можем оставить этнологии. Задачей же социальной антропологии является формулировка и обоснование утверждений об условиях существования социальных систем (законов социальной статики) и об устойчивых регулярностях, наблюдаемых в процессе социального изменения (законов социальной динамики). Эту задачу можно выполнить лишь путем систематического применения сравнительного метода, и единственное оправдание этого метода — ожидание того, что он в конце концов принесет нам такие результаты, или, как говорил об этом Боас, даст нам знание законов социального развития. Только в слаженном и организованном исследовании, совмещающем в себе исторические и социологические изыскания, мы сможем достичь реального понимания развития человеческого общества, которого мы пока еще не имеем.

ЧАСТЬ II

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Глава 1

ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Социальную антропологию можно определить как исследование природы человеческого общества путем систематического сравнения обществ разных типов, уделяющее особое внимание более простым формам общества, существующим у примитивных, туземных, или бесписьменных народов. Это название вошло в употребление в Англии в последней четверти девятнадцатого века и получило признание в британских университетах; в некоторых из них введены должности профессоров и преподавателей социальной антропологии. Такое наименование было принято в целях ограничения обозначаемой им научной дисциплины, с одной стороны, от этнологии и, с другой стороны, от той науки, которая обрела известность как социология.

Первым, кто получил звание профессора социальной антропологии, был сэр Джеймс Фрэ-

зер, удостоенный в 1908 г. звания почетного профессора Ливерпульского университета. В лекции, прочитанной 14 мая 1908 г. по поводу вступления в должность и называвшейся «Предмет социальной антропологии», он сказал:

«Антропология, в самом широком смысле слова, стремится к открытию общих законов, которые управляли человеческой историей в прошлом и, как можно ожидать, если природа и в самом деле обладает постоянством, будут управлять ею в будущем. Следовательно, наука о человеке в некоторой степени совпадает с областью знаний, долгое время известной как философия истории, а также с наукой, получившей в последние годы название Социология. Не без оснований можно было бы утверждать, что Социальная Антропология, или изучение человека в обществе, представляет собой лишь еще одно название Социологии. Тем не менее я полагаю, что эти две науки удобнее разграничить, сохранив название Социологии за изучением человеческого общества в самом широком смысле, а названием Социальной Антропологии обозначив особый ограниченный раздел этой широчайшей области знания... Область изучения Социальной Антропологии, как я ее понимаю или по крайней мере предлагаю рассматривать, ограничивается самыми началами, самыми рудиментарны-

ми зачатками развития человеческого общества; она не включает в себя более зрелых стадий этого сложного развития, а тем более тех практических проблем, с которыми приходится работать современным государственным деятелям и законодателям».

Таким образом, Фрэзер понимал социальную антропологию как социологическое изучение «примитивных» форм общества. Похожей точки зрения придерживался и Малиновский, определивший эту науку в статье «Социальная антропология», вошедшей в 13-е издание *Encyclopaedia Britannica* (1926), как «раздел социологии, занятый изучением примитивных племен». Прилагательное «примитивные» не следует понимать превратно. Фрэзер писал:

«Здесь необходимо выступить против всеобщего заблуждения. Нынешние туземцы примитивны лишь в относительном, но не в абсолютном смысле. Они примитивны по сравнению с нами; но они не примитивны по сравнению с подлинно первобытным человеком, каким он был, когда только что вышел из чисто звериной стадии существования. В действительности, по сравнению с человеком в его абсолютно первозданном состоянии даже самый заурядный дикарь наших дней является, вне всяких сомнений, высокоразвитым и высококультурным существом, ибо все свидетельствует в пользу

того, что каждая из ныне существующих человеческих рас, будь то самая дикая или самая цивилизованная, достигла своего нынешнего культурного уровня — неважно, высокого или низкого, — в процессе медленного и мучительного прогрессивного восхождения, длившегося многие тысячи, а может быть и миллионы лет... В то время как Социальная Антропология может многое сказать о примитивном человеке в относительном смысле, она не может сказать ровным счетом ничего о примитивном человеке в абсолютном смысле, и именно по той простой причине, что она ничего о нем не знает и, насколько мы можем в настоящее время судить, видимо, никогда ничего не узнает».

Провести четкую грань между примитивными и не примитивными обществами, разумеется, невозможно. Более того, социальная антропология не может полностью ограничить и не ограничивает свое внимание одними только примитивными обществами. По крайней мере, одна из стоящих перед ней задач состоит в сравнении примитивных обществ с более развитыми. За последние двадцать лет социальными антропологами были проведены специальные исследования локальных сообществ в таких письменных обществах, как Ирландия, Квебек, Массачусетс, Миссисипи, Япония и Китай. Определения Фрэзера и Малиновского уже не подходят в настоящее время для определе-

ния социальной антропологии. Мы можем сказать, что ее характеризует особый метод исследования, который может применяться как в отношении примитивных народов, так и в отношении небольших по размеру сообществ; принадлежащих к цивилизованным обществам, и что социальная антропология для достижения своих теоретических целей обязана уделять особое внимание тем обществам, которые мы называем примитивными.

Необходимо сказать о различии между социальной антропологией и этнологией, ибо в этом вопросе часто возникает путаница. Следует помнить, что слово «этнология», равно как и «социология», употребляется по-разному в разных странах и даже в одной и той же стране разными авторами и школами. Здесь мы рассмотрим лишь то традиционное значение, в котором это слово используется в Англии.

Слово «этнология» вошло в употребление немногим более ста лет назад. Как видно из его этимологии, имеется в виду наука о народах (от греч. *этнос*). Лондонское этнологическое общество, основанное в 1843 г., заявило в своем уставе, что оно создано «ради изучения характерных особенностей, физических и моральных, разных видов Рода человеческого, населяющих или когда-либо населявших Землю». В *Oxford Dictionary* этнология определяется как «наука, изучающая народы и расы,

отношения между ними, их отличительные особенности и т. д.» *Encyclopaedia Britannica* (14-е издание) пишет об этнологии и этнографии как о «науках, изучающих прежде всего человека как расовое существо и распределение рас по поверхности Земли. Они включают сравнительное изучение физических характеристик человеческих рас, а также сравнительное изучение и классификацию народов на основе их культурного состояния и культурных особенностей».

Название «этнография» обычно употребляется для обозначения чисто описательных обзоров одного или нескольких народов. Этнология выходит за рамки чистого описания. Прежде всего она пытается составить классификацию народов путем их сравнения и определения существующих между ними сходств и различий. Народы, или этнические группы, похожи друг на друга или отличаются один от другого расовыми характеристиками, языком, образом жизни и типом мышления — от типов жилищ, в которых они живут, и типов одежды, которую они носят, до верований, которых они придерживаются. Этнологи проводят различие между расовыми особенностями народов и их культурными особенностями и соответственно между расовыми и культурными классификациями.

Расселение народов по поверхности Земли, сложившееся в последнее время, а также их

расовые и культурные сходства и различия стали результатом необычайно сложного сплетения событий, начавшихся, возможно, миллион лет назад, когда впервые появился человек. Это был процесс миграций, смешений, взаимодействий между народами, процесс изменения расовых особенностей, процесс культурных изменений и культурного развития. Как происходил этот процесс у некоторых народов на протяжении нескольких столетий, известно нам из истории, если понимать этот термин в его общепринятом значении, т. е. как аутентичную регистрацию событий и обстоятельств прошлого. Этнологи направляют немало усилий на то, чтобы узнать что-нибудь и о доисторическом прошлом.

Одним из важных источников знаний является доисторическая археология, которую можно рассматривать как раздел этнологии. Археологи ищут материальные останки исчезнувших народов, находят вещи, которые те изготавливали и использовали в своей жизни, а также останки скелетов, иногда достаточно хорошо сохранившиеся и позволяющие определить их расовые характеристики. Геологические данные часто позволяют археологу определить и геологический возраст останков. Кропотливые исследования археологов дают нам большой и постоянно растущий запас знаний о доисторических обитателях многих районов мира.

Основываясь на изучении нынешнего или исторически существовавшего расселения народов по земной поверхности, а также на изучении их расовых и культурных сходств и различий, этнолог пытается вывести умозаключения о событиях и обстоятельствах прошлого. Эти умозаключения приходится делать, опираясь на «косвенные» данные. В каких-то случаях такие данные вполне убедительны. Например, близость мальгашского языка Мадагаскара к языкам Малайского архипелага является неоспоримым свидетельством доисторических связей между этими двумя регионами. Аналогичным образом, если бы мы не знали из истории, что чернокожие рабы были привезены на Американский континент из Африки, расовое сходство негритянского населения Нового Света с негритянским населением Африки позволило бы нам заключить с некоторой степенью вероятности, что когда-то происходило движение народов через Атлантику. Между тем, гипотезы этнологов нередко слишком спекулятивны, и поскольку достичь согласия на основе косвенных данных чрезвычайно трудно, в интерпретациях разных этнологов присутствуют серьезные расхождения.

Итак, проблемы, которыми приходится заниматься этнологии, — это, во-первых, проблемы расовой и культурной классификации и, во-вторых, проблемы, касающиеся событий доисторического прошлого. Для этнологии ти-

пичны такого рода вопросы: откуда взялись полинезийские народы; по какому маршруту или по каким маршрутам, в какой исторический период или в какие периоды они заселили те острова, на которых они живут в настоящее время? Каким образом, где и когда именно попали на американский континент предки американских индейцев, каким образом они расселялись по континенту, и как сформировались у них те расовые, языковые и культурные различия, с которыми столкнулись европейцы при первых контактах с ними? Проблемы социальной антропологии совершенно иного рода.

Цель социального антрополога — использовать знание о примитивных обществах для установления надежных и значимых обобщений о социальных явлениях. В этом смысле социальную антропологию можно назвать своего рода социологией. Но «социология» — слово слишком неопределенное. Оно применяется в отношении чрезвычайно разнородной литературы об обществе. Многие из того, что называют социологией, имеет мало или вообще не имеет отношения к социальной антропологии.

Слово «социология» изобрел Огюст Конт. Он, как и до него Сен-Симон, считал, что в изучении человеческого общества можно применить те же самые методы исследования, которые уже были с успехом применены в изу-

чении физических и биологических явлений. Эту еще не существовавшую тогда науку он назвал сначала социальной физикой, а потом социологией. Однако сам Конт не написал научной социологии; то, что было им написано, правильнее было бы назвать философией истории. Мысль о возможности создания естественной науки об обществе витала в воздухе с семнадцатого столетия. Общеизвестной целью социальной антропологии было внести свой вклад в создание такой науки.

Для естественных наук характерно использование экспериментального, или опытного, метода аргументации. Существует широко распространенное заблуждение, путающее экспериментальный метод с экспериментом в смысле операций, посредством которых наблюдаемое событие провоцируется самим экспериментатором. Но латинское слово *experiri* означает просто «подвергать проверке». В действительности, опытный метод представляет собой такой метод исследования и рассуждения, при котором общие идеи систематически подвергаются проверке на предмет соответствия тщательно установленным фактам наблюдения. Как говорил Клод Бернар в своем «*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*», «опытный метод, рассматриваемый сам по себе, есть не что иное как *рассуждение*, в помощь которому мы методически подвергаем наши идеи испытанию фактами. Рассуждение всегда есть

одно и то же, будь то в науках, изучающих живые существа, или в науках, занимающихся изучением неодушевленных тел. Однако в каждой науке изучается свой круг явлений, и в каждом случае они преподносят свои особые загадки и свои особые сложности для исследования».

Теоретический интерес к человеческому обществу и его институтам не нов. Теории общества еще до нашей эры формулировались философами Китая и Греции. На сегодняшний день образовалась гора литературы по социальной философии, политической философии, философии истории, философии религии и философии искусства. Метод рассуждения, принятый в этих областях знания, необходимо отделить от опытного метода рассуждения, свойственного естественным наукам.

Важное отличие между ними состоит в том, что тот метод исследования, который мы можем назвать философским, имеет целью получение ценностных суждений. Философов обычно интересует, какими могли или должны были бы быть общества. Они пытаются определить, что такое «хорошее» общество, или проводят различие между низшим и высшим в системах нравственности, права, управления, экономики, религии или искусства. Функция философов — дать направляющие ориентиры человеческим действиям с помощью рассуждений о желанных целях. Опытное рассужде-

ние никогда не может дать нам ценностных суждений. Оно может сказать нам, каковы вещи на самом деле, но никогда не сможет сказать, что хорошо, а что плохо. Оно может научить нас, какими средствами легче достичь желаемой цели, но никогда не скажет о том, к каким целям мы должны стремиться. Если считается желанным стереть с лица земли город и его жителей, опытный метод может предложить нам атомную бомбу.

Существует важное различие между философским и опытным методом в том способе, с помощью которого они приходят к системе взаимосвязанных обобщений, образующих теорию. Философский метод более древний. Опытный метод, после нерешительных начинаний, имевших место в античной Греции, стал применяться в полную силу лишь на исходе шестнадцатого века такими учеными, как Галилей. Он потеснил философский метод сначала в механике, астрономии и физике, а позднее в химии и биологических науках. Последней серьезной попыткой использовать философский метод для объяснения явлений природы была «Философия природы» Гегеля, и интересно было бы сравнить те результаты, к которым он пришел, с результатами, достигнутыми опытной наукой. Единственная область, где философский метод до сих пор не вытеснен опытным методом, — это теории общества.

Оба метода сочетают наблюдение с рассуждением; разница лишь в том, как они сочетаются. Это различие было сформулировано Фрэнсисом Бэконом.

«Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный. Оба эти пути исходят из ощущений и частных и завершаются в высших общностях. Но различие их несоизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частных, другой надлежащим образом задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, абстрактные и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно более сообразно природе (т. е. к более высоким абстракциям)»¹.

Если мы хотим когда-нибудь получить научное знание о человеческом обществе, мы можем достичь этого лишь путем систематического изучения и сравнения разных форм общества. Такую сравнительную дисциплину

можно назвать «сравнительной социологией». В области такой социологии сделаны лишь первые шаги, и частью именно такой социологии является социальная антропология. Только при условии, что такая сравнительная социология станет признанной научной дисциплиной, и только тогда, когда это произойдет, социальная антропология вольется в нее как ее составная часть.

В сравнительной социологии огромная ценность и значение придаются систематическому изучению более простых форм общества, существующих у так называемых примитивных народов. Тому есть немало причин. Прежде всего, эти народы представляют нам формы социальной жизни, которые очень отличаются от нашей. Сохранившиеся до наших дней примитивные общества быстро разрушаются и переживают головокружительные изменения вследствие подчинения технически более развитым народам. Исходя из этого, социальные антропологи, пытаясь внести свой вклад в сравнительную социологию, уделяют внимание главным образом, если не исключительно, изучению этих примитивных форм общества, пока заниматься этим не стало слишком поздно. Времени мало, и работников немного.

Опытный метод — это метод, причем единственно научный метод, получения индуктивных обобщений. А опытное наблюдение есть

наблюдение, направляемое общими понятиями. Важнейшей задачей ученого, применяющего такой метод, является, следовательно, изобретение общих, или абстрактных, понятий, которые он мог бы использовать для анализа наблюдаемых фактов и проверки их научной ценности. Простое наблюдение и описание не могут дать нам научного знания. И все-таки есть люди, полагающие, что нагромождение наблюдений приведет в один прекрасный день к прогрессу науки. Чарльз Дарвин писал: «Как странно, что кто-то еще не понимает, что все наблюдения должны быть за или против какого-то взгляда, чтобы иметь хотя бы какую-то ценность!» О том же писал Клод Бернар: «Опытный метод не может дать новых и плодоносных идей людям, которые их не имеют. Он может помочь лишь тем, у кого они уже есть; он может служить им ориентиром, направлять ход их размышлений и развивать их идеи в том направлении, от которого можно ждать наилучших возможных результатов. Что посеешь, то и пожнешь; так и опытный метод не развивает ничего, кроме тех идей, которые отданы ему в подчинение. Сам по себе метод ничего не порождает. Некоторые философы допустили ошибку, приписав методу слишком много силы». И наконец, можно привести слова Уэвелла: «Чтобы извлечь из фактов какую-то общую истину, нам необходимо применить к ним такую подходя-

щую идею, благодаря которой были бы установлены постоянные и определенные отношения между ними»².

Таким образом, задачей сравнительной социологии, как и любой другой опытной науки, является создание подходящих аналитических понятий, при помощи которых можно было бы формулировать обобщения, относительно которых — в случае достаточной их проверки посредством систематического наблюдения явлений — могло бы быть установлено, что они обладают некоторой степенью вероятности. Особой задачей социальной антропологии является опытное (в указанном выше смысле) изучение примитивных обществ.

Глава 2

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

Начиная с шестнадцатого века внимание образованных людей в Европе стали привлекать рассказы путешественников и торговцев об обычаях народов Америки, Африки и Азии. Эти рассказы создавали впечатление величайшего разнообразия социальных обычаев и институтов в разных обществах. Эта тема подвигла на размышления испанского автора Мессии, и, вероятно, именно его *«Leçons diverses»*, переведенные в 1552 г. на французский язык Клодом Грюже, вдохновили Монтеня написать очерк *«De la coutume»*. Одна из первых попыток дать объяснение многообразию народов была предпринята Жаном Боденом (1530—1596) в книге *«Les six livres de la république»* (1576), где он предположил, что различия между народами, в том числе в форме правления, возможно, вызваны различием регионов, которые они населяют, в особенности различием климатических условий. Эта идея оказала влияние на Монтескье и на многих более поздних авторов; некоторые географы до сих пор ее принимают.

К началу семнадцатого века сформировался интерес к этнологическим спекуляциям. В

точности как в нынешнем столетии Элиот Смит и его ученики полагали, что можно проследить влияние древних египтян на многие районы земного шара, так и в те времена шла речь о «потерянных племенах Израиля», чьи предполагаемые следы обнаруживали в Азии и Америке. Эдвард Брервуд, который был профессором астрономии в Грэшемском колледже в Лондоне, опубликовал в 1614 г. *«Изыскания о различии языков и религий в основных районах мира»*. В тринадцатой главе, посвященной распространению евреев, он отвергает гипотезу, будто «варвары», как называли тогда обитателей большей части Азии, происходят от десяти колен Израиля. Он утверждает, что обычай обрезания «не служит убедительным свидетельством происхождения от израильтян». С другой стороны, он выдвигает предположение, что «обитатели Америки являются потомками варваров», иначе говоря, что Америку заселили пришельцы из северных районов Азии.

Если в этих спекулятивных рассуждениях о доисторических миграциях народов берет начало Этнология, то истоки сравнительного метода, позднее получившего развитие в социальной антропологии, обнаруживаются в идее, что обычаи того или иного народа можно понять, сравнив их с аналогичными обычаями других народов. В 1703 г. появилась в свет книга *«Conformité des coutumes des Indiens orientaux*

avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité», которая в 1705 г. была переведена на английский. Автор говорит, что поставил перед собой задачу «изучить только то, что существует общего у индийцев с другими Древними, особенно с евреями», не углубляясь в вопрос о том, являются ли выявленные им сходства результатом проникновения евреев в Индию, «или не предписал ли Господь, даруя Закон своему Народу, многое такое, что соблюдалось прежде и другими Народами как благое само по себе». В 1700 г. Наталь Александэ опубликовал сочинение «*Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine*». Более важной была работа Лафито «*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*», изданная в 1729 г. В ней автор ставил перед собой цель пролить свет на обычаи древности путем сравнения их с похожими обычаями американских индейцев, среди которых он какое-то время жил. Президент де Брос одним из первых внес вклад в сравнительное изучение религий, опубликовав в 1760 г. труд «*Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*». В его работе был введен термин «фетишизм», который стал использоваться для обозначения таких религий, какие существуют, например, в Западной Африке.

Метод, принятый в этих работах, заключался в сравнении обычаев существующих на-

родов с обычаями народов древности: евреев, египтян или греков и римлян. Жан Никола Деменье (1751—1814) попытался сделать нечто иное. В 1776 г. он опубликовал сочинение «*L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples ou observations tirées des voyageurs et des historiens*» (в 3 т., издано в Лондоне и Париже). Объясняя замысел работы, он отмечает, что, хотя о человечестве было написано много книг, еще никогда не проводилось общего сравнения манер, нравов, обычаев и законов разных народов, на которые разделено человечество. Этот пробел он и стремится восполнить. Если авторы, прежде писавшие об обычаях других народов, обращали в них внимание лишь на странное и смешное, то он предлагает новый метод, требующий искать дух (*esprit*) этих обычаев. Деменье был одним из основоположников социальной антропологии, хотя ныне его труд почти забыт и вряд ли кто-то еще его читает.

У авторов семнадцатого и восемнадцатого столетий легко обнаружить два основных интереса к туземным обществам: первый в конечном счете вел к этнологии, второй — к социальной антропологии. Оба интереса нашли живой отклик у доктора Уильяма Робертсона, ректора Эдинбургского университета и придворного историографа Шотландии, опубликовавшего в 1777 г. 2-томный труд «*История Америки*». Робертсон считал, что этнологиче-

ский вопрос о происхождении американских индейцев гораздо менее важен по сравнению с использованием знаний о них для изучения человеческого прогресса.

«Когда народ Европы неожиданно открыл Новый Свет, находящийся на огромном расстоянии от любой известной тогда части древнего континента и населенный людьми, чьи облик и манеры поведения значительно отличали их от всего остального человечества, любопытство и внимание естественным образом оказались привлечены к вопросу об их происхождении. Теории и спекулятивные рассуждения одаренных фантазией людей, посвященные этому вопросу, наполнили бы множество томов. Однако они настолько необузданны и химеричны, что я нанес бы непоправимый урон доверию читателей, если хотя бы попытался пересказать их или опровергнуть их несостоятельность» [I, р. 265].

«Уклад жизни и характер американских туземцев того времени, когда европейцы впервые о них узнали, заслуживают большего внимания, нежели исследование их происхождения. Последнее не более чем предмет праздного любопытства, тогда как изучение первого являет собою одно из самых значительных и поучительных исследований, какие только могут занимать ум философа или историка. Чтобы достичь полноты познания человеческой

истории и обрести подлинное знание ее природы и механизмов, мы должны созерцать человека во всех тех многообразных условиях, в которых ему довелось оказаться. Мы должны проследить его восхождение через разные стадии развития общества, проследить, как он постепенно поднимается от младенческого состояния гражданской жизни к состоянию ее зрелости и упадка» [I, р. 281].

Здесь Робертсон дает одно из самых ранних определений той науки, которая позднее стала называться социальной антропологией, и отграничивает ее от исследования происхождения народов, которое мы ныне именуем этнологией.

Накопление знаний об обитателях различных районов мира поставило перед мыслящими людьми проблему объяснения величайшего многообразия форм человеческого общества. Ответ на этот вопрос был найден в теории человеческого прогресса, или эволюции. Эта теория состоит в том, что на протяжении всего существования на Земле человечества происходило развитие знания и социальных институтов, причем в разных районах мира неравномерно, вследствие чего туземные и варварские общества Африки, Америки и Океании представляют в общих чертах состояния, подобные (но не идентичные) тем, через которые цивилизованные общества уже прошли. Эта

идея, разумеется, не была чем-то уж совсем новым. Еще Лукреций предложил доктрину прогрессивного восхождения человечества в области искусств, а Фукидид выдвинул предположение, что варварские народы дают нам некоторое представление о том, какими раньше были цивилизованные народы. Хотя идея человеческого прогресса эпизодически высказывалась в семнадцатом веке — например, Гроцием, Фонтенелем и Джоном Локком, — систематическое развитие она получила лишь в восемнадцатом веке. Обзор этих теорий можно найти в книге Дж. Б. Бери *«Идея прогресса»* (1920).

С принятием идеи прогресса у мыслителей восемнадцатого века появилась идея о том, что человеческие социальные институты — язык, право, религия и т. д. — имеют естественное происхождение и развиваются естественным образом и что изучение более простых обществ, описанных путешественниками, даст средства для лучшего понимания человеческой природы и человеческого общества. Семнадцатый век стал свидетелем бурного развития естественно-научного знания, вызванного применением опытного метода рассуждения. Отсюда выросло желание применить тот же самый метод исследования и к человеческой жизни. Давид Юм в 1739 г. говорил о своем *«Трактате о человеческой природе»* как о «попытке ввести опытный метод рассуждения в моральные предметы».

Можно сказать, что история современной социальной науки начинается с Монтескье. Он находился под сильным влиянием картезианской философии и хотел распространить картезианскую идею естественного закона на социальные факты. В своих «*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*» (1734) Монтескье представил и попытался применить идею о том, что помимо отдельных случайностей, которые обычно рассматриваются как причины исторических событий, у последних имеются и общие причины. Задача философа — или, как мы сказали бы сегодня, ученого — состоит в том, чтобы попытаться открыть эти общие причины.

В 1748 г. Монтескье опубликовал свой основной труд «*De l'esprit des lois*». Он поставил перед собой задачу изучить «законы, нравы и разнообразные обычаи всех народов Земли. Можно сказать, что предмет сей необъятен, ибо обнимает собою все институты, где бы то ни было существовавшие у людей»¹. Книга эта, которую он написал после долгих лет чтения и размышлений, была посвящена законам и связи законов общества с другими частями социальной системы. Существует много разных типов общества, и в каждом приняты свои законы. «Род человеческий пребывает под влиянием различных причин — климата, религии, законов, всевозможных предписаний правительства, прецедентов, нравов, обычаев, —

которые формируют общий дух наций (*esprit général*)...» Методологическая гипотеза Монтескье состоит в том, что разные элементы социальной жизни общества взаимно связаны друг с другом как части единого целого, или единой системы. Именно благодаря первой ясной формулировке этой гипотезы сочинение «*О духе законов*» имеет колоссальное значение для истории социальной науки. Позже мы увидим, что эта гипотеза стала руководящим принципом современной социальной антропологии.

Спустя три года после появления труда Монтескье Тюрго в книге «*Plan de deux discours sur l'histoire universelle*» сформулировал теорию социального прогресса. На протяжении всего существования человечества происходил прогресс, изредка прерываемый упадком. Наши предки и предшественники древних греков были похожи на американских туземцев, какими те были до пришествия европейцев. Мы каждодневно наблюдаем прогресс в искусствах и ремеслах; в одних районах мира мы видим цивилизованные и просвещенные народы, в других — народы, ведущие жизнь в лесах. В разных частях рода человеческого прогресс происходил неравномерно. Дикари, живущие охотой, не продвинулись так далеко в развитии, как пастушеские или земледельческие народы. Внимательное изучение народов мира, живших в прошлом и живущих в настоящее время, позволит нам создать «Уни-

версальную Историю», которая охватит вниманием последовательное прогрессивное развитие человечества и подробнейшим образом раскроет его причины, выявляя влияние, оказываемое на нее как общими и необходимыми причинами, так и частными причинами и свободными действиями великих людей, и обнаруживая их связь с общим складом человеческой природы.

Однако сам Тюрго так и не осуществил исследование, план которого набросал в молодости. Его друг и ученик маркиз де Кондорсе (1734—1794) написал в 1793 г. книгу *«Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain»*. Этот краткий очерк истории человеческого прогресса пользовался в девятнадцатом веке серьезным влиянием.

Во второй половине восемнадцатого века в Англии образовался круг авторов, многие из которых находились под влиянием Монтескье; все они восприняли идею прогресса и попытались создать индуктивную науку о социальных институтах, используя имевшиеся в то время знания о «диких и варварских народах», которые ныне принято называть «примитивными». Адам Фергюсон написал *«Очерк истории гражданского общества»* (1767) и продолжил разработку затронутой в нем темы в сочинении *«Принципы моральной и политической науки»* (1792). Джон Миллар в своей работе *«Происхождение различия сословий»* (1771) срав-

нивает социальные институты сословий, власти и собственности на разных стадиях социальной эволюции. Последние он классифицирует следующим образом: охотники и рыболовы, пастушеские, сельскохозяйственные и торговые народы. В числе прочих работ, написанных в то время, были *«О происхождении и прогрессе языка»* лорда Монбоддо (в 6 тт., 1773—1792), *«Очерки истории человека»* лорда Кеймса (1774), *«Очерки истории человечества в дикие и нецивилизованные эпохи»* Джеймса Данбара (1780).

Адам Смит (1723—1790) в лекциях по моральной философии разработал общую теорию общества. Вторая часть этих лекций была издана в 1759 г. в виде книги *«Теория моральных чувств»*. Четвертая часть лекций легла в основу капитального труда *«Исследование природы и причин благосостояния народов»*, увидевшего свет в 1776 г. В третьей части, которая была посвящена проблеме справедливости, Смит намеревался, последовав совету Монтескье, попытаться «проследить постепенный прогресс юриспруденции — как общественной, так и частной — от диких эпох до самых цивилизованных, а также выявить влияние этих искусств на сохранение и накопление собственности, оказываемое посредством внесения изменений и усовершенствований в законодательство и управление». Книга, которую Смит собирался посвятить данному вопросу, так и

не была завершена. Однако записи лекций, которые он читал в 1763 г., сделанные одним из учеников, были изданы в 1896 г. под названием *«Лекции о справедливости, порядке, доходе и власти»* Эдвином Кэннаном. *«Философские очерки»* Смита, посмертно опубликованные в 1795 г., «оказались частями некогда задуманного плана — дать связное изложение истории свободных наук и изящных искусств».

В предисловии к *«Философским очеркам»* (1810) Дугалд Стюарт описывает замысел, которым руководствовался в своих сочинениях Адам Смит.

«Когда на такой стадии развития общества, на которой находимся ныне мы, нам приходится сравнивать наши интеллектуальные приобретения, мнения, манеры и институты с теми, которые преобладают в диких племенах, мы не можем не столкнуться с интересным вопросом, через какие последовательные ступени совершался переход от первых простейших дерзаний невосделанной природы к столь искусному и утонченному состоянию вещей... Когда возникли различные науки и когда произошел переход от самых элементарных знаний к их самым последним и самым рафинированным усовершенствованиям? Когда возникли удивительная ткань политического союза, основополагающие принципы, общие для всех форм правления, и те

многообразные формы, которые принимало цивилизованное общество в разные мировые эпохи? По большинству из этих вопросов история может дать нам лишь очень скудную информацию, ведь многие важные ступени прогресса были пройдены задолго до того, как люди наконец додумались записывать свою историю. Немногие разрозненные факты, может быть, и можно собрать из случайных наблюдений путешественников, воочию видевших установления диких народов, но вместе с тем очевидно, что таким образом нельзя получить ничего, что позволило бы нам ближе увидеть процесс постепенного и взаимосвязанного человеческого совершенствования. Желая иметь прямые свидетельства, мы все же вынуждены восполнять недостающие факты догадками; не имея возможности установить, как люди в действительности вели себя в конкретных случаях, мы вынуждены подставлять на место фактов рассуждения о том, как они должны были бы себя вести исходя из своей природы и внешних обстоятельств. При такого рода изысканиях объективные факты, добытые путешественниками, нередко могут служить ориентирами для наших спекулятивных рассуждений; а иногда наши априорные умозаключения могут подтверждать достоверность тех фактов, которые казались на первый взгляд сомнительными и не достойными доверия.

Этот вид философского исследования, еще не получивший названия в нашем языке, я позволю себе назвать *Теоретической*, или *Гипотетической Историей*; это название очень близко по значению к выражению *Естественная История*, которым пользуется господин Юм (см. его «*Естественную историю религии*»), а также к используемому некоторыми французскими авторами понятию *Histoire Raisonnée*».

Далее Дугалд Стюарт говорит, что только в последнее время такие предметы, как право и управление,

«...были рассмотрены с этой точки зрения. До эпохи Монтескье большинство политиков довольствовались известными историческими фактами и невнятным отношением законов к мудрости отдельных законодателей или случайным обстоятельствам, которые ныне точно установить невозможно. Монтескье же, напротив, считал, что законы порождаются главным образом общественными условиями, и попытался исходя из изменений в состоянии человечества, происходящих на разных ступенях прогресса, объяснить соответствующие изменения, происходящие в институтах. Поэтому в его рассуждениях о римской юриспруденции мы часто обнаруживаем, что он, вместо того чтобы позволить схоластам и любителям древности сбить себя с толку своей эрудицией, заимствует

свои озарения из самых отдаленных и разных уголков земного шара и соединяет отрывочные наблюдения неграмотных путешественников и мореплавателей в философский комментарий по поводу истории права и манер поведения».

Восемнадцатый век открыл дорогу, приведшую к научному изучению социальной антропологии, или сравнительной социологии. В это время получило признание новое понимание человеческого общества, к которому можно было прийти путем сравнения разнообразных форм социальной жизни и ее институтов. Сформировалась идея прогресса, дающая объяснение этому разнообразию. Монтескье внес важный вклад своей идеей, что в историческом развитии обществ есть общие причины, отличные от случайных обстоятельств, оказывающих влияние на ход событий. Другая важная идея, предложенная Монтескье, состояла в том, что разные аспекты социальной жизни конкретного региона, существующие в данный период времени, взаимосвязаны и образуют некоего рода систематическое единство. И наконец, сформировалась идея «гипотетической истории», сыгравшая важную роль на первых этапах развития социальной антропологии.

В основе всего этого лежала идея, что явления человеческой социальной жизни могут быть изучены при помощи тех же методов исследования, которые привели к небывалому

прогрессу в познании физических и биологических явлений. Возможность и необходимость позитивной, индуктивной науки о человеческом обществе в целом составляла самую суть учения двух мыслителей девятнадцатого века — Сен-Симона и Конта. Ни тот, ни другой не развивали реально ту науку, о которой писали. Сен-Симон был одним из основателей социализма и пытался установить новую религию; его ученик Конт был философом и тоже основал новую позитивистскую религию. Вместе с тем, оба они были важными фигурами в развитии социальной науки. Именно Конт изобрел название «социология», которым и стала впоследствии обозначаться та позитивная наука об обществе, о создании которой он мечтал.

Глава 3

СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В предыдущей главе было показано, что в восемнадцатом веке всплеск интереса к неевропейским народам привел к появлению двух разных типов исследования. Один из них сосредоточился на проблеме исторического происхождения таких народов, как, например, индейцы Северной Америки, народы тихоокеанских островов, австралийские и тасманийские аборигены. В девятнадцатом веке на базе этих изысканий развились исследования, которые лучше всего было бы назвать этнологическими. Другим типом исследований было философское изучение человеческого прогресса; именно в них берет свое начало социальная антропология.

Этнология появилась как признанная научная дисциплина примерно в 1840 г. и в последующее столетие получила колоссальное развитие. Это был процесс уверенного накопления этнографических знаний, источником которых поначалу были сообщения путешественников, а впоследствии исследования полевых этнографов. Былые «кунсткамеры» пре-

вратились в этнологические музеи, ставшие центрами этнологических исследований. Деятнадцатый век явил миру развитие и бурный прогресс доисторической археологии. Интерес к расовым различиям между народами мира и предположение о возможности реконструировать расовую историю человечества стимулировали развитие физической антропологии. Исследования в области сравнительной филологии показали, как можно открыть исторические связи между языками.

Одной из задач этнологии является классификация народов по расовым характеристикам, языкам и культуре. Вторая задача, тесно связанная с первой, состоит в том, чтобы узнать историю народов, не имеющих письменных исторических документов, посредством умозаключений, делаемых исходя из всевозможного рода косвенных свидетельств. Это разновидность исторических исследований, использующая методы, отличные от тех, которыми пользуется историк. Франц Боас, чье учение имело колоссальное влияние в Соединенных Штатах, считал, что такого рода исследования, в сущности, и составляют антропологию. С его точки зрения, важнейшей задачей антропологии является «реконструкция истории». Он писал: «Антропологическая наука занимается изучением истории человеческого общества. От истории в узком смысле слова она отличается тем, что ее изыскания не ограничиваются теми

временными рамками, относительно которых мы располагаем письменными историческими документами, и теми народами, у которых получила развитие письменность». Боас считал, что любую черту общества «можно постичь лишь исходя из ее прошлого» и что, стало быть, единственным типом объяснения, к которому может стремиться антропология, является историческое объяснение вроде того, какое дает историческая наука, коей занимаются историки. Социологическое объяснение исключено. Представление Боаса об «исторической антропологии» иллюстрирует следующая выдержка:

«Цель нашего исследования — обнаружить те процессы, в ходе которых складывались разные стадии культуры. Обычай и представления не являются конечной целью исследования. Мы желаем знать причины, в силу которых эти обычаи и представления существуют; другими словами, мы хотим раскрыть историю их возникновения и развития... Подробное исследование обычаев в контексте целостной культуры практикующего их племени, сопровождаемое исследованием их географического распространения в соседних племенах, почти всегда доставляет нам средства, позволяющие определить с высокой степенью точности исторические причины, приведшие к формированию рассматриваемых обычаев, и психологические процессы, при-

частные к их развитию»¹. Как бы мы ни называли такого рода антропологию, «этнологией» или «исторической антропологией», она представляет собой нечто отличное от социальной антропологии.

Социальная антропология, как уже ранее говорилось, берет начало в философском исследовании человеческого прогресса и в тех применениях, которые получил в восемнадцатом веке метод сравнения; в предыдущей главе в этой связи упоминались сочинения таких авторов, как Монтескье, де Брос, Лафито, Деменье и другие. Исходной точкой было признание величайшего многообразия форм социальной жизни, институтов, обычаев и верований. Сравнения, проводимые между североамериканскими индейцами и народами древности, между религиозными обычаями Древнего Египта и современной Западной Африки, сравнения различных бесписьменных народов друг с другом показали, что за всем этим многообразием можно обнаружить и некоторые сходства. Задачей сравнительного метода как раз и было обнаружение этих сходств между разными и далекими друг от друга народами. С точки зрения Деменье, сравнение обычаев разных народов должно было позволить нам открыть, как он говорил, их «дух», или, как говорят некоторые сегодня, их смысл (meaning). По мнению Лафито и других мыслителей, обычаи древности было бы легче понять в свете

их сходств с обычаями бесписьменных народов позднейших эпох. Применение сравнений такого рода продолжается и поныне. Исследователи Древней Греции проливают свет на тогдашнее общество, сравнивая его особенности с особенностями социальной жизни примитивных народов. Книга Фрэзера «Золотая ветвь», ставшая классикой социальной антропологии, начиналась как попытка истолковать обычай, по которому в древности жрец храма в Неми занимал свое место, убивая предшественника. В поисках объяснения были рассмотрены похожие обычаи, находимые в других районах мира; в итоге, эти поиски вылились в сравнительное исследование множества разных обычаев и верований, существовавших у бесписьменных народов и народов древности.

Сравнительный метод в виде обнаружения параллелей в привычках и представлениях разных народов, вошедший в употребление в восемнадцатом веке, заключал в себе принцип, сформулированный в 1767 г. Бержье: *partout les hommes se ressemblent*. В девятнадцатом веке этот принцип стали педантично, но ошибочно именовать принципом «психического единства» человечества. На самом деле этот принцип состоит в следующем: поскольку люди, какими мы их знаем, подобны друг другу, то, соединяясь друг с другом в социальной жизни, они предрасположены создавать в разных регионах и независимо друг от друга схожие формы ассоциации со схожими институтами.

Датой рождения социальной антропологии можно считать 1870 год. Одной из задач новой науки было изучение черт сходства, обнаруживающихся в социальной жизни разных регионов, посредством изучения этнографических и исторических источников. Тайлор собрал и сравнил различные верования о человеческой душе и ее жизни после смерти. Макленнан привлек внимание к существованию в разных регионах обычая, по которому каждая из нескольких групп (кланов), на которые делится общество, имеет особую связь с каким-то видом животного или растения — связь, находящую выражение в ритуале или в мифе. Этому классу обычаев Макленнан дал название «*тотемизм*». Фрэзер по просьбе Робертсона Смита собрал информацию, имевшуюся о нем в то время, для статьи в *Encyclopaedia Britannica*; позже, в 1877 г., эта статья вышла уже отдельной книгой; и она же легла в основу 4-томного труда «*Тотемизм и экзогамия*», увидевшего свет в 1910 г. Морган собрал по всему миру системы терминологии, используемые для обозначения отношений родства и брака, и выявил широко распространенные в разных регионах сходства в том, что он назвал «классификационными системами». Фрэзер, опять же для *Encyclopaedia Britannica* и опять же по просьбе Робертсона Смита, собрал данные об обычаях, известных под именем «табу». Его «*Золотая ветвь*» (в ее окончательном, расширенном варианте) представляет собой це-

лый свод обычаев и верований, собранных по всему миру. На склоне лет он приступил к сбору данных о вере в бессмертие души, однако ему довелось завершить только два тома.

Такие обзорные исследования обычаев и верований с целью представить все их разнообразие и обнаруживающееся в них глубинное сходство были тем основным вкладом, который внесли первые социальные антропологи в дело превращения их области изучения в строгую научную дисциплину. Одна из вещей, которые благодаря этому кропотливому труду по сбору данных удалось выявить, заключалась в том, что, несмотря на все многообразие примитивных обществ, в их обычаях и верованиях присутствуют некоторые черты, имеющие широкое распространение и присущие обществам, между которыми, насколько позволяют судить имеющиеся данные, не было в прошлом никаких связей и коммуникаций. Следовательно, эти черты сходства нельзя было правдоподобно объяснить теми процессами, которые у этнологов называются «диффузией» или «заимствованием». Здесь требовался какой-то иной тип интерпретации. Перед социальными антропологами, таким образом, встал вопрос: как привести в хотя бы какой-то порядок различия и сходства социальных обычаев и верований?

Ориентиром для них служила идея прогресса, доставшаяся в наследство от восемнадцатого столетия. Поэтому изучение прогресса

стало для них основной задачей. Признавалось, как отмечал в частности Конт, что для изучения прогресса нужно брать человечество в целом. В разные времена разные регионы вносят свой вклад в общее развитие человеческого познания и человеческой жизни. Например, семитский регион создал алфавитную форму письменности, столь широко используемую в настоящее время.

Наиболее наглядно прогрессивное развитие человечества проявляется в методах производственной деятельности. Генерал Питт-Риверс интересовался развитием оружия от простейших его форм до самых современных. Собранная им коллекция, в которую вошли, помимо оружия, многочисленные орудия труда, была передана в дар Оксфордскому университету; на базе нее был создан музей сравнительной технологии, демонстрирующий технический прогресс человечества и тем самым совершенно не похожий на этнологические музеи, в которых демонстрируются образы жизни разных народов мира. Изучение технических методов иногда может показать наличие в развитии некоторого порядка. Сложный лук является усовершенствованием простого лука; арбалет произошел от обычного лука. Подобным образом можно представить последовательные ступени человеческого развития.

В прошлом веке предполагалось, что последовательные ступени, или, по Конту, ста-

дии развития породили теорию прогресса человеческого мышления, или теорию трех стадий. Первой была религиозная стадия, которая делилась на три этапа: за первым этапом, представленным религиями дикарей, которые Конт именовал фетишизмом, следовал этап политеизма, сменяющийся в свою очередь этапом монотеизма. Второй стадией была метафизическая. Третьей и заключительной стадией была стадия позитивизма, на которой над мышлением начинает господствовать не религия или метафизика, а позитивная наука.

Надежда на открытие последовательных стадий развития социальных институтов породила множество спекулятивных гипотез, ставших серьезным препятствием на пути развития научной социальной антропологии. Ярким примером может служить теория матриархата. Было обнаружено, что в ряде обществ происхождение, счет родства и наследование собственности ведутся по женской линии, так что мужчина принадлежит к группе брата матери либо может наследовать собственность брата матери или его социальное положение. Была выдвинута гипотеза, что такое положение дел есть пережиток раннего состояния общества (существование которого не подтверждено никакими документальными свидетельствами), когда родство велось исключительно по женской линии, а связь между отцом и ребенком не признавалась вообще. Эта гипоте-

за, которую сформулировали независимо друг от друга Бахофен и Макленнан, к сожалению, нашла широкое признание среди таких ученых, как Тайлор, Фрэзер, Морган, Дюркгейм и многие другие. Она вплоть до начала двадцатого века крайне мешала изучению родства и даже позднее продолжала оказывать пагубное влияние как на теорию, так и на полевые наблюдения.

Выдающимся примером попыток антропологов установить посредством априорных рассуждений последовательный порядок развития социальных институтов или форм общества был труд американца Льюиса Моргана *«Древнее общество»*, опубликованный в 1877 г. Пользуясь широкими этнографическими познаниями, он попытался составить схему последовательных стадий развития человечества, представляемых, с его точки зрения, существующими народами. Теории Моргана были совершенно ненаучными и неисторичными, однако не были лишены романтического очарования. В переложении Энгельса они стали неотъемлемой составной частью ортодоксального марксизма.

Такие теории последовательных стадий человеческого развития часто именуются «эволюционной антропологией». Фактически, они базируются на концепции прогресса. В частности, Морган мыслил историю человечества как процесс неуклонного материального и нравст-

венного совершенствования. Эти теории прямо противоречат идее социальной эволюции, ибо существенным и необходимым элементом эволюции является процесс дивергентного развития. Все существующие формы общества представляют собой конечный результат этого дивергентного развития, в точности как насекомые, птицы и млекопитающие представляют собой итоговые результаты дивергентного развития, включенного в процесс органической эволюции. С другой стороны, прогресс как процесс совершенствования воспринимается как однолинейный, как процесс постоянного и неуклонного улучшения условий социальной жизни.

Ранняя социальная антропология унаследовала из восемнадцатого столетия идею «гипотетической истории», т. е. идею о том, что происхождение и развитие любого элемента социальной жизни можно проследить с помощью априорного рассуждения, исходящего из «известных принципов человеческой природы». Предполагалось, что раз уж нам известно, как действуют и мыслят человеческие существа, то можно сформировать и разумное представление о том, как они пришли к тому или иному верованию, обычаю или социальному институту. Таким образом, в ранней антропологии происхождение различных черт социальной жизни было неизменным предметом всяческих спекуляций. Существовали раз-

личные теории происхождения религии. Тайлор предложил теорию происхождения веры в бессмертие души. Но, вероятно, лучшим примером здесь будет тотемизм, происхождение которого стало излюбленным предметом спекулятивных размышлений и построений. В обзоре литературы по этой теме, опубликованном в 1920 г., ван Геннеп насчитал тридцать девять теорий происхождения тотемизма, выдвинутых начиная с 1870 г. Каждый автор, занимавшийся этой темой, считал своим долгом выдвинуть собственную гипотезу. Сложилось изобилие всякого рода гипотез, и вместе с тем — полное отсутствие согласия между их авторами.

На исходе девятнадцатого столетия у некоторых исследователей этого вопроса стало зарождаться ощущение того, что все эти спекуляции по поводу происхождения элементов социальной жизни или последовательности развития институтов не просто далеки от науки, но и препятствуют ее развитию. Если социальная антропология желает стать опытной наукой, она должна принимать лишь экспериментальные гипотезы и отказаться от рассмотрения всех других. Экспериментальная гипотеза — это такая гипотеза, которую можно проверить с помощью наблюдений. Гипотезы о происхождении или стадиях развития социальных институтов не поддаются такой проверке; они не могут быть проверены ни исто-

рическими документами, ни наблюдением существующих обществ. Следовательно, в опытной науке таким гипотезам нет места.

Некоторая двусмысленность заложена в самой идее «происхождения». Происхождение можно понимать как *историческое* происхождение; в данном случае имеется в виду конкретные условия и события, благодаря которым в конкретном регионе в конкретное время возник тот или иной элемент социальной жизни, например тотемизм. Наряду с этим может иметься в виду повторяющийся причинный процесс, например, один и тот же причинный процесс, приводящий к возникновению тотемизма в разные времена и в разных регионах. Историческое происхождение можно открыть только при помощи исторических исследований. Гипотеза же о причинном происхождении может быть подтверждена лишь путем реального наблюдения как минимум одного случая данного процесса. Теории происхождения прошлого столетия не дали нам ни исторического, ни научного знания.

Теории происхождения той или иной категории обычаев чаще всего основывались на скрытых допущениях, касающихся природы рассматриваемых обычаев. Теория происхождения религии Тайлора базировалась на его взгляде, согласно которому религия образуется из верований, полученных путем ошибочных умозаключений. Теории происхожде-

ния тотемизма строились на допущениях относительно природы тотемических верований и практик. Вместо спекулятивных рассуждений о происхождении, характерных для прошлого века, антропологи наших дней обратились к проблемам определения природы институтов, обычаев и верований, обнаруживаемых в примитивных обществах. Важный вклад в социальную антропологию внесли такие историки, как Фюстель де Куланж, Генри Мэн и Робертсон Смит. Последний из названных был особенно важной фигурой, ибо первым предпринял социологическое исследование религии в своей работе о религии древних семитов.

В конце девятнадцатого столетия английская социальная антропология подверглась мощному влиянию со стороны Эмиля Дюркгейма и его коллег по журналу *«Année sociologique»*. На Дюркгейма оказали влияние не только Монтескье и Конт, но и английские мыслители — Герберт Спенсер, Робертсон Смит, Фрэзер и другие. Цель всей его жизни и работы состояла в том, чтобы заложить прочные основания под науку сравнительной социологии; при этом он сознавал, какое огромное значение имеет для такой науки систематическое изучение форм социальной жизни примитивных, или бесписьменных народов.

Французские социологи подвергли критике методы и теории английских социальных

антропологов. Критиковалось, в частности, что они, сосредоточив внимание на вопросах происхождения, пренебрегают изучением социальной функции институтов, обычаев и верований, которые становятся предметом их интереса. Два обычая, кажущиеся схожими, могут выполнять разные функции в обществах, в которых они существуют, а это ставит под вопрос правомерность их сопоставления. Функцию же можно выявить только путем изучения места, занимаемого обычаем в той социальной системе, частью которой он является.

Второй критический аргумент состоял в том, что многие теории антропологов являются скорее психологическими, чем социологическими, и базируются на интеллектуалистской психологии. Французские социологи утверждали, что социальные феномены нуждаются в социологическом объяснении; например, чтобы понять религию, необходимо изучать ее как специфически социальный феномен. Робертсон Смит уже проложил путь в этой области, и Дюркгейм признавал влияние, оказанное на него этим автором. Любая религия должна изучаться как часть социальной системы того общества, в котором она существует, и не может быть объяснена психологическими теориями. Это всего лишь дальнейшее развитие идеи Монтескье о законе. Так, австралийский тотемизм или культ предков в африканском племени должны быть изучены с точ-

ки зрения их социальной функции, т. е. той роли, которую они играют в определенном образом организованном обществе.

Важное влияние на развитие социальной антропологии оказал также А. Хэддон из Кембриджа. Он критиковал способ применения сравнительного метода в работах Фрэзера и некоторых других авторов и требовал, чтобы сравнительные исследования основывались, как он говорил, на «интенсивном изучении конкретных обществ». Свой путь в науке Хэддон начинал как зоолог, и ему было прекрасно известно, что сравнительная морфология и физиология должны базироваться на тщательном изучении анатомии и физиологии отдельных видов. Он считал, что многие данные, используемые социальными антропологами, сомнительны с точки зрения достоверности и надежности, поскольку берутся не из отчетов подготовленных научных наблюдателей, а из дневников миссионеров и путешественников, которые не обучены правильному наблюдению социальных фактов. Кроме того, он считал, что для понимания любого обычая или верования в примитивном обществе недостаточно просто сравнить их с аналогичными проявлениями, наблюдающимися в других местах, но необходимо также изучить их в контексте той особой системы обычаев и верований, частью которой они являются. Необходимо, стало быть, полевое исследование, проводимое надлежа-

щим образом подготовленными учеными, задача которых состоит не просто в регистрации особенностей социальной жизни, но и в их интерпретации путем анализа их взаимосвязей. Кембриджская экспедиция в пролив Торреса, состоявшаяся в 1898 г., ознаменовала начало нового этапа в развитии социальной антропологии. К сожалению, Хэддон считал, что интерпретацию социальных обычаев и верований должен был дать сопровождавший экспедицию психолог; в итоге, эта часть отчета так и не была опубликована, да и вообще не была написана — по этой самой причине. Идеи Хэддона воплотили в жизнь полевые исследователи двадцатого столетия.

В девятнадцатом веке теоретическая работа в социальной антропологии была отделена от проведения наблюдений. Антрополог-теоретик не занимался наблюдением жизни в примитивных обществах сам; он собирал факты из работ других ученых. На такой основе никогда нельзя построить опытную науку, ибо опытный метод требует совмещения рассуждения (или анализа) и наблюдения в едином процессе исследования. Антропологу-теоретику, которому не довелось какое-то время пожить в непосредственном контакте с примитивным народом, многого недостает, когда он пытается воспользоваться материалом, собранным другими. Поэтому в настоящее время важным элементом профессиональной под-

готовки антрополога считается проведение хотя бы одного полевого исследования. С другой стороны, и полевой антрополог должен быть оснащен знанием теорий и гипотез, относящихся к предмету его исследований. Его задача — проверять существующие гипотезы в своих наблюдениях; последние же, в свою очередь, могут проверяться сравнительными исследованиями и наблюдениями, сделанными в других обществах.

Социальная антропология в сущности представляет собой сравнение разных форм социальной жизни: одних примитивных обществ с другими, примитивных обществ с древними обществами, известными нам из истории, а также с развитыми обществами наших дней. Однако сравнением можно пользоваться по-разному и с разными целями. Есть научное использование сравнения, примером чего служат сравнительная морфология и физиология животных видов. Целью сравнения в таких исследованиях является получение классификаций и обобщений; такое использование сравнения можно назвать «систематическим». Однако цели применения сравнений могут быть и совсем другими: это может быть формулировка исторических гипотез, или гипотез о происхождении.

Эти два разных сравнительных метода удобно проиллюстрировать на примере изучения языка. Девятнадцатый век стал свидетелем

бурного развития исторической лингвистики. Сравнивая языки, можно продемонстрировать, что некоторые из них «генетически» связаны друг с другом. Можно показать, что когда-то в прошлом был общий источник у тевтонских языков (английского, голландского, немецкого, норвежского и т. д.). Также лингвистам удалось доказать, что большинство европейских языков и многие языки Индии тоже имеют общее происхождение. «Генетически» языки классифицируются на «семьи» и «ветви» семей. Например, тевтонские языки — одна из ветвей индоевропейской языковой семьи. Примерно после 1880 г. появился иной тип изучения языка — общая лингвистика, ставшая ныне признанной дисциплиной. В этой науке тоже используется сравнение языков друг с другом, но не с целью открытия исторических или генетических связей между ними, а для выявления и определения общих характеристик языка как особого типа социальных явлений. Ее целью является не генетическая классификация языков, а их классификация по морфологическим типам.

«Реконструкция» истории не входит в задачи социального антрополога; эту работу он может оставить этнологам, археологам и «историческим антропологам». Сравнение используется в социальной антропологии так же, как в общей лингвистике или сравнительной зоологии. Задача заключается в том, чтобы полу-

читать надежные обобщения, касающиеся природы общества и социальных явлений, путем систематического изучения сходств и различий. С помощью абстрактных обобщений от случайных и изменчивых характеристик социальной жизни отделяются более общие, существенные и постоянные.

Некоторые полагали, что туземные общества следует изучать потому, что они представляют нашему взору социальные условия, в которых пребывали в древние времена наши предки. Правильное понимание теории эволюции ставит крест на этой идее. Австралийские аборигены не та раса, от которой мы произошли; это особая раса, сложившаяся в процессе расовой дивергенции, происходившей по ходу развития вида *Homo sapiens*. Австралийская форма общества — это, опять-таки, обособившаяся форма, сложившаяся в результате дивергентного развития, свойственного социальной эволюции. Именно как обособившаяся форма, а вовсе не как праформа, австралийское общество ценно для сравнительного исследования. Если мы желаем достичь научного знания о природе человеческого общества, мы можем прийти к этой цели лишь путем систематического сравнения разных типов общества, и чем более разных — тем лучше. Как изучение низших форм органической жизни принципиально важно для биологии, так и для научной социологии крайне важно изучение низших (в эволюционном смысле) форм общества.

Глава 4

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

В «*Novum organon renovatum*»¹ Хэвелл описывает индуктивную науку как «применение ясных и подходящих идей к совокупности фактов», требующее двустороннего процесса — «экспликации понятий» и «обобщения фактов». Каждая наука должна продвигаться вперед с помощью *подходящих* понятий, а это требует создания связной системы технических терминов. «При развитости науки история научного языка есть история самой науки... Основополагающий принцип и высшее правило любой научной терминологии заключается в том, что нужно конструировать и подбирать такие термины, которые были бы пригодны для простой и ясной формулировки общих истин». Социальную антропологию пока нельзя отнести к развитым наукам; у нее еще нет связной системы понятий, обозначаемых такими техническими терминами, которые бы пользовались общим признанием и употреблялись в одинаковом смысле всеми учеными, работающими в данной области. Это и результат незрелости науки, и ее признак. Одна из трудностей, с которыми приходится сталкиваться читателю ан-

тропологической литературы, состоит в том, что разными авторами одни и те же слова употребляются в разных значениях, а многие антропологические термины порой двусмысленны и употребляются без четкого определения.

Чтобы избежать путаного и ненаучного мышления, надо сформировать и никогда не упускать из виду ясное представление о природе той эмпирической реальности, с которой мы в социальной антропологии имеем дело и к которой должны относиться все наши понятия и теории. Только тогда мы можем надеяться избежать ошибки «смещенной конкретности», возникающей при обращении с абстракциями как с конкретными реалиями, — ошибки, избежать которой очень трудно. Существует тенденция мыслить об «обществах» так, как если бы они были отдельными дискретными сущностями. Она восходит еще к Аристотелю, для которого общество было *koinonia politike*, политическим объединением наподобие греческого города-государства. Но собрание лиц, живущих на ограниченной территории и подчиненных единой политической власти, лишь один из типов ассоциации. Мы могли бы спросить: «Является ли “обществом” Британская империя, а если нет, то сколько отдельных обществ она в себе содержит?» Католическая церковь как религиозная, или церковная, ассоциация в такой же степени является обществом, как и политическая ассоциация, например, Соеди-

ненные Штаты. Необходимо избегать склонности трактовать общества как дискретные сущности, как это делал Герберт Спенсер.

Той эмпирической реальностью, с которой социальной антропологии приходится иметь дело, которую ей приходится описывать, анализировать и подвергать сравнительному исследованию, является процесс социальной жизни некоторого территориально ограниченного региона на протяжении некоторого промежутка времени. Социальная жизнь как феноменальная реальность — это процесс, складывающийся из множества человеческих действий, точнее говоря, взаимодействий и совместных действий людей. Отдельные события социальной жизни и есть те факты, к которым должны применяться все наши понятия и теории. Чтобы дать описание социальной жизни, мы должны описать некоторые ее *общие* черты, представляющиеся значимыми, или релевантными для наших изысканий; и именно эти обобщенные описания составляют *данные* нашей науки. Разумеется, очень важно, как получены эти данные: из непосредственного наблюдения конкретных фактов, из сообщений информаторов или из исторических документов.

На протяжении ограниченного промежутка времени общие черты социальной жизни конкретного региона могут оставаться неизменными или изменяться лишь незначитель-

но. В других случаях, особенно когда берется достаточно большой отрезок времени, в некоторых чертах будут происходить значительные изменения. Мы можем провести различие между *синхроническим* описанием, в котором социальная жизнь берется такой, какой она является в некоторый момент времени, а изменения в ее общих чертах не принимаются во внимание, и описанием *диахроническим*, в котором описываются такие изменения.

Два очень важных понятия — это *социальная структура* и *социальная организация*. Понятием «структура» обозначается упорядоченное расположение частей, или элементов, соединенных друг с другом в более широкое единство. Можно говорить о структуре дома, имея в виду упорядоченное расположение стен, крыши, комнат, лестниц, коридоров и т. д., а в конечном счете — кирпичей, камня, балок и т. д. Мы можем говорить о структуре музыкального произведения как упорядоченной последовательности звуков и можем сказать, что структура одной фуги или сонаты похожа по *форме* на структуру другой. Структура молекулы есть упорядоченное расположение относительно друг друга образующих ее атомов. Структура человеческого тела — это в первую очередь упорядоченное расположение тканей и органов, но в конечном счете упорядочение живых и мертвых клеток и межклеточных жидкостей.

Конечными составными элементами социальной структуры являются индивидуальные человеческие существа, фигурирующие в социальной жизни как действующие *лица*, или персоны. Сама же структура представляет собой упорядоченную расстановку лиц по отношению друг к другу. Жители Европы упорядоченным образом соединены в нации, и, следовательно, это структурная особенность социальной жизни Европы. В сельской местности можно найти упорядоченное соединение людей в семьи или дворы (households), и это, опять же, структурная особенность. Структуру семьи образуют взаимные отношения между отцом, матерью и детьми.

Таким образом, выясняя структурные особенности социальной жизни, мы прежде всего ищем существование различного рода социальных групп, а также исследуем внутреннюю структуру тех групп, которые находим. Однако, наряду с распределением лиц по группам и упорядоченной расстановкой лиц в этих группах, мы обнаруживаем также распределение лиц по социальным классам и категориям. Социальные различия между мужчинами и женщинами, между вождями или знатью и простолюдинами, между патрициями и плебеями, между браминами, шудрами и неприкасаемыми — все это важные структурные особенности, хотя нельзя в полной мере сказать, что эти разделения образуют соци-

альные группы. Еще одной важной структурной характеристикой является упорядоченная расстановка лиц в диадических отношениях, т. е. в отношениях между двумя лицами, таких, как отношение между господином и слугой или в примитивных обществах отношение между братом матери и сыном сестры. В конечном счете, социальная структура проявляется либо во взаимодействиях между группами (например, когда одна нация идет войной на другую), либо во взаимодействиях между лицами.

Если структура обозначает упорядочение лиц, то организация — упорядочение деятельностей. Когда садовод или крестьянин разносят разные трудовые задачи по разным временам года, можно сказать, что они организуют свою работу. Социальная организация есть упорядочение деятельностей двух или более лиц, взаимно подогнанных и образующих единую комбинированную деятельность. Для примера можно взять организацию работы на фабрике, при которой управляющий, мастер и рабочий имеют каждый в отдельности свои особые задачи, но выполняют их в рамках единой совокупной деятельности. Организованная группа, возможно, состоящая всего из двух лиц, — это группа, члены которой соединяются в совместной деятельности, в которой каждый выполняет возложенную на него роль. Однако мы не можем рассматривать эти группы

как компоненты социальной структуры, если они не обладают какой-то степенью постоянства. Футбольная команда является организованной группой; сборище людей, помогающих вытащить из канавы опрокинувшийся туда автомобиль, — нет.

Понятия структуры и организации можно проиллюстрировать, взяв в качестве примера современную армию. Структура здесь состоит, во-первых, в упорядоченном распределении лиц по группам (дивизиям, корпусам, полкам, ротам и т. д.) и, во-вторых, в упорядочении личного состава по воинским званиям (генералы, полковники, майоры, капралы, «другие звания» и т. д.). Звание — не группа. Например, майоры не образуют социальной группы; они формируют социальную категорию, подобно водопроводчикам, букмекерам или университетским профессорам. Вместе с тем упорядочение по званиям является важной структурной особенностью армии. Организация армии — это распределение различного рода деятельности между группами и индивидами в мирное время или во время боевых действий. Современная армия — лучший пример высокоорганизованной структуры. Нечто подобное представляет собой, по-видимому, и социалистическое государство.

Понятие социальной структуры лучше всего разъяснить на конкретном примере. Воспользуемся с этой целью структурной систе-

мой племен одного из районов Западной Австралии, существовавшей в прошлом. В фундаменте этой структуры лежало разделение местности на несколько признанных отдельных территорий. Каждый мужчина от рождения и на протяжении всей своей жизни был прикреплен к одной из них, а именно, территории своего отца и отца своего отца. Мужчины, связанные таким образом с определенной территорией, составляли отдельную социальную группу, которую мы называем «кланом»; клан был единицей, которая имела основополагающее значение в социальной структуре. Женщина тоже принадлежала к клану своего отца, но поскольку браки между лицами, принадлежавшими к одному клану, были запрещены, женщины выходили замуж за мужчин из других кланов и прикреплялись таким образом к территории мужа.

Мужчины клана вместе с женами, происходившими из других кланов, и детьми составляли группу, которую для удобства можно назвать *ордой*. Орду можно определить как группу, занимающую территорию клана. Орда селилась единым лагерем, как целостная единица, и когда жила дома, и когда посещала с визитом дружественные территории. Орду можно описать как политически автономное, подчиненное власти старших мужчин и в значительной степени экономически самостоятельное образование. В среднем в ней насчитывалось, вероятно, не более пятидесяти человек.

Внутренней структурой орды было разделение на семьи; каждая семья состояла из мужчины, его жены или жен и их детей, не достигших зрелого возраста. Это была домашняя группа, находившаяся под властью мужчины, имевшая собственные кров и очаг и собственный запас пропитания. Семья как группа создавалась заключением брака и рождением детей и переставала существовать в качестве отдельной группы со смертью мужа; таким образом, она непрерывно существовала лишь на протяжении ограниченного количества лет. Клан же был непрерывно существующей группой, которая, как полагали сами аборигены, возникла в начале мира и является вечной. По мере того, как кто-то из его членов умирал, потери восполнялись рождением новых членов. Временная непрерывность орды как группы лиц, постоянно живущих вместе, была несколько иной. Постоянное ядро орды составляли члены клана мужского пола, в то время как члены клана женского пола, выходя замуж, выбывали из ее состава, а другие женщины, становившиеся женами мужчин этого клана, в нее вливались.

Были и более широкие структурные системы. Несколько кланов имели один и тот же язык и схожие обычаи, образуя тем самым языковое сообщество, которое называется *племенем*. В отличие от того, что называют племенами в некоторых других регионах, здесь племя не было политически объединенной

группой; членов племени не объединяли никакие совместные действия. Орды одного племени или разных племен могли жить в мире друг с другом, но иногда могли и воевать.

Лица, принадлежавшие к разным ордам и племенам, были связаны друг с другом системой родства. Человек был связан каким-нибудь родственным отношением — близким или дальним — с каждым, с кем имел хотя бы какой-то социальный контакт, независимо от того, к какой орде и какому племени тот принадлежал. Основу причисления к тем или иным категориям составляли действительные генеалогические отношения, включая те, которые связывали членов одного клана. Родственники каждого человека классифицировались на ограниченное число категорий, каждая из которых обозначалась единым термином родства; наряду с этим, в каждой категории родственники делились на близких и дальних. Поведение любых двух лиц по отношению друг к другу зависело от того, какое взаимоотношение их связывало в структуре родства. Структура представляла собой сложную аранжировку диадических отношений, т. е. отношений, связывающих одно лицо с другим. Через свою мать мужчина был тесно связан с ее кланом и его членами. Он всегда мог свободно посетить с визитом их территорию и жить в ее орде, хотя не был и не мог стать членом ее клана. Разные члены одного клана были таким образом

связаны с разными другими кланами. Такие же следствия имела связь мужчины с кланом матери матери и кланом, из которого он взял себе жену. Каждое лицо занимало свое особое положение в тотальной структуре родства. Даже два полнородных брата могли брать жен из разных кланов, хотя имели одну и ту же общую связь с кланом своей матери.

Существует деление общества на две половины, и это деление проходит сквозь несколько племен. Каждый клан принадлежит к одной из половин. Эти половины мы можем обозначить как I и II. Эта система есть по существу классификация, или группировка, кланов, накладываемая на классификацию людей по племенам, или языковым сообществам. Каждый человек делит известные ему кланы на принадлежащие к той же половине, что и его клан, и принадлежащие к другой половине. Кроме того, есть еще одно дихотомическое деление общества — на две чередующиеся поколенные группы, которые можно обозначить как x и y . Если мужчина принадлежит к x , то его дети будут y , также как и его отец, тогда как отец его отца и сын его сына будут x , как и он сам. Каждый клан, следовательно, всегда содержит в себе лиц, принадлежащих к обоим подразделениям. Итак, мы имеем разделение общества на четыре отдела, которые для удобства можно назвать «секциями». Мы обозначим их как Ix , Iy , IIx и IIy . Эти секции

имеют свои названия, например: банака, бурунг, кариера и палдъери. По законам племен, о которых здесь идет речь, мужчине можно брать в жены женщину, принадлежащую только к одной из тех категорий, по которым упорядочены его родственники, а именно, той, которая включает дочь брата его матери. Следовательно, он должен выбирать жену среди женщин, принадлежащих к его поколенному подразделению и иной половине, нежели его собственная. Мужчина из секции Ix должен искать жену в секции Px: например, в племени кариера мужчина из секции банака должен искать жену в секции бурунг. Если под «социальной группой» иметь в виду совокупность лиц, объединенных некоторой сплоченностью, то в этом смысле кланы и орды будут группами, а секции — нет. Последние обеспечивают особую классификацию лиц в межплеменной структуре родства и являются частью этой структуры.

Следует упомянуть и другие аспекты социальной структуры. Каждый клан представляет собой отдельную тотемическую группу, которая имеет свои собственные священные тотемные центры, расположенные на ее территории, собственные мифы о происхождении топографических особенностей этой территории и расположенных на ней священных мест, и собственные обряды, исполняемые с официальной целью поддержания дальнейшего суще-

ствования природы и общества. Каждый клан имеет свою собственную тотемическую солидарность и преемственность, отличающую его от других кланов. Однако вдобавок к тому существуют тотемические церемонии и религиозные обряды инициации мальчиков, в которых объединяются и кооперируются несколько кланов. Периодически несколько кланов собираются на территории одного из них; в зависимости от разных поводов кланы собираются в разных составах, так как собрание, проводимое на территории какого-то клана, посещают лишь дружественные кланы, живущие с ним по соседству. Именно кланы и их сборы формируют религиозную структуру общества.

Каждый из этих сборов можно рассматривать как создание временной политической группы, поскольку на них властью соединенного общественного мнения улаживаются конфликты между кланами или между индивидуальными членами разных кланов. Здесь эти племена ближе всего подходят к созданию более широкой, по сравнению с ордой, политической организации.

В этих племенах, как и повсюду в Австралии, благодаря обмену дарами происходил постоянный круговорот некоторых видов предметов, в процессе которого они переходили от одной орды к другой. Эти обмены были важны не столько экономически, сколько как средство поддержания дружественных отношений.

Во многих обществах важным элементом структурной системы является разделение людей на социальные классы, например, разделение на вождей и простолюдинов в Полинезии. В австралийских племенах делений такого рода нет, за исключением деления по полу и возрасту, которое имеет, однако, очень большое значение. Мужчинам и женщинам отводятся разные занятия. Власть во всех социальных делах принадлежит мужчинам пожилого возраста, которые являются также и руководителями ритуалов.

Это описание структурной системы примитивного народа может помочь нам прояснить некоторые вопросы. Чтобы дать описание структурной системы, мы должны не только принять во внимание социальные группы (например, семью, клан и орду в Западной Австралии), внутреннюю структуру каждой группы, отношения между группами и социальные классы, но и рассмотреть весь комплекс социально закрепленных диадических отношений между лицами (как, например, в австралийской системе родства). Социальная реальность групп и классов состоит в том влиянии, которое они оказывают на взаимодействия между лицами, принадлежащими к одним или разным группам или классам. С этой точки зрения, структура региона в тот или иной момент времени включает в себя весь комплекс социальных отношений, в которые вовлечены живущие в этом регионе люди.

В любом из отношений, из которых образуется социальная структура, присутствует ожидание, что некое лицо будет придерживаться определенных правил и образцов поведения. Для обозначения этого ожидания используется термин *институт*: институт есть установленная, или социально признанная система норм и образцов поведения, относящихся к тому или иному аспекту социальной жизни. Семейные институты общества — это образцы поведения, соблюдения которых ожидают от членов семьи в их обращении друг с другом. Существуют образцы, или нормы, поведения отца по отношению к детям, жены по отношению к мужу (и наоборот), ребенка по отношению к родителю, брата по отношению к брату или сестре. В каждом конкретном обществе эти институты принимаются как такие установления, в которых закрепляется (с некоторой степенью гибкости) *надлежащее* поведение лица в определенном отношении. Они определяют для человека, какого поведения от него ожидают и какого поведения он может ожидать от других. Не каждый всегда ведет себя так, как он должен и как от него ожидают; в любом обществе часто случаются большие или меньшие отклонения; для противостояния последним существуют различного рода *санкции*. Следовательно, социальную структуру необходимо описывать через институты, которые определяют надлежащее, или ожидаемое поведение лиц в различного рода отношениях. Струк-

турные характеристики социальной жизни того или иного региона включают в себя все те устойчивые расстановки лиц в институциональных отношениях, которые выражаются в их действиях и взаимодействиях, образующих в совокупности социальную жизнь.

Еще одна проблема, которую нужно упомянуть, хотя ее мы можем здесь затронуть лишь очень коротко, — это проблема структурной преемственности. Сначала можно обратиться к преемственности социальных групп. Группа, как то нация, племя или клан, может иметь непрерывное существование несмотря на то, что состав ее постоянно меняется: она теряет одних своих членов, когда они умирают, но вместо них приобретает новых, которые рождаются. Научное общество теряет членов вследствие их смерти или ухода в отставку, но им на смену избирает новых. Французская академия наук продолжает сохранять свою идентичность, хотя ныне в круг ее членов входят совершенно другие лица, чем в восемнадцатом веке.

Такая же преемственность может наблюдаться в социальных классах. В полинезийском обществе преемственностью обладает класс вождей, ибо, когда вождь умирает, кто-то его заменяет — в некоторых случаях его старший сын. Такой же преемственностью может обладать профессиональный класс: по мере того как одни врачи или юристы умирают или ухо-

дят на пенсию, на их места приходят новобранцы их профессии. Непрерывностью существования может обладать, несмотря на более или менее постоянное изменение личного состава, армейский полк; и хотя лейтенанты становятся капитанами, затем майорами, а далее полковниками, порядок воинских званий остается тем же. В США всегда есть президент, а в Англии — король, хотя конкретное лицо, занимающее это положение в социальной структуре, время от времени меняется. Палата Общин в Англии и Палата представителей в США сохраняют свою преемственность несмотря на перемены в составе, происходящее после каждых новых выборов.

Таким образом, поскольку социальная структура есть упорядоченная расстановка лиц в институционализированных ролях и отношениях, структурная преемственность есть преемственность таких упорядоченных расстановок. Может быть, удобнее выразить это с помощью понятий материи и формы. В случае статической преемственности здания остаются одними и теми же как материя (кирпичи, доски, плитка и т. д.), так и форма. В человеческом теле материю образуют молекулы, а они постоянно меняются: мое тело состоит не из тех же молекул, из которых оно состояло вчера; принято считать, что по прошествии семи лет в человеческом теле заменяются все молекулы до единой. При этом человеческий орга-

низм сохраняет свою форму, если не происходит каких-нибудь изменений вроде ампутации ноги. Следовательно, структурная преемственность организма не статична, а динамична. Это процесс, в котором образующая организм материя постоянно меняется, тогда как форма остается той же самой. В этом смысле динамична и структурная преемственность человеческих обществ: материей здесь являются индивиды, а формой — способ их соединения, определяемый институциональными отношениями.

Один из аспектов, на который нужно обратить внимание, заключается в том, что на протяжении жизни индивиды меняют свое положение в социальной структуре. Человек может поменять гражданство, покинуть одну церковную общину и присоединиться к другой. Что везде остается неизменным, так это то, что человек вступает в жизнь младенцем, а далее растет и становится взрослым. Социальное положение человека меняется или постепенно, или в соответствии с институционально определенными стадиями, как, например, когда некто из мальчика превращается в юношу, а из юноши — в мужчину. В некоторых африканских обществах очень важной структурной особенностью является система возрастных ступеней, когда индивид переходит из одной возрастной ступени в следующую в соответствии с институциональными образцами.

Итак, социальную структуру необходимо определять как преемственную во времени упорядоченную расстановку лиц в отношениях, определяемых или контролируемых институтами, т. е. социально установленными нормами или образцами поведения.

Глава 5

СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

Теория социальной эволюции была сформулирована Гербертом Спенсером в 1860 г. в очерке, озаглавленном «Социальный организм», а затем получила развитие в его *«Основаниях социологии»*, публикация которых началась в 1876 г. Эту теорию можно рассматривать как результат соединения в единую, или, как говорил сам Спенсер, «синтетическую» философию двух идей, пришедших из XVIII столетия. Первой была идея трансформизма в органической жизни, или, как стали говорить после Спенсера, «органической эволюции». Второй была идея прогресса в человеческом обществе.

Во второй половине XVIII века вера в неизменность животных и растительных видов была подорвана работами таких биологов, как Адансон, де Мопертюи, Бюффон, Эразм Дарвин, Кабанис и Ласепед. Эти ученые проложили дорогу теории органической эволюции, которую впервые четко сформулировал Ламарк во обращении по случаю начала чтения курса по зоологии 21 флореаля VIII года Революции (1800). Были в биологии эволюциони-

сты еще до Чарльза Дарвина (в том числе и Спенсер), однако именно публикация *«Происхождения видов»* (1859) принесла теории эволюции широчайшую известность. Теория человеческого прогресса достигла своих вершин у авторов конца XVIII века, а в XIX веке завоевала общее признание. Спенсер, находясь под влиянием Конта, поначалу исследовал общество в терминах прогресса, что можно увидеть в его работе *«Социальная статика»*, опубликованной в 1851 г.

Нам нет нужды рассматривать спенсеровскую теорию развивающегося мира в полном объеме; мы можем ограничиться рассмотрением его теории социальной эволюции. Спенсер утверждал, что развитие органической жизни и развитие социальной жизни человека являются частными случаями единого процесса, который он предлагал называть «эволюцией». Под эволюцией понимается последовательная актуализация возможностей; в первом случае речь идет о возможностях органической жизни, во втором — о возможностях жизни социальной. Эту теорию можно свести к трем основным положениям. (1) Как органическая, так и социальная эволюция — естественные процессы, подчиняющиеся естественному закону. (2) Процесс эволюции есть процесс дивергентного развития. Все многообразие живущих и вымерших животных и растительных видов произошло от небольшого чис-

ла простейших древних форм живой материи; разнообразие форм органической жизни — результат дивергентного развития, характеризующего эволюцию. Подобным образом и различные формы социальной жизни, существующие в настоящее время или известные нам из истории, возникли в процессе дивергентного развития. (3) Как в органической, так и в социальной эволюции присутствовала общая тенденция, которую Спенсер определяет как «рост организации». В процессе органической эволюции организмы, имеющие более сложную структуру и функцию, развивались через ряд последовательных стадий из более простых организмов: например, позвоночные произошли от беспозвоночных, а теплокровные животные — от холоднокровных. В процессе социальной эволюции из менее сложных форм постепенно развивались общества с более сложной структурой, или организацией. Следовательно, в теоретическом плане эволюция представляет собой, во-первых, процесс диверсификации форм органической или социальной жизни и, во-вторых, процесс «роста организации», органической или социальной. Вспомним слова Т. Г. Гексли, говорившего, что «эволюция — не объяснение мирового процесса, а всего лишь обобщенная констатация механизма и результатов этого процесса».

Философия Спенсера подчеркивает единство и непрерывность природы, а вместе с тем и

эволюции как естественного процесса. Особенностью органической эволюции является эволюция интеллекта, возникновение более сложных форм умственной деятельности из более простых. Социальная эволюция, называемая также Спенсером «сверхорганической», является, с его точки зрения, непосредственным продолжением процесса органической эволюции. Он говорит, что между органической и сверхорганической эволюцией не может быть никакой абсолютной границы. «Если и в самом деле происходила Эволюция, то та ее форма, которую мы здесь выделяем как сверхорганическую, должна была незаметно и постепенно возникнуть из органической. Однако нам было бы удобно ее отграничить, включив в нее все процессы и продукты, предполагающие скоординированные действия многих индивидов — скоординированные действия, позволяющие достигать результатов, значительно превосходящих по масштабам и сложности те, которых можно было бы достичь индивидуальными действиями»¹.

Важной чертой органической эволюции является развитие у животных социальной жизни. Занимаясь низшими формами животной жизни, биологи изучали то, что Элли называет «массовой физиологией» животных агрегатов. Скопление животных одного вида по соседству друг с другом часто является для них выгодным; иногда такое скопление может из-

менять среду обитания, например, воду, в которой они плавают, делая ее более пригодной для их жизни. Если мы не станем считать такие агрегаты подлинно социальными, а, последовав примеру Элли, назовем их «суб-социальными», то, взяв всю область животной жизни в целом, мы вынуждены будем признать, что «нет никаких резких и четких границ, которые можно бы было провести между социальными и суб-социальными организмами». «Единственное, что можно найти, так это постепенное развитие социальных атрибутов, предполагающее наличие... некоего субстрата социальных тенденций, рассеянного по всему животному царству. Из этого субстрата возникает под действием разных механизмов социальная жизнь, проявляющаяся в разнообразных формах и достигающая наивысшего развития у позвоночных и насекомых»². На относительно ранней стадии животной эволюции разделились две линии развития, одна из которых вела к насекомым, а другая — к позвоночным. Последняя линия развития, еще раз разделившись, привела, с одной стороны, к птицам, с другой стороны — к млекопитающим. Именно у наиболее высокоразвитых насекомых, птиц и млекопитающих мы находим наиболее развитые формы социальной жизни.

Для эволюциониста человеческий род, включающий как исчезнувшие виды, так и ныне существующий вид *Homo sapiens*, есть продукт ор-

ганической эволюции, а человеческий разум — продукт нейропсихического развития, являющегося частью органической эволюции. Что касается сверхорганической эволюции, то здесь обнаруживается существенное различие между людьми и другими общественными животными. У последних форма социальной жизни во всех популяциях вида одинакова; у человека же разные агрегаты индивидов имеют разные формы социальной жизни. Сверхорганическая эволюция человеческого рода — процесс, не зависящий более от органической эволюции, т. е. от развития врожденных видовых характеристик. Существует огромный пробел в наших знаниях об эволюционном процессе, ибо мы ничего не знаем и никогда не узнаем о формах социальной жизни первых людей и их непосредственных предшественников из животного царства. Мы ничего не знаем о социальной жизни *Sinanthropus pekinensis*. Резонно связать реальный переход от дочеловеческой социальной жизни к человеческой с появлением первых зачатков языка.

Суть теории социальной эволюции состоит, следовательно, не только в том, что происходило дивергентное развитие форм социальной жизни в разных частях человеческого рода, но и в том, что при этом происходило «усложнение организации», причем неравномерно. Здесь нужно избежать ряда ошибочных представлений. Спенсер писал: «Развитие пони-

мается обыкновенно так, как будто бы оно необходимо предполагает, что во всем существует *внутреннее* стремление стать чем-то высшим; но это — ошибочное понимание развития». Общество, достигнув стадии внутреннего и внешнего равновесия, может продолжать существовать без каких бы то ни было значительных изменений в структуре. «Изменение не обязательно предполагает новый шаг в развитии. Часто оно не ведет ни к более высокой, ни к более низкой структуре. Лишь иногда возникает новое сочетание факторов, вызывающее такое изменение, которое представляет собой шаг вперед в социальной эволюции. Вполне возможно, а по моему убеждению даже весьма вероятно, что регресс имел место так же часто, как и прогресс»*. То же касается и органической эволюции. Джулиан Хаксли пишет: «Значительная часть наблюдаемых в природе мелких систематических различий никак не связана с основным ходом эволюции; это всего лишь виньетки разнообразия, накладывающиеся поверх основной формы (pattern) эволюционного процесса».

В сущности, эволюционный процесс представляет собой сочетание случайности и закона, и поскольку в нем присутствует элемент случайности, его нельзя предсказать. Биология, сколь бы обширными познаниями она ни

* Здесь цитируется § 50 «Оснований социологии». — *Примеч. пер.*

обладала, никогда не сумела бы предсказать, что от древнего пятипалого предка лошадей произойдут когда-нибудь сегодняшние английский рысак и ломовая лошадь. И наоборот, не будь у нас палеонтологических данных, мы никогда не смогли бы узнать, от какого животного современная лошадь ведет свое происхождение.

В качестве фактора социальной эволюции Спенсер особо выделял «возрастание объема социального агрегата, сопровождаемое обыкновенно и возрастанием его плотности». Идея о том, что в ходе социального развития маленькие объединения людей, небольшие по численному составу и размеру занимаемой территории, поглощаются более крупными или дополняются ими, высказывалась еще до Спенсера. Сен-Симон утверждал, что основным фактом исторического развития было непрерывное расширение принципа ассоциации; для примера можно взять такой ряд, как семья, город, нация, наднациональная церковь. У Сен-Симона эту идею почерпнул Конт, опередивший Спенсера в ее разработке. Дюркгейм выражает вслед за Спенсером эту идею, говоря, что основной направленностью социальной эволюции было «прогрессивное расширение социальной среды».

Спенсер был склонен мыслить общества как дискретные сущности, так, как будто бы они были организмами. Нас это не устраивает. А

стало быть, необходимо найти какой-то способ переформулировать идею Спенсера. Когда мы оказываемся на некоторое время в каком-нибудь регионе, например, в племени австралийских аборигенов, мы можем составить приблизительное представление о том, что можно было бы назвать сферой взаимодействий, в которую вовлечены наблюдаемые нами люди. Взаимодействие в этом смысле включает как дружеские взаимодействия, так и враждебные; в аборигенной Австралии бывает и такое взаимодействие, когда одна орда воюет против другой. Во время недавней войны имело место взаимодействие враждебного типа между США и Японией. Таким образом, мы можем переформулировать утверждения Спенсера и Дюркгейма, определив фактор эволюции, о котором они ведут речь, как прогрессивное расширение сферы взаимодействия.

Широту сферы взаимодействия следует измерять в первую очередь не географическими параметрами, а числом лиц, с которыми взаимодействуют или могут взаимодействовать жители данного региона. Так, рост плотности населения в регионе приводит к увеличению сферы взаимодействия. В этой связи можно сослаться на различие, которое Дюркгейм проводит между материальной и социальной плотностью. Первая измеряется численностью лиц, проживающих на единице территории, скажем, квадратной миле; вторая возрастает, не-

зависимо от материальной плотности, вследствие увеличения коммуникаций и повышения частоты взаимодействий.

Там, где взаимодействия являются частыми или непрерывными, они обычно принимают стандартную форму и становятся в большей или меньшей степени институционализированными. Географическое расширение сферы взаимодействия открывает возможность для возникновения более широких систем социальной интеграции и нередко имеет тенденцию их порождать. С точки зрения Спенсера, «интеграция» составляет «первичную черту развития»*; «возрастание размера социального агрегата», трактуемое здесь как увеличение сферы взаимодействий, приводит к развитию более широких и сложных форм социальной интеграции и в силу этого является чрезвычайно важным фактором социальной эволюции. Существуют разные способы социальной интеграции, которые могут по-разному сочетаться в одном и том же регионе. У Спенсера речь обычно шла либо о политической, либо о комбинированной политико-экономической интеграции. Такой подход оставляет вне рассмотрения такое, например, общество, как католическая церковь, а в обществе австралийских аборигенов упускает из виду интеграцию, обеспечиваемую системой родства.

* См. «Основания социологии», § 228. — *Примеч. пер.*

Сравнение обществ с точки зрения величины сферы взаимодействия полезно начать с рассмотрения языка. В самых простейших из известных нам обществ первичной группой является небольшая группа лиц, закрепленных на некоторой территории. Эти группы невелики по размеру и обычно включают не более сотни мужчин, женщин и детей; их численность редко, если вообще когда-нибудь, превышает двести человек. Некоторое небольшое число таких групп имеет общий язык и образует тем самым языковое сообщество. В таком сообществе обычно соблюдаются одни и те же обычаи и наличествует общая система представлений. Такого рода социальную структуру можно определить как структуру рассеянного, или децентрализованного племени. Племена, или языковые сообщества, невелики по размеру. Они насчитывают в своем составе всего несколько сотен индивидов: от примерно 200 до, быть может, 2500 (для данного типа структуры это максимум). Такую структуру мы обнаруживаем у «дикарей», живущих охотой, рыболовством и собирательством. Необходимо сказать, что в таких примитивных обществах человек часто учится говорить на языке, для него не родном, а там, где два соседних языка сходны по грамматике и словарному составу, коммуникация между людьми разных племен не только возможна, но и вообще не представляет проблемы. Тем не ме-

нее, небольшой размер языкового сообщества свидетельствует об ограниченном размере сферы взаимодействия. Такое положение дел можно противопоставить сегодняшней ситуации, когда на английском, испанском или арабском языке говорят как на своем родном миллионы людей.

История латыни иллюстрирует связь, иногда существующую между языком и теми процессами, посредством которых расширяются или сужаются сферы взаимодействия. Первоначально латынь была языком небольшой группы людей, населявших область Лаций. С основанием города-государства Рима и последующими завоеваниями, приведшими к образованию и росту Римской империи, латынь стала разговорным языком значительной части Западной Европы, вытеснив многие другие: этрусский, несколько италийских и кельтских языков. Языковая унификация протекала параллельно процессу политической интеграции, происходившему посредством завоеваний, однако по ряду причин, которые нетрудно выяснить, разговорным языком Восточной Римской империи латынь не стала. После II века н. э. процесс экспансии прекратился, и с упадком Римской империи начался процесс политической дезинтеграции. Латынь распалась на множество разных разговорных диалектов. Как письменный язык она еще сохранялась усилиями католической церкви, но пользова-

лись ею лишь образованные классы. Начавшийся процесс политической реинтеграции привел к образованию на месте прежней Западной Римской империи нескольких самостоятельных наций. Из многочисленных латинских диалектов возникли современные романские языки: французский, провансальский, итальянский, каталонский, кастильский, португальский.

Спенсер, мысливший общества как дискретные сущности, каждая из которых образуется населением некоторого ограниченного и определенного региона, полагал, что рост социального агрегата происходит в результате поглощения меньших обществ более крупными. Он писал, что «образование более крупного общества происходит только путем соединения более мелких обществ; при этом разделения, вызванные прежними распадами, не стираются»*. Но общество, в спенсеровском смысле слова, может наращивать то, что он называет «массой», и благодаря росту населения, ибо под «массой» понимается численность образующих группу индивидов. Социологи признали рост населения одним из важных факторов социальной эволюции.

Почему размер, трактуемый здесь как численность лиц, вовлеченных во взаимодействия, составляющие социальную жизнь, следует счи-

* См. «Основания социологии», § 226. — *Примеч. пер.*

тать как таковой фактором увеличения сложности социальной структуры? Ответ надо искать в принципе, который известен ученым как «принцип сходства»; его предложил еще три века назад Галилей. Грубо говоря, принцип этот состоит в том, что для каждого типа структуры есть количественные пределы размеров. Так, Природа не способна родить на Земле такие деревья, высота которых превосходила бы некоторый предел; по оценке Галилея, предел этот составляет около 300 футов. Признание этого принципа применительно к социальной структуре — одно из ключевых положений в теории социальной эволюции. Зиммель, например, писал, что «всякий количественный рост общества ведет к качественному изменению, требует новых приспособлений. Формы групп строго зависят от числа их составных элементов; структура, подходящая для социальной группы с некоторой численностью, теряет свою ценность, как только эта численность возрастает».

Социальная эволюция, как ее понимает основоположник этой теории, по существу есть развитие «структур и функций, составляющих организацию и жизнь каждого общества», ведущее от более простых форм к более сложным. Также Спенсер признавал «некоторые ассоциированные с ними развития, помогающие социальной эволюции и поддерживаемые ею самой, а именно: развитие языка, знания,

нравственности и эстетики»*. В качестве одного из «факторов» социальной эволюции он рассматривал также «скопление тех сверхорганических продуктов, которые мы обыкновенно отличаем как искусственные, но которые, с философской точки зрения, не менее естественны, чем все другие продукты, являющиеся результатом эволюции»**. В их число он включал: материальные приспособления и орудия; язык; развитие знания, находящее завершение в науке; развитие законодательства; мифологии, теологии; кодексы приличий, хорошего поведения и церемоний; а также сложную по составу группу «продуктов, которые мы называем эстетическими». Предполагается, что все эти явления развиваются не обособленно, а в неразрывной связи с развитием социальной структуры. Природу этих связей, разумеется, еще предстоит изучить.

То, что обычно называют «прогрессом», есть накопление знаний и совершенствование техники посредством изобретений и открытий, которое ведет от условий жизни диких племен к научным и техническим достижениям современных обществ. С точки зрения теории эволюции, прогресс, в этом его понимании, зависит от развития организации, являющегося неотъемлемой чертой социальной эволюции, и в

* См. «Основания социологии», § 210. — *Примеч. пер.*

** См. там же, § 12. — *Примеч. пер.*

то же время является одним из факторов, от которых, в свою очередь, зависит последняя. Например, в более сложных обществах прогресс знаний и технических методов зависел от все большего развития так называемого «разделения труда», которое правильнее было бы назвать возрастающей дифференциацией родов занятий, ведущей к развитию сложной профессиональной структуры; последняя, в свою очередь, зависела от технического прогресса и накопления знаний.

Джулиан Хаксли писал: «Эволюцию можно рассматривать как процесс прогрессивного увеличения эффективности использования земных ресурсов живой материей». Поступательность эволюционного развития определяется развитием форм адаптации, причем как внешней, так и внутренней. Улучшение внешней адаптации Хаксли описывает как «достижение более высокого предела биологической эффективности, которая определяется как возрастание контроля над внешней средой и независимости от нее». Совершенствование внутренней адаптации описывается как «достижение более высокого предела целостной функциональной эффективности и гармонии внутренних соединений». В ходе эволюции человеческих обществ совершенствование внешней адаптации достигалось не за счет изменения самого человеческого организма, а благодаря тому, что выше было названо прогрессом. Это

все большее приспособления людей к той физической среде, в которой они живут. Повышение внутренней адаптации достигалось за счет взаимоприспособления индивидов друг к другу в системах упорядоченных отношений. Здесь было бы лучше всего употребить выражение «социальная коаптация». Именно она имеется в виду под «цивилизацией», если обратиться к происхождению этого слова; ибо *cives* были лицами, жившими вместе в институционально упорядоченном сообществе, в отличие от *hostes*, от которых могли ожидаться только враждебные действия. В органической эволюции внешнее и внутреннее развитие взаимозависимы. В социальной эволюции тоже есть некоторая мера взаимозависимости между адаптацией группы к ее внешней среде и той «функциональной эффективностью и гармонией внутренней согласованности», которая составляет социальную коаптацию.

Социальную эволюцию *Hominidae* можно разделить на три стадии. О первой мы ничего не знаем и не можем знать. Это была стадия зарождения орудийной деятельности, языка, морали и, предположительно, религии или, по крайней мере, веры в сверхъестественные силы. О действительных событиях второй стадии мы ничего не знаем наверняка, а догадки этнологов и выводы археологов мало чем могут нам помочь. Мы можем наблюдать лишь результаты этой стадии развития: различные

формы социальной жизни доисторических народов. Третья стадия — это та стадия, в отношении которой мы располагаем историческим знанием, охватывающим ограниченный период времени (не более шести тысячелетий) и относящимся к ограниченной части земной поверхности. Третья стадия является сферой исторических изысканий. Социальным антропологам нет никакой нужды ограничивать себя каким-либо законом, который запрещал бы им говорить об условиях и событиях этой фазы социальной эволюции. Тем не менее основной областью приложения сил для социальных антропологов остается изучение тех форм социальной жизни, которые, сохранившись до настоящего времени, представляют вторую стадию эволюции — ту стадию, когда люди еще не изобрели письменности и не имели возможности оставить о себе и о своей жизни документальные свидетельства, пусть даже несовершенные. Следует помнить, что из неисторических обществ ни одно не представляет той формы, от которой произошли исторические общества. Ни одну сохранившуюся до наших дней рептилию нельзя считать исходной формой, от которого произошли птицы и млекопитающие.

Эта книга написана с позиций человека, всю свою жизнь принимавшего гипотезу социальной эволюции, сформулированную Спенсером, в качестве полезной рабочей гипотезы для изу-

чения человеческого общества. Однако стоит предупредить читателя о том, что в антропологии есть и очень мощное антиэволюционистское течение, лидером которого был в начале нашего века Франц Боас. В 1918 г. один выдающийся американский этнолог (Лауфер) мог писать, что теория социальной эволюции, по его мнению, «самая глупая, бесплодная и вредная из всех теорий, когда-либо существовавших в истории науки». Я не счел нужным включать в эту книгу обсуждение воззрений антиэволюционистов. Их работы демонстрируют поразительную путаницу мысли и незнание теории социальной эволюции. Это движение было попыткой отвлечь антропологов от социальной антропологии как социологического изучения примитивных обществ и переориентировать их на историческую антропологию как реконструкцию истории. В США эти взгляды долгое время пользовались успехом.

**ПРИЛОЖЕНИЕ,
ПРИМЕЧАНИЯ,
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН**

В. Николаев

СРАВНИТЕЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ А. Р. РЭДКЛИФФ-БРАУНА

Фигура Альфреда Реджинальда Рэдклифф-Брауна — одна из крупнейших фигур в социальной антропологии первой половины XX века. Его выдающийся вклад в социальную антропологию и социологию бесспорен. Его имя заняло достойное место на страницах учебников, в словарях и энциклопедиях. Его предложения и идеи в области социальной науки до сих пор живут если не явной, то скрытой жизнью в новейших публикациях — разумеется, далеко не во всех, пожалуй, даже в немногочисленных, но такие публикации все-таки есть, — и если не буква, то дух его воззрений присутствует в них как оживляющая и вдохновляющая сила. Вместе с тем многие теоретические положения и фактические суждения Рэдклифф-Брауна по тем или иным вопросам уже при его жизни расценивались коллегами по профессии как спорные, не вполне состоятельные, ошибочные, а за четыре с половиной десятилетия, истекших со дня его смерти, они устарели настолько, что их уже почти никто не принимает всерьез. Что касается места, отводимого Рэдклифф-Брауну в истории социальной теории, то оно, при всей его бесспорности, довольно-таки скромное: место одного из предшественников структурного функционализма.

Тот же факт, что сегодня редко кто относится к структурному функционализму без скепсиса, делает это место еще более скромным. Достоинства этнографических трудов Рэдклифф-Брауна, в которых сомневались даже его ревностные сторонники, еще более сомнительны сегодня, когда объем знаний об описываемых им народах значительно расширился. Какие-то из его этнографических работ устаревали почти сразу после их написания. Впрочем, и работ таких было очень немного. Основные понятия, с которыми он работал и в уточнение которых он внес свою лепту, давно перестали быть концептуальным фундаментом исследований и в социальной антропологии, и в социологии. Те методологические принципы, из которых исходил Рэдклифф-Браун, редко были его собственными изобретениями (в частности, очень многое он заимствовал у Дюркгейма), а в тех случаях, когда они несли на себе отпечаток оригинальности (например, его идея о роли интуиции в социально-научном познании, которое при этом было ориентировано на образец естественных наук), значимость их не очевидна. Сблaзн оставить все как есть и сохранить за Рэдклифф-Брауном место сколь бесспорного, столь и мимолетного персонажа в веренище ученых, делавших социальную науку в XX веке, но давно сошедших с поезда и ставших достоянием истории, велик. Этому соблазну может легко способствовать беглое и небрежное знакомство с его работами, продиктованное классификаторскими намерениями и нацеленное на поиск знакомых слов, позволяющих отнести его к «школе» или «направлению». Такие слова в его сочинениях есть:

«социальная структура», «социальная функция», «интеграция» и т. п. Нет ничего проще, чем охарактеризовать его исходя из этого как «функционалиста», «структуралиста» или как-то еще, добавив к этому уточнение: «ранний», «предшественник» и т. п. Так обычно и поступали. При более внимательном ознакомлении с небольшим наследием Рэдклифф-Брауна рождается другой соблазн: создать что-нибудь подобное. Необыкновенная простота и ясность его сочинений, крайне редкая для ученых такого масштаба, подкупает и пленяет. Мало кому удавалось писать так просто и лаконично о весьма непростых вещах. (Отечественный читатель, к сожалению, вряд ли сможет в полной мере это оценить, так как при переводе на русский язык тексты становятся более тяжеловесными, и с этим трудно что-то поделать.) Эвристическая насыщенность работ Рэдклифф-Брауна, многократно усиливаемая его манерой писать кратко, завораживает и заставляет включиться воображение. Читая его очерки, трудно отделаться от впечатления, что помимо того, что в них как таковых написано, они содержат в себе что-то еще. Конечно, можно не только что-то из них «вычитать», но и что-то в них «вчитать»; но ведь имеется множество научных трудов, не способствующих ни тому, ни другому. Далеко не все идеи ученого были облечены в письменную форму, и его устные замечания и предложения нередко оказывали на тех, кто его окружал и с кем он работал, такое же сильное стимулирующее воздействие; следы этого воздействия рассеяны по многочисленным публикациям его коллег, среди которых можно найти не только его

учеников и ревностных сторонников, но и критиков, порой весьма суровых и даже непримиримых. Куда бы мы ни обратили свой взгляд, пытаясь определить значение Рэдклифф-Брауна и его наследия для социальной науки, повсюду мы натываемся на некую двойственность. Она присутствует и в оценках личности ученого его современниками, среди которых можно найти диаметрально противоположные: в одних слышатся благоговейное придыхание и трепетная восторженность, в других сквозят едва сдерживаемая досада, обида и неприязнь. С оглядкой на эту двойственность мы и подойдем к рассмотрению интеллектуальной биографии ученого и того, что он сделал.

Дао антрополога: биографический очерк¹

Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун родился 17 января 1881 г. в Бирмингеме. Сначала он учился в Королевской школе коммерческих агентов в Пиннере (графство Мидлсекс), потом — в престижной школе короля Эдуарда в Бирмингеме², по окончании которой перед ним встала проблема выбора дальнейшей карьеры. Поступив на медицинские курсы и прибегнув к услугам частного учителя, он стал готовиться к поступлению в университет и в 1901 г. поступил в Тринити-колледж (Кембридж).

Первоначально юный Рэдклифф-Браун планировал заняться естественными науками. Учился он хорошо, и его успехи довольно быстро были замечены. Его наставник У. У. Роуз-Болл, мате-

матик, любитель истории и большой поклонник Фрэзера, обратил внимание на целеустремленного ученика и посоветовал ему переориентироваться на изучение «моральных наук». В последние в то время включались философия, экономика и экспериментальная психология. (Когда пишут о Рэдклифф-Брауне, нередко отмечают тот факт, что он был одним из первых профессиональных антропологов, получивших серьезную философскую подготовку.) Особый интерес студент Браун³ испытывал к экспериментальной психологии. Благодаря этому интересу он близко познакомился с К. Майерсом, У. Риверсом, а через последнего — с А. Хэддоном. Все трое были участниками кембриджской экспедиции 1898 г. в пролив Торреса, одного из крупнейших антропологических проектов того времени. Это знакомство оказало решающее влияние на профессиональный выбор Брауна и во многом сказалось на его позднейших представлениях об антропологии как науке (равно как сказался на них и его ранний интерес к естествознанию).

Фактически все трое были сторонниками применения строгих научных методов в познании человека; ориентация на методологическую строгость стала одной из отличительных черт Рэдклифф-Брауна как ученого, и нашла в его работах крайнее, порой даже гипертрофированное, выражение (ведь он пытался строить свою социальную антропологию — ни много ни мало — по образцу математики). Риверс был одним из первых социальных антропологов, который считал главной задачей своей науки изучение социальной организации и связи тех или иных обычаев

с социальной организацией; такая постановка задач во многом определила характерный облик британской социальной антропологии XX века, и Рэдклифф-Браун был одним из главных проводников этого влияния. Не будет лишним сказать, что Рэдклифф-Браун был первым учеником Риверса, специализировавшимся в антропологии. Хэддон, другой его учитель и главный его опекун, привил молодому студенту интерес к классификации и морфологии (который прослеживается в работах Рэдклифф-Брауна на протяжении всей его жизни), а также понимание важности интенсивных полевых исследований как источника фактов для последующего сравнения и индуктивного обобщения⁴.

Другим источником долговременных влияний на Рэдклифф-Брауна стали философские взгляды У. Уэвелла, прежде всего его трактовка индуктивного метода, легшая в основу рэдклифф-брауновского представления о процедуре научного познания (в том числе и в социальной антропологии как естественной науке)⁵. Согласно этому представлению, развитие индуктивной науки невозможно без прозорливости ученого, а процесс получения индуктивных выводов включает в себя не только сбор и обобщение фактов, но также изобретение понятий (или их «прояснение»), которое опирается на интуицию. Отсюда до крайности строгое и щепетильное отношение Рэдклифф-Брауна к используемой терминологии — особенность его работ, которую невозможно не заметить. Строгий понятийный аппарат был для него средством управления воображением.

Были еще другие философские влияния, имевшие менее принципиальное значение⁶. Некоторые из них сформировали не столько научные взгляды ученого, сколько его общую мировоззренческую позицию, так сказать, его личную «картину мира». Любимым философом Рэдклифф-Брауна был, как ни парадоксально, Гераклит. (К этому источнику следует относить его понятие «процесса», которое всегда неявно присутствует в его работах как «задний фон» теоретических построений, обычно определяемых не иначе как «статические»). Этот факт должен быть крайне неудобным для тех, кто привык рассматривать оперирование такими категориями, как «функция», «структура», «интеграция», «норма», «обычай», «солидарность» и т. п., в качестве достаточного основания для отнесения ученого к категории политических консерваторов и противников изучения общества в изменении (что в условиях динамичности современного мира означает: противников изучения общества, как оно есть на самом деле). Рэдклифф-Браун не отличался консерватизмом и не был противником изучения общества в изменении. В годы учебы в Кембридже он увлекался анархизмом, был одержим идеей реформирования викторианской Англии, был человеком во многих отношениях экстравагантным и даже имел прозвище «Анархия Браун». Этот период своей жизни он до старости вспоминал с некоторой ностальгией: «Рэдклифф-Браун любил рассказывать друзьям и коллегам, что в Бирмингеме с ним по соседству жил князь Петр Кропоткин и что он, приезжая из Кембриджа домой на каникулы... часто навещал великого фи-

лософа-анархиста. Во время этих встреч они обсуждали все, включая панацеи Рэдклифф-Брауна от того, что он считал болезнями тогдашней Англии. Кропоткин указал юному реформатору на то, что, прежде чем пытаться изменить общество, его необходимо изучить и понять, а чтобы понять такое сложное общество, как викторианская Англия, неплохо бы для начала провести систематическое исследование какого-нибудь далекого примитивного сообщества»¹. Таким образом, среди интеллектуальных влияний, определивших «жизненный путь» ученого, был и анархизм.

Учитывая особое отношение Рэдклифф-Брауна к Гераклиту, нетрудно понять его крайне редкий и необычный для социологов и антропологов интерес к китайской философии. Судя по его работам, он был знаком как с даосской, так и с конфуцианской философией. Ссылки на понятие «дао» встречаются обычно в контексте обсуждения природы социальной реальности (порой в соседстве со ссылками на Гераклита); конфуцианские тексты цитируются главным образом в контексте обсуждения природы и функций религии.

И, наконец, среди социологических влияний, во многом определивших основные контуры научного мышления Рэдклифф-Брауна, необходимо назвать прежде всего Спенсера и Дюркгейма. Нет смысла в рамках биографического очерка рассматривать детали этих влияний. Достаточно сказать, что они были глубокими и многосторонними. Фактически, Рэдклифф-Браун — это *социолог* в антропологии. Его мышление в основе своей *социологично*. Традиционно его считают од-

ним из крупнейших продолжателей дюркгеймовской традиции вне Франции (некоторые и вовсе считают, что он не создал ничего принципиально нового, заимствовав основные идеи у Дюркгейма и ловко выдавая их за свои). О глубине влияния Спенсера говорит, помимо прочего, то, что в недописанном учебнике социальной антропологии (последнем труде ученого, вошедшем в книгу «Метод социальной антропологии») глава об эволюции опирается почти полностью (если не исключительно) на Спенсера.

При ознакомлении с произведениями Рэдклифф-Брауна стоит помнить, что за этими ясными, простыми и внешне незатейливыми текстами скрывается «гремучая смесь», образованная из Дюркгейма, Спенсера, Хэддона, Риверса, Уэвелла, Юма, Уайтхеда, Гераклита, французских просветителей и китайской философии. Эта «гремучая смесь», помноженная на острый ум, неугасимую энергию и литературный талант, как раз и дала ту социальную антропологию, с которой мы здесь имеем дело.

«Андаманские островитяне»

Итак, Рэдклифф-Браун оказался в Кембридже в электрически заряженной интеллектуальной среде, в которой постепенно формировались его основные представления о природе социальной реальности и принципах ее изучения. За это время у него сложилось твердое убеждение в том, что социальные явления должны рассматриваться как естественные явления, подчиненные есте-

ственным законам, что в основу методологии социальных наук должны быть положены методы естественных наук и что получаемые социальной наукой обобщения должны быть доступны для проверки и верификации. Общество представлялось им как находящаяся в процессе постоянного изменения реальность, различные элементы и стороны которой тесно связаны друг с другом и должны изучаться в этой взаимосвязи.

В 1905 г. произошло первое знакомство ученого с обществами того типа, изучению которых была посвящена вся его жизнь. Хэддон, возглавлявший в то время антропологическую секцию Британской ассоциации развития науки, взял талантливого студента с собой в Южную Африку, где должно было состояться выездное заседание секции, в качестве секретаря. Программа заседания, помимо чтения докладов, включала краткое посещение туземных деревень.

В 1906 г., защитив магистерскую работу и закончив с отличием Тринити-колледж, Рэдклифф-Браун получил стипендию Энтони Уилкина на проведение полевого исследования в примитивном сообществе. Местом этого исследования были выбраны Андаманские острова, куда ученый и отправился. Сбор полевого материала продолжался до 1908 г. Исследование андаманцев стало первым большим этнографическим исследованием Рэдклифф-Брауна и одним из первых интенсивных полевых исследований в современной этнографии, проведенных подготовленным профессионалом (раньше такими исследованиями занимались в основном путешественники и христианские миссионеры). Вернувшись домой, ученый

был принят в Тринити-колледж, где состоял сотрудником до 1914 г. В это время был написан отчет о работе на Андаманских островах, ставший его докторской диссертацией. Первоначальный вариант отчета, из которого в конце концов сложилась книга «Андаманские островитяне», был преимущественно описательным. Теоретические главы были добавлены в него позже, и сама книга в окончательном виде была опубликована только в 1922 г.⁸ Книга была готова раньше (в 1913 г.); одной из причин ее запоздалого выхода в свет стало начало первой мировой войны и связанное с этим отсутствие финансирования.

Публикация «Андаманских островитян», точно совпавшая по времени с публикацией «Аргонавтов западных районов Тихого океана» Б. Малиновского, стала важным и даже в какой-то степени переломным событием в британской социальной антропологии. Отныне окончательно оформилось противостояние двух вариантов дюркгеймовского подхода в антропологии, представляемых Рэдклифф-Брауном и Малиновским, и двух совершенно не похожих друг на друга подходов к интенсивному полевому исследованию⁹. Хотя имена этих двух лидеров британской социальной антропологии первой половины XX века часто употребляются в литературе вместе, к тому же сопровождаясь объединяющей обоих классификационной этикеткой («функционализм», «ранний структурный функционализм» и т. п.), различий между ними едва ли не больше, чем сходства, и эти различия принципиальные. Не вдаваясь в излишние здесь детали, отметим лишь несколько самых очевидных из них:

(1) у Малиновского теоретический дискурс и эмпирические описания фактов резко разграничены и существуют едва ли не автономно друг от друга¹⁰; у Рэдклифф-Брауна такого разграничения (за редкими исключениями) нет, и понятийные конструкции напрямую накладываются на описания эмпирических фактов;

(2) основные понятия так называемого «структурно-функционального» анализа употребляются обоими зачастую в разных смыслах и несут разную нагрузку: так, например, понятие «функции» у Малиновского имеет характер главного объяснительного принципа, тогда как Рэдклифф-Браун практически не оперирует им в своих исследованиях, используя лишь как рабочее обозначение внутренней связности элементов и институтов в социальной системе;

(3) в этнографических работах Малиновского тщательнейшим образом описываются детали наблюдаемого поведения, и основной акцент делается на содержательном описании; в этнографических работах Рэдклифф-Брауна (за редкими исключениями, и это главным образом ранние его работы) почти никак не фиксируются содержательные детали, описания предельно формализованы и аналитичны;

(4) хотя оба они рассматривали общество как функционально связанное целое, у Малиновского в этнографических описаниях всячески подчеркивались уникальные детали описываемой реальности, а у Рэдклифф-Брауна — те черты, которые допускали сравнение с другими обществами;

(5) Малиновский в рамках «функционального анализа культуры» сводит культурные факты в

конечном счете к «потребностям»¹¹; Рэдклифф-Браун, напротив, последовательно придерживается антиредукционистской позиции, и уже в «Андаманских островитянах» если и говорится о «чувствах», то только о коллективных «чувствах», которые имеют не физиологическую, а социальную природу¹².

Перечисленного вполне достаточно, чтобы понять, насколько разными теоретиками и этнографами были эти ученые. Если репутация Малиновского как этнографа была почти безупречной, то этнографические достоинства работ Рэдклифф-Брауна ставились под сомнение даже теми, кто высоко его ценил, не говоря уж об оппонентах и личных недоброжелателях. Можно согласиться, что второй был далеко не лучшим этнографом. Об этом говорит хотя бы то, что Рэдклифф-Браун (в отличие от Малиновского) при сборе полевого материала довольствовался знанием родного языка и прибегал в общении с туземцами к услугам переводчиков. А. П. Элкин писал по этому поводу: «Рэдклифф-Браун в глубине души не был полевым исследователем, по крайней мере не был им до такой степени, чтобы жить среди “примитивных” людей, ежедневно и ежедневно их наблюдать и в какой-то мере участвовать в их жизни. Книга “Андаманские островитяне” служит этому примером. Ее описательные главы не создают картину или впечатление живого общества, социальных групп, втянутых в жизненные дела. В этом отношении ее не сравнить с “Аргонавтами...” Малиновского. С другой стороны, две большие теоретические главы, несмотря на содержащиеся в них повторы, приковывают к себе интерес от начала и до конца. Переизда-

ние этой книги через несколько лет было совершенно оправданным. Конечно, Рэдклифф-Браун был в поле. Он провел “около трех месяцев вместе с туземцами Малого Андамана, отдавая большую часть времени изучению языка”. Потом он бросил это занятие из-за его сложности и времени, требуемого для достаточного его усвоения, которое бы позволяло “задавать туземцам вопросы об их обычаях и верованиях и понимать их ответы”. Он сосредоточился на племенах Большого Андамана, используя хиндустани и взяв с этой целью хорошего переводчика»¹³.

Как бы то ни было, работа об андаманцах (как, впрочем, и «Аргонавты» Малиновского) была воспринята как работа «революционная»¹⁴. Причем (уже в отличие от «Аргонавтов») она с самого начала расценивалась прежде всего как теоретическая. Р. Темпл, влиятельный кембриджский антрополог, занимавший одно время пост президента секции «Н» Британской ассоциации развития науки и благоволивший Рэдклифф-Брауну, превозносил «Андаманских островитян» в рецензии, опубликованной в журнале «*Man*» (1922, № 71), как «революционную теорию социальной антропологии». Такие же оценки работы сохранились и позднее. М. Фортес говорил о ней как о первой полномасштабной демонстрации теорий Рэдклифф-Брауна (прежде всего его теории религии и ритуала и, в более широком смысле, концепции социальной структуры)¹⁵. Ф. Эгган давал такую оценку соотносительного значения «Андаманских островитян» и «Аргонавтов»: «Малиновский в результате своего временного пребывания на Тробриандских островах во время первой мировой войны разработал высший тип полевого ис-

следования, подчеркивавший комплексные взаимосвязи культурной жизни. Рэдклифф-Браун в результате своих опытов на Андаманских островах развил интерпретацию ритуала и мифа, а также концепцию социальной структуры, заложившую теоретическую основу для современного развития социальной антропологии»¹⁶. Э. Эванс-Притчард, оценивая значение полевых исследований Рэдклифф-Брауна для развития эмпирической традиции в британской социальной антропологии, говорит то же самое: «[Если ранним исследованиям были свойственны многочисленные недостатки, то] позднейшие исследования становились все более интенсивными и наглядными. Самыми важными среди них были, я думаю, исследования проф. Рэдклифф-Брауна, ученика Риверса и Хэддона. Его исследование андаманских островитян 1906—1908 гг. было первой попыткой социального антрополога проверить социологические теории в примитивном обществе и описать социальную жизнь народа так, чтобы было ясно выделено, что значимо в ней для этих теорий. В этом отношении оно было, пожалуй, даже важнее в истории социальной антропологии, чем экспедиция в пролив Торреса, участников которой интересовали не социологические, а этнологические и психологические проблемы... Если проф. Рэдклифф-Браун всегда имел более обширные познания в общей социальной антропологии и показал себя более одаренным мыслителем, то Малиновский был более основательным полевым исследователем»¹⁷.

При всей теоретичности «Андаманских островитян», это была все-таки полевая работа, и как таковая она тоже оказала огромное влияние. По

существо, одновременно вышедшие монографии Рэдклифф-Брауна и Малиновского ввели новый тип полевой работы, который был под силу только профессионалам¹⁸, и тем самым положили конец любительству и дилетантизму в этнографии. Они установили новый стандарт этнографической работы и стали образцами того, как ее нужно делать; дальнейшее развитие полевых исследований в британской антропологии во многом определялось этими образцами. Книга «Андаманские островитяне» обладала при этом такими достоинствами, что даже такой ученый, как А. Элкин, относившийся к Рэдклифф-Брауну как к этнографу весьма и весьма скептически, писал: «Я всегда буду хранить “Андаманских островитян” и “Структуру и функцию в примитивном обществе” как сокровище и получать наслаждение от их чтения»¹⁹.

Преподавание в Англии (1908—1914)

По возвращении с Андаманских островов Рэдклифф-Браун включился в преподавательскую деятельность, причем с самого начала заявил о себе как новатор. Уже в 1908 г., получив профессорскую должность в Ливерпульском университете, он во вступительной лекции по поводу назначения выступил против господствовавших в тогдашней антропологии «псевдоисторических спекуляций», нацеленных на выяснение происхождения институтов и обычаев, и против психологического объяснения социально-культурных фактов²⁰. Впоследствии этот лейтмотив из

раза в раз воспроизводился в его работах и устных выступлениях.

В 1909—1910 гг. Рэдклифф-Браун преподавал «этнологию» (под таким названием эта дисциплина фигурировала в учебном плане) в Лондонской школе экономики. Там он читал два курса: об австралийских аборигенах и о потлаче у индейцев северо-западного побережья Северной Америки. Одновременно он читал курс сравнительной социологии в Кембридже. Последний строился на идеях Французской социологической школы и, в частности, включал такие лекции, как «Классификация социальных типов» и «Социальное происхождение общих идей»²¹. Напомним, что примерно в это время он ездил во Францию, так что влияние дюркгеймовской школы на его взгляды было не только косвенным, но в какой-то степени и прямым.

После полевой экспедиции в Австралию, занявшей период с 1910 по 1912 гг., Рэдклифф-Браун вновь вернулся к преподаванию, на этот раз в Бирмингемском университете, куда его пригласили по рекомендации Р. Темпла и где в это время опробовалась расширенная программа преподавания антропологии будущим колониальным чиновникам. В декабре 1913 — январе 1914 гг. он прочел небольшой лекционный курс по социальной антропологии, получивший подробное освещение в прессе. В целом курс повторял содержание лекций, читавшихся ранее в Кембридже, однако некоторые моменты были ясно сформулированы впервые. В частности, было четко сформулировано отношение ученого к проблеме практического применения социальной антропо-

логии, которое впоследствии уже по сути не менялось. Смысл этого отношения в следующем: социальная антропология может и должна быть полезна тем, кто занимается управлением и политикой, но политический заказ не может и не должен вторгаться в определение задач и направлений научного поиска; ученый занимается своим делом, политик или чиновник — своим; применение научных знаний в практике управления — дело чиновника и политика, а не ученого. (Эта позиция неоднократно высказывается Рэдклифф-Брауном в работах разных лет, причем почти без вариаций.) Здесь можно увидеть едва ли не последние следы юношеского увлечения анархизмом и идеями социального реформирования, которые в дальнейшем становятся уже незаметными и, в общем-то, несущественными. В первой лекции, посвященной определению предмета и задач «научного изучения общества», утверждалось, что подлинные изменения в обществе не могут быть вызваны путем завоевания большинства голосов на выборах и изменения законодательства, поскольку общество «в такой же степени продукт естественного закона, как и любое другое явление в мире», и социальные институты представляют собой результат действия «определенных принципов», которые можно познать, но невозможно ни изменить, ни отменить²².

М. Сринивас отмечает, что в этих лекциях Рэдклифф-Брауном впервые было применено понятие «социальной структуры», ставшее позднее ключевым в его системе понятий²³. Например, во второй лекции сравнивались «туземные обще-

ства» с «очень простой социальной структурой», в которых «число людей, находящихся в действенном социальном контакте друг с другом, ограничено», и «сложные цивилизованные общества»²⁴. Остальные лекции были посвящены таким темам, как социальная эволюция, «моральные и юридические институты» (рассматриваемые под углом зрения «природы морального обязательства») и религиозные институты. Все эти темы были для Рэдклифф-Брауна впоследствии предметом постоянного интереса и нашли отражение в его работах.

Первые поездки в Австралию

В 1910 г. Рэдклифф-Браун опять получил стипендию Энтони Уилкина, и на сей раз решил выбрать для полевого исследования Австралию — регион, считавшийся наиболее перспективным для антропологов ввиду простоты тамошних аборигенных обществ (в начале века было широко распространено убеждение, что общества австралийских аборигенов занимают низшую ступень на лестнице социальной эволюции и потому являются самым подходящим объектом изучения для тех, кого интересует «происхождение» или «природа» современных социальных институтов²⁵). Полевая работа проводилась в районе Порт-Хедленд (Западная Австралия) и длилась два года. Основное внимание Рэдклифф-Брауна было направлено на системы родства и религиозные культы аборигенов (в первом случае мы имеем влияние Риверса, во втором — влияние Дюрк-

гейма). Статьи, написанные впоследствии на основе собранного полевого материала, посвящены именно этим темам²⁶.

Комментируя эту полевую работу, А. Элкин отмечает: «В Австралии Рэдклифф-Браун ни разу не наблюдал аборигенное племя, клан или какую-либо иную группу, функционирующие подлинно исконным образом. Его работа в Западной Австралии в 1910—1912 гг. проводилась на побережье, вокруг и к югу от Порт-Хедленда, среди остатков племен, живших на пастушеских станциях... Этот тип работы очень ценен... Он не теряет в ценности от того, что его можно проводить в сравнительно комфортных условиях, проживая в отеле, на корабле, на скотоводческой ферме, станции или в миссии. Но это работа по воссозданию и реконструкции, и в ней исследователь зависит от понимания, английского языка, осведомленности и искренности информатора, а также от собственной способности задавать правильные и достаточные вопросы. Обычно информатор сообщает об идеальных образцах поведения, как он их понимает и помнит. Именно таким и был опыт Рэдклифф-Брауна в Западной Австралии. Так он и построил в 1913 г. свою картину локализованных экзогамных орд, двух типов брака и системы родства..., формального и регулярного упорядочения секций (или классов...), а также талу, или тотемических обрядов размножения. Но он не мог наблюдать, как эта идеальная и логическая структура работает. Это была форма без содержания»²⁷.

Автору настоящей статьи, никогда не имевшему дела с австралийскими аборигенами, ко-

нечно трудно судить о том, насколько близка или далека идеальная картина, созданная Рэдклифф-Брауном, от действительного положения дел. Как бы то ни было, но именно в этих исследованиях ученого кристаллизовались принципы его подхода к изучению систем родства — одной из главных областей приложения его сил.

В 1914 г. Рэдклифф-Браун опять приехал в Австралию, на этот раз для участия в выездном заседании секции «Н» Британской ассоциации развития науки. Он выступил на нем с докладом об австралийском тотемизме. М. Фортес отмечает резкое отличие его доклада от доклада, прочитанного Малиновским. В первом предлагалась классификация разновидностей австралийского тотемизма, основанная на аналитическом выделении нескольких переменных (таких, как клановый, локально-групповой, половой тотемизм и т. д.) и последующем определении региональных типов, представляющих разные комбинации этих переменных; в сугубо теоретическом и полемическом докладе Малиновского обсуждалось дюркгеймовское различие священного и светского и доказывалось, что оно не является универсальной характеристикой религии²⁸.

Начало первой мировой войны и болезнь помешали Рэдклифф-Брауну вернуться в Англию; болезнь к тому же помешала ему продолжить начатые было полевые исследования в районе рек Дарлинг и Муррей. В 1915—1916 гг. он оставался в Сиднее и работал помощником классного наставника в школе для мальчиков при местной миссии Церкви Англии. В 1916 г. он уехал на Тонга, где ему предложили пост министра образова-

ния. Он жил на острове до 1919 г. Это были не лучшие годы в его жизни, но в это время он получил возможность соприкоснуться с полинезийским обществом (правда, нельзя сказать, что он в полной мере ею воспользовался) и приобрел некоторый опыт прикладной антропологии.

Со второй поездки в Австралию начинается долгий период жизни вне Англии: туда он вернулся только в конце 30-х годов (да и то ненадолго).

Пять лет в Южной Африке

В 1920 г. Рэдклифф-Браун, воспользовавшись личными связями, уехал в Южную Африку, где ему предложили место этнолога в Трансваальском музее в Претории. Его основные обязанности были связаны с изучением физической антропологии и туземной технологии. Эти разделы антропологии, надо сказать, никогда его не привлекали. Ему хотелось чего-то лучшего, и это лучшее не заставило себя ждать. Под влиянием индустриализации, притока негритянской рабочей силы на предприятия и обострения «туземной проблемы» в Южной Африке возник спрос на беспристрастное изучение местных обычаев, и в 1920 г. в Кейптаунском университете была учреждена кафедра антропологии, которая должна была взяться за решение этой задачи. Более того, на кафедре открылась вакансия «полного профессора» (такой, как отмечает М. Фортес, не было в то время ни в одном университете Британии). На это место и был назначен Рэдклифф-

Браун. Пять лет руководства кафедрой были наполнены энергичной деятельностью. На кафедре получили подготовку и работали немало видных ученых: М. Глакмен, А. Шапера, В. Хорнле и др. На базе кафедры со временем образовалась Школа (впоследствии институт) африканской жизни и языков.

Назначение Рэдклифф-Брауна на должность широко приветствовалось и, поскольку он уже пользовался немалой известностью²⁹, было освещено во всех основных местных газетах, причем на первых полосах³⁰. Инаугурационная лекция была посвящена текущим изменениям в Южной Африке, необходимости систематического изучения местных обычаев и возможностям использования открытий социальной антропологии в организации грамотного колониального управления³¹.

Рэдклифф-Браун вел активную светскую жизнь и вскоре стал одним из самых известных представителей местной академической среды как внутри, так и за пределами университета. Его любили приглашать на всевозможные встречи и торжественные мероприятия. Он почти никогда не отказывался и неизменно использовал каждый такой повод для пропаганды одной из своих главных идей: о неотложной необходимости организации систематического изучения местных народов. Он организовал заочные курсы для чиновников и миссионеров, на которых читались лекции по социальной антропологии, этнологии африканских народов (прежде всего банту), истории и языкам банту, прикладным вопросам права, управления и образования. Текст вводной лекции Рэдклифф-Брауна к курсу этнологии банту

был напечатан целиком в газете «Cape Times» (9 января 1924 г.). В этой лекции он, несколько отступив от своего требования, чтобы практическим применением социальной антропологии занимались те, кому это положено по должности, продемонстрировал, как такое применение возможно. В частности, он показал, что в Зулуленде нельзя было вводить подушный налог, поскольку он является прямым посягательством на «фундаментальный принцип семейной организации, столь же священный для зулу, сколь наши принципы священны для нас», состоящий в том, что каждый член домохозяйства, кроме его главы, находится в «позиции зависимости, или младенчества, в правовом смысле» и по обычаю должен взаимодействовать с внешним миром (в том числе государством) только через отца или опекуна. Главным принципом прикладной антропологии, в рэдклифф-брауновском ее понимании, была необходимость ориентироваться в практике управления на местные обычаи и не предпринимать действий, разрушающих традиционную социальную структуру³².

Хотя Рэдклифф-Браун всячески призывал к проведению исследований, сам он полевых исследований в Южной Африке не проводил ввиду «отсутствия времени и средств». Он дважды ненадолго выезжал в Транскейские территории и общался с тамошними чиновниками; этим дело и ограничилось. Деятельность ученого в этот период была преимущественно просветительской. Постоянные неудачи, которыми оканчивались его попытки выхлопотать денег на полевые исследования, очень его угнетали, а потому, когда

представилась возможность уехать в Австралию, где ему было обещано руководство только что созданной кафедрой социальной антропологии и хорошее финансирование предлагаемых им проектов, он без лишних раздумий согласился. Общественность Кейптауна, успевшая полюбить неугомонного и импозантного профессора и привыкнуть к его повсеместному присутствию, встретила сообщение о его отъезде с печалью и сожалением. К этому чувству подмешивалось еще и то, что если приезжал он сюда просто заметным ученым, имевшим влиятельных покровителей, то после публикации статей «Методы этнологии и социальной антропологии» (1923) и «Брат матери» (1923) уезжал он отсюда признанным «мэтром», знаменитым ученым, одним из ведущих мировых антропологов. Досада южноафриканской общественности выплеснулась на страницы газет. Газеты наперебой упрекали власти Южной Африки в скупости. «Rand Daily Mail» назвала отъезд ученого «невосполнимой потерей для страны». «Саре Times» выражала надежду, что это событие «привлечет внимание к тому, что одна из ценнейших наук находится у общественности и правительства на положении падчерицы»³³.

Вообще говоря, мало найдется ученых, которые были бы так щедро и бескорыстно обласканы вниманием прессы. Если мы хотим понять влияние Рэдклифф-Брауна на тех, кто его окружал, — и научное влияние, и сугубо личностное, — нам следует иметь в виду эту его необычайно выраженную харизматическую способность привлекать к себе внимание.

*«Методы этнологии
и социальной антропологии» (1923)*

Этот очерк, опубликованный во время работы в Южной Африке, стал своего рода программным заявлением Рэдклифф-Брауна. В нем впервые полно и систематично были изложены его представления о предмете, методе и задачах социальной антропологии. Историческому объяснению социальных институтов, составляющему задачу этнологии, было противопоставлено их социологическое объяснение, являющееся главной задачей социальной антропологии как особого отдела социологии (а именно, сравнительной социологии) и заключающееся в выявлении общих «законов», или «принципов», и в подведении тех или иных социальных фактов под эти «законы» как частных случаев. Помимо жесткого отграничения социальной антропологии от исторических дисциплин, Рэдклифф-Браун требовал столь же жесткого ее отграничения от психологии. Хотя он не отрицал возможность психологического исследования «человеческой природы» как одного из факторов образования социальных систем, такое исследование выводилось за пределы социальной антропологии. Программные положения этого очерка далее развивались и уточнялись Рэдклифф-Брауном в нескольких работах («Нынешнее состояние антропологических исследований», «Предмет и границы социальной антропологии», «Естественная наука об обществе»), но принципиальных изменений в схему уже не вносилось. Эти работы, по Фортесу, имели «революционное значение»³⁴. И особое место среди них занимал

первый очерк о «Методах». «Если какая-нибудь статья и может быть названа хартией — если употребить любимое словечко Малиновского — современной британской социальной антропологии, то это, несомненно, “Методы...” Когда они впервые появились, это была хартия бунта», — писал в 1958 г. М. Сринивас³⁵.

«Революционное» значение этого очерка состояло прежде всего в том, что ранее разделение исторического и социологического методов в британской антропологии почти не проводилось, и тамошняя антропология представляла собой сложный конгломерат самых разных исследований, ориентирующихся на самые разные образцы и оперирующих самыми разными методами; в этих условиях предложенное Рэдклифф-Брауном предметное и методологическое разграничение этнологии и социальной антропологии было явным новшеством, причем во многих отношениях полезным. Спустя какое-то время после публикации очерка это разграничение было принято — сначала некоторыми, потом многими, потом почти всеми, — перестало вызывать вопросы и стало самоочевидным; а обретшая самостоятельность социальная антропология, в которой заняли лидирующие позиции Рэдклифф-Браун и Малиновский, стала в своей основе почти целиком дюркгеймовской, несмотря на разногласия между отдельными ее представителями. Британская социальная антропология обрела свое особое лицо, особенно в глазах ее оппонентов, считавших невозможным научное изучение общества в отрыве от его истории (в некотором смысле ярлык «функционализма», навешенный на нее, был не столько

продуктом творчества Малиновского, сколько результатом неустанных усилий ее оппонентов, прежде всего в США³⁶). Но этим дело не ограничилось. Утверждение антиисторизма в социальной антропологии сказалось на британской антропологии в целом: этнология (а вместе с ней и история вообще) оказалась отодвинута на обочину, и хотя Рэдклифф-Браун допускал применение исторического метода как таковое (хотя и вне рамок сравнительной социологии), на практике занятия этнологией не поощрялись (в том числе и не субсидировались, а Рэдклифф-Браун в немалой степени контролировал распределение средств, выделяемых на осуществление антропологических исследовательских программ³⁷). Конечно, было бы глупо приписывать все произошедшее усилиям одного ученого, но Рэдклифф-Браун был прямо причастен к такому развитию событий, всячески ему способствовал и был в этом стремлении более последователен, чем Малиновский или кто-либо еще. Сюда необходимо добавить еще и силу его личного влияния, которой он всегда умело пользовался. Нельзя пренебречь и тем обстоятельством, что острая дискуссия, возникшая между сторонниками исторического и неисторического методов изучения социокультурных институтов, способствовала еще большему их противопоставлению, еще более подчеркнутой их демаркации и еще более догматической замкнутости противостоящих сторон в пределах своих позиций. Вопрос распределения денежных средств вносил в этот процесс особую жизненность и эмоциональность. В британской антропологии приверженцы неисторического подхода оказались сильнее.

Таким образом, программа развития антропологии, изложенная в очерке «Методы этнологии и социальной антропологии», в течение десятилетия была успешно осуществлена. Изменение было действительно «революционным»: в 30-е годы в британской антропологии возобладал анти-историзм.

И снова в Австралию

В 1926 г. Рэдклифф-Браун приезжает в Сидней и возглавляет кафедру антропологии, учрежденную здесь годом раньше по решению Тихоокеанского научного конгресса (1923) с целью организации и проведения систематических антропологических исследований коренных народов Австралии, Новой Гвинеи и Меланезии. Ученого встретили в Австралии весьма радушно. Газета «Sydney Morning Herald» (15 июня 1927 г.) писала: «Австралии давно была нужна такая кафедра, какую возглавил профессор Рэдклифф-Браун, и не только из-за того, что требуется выполнить огромную исследовательскую работу среди быстро исчезающих племен наших собственных аборигенов, пока не стало слишком поздно, но и из-за возросших обязанностей на Новой Гвинее»³⁸. (Эта небольшая газетная выдержка, относящаяся ко времени, когда ученый работал в Сиднее уже около года, показывает, насколько эффективно он влиял на умонастроения публики. Мотив настоятельности и неотложности антропологического изучения примитивных народов «пока еще не слишком поздно» — один из главных в его очерках и выступлениях разных лет.)

В отличие от Южной Африки, в Сиднее была хорошо отлажена система финансирования полевых исследований через Австралийский национальный исследовательский совет и фонд Рокфеллера, выделившие на эту программу солидные гранты. Полевая работа началась в 1927 г., и в конце 20-х годов ею были охвачены обширные территории. За руководство и координацию этих исследований отвечал Рэдклифф-Браун. Среди полевых исследователей было немало ученых, оставивших заметный след в истории антропологической науки: А. П. Элкин (один из виднейших австраловедов), У. Л. Уорнер (организатор исследования «Янки-Сити», самого крупного монографического исследования современного сообщества в истории социальной антропологии, и неутомимый пропагандист идей Дюркгейма и Рэдклифф-Брауна в США³⁹), Р. Фирт (один из ведущих британских антропологов середины XX века, весьма высоко ценимый К. Леви-Строссом⁴⁰), У. Макконнел (исследовательница аборигенов Австралии), М. Мид, Г. Рохейм (известный антрополог психоаналитического направления), Р. Форчун (автор известных в свое время трудов о религиозных культах и верованиях островов Добу и Манус, первый муж М. Мид), К. У. М. Харт (первый научный наставник И. Гоффмана в университете Торонто), Г. Бейтсон. Сотрудничество с Рэдклифф-Брауном складывалось у полевых исследователей по-разному: в одних случаях оно было ровным и плодотворным (например, у Уорнера и Бейтсона), в других случаях складывалось непросто и было омрачено личными трениями, взаимным непониманием и иногда обидами. Из

последних показателей случай Элкина, который потом писал: «Рэдклифф-Браун, несмотря на всю его одаренность, не был в глубине души полевым исследователем и организатором полевой работы. Например, когда меня в 1927 г. отправили в Кимберли, я не получил от Рэдклифф-Брауна никаких советов, намеков или указаний относительно целей и методов, и на протяжении двух лет полевой работы там и в Южной Австралии я получал от него весточки лишь дважды, хотя регулярно посылал ему отчеты о социальной организации, которые он весьма правильно, и даже дословно, использовал как в описательной, так и в теоретической части своей монографии по этому предмету... Я был Рэдклифф-Брауну почти чужой, встречался с ним один раз — очень коротко — в 1926 г. в Лондоне и несколько раз в Сиднее, проездом, когда выезжал в поле или возвращался обратно... Во время наших коротких встреч он обращался со мной предельно вежливо и со всей обходительностью»⁴¹. Многие исследователи, которым пришлось в это время работать с Рэдклифф-Брауном, вспоминали о его догматизме и закрытости. С этим пришлось столкнуться Рео Форчуну, когда он изучал колдовство на Добу⁴². С этим столкнулась М. Мид, когда попыталась однажды предложить Рэдклифф-Брауну использовать финансовые средства для организации исследования разных культур представителями разных дисциплин: «Рэдклифф-Браун, несмотря на всю свою одаренность, вел себя вызывающе, обладал догматическим умом и диктаторскими наклонностями»⁴³. В целом то положение в университетском сообществе Сиднея, в которое поста-

вил себя Рэдклифф-Браун резюмирует А. Элкин: «Дух академического превосходства и несколько экзотичная и великосветская поза возвели некоторый барьер между ним и некоторыми его университетскими коллегами»⁴⁴.

Как бы то ни было, программа антропологических исследований в годы руководства Рэдклифф-Брауном сиднейской кафедрой успешно осуществлялась и постоянно приносила все новые и новые результаты. Кафедра приобрела широкую мировую известность как один из самых крупных и перспективных антропологических центров. Сам Рэдклифф-Браун провел небольшую полевую работу в Восточной Австралии. Накопление большого материала потребовало создания специального журнала, в котором его можно было бы публиковать. По предложению Рэдклифф-Брауна и при финансовой поддержке Австралийского национального исследовательского совета стал издаваться ежеквартальный журнал «Океания». В первых его номерах была опубликована по частям монография Рэдклифф-Брауна «Социальная организация австралийских племен», являющая собой подробное сравнительное исследование систем родства австралийских аборигенов. Еще одним достижением Рэдклифф-Брауна, которым он законно гордился, была организация в Сиднее специальных антропологических курсов для чиновников колониальных администраций Папуа и Новой Гвинеи (курсы работали в 1928, 1929 и 1931 гг.).

Работа «Социальная организация австралийских племен» (1930—1931) и статья «Социологическая теория тотемизма» (1930) содержат обоб-

ценный итог его австралийских исследований, посвященных двум главным для него темам: системам родства и религии. Первая имеет более фундаментальное значение. Она основана на большом материале, собранном полевыми исследователями за годы его работы в Сиднее. Эта небольшая по объему работа, в которой дается систематический обзор аборигенных племен Австралии и их систем родства и брака, на протяжении многих лет служила «полезным пособием для полевых исследователей» и «оказала большую службу всем, кто изучал социальную структуру»⁴⁵. В свое время это была работа, базирующаяся на самом широком массиве данных об австралийских аборигенах. Последующие исследования в Австралии вскрыли ряд недостатков и ошибок, допущенных в этой монографии. Одним из источников этих ошибок было отсутствие у ученого достаточного полевого опыта, отчего ему приходилось опираться на сведения, получаемые от информаторов, представлявших уже давно распавшиеся племенные сообщества и воссоздававших обычаи своей культуры по памяти. (Как говорит Элкин, это касалось фактически всех племен, исследованных Рэдклифф-Брауном: карьера, мадудхунера, яралде, кумбаингери⁴⁶). Еще одним недостатком монографии, как и вообще манеры работы Рэдклифф-Брауна, Элкин считает часто свойственное ему и иногда ничем не оправданное игнорирование вклада предшественников, в частности Р. Мэтьюза⁴⁷.

Наконец, Элкин обращает внимание на обильное употребление в книге таких выражений, как «я думаю», «по моему мнению», «как мне кажет-

ся». Он связывает это с недостатком у Рэдклифф-Брауна собственного полевого опыта и считает, что наличие последнего дало бы ему больше уверенности в делаемых выводах, больше критичности к собственным мнениям и больше терпимости к интерпретациям других ученых — замечание особенно уместное в свете того, что «чем дальше оставался позади 1931 год и чем больше времени отделяло его от Австралии, тем больше крепло в нем чувство, что он сказал последнее слово о социальной организации, родстве и тотемизме аборигенов, и тем меньше он был способен терпеть сомнения и несогласие... Реакция Рэдклифф-Брауна была тем более подчеркнутой, что он на дух не переносил тех, кого считал глупцами, т. е. тех, кто отличался от него самого и не принадлежал к его «почитателям»»⁴⁸. Впрочем, как отмечает Элкин, многие из догадок Рэдклифф-Брауна оказывались правильными. И здесь мы, вместо того, чтобы вместе с Элкином сетовать, что полевой опыт мог бы заменить догадки уверенными суждениями, обратим свое внимание на то, что рэдклифф-брауновский метод позволял с высокой степенью вероятности высказывать правильные догадки.

Страхнув с ног сиднейскую пыль...

А. Элкин, размышляя о необычном жизненном пути Рэдклифф-Брауна, на наш взгляд, точно схватывает одну из важных особенностей его характера: «Рэдклифф-Браун был начинателем и возмутителем спокойствия. Открывается новый

факультет; он ищет назначения, получает его и принимается за дело, твердо зная, что нужно делать. Лет через пять открывается новый факультет; он вновь ищет назначения, получает его и налаживает работу; но проходит еще пять лет, и он снова срывается с места, если не для того, чтобы создать новый факультет, то по крайней мере для того, чтобы привести его в движение, как было в случае Чикаго, а позднее Оксфорда. И даже уйдя в отставку, он продолжает оставаться начинателем и возмутителем спокойствия. Рэдклифф-Браун преуспел в этой роли, очень ценной и важной... Тип организатора "на пять лет", миссионерский тип, обнаруживается и в других профессиях и выполняет в них благотворную роль... [Но такого рода] начинатель обычно не терпит отсрочек, нерешительной политики и кажущейся скупости. Рэдклифф-Браун определенно раздражали именно эти вещи. Так, успешно введя в действие новый факультет в Кейптауне и строя планы исследований в Южной Африке, он был разочарован отсутствием финансирования. Поэтому он воспользовался возможностью принять кафедру в Сиднее, чтобы стряхнуть с ног южноафриканскую пыль и дать другим, более приспособленным к этому по характеру, искать финансирование и возводить здание на заложенном им фундаменте⁴⁹. Миновало пять лет, и Рэдклифф-Браун «стряхивал с ног» уже австралийскую пыль.

В 1930 г. в нем начало расти раздражение политикой исполнительного комитета Национального исследовательского совета, которому, на его взгляд, не хватало «логики» в планировании антропологических программ. Он обратился с прось-

бой включить его в исполнительный комитет; ему было отказано. В тот же год он предложил проект создания Института социальной и административной антропологии, предусматривавший выделение средств фондом Рокфеллера (20 тысяч долларов в год) и Национальным исследовательским советом (1 тысяча фунтов ежегодно). Совет в принципе не возражал против этого проекта, но в конечном счете из этого ничего не вышло. Поскольку опасность остаться уже на следующий год без финансовой поддержки становилась все более явной, он обратился в Совет с просьбой о содействии в скорейшем получении еще одного годового гранта от фонда Рокфеллера. В это время заботливо отстроенное за пять лет «здание» стало на глазах рушиться. Правительства Виктории и Тасмании отказались платить очередной взнос в развитие антропологической программы Сиднейского университета, а это автоматически освобождало от финансовых обязательств и всех остальных участников. Все это произошло не вдруг и стало результатом глубокого разочарования тех, кто с самого начала поддерживал этот проект. От Рэдклифф-Брауна и его кафедры ждали более быстрых, ясных и практически полезных результатов: объяснения изменений в Новой Гвинее, Папуа и аборигенной Австралии, конкретных предложений и рекомендаций. Вместо этого было предложено изучение и описание статичных обществ, а также курсы для чиновников, на которых не предпринималось даже попытки адаптировать чистую антропологию к особенностям их интеллекта и их запросам. Рэдклифф-Браун считал, что время прикладной антропологии еще не пришло, и, пред-

лагая вниманию посещавших курсы чиновников чистую теорию (что, по его мнению, было единственно возможным на данном этапе), рассчитывал на то, что те по крайней мере научатся понимать, с чем они имеют дело. Те, однако, оказались обманутыми в своих ожиданиях; они ждали другого и не понимали того, что им взамен было предложено.

Пытаясь как-то спасти положение, Рэдклифф-Браун в декабре 1930 г. обратился в Совет с просьбой о немедленной отставке с поста председателя комиссии по антропологии, дабы иметь возможность напрямую обратиться в фонд Рокфеллера за финансовой помощью Сиднейскому университету. Однако в душе он предчувствовал закрытие кафедры, свертывание антропологических программ, прекращение выхода «Океании» и был психологически готов к тому, чтобы вообще оставить кафедру. Как только ему предложили пост президента антропологической секции Британской ассоциации развития науки и должность профессора на факультете антропологии Чикагского университета, он сразу же согласился. В феврале 1931 г. его просьба об освобождении от обязанностей руководителя кафедры в Сиднее была удовлетворена, и летом он с нелетким сердцем, но с ожиданием лучшего покинул Австралию.

Его предчувствия относительно будущего сиднейской кафедры, журнала «Океания» и антропологических исследований в Австралии в конечном счете не оправдались. После не очень долгого тяжелого периода финансовая поддержка возобновилась, и дело снова наладилось. Но Рэдклифф-Браун был уже далеко.

Чикаго: купаясь в лучах славы

По дороге в Америку Рэдклифф-Браун ненадолго остановился в Лондоне, чтобы принять обязанности президента антропологической секции Британской ассоциации развития науки и выступить перед ее членами с традиционным для этого поста президентским обращением. Обращение было опубликовано под названием «Нынешнее состояние антропологических исследований». В нем еще раз было повторено, что задача социальной антропологии — «открытие общих законов или тенденций социальной жизни» и что эта задача должна решаться без обращения к «исторической точке зрения» и уж тем более к гипотетическим спекулятивным реконструкциям прошлого бесписьменных народов. Каких-то принципиально новых идей в выступлении не было, однако были уточнены такие важные понятия, как «социальная система», «социальная структура» и «социальная функция». Кроме того, М. Сринивас отмечает, что если раньше Рэдклифф-Браун называл предметом социальной антропологии «культуру или социальную жизнь», то с 1931 г. понятие «культура» практически перестает им употребляться и полностью вытесняется понятием «социальная структура»⁵⁰. Это весьма важно, поскольку развитие идей ученого протекало в направлении все более и более рафинированного социально-структурного подхода.

После этого Рэдклифф-Браун поехал в Чикаго, где работал до 1937 г. Его работа ограничивалась преподаванием, работой со студентами и руководством полевыми исследованиями. «Впервые

за многие годы, — пишут У. Л. Уорнер и Ф. Эгган, — он не нес административных обязанностей и имел свободное время для того, чтобы писать и преподавать. Он возобновил свое давнее знакомство с социальной организацией американских индейцев, разработал свои понятия примитивного права и социальных санкций, заложил основу для современной трактовки линиджа. Он систематизировал и расширил понимание социальной антропологии как сравнительного изучения общества в блестящей серии лекций и семинаров и поощрял применение методов социальной антропологии к западным и дальневосточным обществам»⁵¹.

Интерес к Рэдклифф-Брауну в США был большой. По приглашению А. Крёбера он выступил с серией лекцией о своем понимании задач социальной антропологии перед студентами Калифорнийского университета в Беркли⁵². Он читал лекции и в Нью-Йорке. М. Мид вспоминала об этом: «В Колумбийский университет прибыл Рэдклифф-Браун, чтобы прочесть лекционный цикл на летних курсах. Он всегда был ленив и склонен к импровизации, и здесь тоже не намеревался очень стараться. Но Рео [Форчун] и я прослушали весь его курс, сидя в первом ряду, ожидая наилучшего и получив его. По вечерам я надевала свои самые красивые платья и готовила на обед то, что любил Рэдклифф-Браун. В конце летнего семестра... Рэдклифф-Браун уехал в Чикаго...»⁵³ В 1935—1936 гг. ученый ненадолго выезжал в качестве приглашенного профессора в Китай, где читал лекционный курс в Янцзинском университете; все остальное время он оста-

вался в США. Публиковался он немного, в основном ограничиваясь прямым общением, консультациями, лекциями и семинарами.

Самая заметная публикация этого периода — небольшая статья «О понятии функции в социальных науках» (1935)⁵⁴, вызвавшая оживленные отклики и споры, причем не только среди антропологов, но и среди социологов, поскольку по содержанию была преимущественно социологической⁵⁵. Для тех, кто искал повод еще раз убедиться в единстве теоретической «точки» зрения британских антропологов, поразмышлять о «функционализме» в целом и найти ему ясное и простое «место» в интеллектуальном поле, она дала такой повод. Эта статья не похожа на результат творческого вдохновения. Скорее всего, она была написана на заказ; она очень сильно отличается от других работ ученого отсутствием изощренности, чрезмерной простотой языка и поверхностностью. Скажем прямо: если среди работ Рэдклифф-Брауна есть такие, которые можно смело оставить в прошлом, то это как раз такая работа. Досадно, но нередко о Рэдклифф-Брауне судят именно по этой статье, оставляя без внимания лучшее, что он написал. Тем не менее, определенный резон в публикации такой статьи был (прежде всего необходимость прояснить отношение к понятию «функция», которое в то время все более входило в моду). Кроме того, заслуживают нашего внимания некоторые моменты, которые были в ней затронуты: во-первых, это прямая отсылка к Дюркгейму при определении «функции»; во-вторых, указание на роль социальной морфологии в социально-антропологических ис-

следованиях (опять же с отсылкой к Дюркгейму); в-третьих, ясная формулировка гипотезы о функциональном единстве общества; в-четвертых, четкое и недвусмысленное установление приоритетности «социальной структуры».

Хотя в статье не говорится ни слова о Малиновском, многие уловили ее полемическую подоплеку. Так, Э. Эванс-Притчард писал, что «Рэдклифф-Браун гораздо яснее и последовательнее [по сравнению с Малиновским] изложил функциональную, или организмическую, теорию общества»⁵⁶. Многие ясно поняли ограниченную применимость этой «теории», например, М. Фортес: «Это теория, адаптированная прежде всего к потребностям интенсивного полевого исследования и к тем относительно небольшим, культурно гомогенным и институционально недифференцированным обществам, которые антропологи обычно изучают»⁵⁷. Было, наконец, понимание того, что для Рэдклифф-Брауна слово «функция» не имело того значения объяснительного принципа, какое оно имело для Малиновского: «[У Рэдклифф-Брауна это слово] вовсе не обязательно предполагает интерес к развитию обобщений, оно относится к природе общества... Что бы ни осталось от “функции” в американской антропологии, когда рассеется туман, уже сейчас можно заявить, что выдающийся вклад Рэдклифф-Брауна вытекает не из употребления им слова “функция”, а скорее из его акцента на применении строго внеисторического, сугубо научного метода в антропологии»⁵⁸. Можно было бы всего этого не упоминать, если бы понимание этого через какое-то время не пропало, открыв дорогу грубо-

му и примитивному функционализму, использовавшему в том числе и имя Рэдклифф-Брауна, хотя тот всегда открыто против него выступал. Забывание ограничений и контекста идей, предложенных в статье Рэдклифф-Брауна о функции, привело к худшему из того, к чему оно могло привести: к использованию этих идей для описания и анализа современного сложного общества, к которому они не подходили и для которого они в общем-то и не предназначались.

Самое важное, что происходило с концепциями Рэдклифф-Брауна во время его пребывания в Чикаго, — это еще большая их социологизация, которая достигла максимального предела в материалах семинара «Естественная наука об обществе» 1937 г., опубликованных впоследствии под тем же названием. В этих материалах мы видим Рэдклифф-Брауна как социолога-теоретика, чьи идеи иногда просты, но иногда по-настоящему оригинальны. «Естественная наука об обществе» окончательно ставит крест на понятии «культура», которым немало злоупотребляли, и помещает в центр внимания понятие социальной структуры.

Эта замена весьма примечательна в свете того, что дисциплину, которую англичане называли социальной антропологией, американцы называли не иначе как культурной антропологией. Это сопровождалось очень разным пониманием того, что данная дисциплина должна изучать. Разница понимания ее предмета, в свою очередь, была связана отчасти с тем, что в Америке, где социология была весьма развита, между ней и культурной антропологией проводилось довольно же-

строе дисциплинарное и институциональное различие, и это препятствовало проникновению в культурную антропологию социологических методов анализа и образцов мышления; в то же время в Англии, где социология занимала очень скромное положение, социальная антропология в немалой степени ее заменяла. Так что влияние английской социальной антропологии в лице Рэдклифф-Брауна было вторжением в американскую культурную антропологию *социологической* точки зрения, причем *дюркгеймовской* точки зрения. Рэдклифф-Браун сыграл серьезную и важную роль в распространении и пропаганде идей Дюркгейма среди американских ученых: сначала среди культурных антропологов и далее, через них, среди социологов. Работы Дюркгейма были известны в США и до его приезда, но он внес существенный вклад в разжигание интереса к ним.

Именно так и оценивали американские ученые вклад Рэдклифф-Брауна в развитие антропологии в США. В качестве репрезентативного приведем мнение Р. Редфилда: «Рэдклифф-Браун привез в нашу страну метод изучения общества, четко определенный и весьма отличавшийся от того, который господствовал здесь, а тем самым потребовал от американских антропологов полностью пересмотреть метод, прояснить цели и обратить внимание на новые проблемы и новые способы их рассмотрения... О важности его вклада говорят горячие споры, развернувшиеся вокруг него и его работы. Мало кто из американского антропологического братства остался совершенно к нему безразличен, а многие почувство-

вали необходимость подчеркнуть свое согласие или несогласие с его взглядами. Можно собрать небольшую антологию из статей и глав, написанных в последнее время с оглядкой на Рэдклифф-Брауна... Никто в Америке не сумел предложить строго неисторического метода, оснащенного связным корпусом понятий и процедур... Это сделал Рэдклифф-Браун»⁵⁹.

Редфилд расценивал это влияние как очень глубокое: «Это влияние будет прочитываться между строк во многих американских книгах, уже написанных и тех, которые еще только будут написаны, в том числе людьми, которые даже не представляют, что пишут так, как они пишут, в значительной мере благодаря работе Рэдклифф-Брауна»⁶⁰. Вряд ли дело в итоге зашло настолько далеко, как казалось Редфилду. Однако вокруг Рэдклифф-Брауна в Чикаго образовался круг учеников и последователей, пытавшихся работать в соответствии с его советами и рекомендациями. Наиболее ярким его последователем здесь был У. Л. Уорнер (в будущем под его руководством стажировался в Чикаго И. Гоффман). Кроме того, Рэдклифф-Браун оказал немалое влияние на таких ведущих американских антропологов, как Р. Бенедикт, М. Мид, Р. Линтон, Л. Уайт. Некоторое влияние было им оказано на формирование структурного функционализма в социологии (Т. Парсонс⁶¹, Р. Мертон).

Если душа Рэдклифф-Брауна и вправду, как считает А. Элкин, «рвалась к культовому положению»⁶², то в Чикаго она его нашла. Те, кто близко общался с Рэдклифф-Брауном и был вхож в узкий круг его друзей, относились к нему с вос-

хищением. Хотя Рэдклифф-Браун считал недопустимым возникновение в «естественной науке об обществе» каких-либо школ и «-измов», поскольку такая наука может быть только одна, он безусловно считал себя представителем этой единственно возможной науки об обществе и «давал возникнуть “культам” самого себя, так что становился почти непогрешимым оракулом для их членов, т. е. для тех, кто оказывался лично к нему привязан. И тогда никакие похвалы в его адрес не были слишком велики; а все, что бы он ни делал, оценивалось ими в превосходной степени. Культ держался не на его сочинениях и прямом вкладе, достаточно было просто его присутствия. Некоторые, находясь под его личным влиянием в первые годы своей антропологической работы, после участия в семинарах Малиновского стали функционалистами его направления, но после смерти Малиновского вновь перенесли свою преданность на Рэдклифф-Брауна. Символом этой личной привязанности было посвящение ему сборников очерков его ближайшими соратниками по случаю его отставок из Чикаго и Оксфорда, а также... [издание] представителями чикагской и английской “культовых групп” избранных работ “мастера”. Эти три книги не только имеют высокую ценность сами по себе, но и являются примечательной данью привязанности к Рэдклифф-Брауну и едва ли не преклонению перед ним тех, кто хорошо его знал»⁶³.

Чикагские коллеги Рэдклифф-Брауна опубликовали его «Естественную науку об обществе» (1948) и сборник «Метод в социальной антропологии» (1958) и посвятили ему книгу «Соци-

альная антропология североамериканских племен»⁶⁴ по случаю его перехода на пост заведующего кафедрой социальной антропологии в Оксфорде. Редко кого из ученых чествовали посвящением книг по такого рода поводам.

Поздние годы жизни (1937—1955)

В Оксфорде, куда в 1937 г. отправился Рэдклифф-Браун, оставив работу в Чикаго, его ждала только что созданная кафедра социальной антропологии. Он возглавлял ее до 1946 г. Перед ним ставилась задача поднять теоретический уровень социальной антропологии. Поток полевых исследований, вызванный влиянием Малиновского и все более нараставший, требовал теоретического осмысления, и Рэдклифф-Браун считался лучшим специалистом в этой области. Основная его работа в этот период — как отраженная, так и не отраженная в публикациях — сопряжена с развитием и шлифовкой понятийного аппарата и отработкой метода сравнительного анализа. В это время выходят в свет лучшие его статьи: «Табу» (1939), «О шутливых отношениях» (1940), «О социальной структуре» (1940), «Изучение систем родства» (1941), «Религия и общество» (1945), «Еще раз о шутливых отношениях» (1949), введение к «Африканским системам родства и брака» (1950), лекция «Сравнительный метод в социальной антропологии» (1951). Некоторые из этих работ можно назвать шедеврами. Но значительно больше времени и сил ученого занимали

преподавание и личное общение с коллегами, и многие его идеи распространялись через эти каналы, а не через публикации, в которых они часто не находили отражения⁶⁵. В 1940—1942 гг. Рэдклифф-Браун возглавлял Королевский антропологический институт в Лондоне, с которым сотрудничал с 1909 г. и никогда не терял связи. В 1942 г. он по линии Британского Совета выехал в Бразилию, где в течение двух лет преподавал социальную антропологию в университете Сан-Паулу.

В 1946 г. ученый оставил пост руководителя кафедры в Оксфорде, но не прекратил своей бурной организаторской и преподавательской деятельности. В 1946—1947 и 1952 г. он читал лекции в Бирмингемском университете, с которым была связана его молодость. Лекции 1952 г. были посвящены австралийской космологии (записи этих лекций были посмертно опубликованы⁶⁶). В тот же год был издан сборник его работ «Структура и функция в примитивном обществе», ставший впоследствии самой известной его публикацией; к этому сборнику, изданному по инициативе его оксфордских коллег и учеников, Рэдклифф-Браун написал предисловие⁶⁷.

В 1946 г. ученый, известный своими организаторскими способностями, получил приглашение от университета Фарука I в Александрии для создания там факультета социологии. 1947, 1948 и 1949 годы он провел в Египте, возглавляя новообразованный Институт социальных исследований и налаживая его работу. В 1950 г., по возвращении в Англию, он занял пост приглашен-

ного профессора в Манчестерском университете, где время от времени читал лекции до 1952 г.⁶⁸ В эти годы Рэдклифф-Браун приступил к работе над учебником по социальной антропологии; однако слабое здоровье, накопившаяся за многие годы усталость и большая преподавательская нагрузка помешали ему завершить эту работу (первые главы, которые он успел написать, включены как вторая часть в книгу «Метод в социальной антропологии»).

Последние годы жизни ученого были омрачены обострением давней болезни легких, которая и раньше причиняла ему беспокойство, но теперь буквально его истощила. Тем не менее он, насколько это было возможно, продолжал работать. В 1952 г. Рэдклифф-Браун принял приглашение университета Родса (Грэхемстаун) и уехал на два года в Южную Африку. В 1954 г. он возвратился в Англию, но незадолго до отъезда неудачно упал, сломав несколько ребер, и, хотя чудесным образом оправился от травмы, приехал на родину глубоко больным человеком. Отныне он был прикован к больничной койке, но, как вспоминает Фортес, «никогда не жаловался на свою участь. Как бы плохо он себя ни чувствовал, он всегда радовался встречам с друзьями и молодыми антропологами»⁶⁹. Одним из последних публичных появлений Рэдклифф-Брауна было его председательство на заседании Британской ассоциации социальных антропологов, когда он, встав с больничной койки, все-таки пришел и был встречен шумной овацией зала⁷⁰. Умер ученый в Лондоне 24 октября 1955 г.

*Рэдклифф-Браун:
его личность, идеи и школа*

В воспоминаниях тех, кто знал Рэдклифф-Брауна и общался с ним, мы часто встречаем описания его человеческих качеств — описания очень разные и часто противоречивые (некоторые из них мы приводили выше). Ясно одно: это был человек неординарный, очень харизматичный и не лишенный недостатков. В остальном его натура кажется очень двойственной. Наиболее нейтральную и разностороннюю оценку его личности дает У. Станнер⁷¹: «Высокий человек с необычной прической и внешностью, потрясающе мужественный в расцвете лет, он часто пленил людей как своим шармом, острым умом и утонченностью, так и своими идеями. Он был на редкость одаренным преподавателем, который настолько хорошо владел своим предметом, равно как мастерством лектора и руководителя семинаров, что мог преподавать самые сложные темы без всяких записей и каких-либо намеков на подготовку. Его труды производят такое же впечатление». (Эту легкость нередко принимали за лень; известно, что он порой многократно переписывал свои работы перед тем, как их публиковать⁷².) «Всю жизнь он вызывал у людей своей сложной и многогранной личностью разные реакции: преданность, амбивалентность или враждебность». (М. Фортес на этот счет говорит, что «хотя он всегда был немного замкнутым и имел близкие связи только с очень узким кругом личных друзей, он никогда не запирался в башню из слоновой кости. Ему

очень нравилось ходить в гости и принимать гостей, и в компании студентов он был так же гениален, как и в зале заседаний. Он получал огромное удовольствие от хорошей еды, хорошей выпивки и, более всего, от приятной беседы»⁷³.) «В юности он имел репутацию человека порывистого, экстравагантного и более чем выдающегося... В более зрелом возрасте он предпочитал держать людей на расстоянии и, казалось, был разочарован в излишней близости или зависимости, редко позволяя себе пускать других в свой внутренний мир. Хотя он не искал учеников, вокруг него всегда формировались кружки. В компании единомышленников он был теплым и приветливым, в кругу студентов был терпелив, вежлив и почти всегда готов помочь. Несколько поколений молодых ученых черпали в нем вдохновение и обнаруживали, что вдохновение проходило. Были и те, кому он показывался другой стороной, кто чувствовал его уничтожающую язвительность и незабываемую силу презрения. Он не чувствовал ничего дурного в том, чтобы поучать других ученых в их собственных областях, а его концепция социальной антропологии придавала ему сил в постановке под вопрос автономии и самостоятельного статуса других дисциплин». Рэдклифф-Браун безусловно был догматичен; с этим соглашались даже те, кто его боготворил. Но догматизм — не редкость среди тех, кто создает что-то новое и пытается это новое утвердить. Догматизм Рэдклифф-Брауна был продолжением его творческой увлеченности, которая также не подлежит сомнению. Хотя базовые идеи Рэдклифф-Брауна не менялись на протяжении его жизни, они все же находились в едва уловимом, но очевид-

ном развитии, причем во вполне определенном направлении: в сторону все большей формализации и систематизации описания и анализа (обратим в этой связи внимание на то, что наиболее рафинированные формулировки ключевых понятий и наиболее законченные образцы применения предлагаемых методов обнаруживаются в его поздних работах).

Если рассматривать историю влияния Рэдклифф-Брауна на британскую и мировую социальную антропологию, необходимо учитывать роль его личности. Если рассматривать его научное наследие как таковое и пытаться его оценить, наверное, лучше отвлечься от личностного фактора; значимость идей и методов вовсе не обязательно зависит от тех человеческих обстоятельств, в которых они предлагались, отстаивались, обсуждались и т. д. Догматизм и использование личного влияния в продвижении идей не обязательно свидетельствуют против их ценности. Далее, во второй части статьи, мы будем рассматривать идейное наследие Рэдклифф-Брауна без соотнесения с его личностью.

Между тем, *судьба* его идей не может быть рассмотрена вне контекста его личности. Сила личного обаяния Рэдклифф-Брауна была такова, что вокруг него везде — в Южной Африке, Австралии, Америке, Англии — складывался круг учеников и сподвижников. Среди последних было много выдающихся и талантливых ученых, внесших в науку вклад, не уступающий по значимости вкладу их наставника: М. Глакмен, Э. Эванс-Притчард, М. Фортес, У. Л. Уорнер, Р. Редфилд, А. Шапера, Г. Бейтсон, Р. Фирт. В поле его влияния попадали в какое-то время М. Мид, Р. Бене-

дикт, Р. Линтон. В середине XX века влияние моделей описания и анализа, созданных Рэдклифф-Брауном, было настолько широким, что — несмотря на все его возражения против «школ» в социальной антропологии — можно говорить о том, что вокруг него сформировалась такая «школа». Траектория развития этой школы поразительно напоминает, вплоть до деталей, траекторию развития фрейдовской школы. В обоих случаях фигура «учителя» в пик ее влияния пользовалась непререкаемым авторитетом; в обоих случаях можно говорить о догматизме «учителя», его авторитарных качествах, его претензии на роль пророка; в обоих случаях исторический путь развития «школы» повторяет исторический путь развития церкви, с такими важными деталями, как образование «ересей» и отпочкование «сект». Как и в случае с Фрейдом, в случае с Рэдклифф-Брауном почти все ученики, в какое-то время словно избавившись от наваждения, начинали в той или иной степени модифицировать концепцию учителя. М. Глакмен сосредоточился на проблематике структурного конфликта, которая у Рэдклифф-Брауна имела весьма второстепенное значение (понятие «оппозиции»). Ф. Эгган и А. Шапера выступили с программными статьями о сравнительном методе в социальной антропологии, в которых заявили о необходимости опираться в изучении общества на историю (против чего Рэдклифф-Браун категорически возражал). О необходимости принятия исторического подхода в социальной антропологии заявил и Э. Эванс-Притчард, которому, к слову сказать, Рэдклифф-Браун завещал право распоряжения своим наследием.

ем; кроме того, Эванс-Притчард отверг его социологизм и высказался в пользу психологического объяснения социальных фактов⁷⁴. У. Л. Уорнер тоже фактически отказался от разграничения социологического анализа и истории⁷⁵. Р. Фирт предложил совершенно иное, нежели у Рэдклифф-Брауна, определение таких понятий, как «социальная структура» и «социальная организация».

Мы привели лишь самые очевидные и простые примеры, чтобы показать, в каких основных направлениях происходила модификация идей Рэдклифф-Брауна его преемниками. Вместе с тем, несмотря на все эти модификации, в британской социальной антропологии закрепились некоторые общие образцы этнографического описания и социологического анализа, которые впоследствии уже не ставились под сомнение. Они сохраняются в значительной степени до сих пор. Что касается образцов социологического анализа, то Рэдклифф-Браун внес в их становление и утверждение важный и принципиальный вклад. В этом состоит его *историческое* значение, насколько о таковом можно говорить.

Социология Рэдклифф-Брауна, очевидная и неочевидная

В этой части статьи мы проанализируем социологические идеи ученого и не будем останавливаться на этнографической стороне его работ. Последняя будет выключена из рассмотрения по двум причинам: во-первых, потому что автор настоящей статьи не специалист в этнографии; во-вторых, потому что Рэдклифф-Браун интересен

прежде всего как социолог (как к этнографу, к нему предъявлялось много претензий). Если и есть смысл читать сегодня его работы, то не ради содержащихся в них этнографических сведений: их там очень мало, а те, которые содержатся, не всегда точны и достоверны, как хотелось бы; тем, кто интересуется этнографией, лучше и полезнее обратиться к другим авторам. Гораздо интереснее, на наш взгляд, его *способ работы* с материалом, который действительно оригинален и во многом не превзойден. Если Рэдклифф-Браун в чем-то не устарел, то именно в этом.

Кроме указанного ограничения, установим еще одно: мы не будем даже пытаться пересказывать или систематизировать взгляды Рэдклифф-Брауна, хотя бы потому, что не видим возможности сделать это проще и яснее, чем он сам. Отказавшись от этого никому не нужного и бесплодного занятия, попытаемся проанализировать некоторые моменты, которые не лежат на поверхности и могут остаться незамеченными при чтении публикуемых здесь текстов.

Прежде всего мы видим смысл разобраться в весьма распространенной путанице, имеющей место при обсуждении и оценке наследия Рэдклифф-Брауна, когда называют «теорией» ту часть его взглядов, которую он сам теорией не считал.

Метод, теория и понятийный аппарат

Для Рэдклифф-Брауна социальная антропология — естественная наука, задачей которой является сравнительное изучение обществ разных

типов с целью получения общих утверждений (в идеале — универсальных утверждений об обществе как таковом). Конечной целью социальной антропологии является создание теории; для достижения этой цели она пользуется определенными методами. Значительная часть научной деятельности Рэдклифф-Брауна посвящена разработке этих методов.

Как и все другие науки, социальная антропология, по Рэдклифф-Брауну, должна быть наукой индуктивной, т. е., отталкиваясь от единичных фактов, идти к общим утверждениям все более высокого порядка. Переход к общим утверждениям более высокого порядка должен опираться на процедуру сравнения. Переход от менее общих к более общим утверждениям должен осуществляться в такой последовательности: сначала должны быть получены обобщения, касающиеся определенных типов обществ, затем следует сравнивать разные типы обществ. В этой части методологической программы Рэдклифф-Брауна не содержится ничего нового и уникального; в ней всего лишь воспроизводится концепция опытного (индуктивного) познания, имевшая давние традиции в британской философии и восходящая еще к Бэкону.

Однако метод, в соответствии с особой рэдклифф-брауновской теорией познания, опирающейся на Уэвелла, включает в себя не только эти общие процедуры и правила, но, кроме того, изобретение «подходящих» понятий и применение их к исследуемому материалу. Большинство работ ученого в той или иной степени посвящены решению этой задачи. При разработке этих по-

ятий должна была учитываться *raison d'être* их использования: поскольку эти понятия должны были использоваться для описания фактов, обеспечивающего возможность их последующего сравнения, они должны были быть более или менее общими и лишенными содержательного наполнения. У Рэдклифф-Брауна фактически все эти понятия предельно формальны и образуют «концептуальную рамку». Ядро разработанного им понятийного аппарата составляют следующие термины:

- «социальная система»;
- «процесс социальной жизни»;
- «социальная структура»
(«форма социальной жизни»);
- «социальная организация»;
- «социальная функция»;
- «социальное отношение»;
- «социальная позиция»;
- «лицо» (или «персона»);
- «социальная личность»;
- «интерес»;
- «ценность», «социальная ценность»;
- «социальный институт»
(«социальный обычай»);
- «интеграция»;
- «коаптация»;
- «социальная эволюция»;
- «структурная преемственность».

В наиболее законченном виде этот комплекс наиболее общих понятий кодифицирован в статье «О социальной структуре»⁷⁶, в книге «Естест-

венная наука об обществе», а также в главе 4 неоконченного учебника по социальной антропологии, вошедшей в «Метод...». Набор формальных понятий, разумеется, не исчерпывается перечисленными. При рассмотрении тех или иных явлений социальной жизни должны изобретаться и использоваться более конкретные понятия: так, при обсуждении табу вводятся понятия «ритуальный статус» и «ритуальная ценность», при обсуждении систем родства — понятия «клан», «линидж», «половины», «сиблинги» и т. д. С точки зрения Рэдклифф-Брауна, разработка и развитие таких понятий, а также процесс получения обобщений должны протекать в полевых условиях; однако в некоторой степени развитие понятийного аппарата должно предшествовать полевому исследованию, так как он должен задавать общие направления поиска и упорядочивать описания.

В литературе понятийный аппарат Рэдклифф-Брауна и его рассуждения о социальных системах, структурах, функциях и т. д. нередко квалифицируются как теория (например, «структурно-функциональная теория»). При этом его явно путают с Т. Парсонсом, для которого теория действительно была набором логически связанных и согласованных понятий. У Рэдклифф-Брауна есть точки пересечения с Парсонсом: основные понятия логически соотносятся друг с другом; ключевое понятие «системы» вводится на основании очевидного факта существования «эмпирических», или «реальных», систем; основные понятия разрабатываются с оглядкой на биологиче-

скую модель живого организма; общий понятийный аппарат призван служить такой организации данных, чтобы она допускала сопоставление разных исследований и генерализацию. Однако у Рэдклифф-Брауна такой понятийный аппарат не является теорией; он всего лишь часть метода, хотя и очень важная⁷⁷. Еще раз подчеркнем, что то, о чем мы читаем, например, в статье «О социальной структуре» — не теория. Это метод.

Понятийный аппарат, конечно, не может не определять общие контуры будущей теории, но сама эта теория трактуется Рэдклифф-Брауном как набор общих положений или принципов. Конечная цель социальной антропологии — формулировка общих «законов», «тенденций», или «принципов». Из последних и образуется теория. В некоторых случаях теория формулируется в виде ряда взаимосвязанных утверждений (например, теория религиозных ритуалов в «Андаманских островитянах» и в очерке «Религия и общество»); при этом данные утверждения формулируются так, чтобы их можно было верифицировать или фальсифицировать. В других случаях теория принимает у Рэдклифф-Брауна вид «общих принципов» (например, теория родства и брака во введении к сборнику «Африканские системы родства и брака», строящаяся на общих «структурных принципах» единства sibлинов, неравенства смежных поколений и равенства чередующихся поколений). Идет ли речь об общих положениях или принципах, теоретическое объяснение состоит в подведении наблюдаемых явлений (или событий) под такие общие утверждения, принципы, законы или тенденции.

Социальная антропология как сравнительная социология

Социальная антропология трактовалась Рэдклифф-Брауном как особый раздел социологии, а именно: сравнительная социология. Здесь мы усматриваем продолжение традиций Спенсера и Дюркгейма: до начала XX века социология существовала как наука, исследующая *все* общества, а не только то, к которому принадлежит сам исследователь; сочинения Спенсера и Дюркгейма изобилуют материалом, который позднее стали все более относить к ведению этнографии. В то время как социология по мере своего развития все более исключала из сферы своего изучения «примитивные» общества, Рэдклифф-Браун, так сказать, «подобрал» ту ее часть, которая при этом от нее «отвалилась», и возложил ее задачи на социальную антропологию. Если обычная социология выстраивалась на родном (западном) материале, то рэдклифф-брауновская «социология» была задумана как систематизация того материала, без которого первая никогда не сможет прийти к действительно универсальным обобщениям.

С этим связано несколько важных моментов. Во-первых, *главная задача* социологии понималась Рэдклифф-Брауном как получение таких обобщений, и в этом смысле он, конечно, считал свою сравнительную социологию не просто дополнением к обычной социологии, а *подлинной* социологией. В этой связи показательно не раз встречающееся в его работах утверждение, что социология существует только во Франции. Во-вторых (и это вытекает из первого), *главная за-*

дача подлинной социологии не предполагала изучение общества под углом зрения непосредственных практических нужд. Социологические исследования, ориентированные на сугубо практические нужды, он вообще не рассматривал как социологию. В этом свете понятны его постоянные неудачи с организацией курсов социальной антропологии для чиновников в Кейптауне и Сиднее: по-настоящему важным и неотложным делом он считал изучение интегрированных «примитивных» обществ, пока западное влияние окончательно их не разрушило и пока не стало «слишком поздно»; практическое применение антропологии он рассматривал как дело далекого будущего, еще не имеющее под собой прочных научных оснований. В-третьих, он предполагал грядущее слияние социологии и социальной антропологии в единую и единственную естественную науку об обществе, соответствующую по основным параметрам той социологии, которая представлена в произведениях Спенсера и Дюркгейма.

Однако такое возвращение к социологии старого образца, претендующей на теоретическую универсальность, было сопряжено с уверенным движением от эволюционизма и естественной истории (составляющих фундамент социологии Спенсера) к дюркгеймовскому «функциональному анализу» и еще дальше — в сторону окончательного избавления социологии от временного измерения. Это движение проявляется у Рэдклифф-Брауна в постоянном противопоставлении социальной антропологии этнологии и исторической точке зрения вообще. (Он в принципе не воз-

ражал против исторического изучения обществ, но выносил исследования такого рода за пределы социальной антропологии.)

Вместе с исторической точкой зрения из сравнительной социологии был полностью исключен вопрос об исторической причинности («происхождении»), который еще сохранялся в социологии Дюркгейма, в том числе в его поздней работе «Элементарные формы религиозной жизни». Естественнoисторическая причинность в социологии Рэдклифф-Брауна оказалась полностью вытеснена чисто социологической причинностью. Здесь он ушел от Спенсера в сторону Дюркгейма и пошел дальше. Историческая причинность оставлялась в ведении «этнологии», оперирующей историческими документами, а задачей социальной антропологии стало социально-структурное (или морфологическое) объяснение изучаемых фактов, как у Дюркгейма.

Отход от естественноисторического понимания причинности очевиден уже в ранних работах Рэдклифф-Брауна, например, в знаменитом очерке «Брат матери в Южной Африке» (1924). Если в «Истории меланезийского общества» У. Риверса (1914) особое отношение между сыном сестры и братом матери объяснялось как пережиток ранней стадии (материнского права) — а это, по замечанию Фортеса, был лишь частный случай преобладавшего в 20-е годы в британской антропологии интеллектуального климата⁷⁶, — то Рэдклифф-Браун объясняет особые формы поведения между этими двумя типами родственников особым значением этого отношения для существующей социальной структуры (в данном случае, структуры родства).

Если следовать такой логике, то из сферы социальной антропологии, по идее, должна была выпасть и проблематика эволюции. Однако этого почему-то не произошло. Мы можем объяснить жанный факт только глубоким влиянием Спенсера⁷⁹: в тех редких высказываниях по проблеме эволюции, которые мы находим у Рэдклифф-Брауна⁸⁰, он не идет дальше Спенсера, сохраняя даже спенсеровскую трактовку понятия «сверхорганическое».

Таким образом, Рэдклифф-Браун, определив социальную антропологию как сравнительную социологию и специфически истолковав задачи последней, полностью переориентировал ее с реконструкции исторической причинности на выявление внеисторических общих законов⁸¹. Социальная антропология стала в его руках средством изучения общества в состоянии статического функционирования.

Сравнительный метод и социологические обобщения

Обобщения, по Рэдклифф-Брауну, должны базироваться на сравнении фактов, относящихся к разным обществам и/или типам обществ. Получаемые таким образом обобщения, имея статус рабочих гипотез, подлежат дальнейшей проверке, и такая проверка служит источником новых обобщений, обладающих большей степенью общности и/или большей степенью достоверности. Основное внимание при сравнении обращается на сходства. Как верно отмечает Л. Уайт, социо-

логическая «интерпретация» социального (или культурного) явления у Рэдклифф-Брауна «не связана ни с временной последовательностью событий, ни с их уникальностью, но лишь с их общей схожестью. Эти схожести описываются посредством обобщения»⁸². Сравнительный метод нацелен на выявление «тех общих характеристик, которые выходят за рамки отдельных времен, мест и совокупностей обычаев»⁸³.

Лучшие образцы применения Рэдклифф-Брауном сравнительного метода для получения обобщений ограниченного типа можно найти в его очерках о шуточных отношениях, табу⁸⁴ и в лекции «Сравнительный метод в социальной антропологии». Например, в последнем, сравнивая различные виды тотемизма, а затем уже сам тотемизм как таковой с другими обычаями и институтами, он приходит к общему принципу «оппозиции». Процедура генерализации строится примерно так: сравниваются все контексты и случаи, в которых проявляется некоторый феномен, выявляются общие формальные характеристики, присущие этим контекстам и случаям, выявляемая общая форма очищается от конкретных содержательных наполнений, и все частные проявления изучаемого феномена подводятся под эту общую форму («принцип», «тенденцию», «закон»). Данная процедура не во всех исследованиях Рэдклифф-Брауна представлена в чистом виде; наиболее завершенные очертания она приобрела в его поздних работах.

В ходе таким образом построенного исследования Рэдклифф-Браун явно опирался на некоторые правила социологического метода, разра-

ботанные ранее Дюркгеймом. Здесь в первую очередь уместно упомянуть о дюркгеймовском требовании изучать социальные факты в соотношении с «социальными типами». Можно даже не говорить о том, как много внимания Рэдклифф-Браун уделял классификациям, типологиям и таксономиям. Важнее обратить внимание на то, что его сравнения и обобщения часто прямо соотносятся с «морфологическими» классификациями (так, особое отношение между братом матери и сыном сестры связывается им с сегментарными социальными структурами с патрилинейным происхождением, в которых оно является средством поддержания социальных связей с родней матери⁸⁵).

Не столь заметен, но очень важен отпечаток, оставленный на трактовке сравнительного метода Рэдклифф-Брауном мягкими требованиями Дюркгейма к доказательству социологических обобщений. Как известно, Дюркгейм считал наиболее подходящим методом доказательства существования причинной связи метод сопутствующих изменений и не требовал полной индукции⁸⁶. Рэдклифф-Браун в полной мере следовал этой рекомендации. Как правило, обобщения у него выводятся на относительно небольшой фактической базе; по крайней мере, в его работах процедура сравнения и генерализации чаще всего сопровождается небольшим количеством примеров.

Последнее обстоятельство дало повод к весьма резкой критике как самого метода, используемого Рэдклифф-Брауном, так и тех обобщений, которые он с его помощью получал. С такой критикой выступил, в частности, один из самых вы-

дающихся его сподвижников Э. Эванс-Притчард. С его точки зрения, версия сравнительного метода, предложенная Рэдклифф-Брауном, представляет собой «возвращение к иллюстративному методу», выразившееся в «вольной практике придумывания удобного объяснения того или иного социального феномена с последующим поиском таких иллюстраций, которые бы его подтверждали, и пренебрежением ко всему остальному относящемуся к данной проблеме материалу»⁸⁷. Это замечание весьма серьезное, если учесть, что на многих Рэдклифф-Браун производил впечатление человека ленивого. Но столь же многие говорили о его широчайшей эрудиции, и тогда можно предположить, что приведение малого числа примеров — просто стилистический прием. В конце концов, любое его обобщение можно проверить (если оно поддается проверке и если есть смысл его проверять), независимо от того, на какой эмпирической базе оно строилось.

Следующее замечание Эванс-Притчарда — что многие из обобщений Рэдклифф-Брауна не подтверждаются данными, полученными в других обществах⁸⁸, — при всей его обоснованности, нельзя считать принципиальным, так как Рэдклифф-Браун признавал их вероятностный характер и предполагал их дальнейшую проверку на более широком материале.

Суть последнего, прямо-таки убийственного, замечания Эванс-Притчарда состояла в том, что социологические обобщения Рэдклифф-Брауна банальны: «Такие обобщения, подкрепляемые несколькими специально отобранными иллюстрациями... являются настолько общими, что лише-

ны всякого смысла»⁸⁹. В качестве альтернативы Эванс-Притчард предлагал сосредоточить внимание на уникальных чертах изучаемых обществ, переориентировать метод сравнения со сходств на различия, что, по его мнению, должно было принести небанальные и более полезные результаты. У этой позиции есть свои основания, и сегодня она занимает в антропологии прочное место. Но Рэдклифф-Браун, безусловно, с ней бы не согласился, так как ставил перед социальной антропологией совершенно иные цели: для него это изучение общества (или социальной природы человека) *sub specie aeternitatis*. Такая наука, вообще говоря, непрактична. Но именно так Рэдклифф-Браун ее понимал. Его общие принципы и положения должны были объяснять частные случаи под вполне определенным углом зрения: они должны были объяснять то общее, что в них проявляется. (Эванс-Притчард же, напротив, предлагал объяснять то, что отличает их от других.)

В этом свете «банальность» тех научных обобщений, которые предлагал выводить Рэдклифф-Браун, представляется вполне возможной (хотя они далеко не всегда так банальны, как можно было бы подумать⁹⁰). И это одна из самых серьезных проблем социальных наук. Вспомним еще раз Дюркгейма, который говорил, что социология вынуждена отталкиваться от «предпонятий», но при этом должна от них уходить в процессе исследования. Она должна уходить от «предпонятий» не потому, что они заведомо неверны и ложны, а потому, что их истинность не гарантирована. Гарантией их истинности (или по крайней мере высокой ее вероятности) может быть только сравнительное исследование, но в ходе та-

кого исследования они вовсе не обязательно должны быть опровергнуты и заменены чем-то другим. Конечное обобщение может ничем не отличаться от «предположения», кроме того, что оно проверено в соответствии с определенными правилами. Насколько бывают тривиальными обыденные суждения, настолько же тривиальными могут быть и научные обобщения. Осмысленная ориентация на экстравагантность — плохая установка для ученого, хотя, конечно, в случае необычных выводов превосходство науки над здравым смыслом более заметно.

Эти оправдания банальности имеют смысл только в случае понимания социологии как *строгой* науки, или системы логически связанных принципов и положений (в том числе и банальных). Обыденное знание отличается от такой науки тем, что может оперировать ложными обобщениями и связывать общие идеи нелогическим образом. Насколько Рэдклифф-Браун преуспел в создании социологии как строгой науки — вопрос отдельный, и тут можно спорить. Но то, что именно к такой социальной науке он стремился, не подлежит сомнению.

*«Сравнительная социология»
Рэдклифф-Брауна
и «формальная социология» Зиммеля*

Выше уже не раз говорилось, что Рэдклифф-Браун ориентировался на дюркгеймовский социологический подход и был одним из крупнейших его представителей. Теперь добавим к этому, что «сравнительная социология» Рэдклифф-

Брауна имеет много общего с «формальной социологией» Зиммеля. Говорить о прямом влиянии на него Зиммеля вряд ли возможно: методологическая и теоретическая позиция Рэдклифф-Брауна сформировалась задолго до его приезда в Чикаго, где он мог познакомиться с работами Зиммеля сам или узнать о них от своих коллег (социологи Чикагской школы, как известно, во многом ориентировались на этого немецкого социолога). Учитывая пресловутый «догматизм» Рэдклифф-Брауна, трудно представить, чтобы в это время что-то могло оказать на него сильное влияние; он сам был источником такого влияния. Тем не менее, если в ранних работах ученого признавалась за социологию только французская социология, то после Чикаго в его работах появляются (правда, редко) ссылки на Зиммеля. Ссылки на Зиммеля появляются и в работах его последователей и соратников⁹¹. Но дело не в ссылках. Тяготение Рэдклифф-Брауна к «формально-структурному» подходу настолько очевидно, что уже современники, анализируя его работу, замечали, что предметом его исследований являются «формы», «модели», «паттерны» (например, социальная структура как «форма» социальной жизни, формы семьи, формы правления и т. п.)⁹². Презрение ученого к конкретным содержательным деталям — даже в этнографических работах — вообще «притча во языцах».

Сходство «сравнительной социологии» Рэдклифф-Брауна с «формальной социологией» Зиммеля настолько велико, что мы никак не можем обойти его вниманием, тем более что оно, кажется, еще никем не анализировалось. Чтобы пока-

зять его, удержавшись в приемлемом для этого дела объеме, мы возьмем «Проблему социологии» Зиммеля⁹³ (как программный документ «формальной социологии»), выделим некоторую сумму ключевых положений этой работы и, поместив их в левую колонку, в правой будем фиксировать то, что предлагал и делал Рэдклифф-Браун.

Зиммель	Рэдклифф-Браун
<p>1. Социология квалифицируется как особая <i>«точка зрения во всех так называемых науках о духе»</i>, как <i>«новый метод, средство исследования, нужное для того, чтобы к объяснению явлений всех этих областей подойти по новому пути. Поэтому она в общем играет ту же роль, что в свое время индукция»</i> (с. 416—417).</p>	<p>1. Социальная антропология как дисциплина определяется через особый (генерализирующий) <i>метод</i>, который противопоставляется историческому методу. Обобщения, ею выводимые, относятся ко всем областям явлений, изучаемых существующими науками об обществе и культуре.</p>
<p>2. Социальные явления понимаются <i>«исходя из взаимного и совместного действия личностей... из воплощения социальных энергий в образованиях, которые существуют и развиваются по ту сторону личности»</i> (с. 417). <i>«Индивидуум стал теперь только местом, где связываются социальные</i></p>	<p>2. Социальные факты (вполне в духе дюркгеймовского социологизма) трактуются как <i>внеиндивидуальные</i>; социальные структуры рассматриваются как <i>реально существующие</i>; человек входит в них и выходит из них. Человек существует одновременно как индивид</p>

нити, личность — только особенной формой этого процесса» (с. 416).

3. Каждая наука рассматривает цельность феномена («вещи») под определенным углом зрения, который определяется теми *абстрактными понятиями*, которые она к ней прикладывает; набор таких понятий позволяет выделить в изучаемой цельности определенные «качества и функции» и «уловить их по методическим связям всюду, где они встречаются в реальных вещах» (с. 417). — «Так и социология как особая наука могла бы найти свой объект в том, что она проведет новую линию сквозь факты, которые сами по себе хорошо известны» (с. 418).

4. На первом этапе развития социологии неизбежно применение «*интуитивного метода*», «особой обостренности взгляда, который совершает [разделение формы и содержания]»; пока эти

и как «лицо»; последнее имеет социальную природу. Также применяется понятие «социальная личность».

3. Социальная антропология должна (чтобы стать зрелой наукой) создать *специальный понятийный аппарат*, который должен направлять изучение фактов в полевых условиях. (Главная роль принадлежит понятию «социальная структура»). — Кроме того, общность понятийного аппарата делает сопоставимыми отдельные полевые исследования и позволяет находить в разного рода явлениях общее (например, принцип оппозиции).

4. Одним из важнейших элементов метода при разработке аналитических понятий для Рэдклифф-Брауна является *интуиция*.

Рэдклифф-Браун часто пользуется яркими приме-

«инстинктивные приемы» не получили «логическую разработку» и не закрепились в «твердых методах», лучшим средством является «удачный выбор примеров» (с. 427—429).

5. Единство общества «в эмпирическом смысле есть не что иное как взаимодействие элементов» (с. 419).

5а. «Это единство, или обобществление, смотря по роду и узости взаимодействия, может иметь весьма различные степени, начиная от эфемерного соединения для прогулки — до семьи, от всех отношений, расторгаемых, как наем квартиры, до сопринадлежности к одному государству, от мимолетной встречи гостей в отеле до внутренней связанности средневековой гильдии» (с. 419). — Зиммель предлагает исследовать не только «бросающиеся в глаза явления» (господство, подчинение, иерархии, образование классов и партий, разделение труда, корпорации, брачные

рами и иллюстрациями для определения того, что и как социальная антропология должна изучать.

5. Рэдклифф-Браун использует в похожем смысле понятие «процесс социальной жизни».

5а. Предметом внимания Рэдклифф-Брауна являются не только крупные социальные структуры, группы и т. д.; важное место в его подходе занимает анализ так называемых «*диадических социальных отношений*». Наиболее яркими образцами таких исследований стали работы, посвященные «брату матери» и «шутливым отношениям», которые в полной мере могут быть охарактеризованы как *микросоциологические*.

Немало примеров, которые можно было бы охарактеризовать таким же образом, приводится в «Естественной науке об обществе».

формы и т. д.), но и *«мелкие, незаметные» социальные формы, «микроскопически-молекулярные» формы отношений и виды взаимодействий* (дружеские связи, обмен взглядами, ревность, переписка, общая трапеза, симпатия и антипатия, цепочки взаимных проявлений благодарности, наряды и т. д.). Тем самым он выступает как один из предтеч *микросоциологии*.

6. «Единственной целью» социологии «может быть только *исследование взаимодействий, видов и форм обобществления*» (с. 420).

7. *Содержание обобществления* (мотивы, цели, склонности, интересы) «не социально по своей природе». — «Обобществление... есть в бесконечно разнообразных видах осуществляющаяся *форма*, в которой... личности срастаются в некоторое целое и внутри которого эти инте-

6. Рэдклифф-Браун противопоставляет «процессу социальной жизни» *«форму социальной жизни»* (социальную структуру), которая становится главным предметом его исследований.

7. Для Рэдклифф-Брауна социальная структура — своего рода *«форма»*, в которую облачается процесс социальной жизни. В рамках социальной структуры находят выражение чувства (примеры можно найти в анализе религиозных ритуалов, объяснении брачного выкупа,

ресы находят свое осуществление» (с. 419).

8. Формы обобществления изучаются «в отрешенности от содержания» (с. 420).

9. Социология выявляет конфигурации элементов, содержащие «вневременную необходимую связь», и устанавливает «вневременные закономерности», которые, «будучи заложены в чисто фактической структуре элементов, безразличны к их пространственно-временной локализации». Это одна из ее задач (с. 418, 424—425).

10. Общество может пониматься как «комплекс обобществленных личностей» и как «сумма тех форм отношений, благодаря которым из личностей образуется общество в первом смысле» (с. 423).

11. Зиммель полагает, что социология в чем-то похожа на геометрию: как

анализе обычаев избегания).

8. Социальные факты изучаются *сами по себе*, в отвлечении от индивидуальных мотивов и психических состояний.

9. Конечная задача социальной антропологии видится Рэдклифф-Брауном в установлении как раз таких *вневременных* закономерностей и принципов — главным образом «структурных принципов».

10. Второму пониманию общества соответствует рэдклифф-брауновское понятие социальной структуры, которая определяется как «аранжировка лиц в сети социальных отношений».

11. Для Рэдклифф-Брауна образцом при построении науки об обществе

та определяет пространственные формы, так эта должна определять чистые формы обобществления (с. 424).

служат логика и математика отношений (об этом говорится в книге «Естественная наука об обществе»).

Это краткое сопоставление, разумеется, не может претендовать на статус серьезного анализа, но должно показать, как много «органического» сходства в исходных установках двух ученых. Хотя Рэдклифф-Браун был очевидным продолжателем социологической традиции, идущей от Дюркгейма, его особый *способ работы* с материалом, его особый *стиль* довольно сильно отличается от дюркгеймовского. Если попытаться грубо определить это отличие, то суть его в движении от Дюркгейма в сторону Зиммеля, т. е. ко все большей формализации социологического анализа. Такие работы Рэдклифф-Брауна, как «Шутливые отношения» и «Сравнительный метод в социальной антропологии», в большей степени отвечают духу Зиммеля, чем духу Дюркгейма.

Общество как особая реальность

Общество Рэдклифф-Браун в полном соответствии с дюркгеймовской концепцией рассматривает как особую реальность, не сводимую к другим видам реальности, причем и в методологическом, и в онтологическом смысле. Правда, при этом он тяготеет к отказу от понятия «общества» как целостной единицы и старается больше оперировать такими понятиями, как «социальные

системы» и «сети социальных отношений» (за этим стоит стремление уйти от реификации общества как резко очерченного и ограниченного «организма»). Реальностью, таким образом, обладают для него не «общества» как органические единицы, а устойчивые системы взаимодействия, или системы отношений (в «Естественной науке об обществе» в качестве примера социальной системы приводится такая система, как «продавец—покупатель»). Эти системы взаимодействия обладают, с точки зрения Рэдклифф-Брауна, особыми свойствами, которые не могут быть объяснены психологически, биологически и т. д. Поскольку они повторяются в своей формальной конфигурации независимо от места и времени, они не могут быть объяснены и исторически. Эта позиция (по происхождению и ключевым элементам дюркгеймовская) подвергалась резкой критике за ее антиисторизм и антипсихологизм⁹⁴; тем не менее Рэдклифф-Браун от начала до конца и весьма последовательно ее придерживался. Помимо всего прочего, эта онтологическая посылка прочно фиксируется ученым в самом понятийном аппарате. Приведем для иллюстрации несколько наиболее показательных примеров. (1) Если у Малиновского «функция» культурного явления определяется, помимо прочего, как вклад в удовлетворение биологических (индивидуальных) потребностей, то у Рэдклифф-Брауна «функциональные» связи строго ограничиваются пределами социальной системы. (2) Человек, по Рэдклифф-Брауну (как и по Дюркгейму), есть существо двойственное: в природный порядок он включен как «индивид», а в социальный порядок —

как «лицо». Социологический анализ берет человека лишь во втором его качестве, а первое оставляет без внимания. (3) «Социальное отношение» трактуется как пустая матрица, как связь двух «лиц» определенных типов; поскольку «лицо» и «индивид» разные вещи, «социальное отношение» внеиндивидуально. (4) «Социальная структура» определяется как «аранжировка лиц в сети социальных отношений» и тоже, стало быть, внеиндивидуальна. По той же причине внеиндивидуальна «социальная организация» как «аранжировка деятельности в сети социальных отношений». (5) Много примеров можно взять в Рэдклифф-брауновском анализе родства. Во-первых, само родство трактуется как социальная связь, в противоположность биологической. (Сюда относится, например, различие физического отца и правового отца.) Во-вторых, строго разграничиваются правовой (*jural*) и психологический аспекты родства, и, само собой, предметом анализа становится родство лишь в первом его аспекте. Мы могли бы расширить круг примеров, но, вероятно, этих будет достаточно.

***Социологический натурализм:
«социальная структура»
как «форма социальной жизни»***

Из сказанного в предыдущем параграфе можно было бы заключить, что Рэдклифф-Браун, разрабатывая понятийный аппарат социологического анализа, пошел по пути Парсонса, создавшего похожую систему аналитических понятий. Такое заключение было бы неправильным. Если Пар-

сонс рассматривал понятия своей теории все-таки как *абстрактные понятия*, то для Рэдклифф-Брауна эти понятия — не просто аналитические инструменты и не вполне абстракции. Если подход Парсонса оставляет открытым вопрос о том, существуют ли физически структуры, функции, отношения, интеграция и т. п., то для Рэдклифф-Брауна этот вопрос закрыт: они существуют и, более того, наблюдаемы. В соответствии с представлениями Рэдклифф-Брауна о научном методе, «подходящие» понятия должны соответствовать реальности, и чем больше они ей соответствуют, тем более они «подходящие». Именно как таковые они и задумывались. Возьмем для примера понятие «естественная система». Если для Парсонса факт наличия наблюдаемых естественных систем становится основанием для того, чтобы сделать *понятие «система»* краеугольным камнем *теории*, то Рэдклифф-Браун использует этот факт совершенно иначе: как основание для постулирования того, что *системы реальны*, и для введения понятия «система» как адекватного и подходящего *понятия для описания этой постулированной реальности*. Чтобы еще более подчеркнуть разницу этих позиций, обратим внимание на разные следствия, которые из них вытекают: для Парсонса при построении теории главной задачей становится установление *логических связей между понятиями*, для Рэдклифф-Брауна — установление *реальных причинно-следственных связей между реальными социальными фактами* в опоре на «подходящие» понятия. Правда, причинность он истолковывает по-особому, о чем уже говорилось выше и подробнее будет сказано ниже. Таким образом, если «подходящие поня-

тия» Рэдклифф-Брауна и являются абстракциями, то прежде всего в том смысле, что вычленяют в единой и нераздельной «феноменальной реальности» те аспекты, которые являются предметом социологического интереса, и устанавливают, по словам Зиммеля, «что в обществе действительно является “обществом”»⁹⁵. При таком аналитическом вычленении данные аспекты остаются действительными аспектами реальности; они не становятся просто понятиями только потому, что их вычленили.

Главным понятием для Рэдклифф-Брауна становится понятие *социальной структуры*. В его понимании, это «подходящее» название для некой структуры, заключенной в самой реальности, не просто обозначение, а обозначение того, что реально (физически) существует⁹⁶. Под социальной структурой он имеет в виду устойчивую во времени «форму» социальной жизни: социальные системы реальны; в них наблюдаемы устойчивые конфигурации; эти конфигурации суть «структуры», и они столь же реальны, как те системы, аспектами которых они являются. Задачу изучения социальных структур Рэдклифф-Браун возлагает на особый раздел сравнительной социологии, который он, вслед за Дюркгеймом, называет «социальной морфологией».

Дюркгейм отводил социальной морфологии важное место в социологии. Предметом ее изучения объявлялась «материальная форма», или «материальное тело» общества, явленное в таких «морфологических» фактах, как численность населения, его материальная плотность, его «динамическая» (или «моральная») плотность — т. е. организация, число, плотность и интенсивность

социальных контактов, — а также типы поселений, типы жилищ и всевозможные средства связи и сообщения, влияющие на конфигурацию социальных контактов. Особое место этого раздела социологии определялось тем, что объяснение социальных фактов состояло чаще всего в сведении их к фактам морфологическим⁹⁷ (что у Рэдклифф-Брауна означает: к особенностям социальной структуры).

Рэдклифф-Браун заимствует у Дюркгейма такое понимание социальной морфологии, и это необходимо иметь в виду для правильного понимания того, о чем он говорит, когда настаивает на том, что социальная структура существует реально (даже физически). Рэдклифф-Браун понимает общество как наполовину духовное, наполовину материальное образование. Социальная структура у него вовсе не абстрактная и бестелесная сеть социальных отношений, а материально воплощенная в природном, физическом пространстве конфигурация контактов и взаимодействий — конфигурация, включающая в себя не только единичные и случайные контакты, но также более или менее постоянные (или регулярные) «сгущения» контактов, служащие основанием для групп, как привязанных, так и не привязанных к тем или иным местам или территориям. Точно так же и социальные отношения, из которых складывается социальная структура, не являются бестелесными абстракциями, а существуют не иначе как во взаимном поведении связанных ими людей. И точно так же лицо как социальная ипостась человека не существует нигде, кроме как в том или ином конкретном, живом человеке. Социальная реальность, при всей ее особости, вплав-

лена в реальность природную и существует в ее рамках. Различные социальные обычаи (способы действия, мышления и чувствования), тоже входящие в социальную реальность, образуют ментальную ее часть, и им надлежит давать социально-структурное объяснение. Как отмечает М. Фортес, Рэдклифф-Браун был первым, кто придал строгость структурному анализу⁹⁸. Рассмотрим два примера таких объяснений.

Пример 1:

социально-структурное объяснение религии

Изучению религии и попыткам объяснить различные религиозные мифы и ритуалы посвящены многочисленные работы Рэдклифф-Брауна, от ранних до самых поздних, в том числе: теоретическая часть «Андаманских островитян», ранние статьи о тотемизме, «Социологическая теория тотемизма», «Религия и общество» и др. Основным предметом интереса в этой области был для него, конечно же, тотемизм. Как отмечает М. Фортес, Рэдклифф-Браун «ввел новый метод обращения с этой проблемой»⁹⁹. Речь идет о методе морфологического объяснения, связывающем различные религиозные культы с «конституцией» обществ (т. е. их морфологическими характеристиками). Этот метод наиболее полно описан в очерке «Религия и общество».

В исследованиях религии Рэдклифф-Браун опирался на дюркгеймовскую школу, предложившую как сам метод морфологического объяснения религий, так и первые образцы его применения. Тезис о том, что религия есть продукт социальной среды, развивался в работах Дюркгей-

ма и его коллег в сторону все большей конкретизации. Если в ранних работах Дюркгейма он формулируется просто как проблема исследования¹⁰⁰, то в более поздних работах «О некоторых первобытных формах классификации» и «Элементарные формы религиозной жизни» принимает вполне конкретные очертания¹⁰¹. Важное значение имели положения Дюркгейма о том, что религиозные символы — это репрезентации общества («коллективные репрезентации») и что ключевую роль в утверждении и поддержании общих представлений играют обряды. Дело не только в том, что тем самым постулируется первичность действия перед представлениями, но и в том, что обряды могут быть истолкованы как *важные факты морфологического порядка*: как регулярно повторяющиеся «сгущения» социальных контактов, отграничивающие круг их участников от всех остальных — а вместе с тем представления и символы этой группы от представлений и символов других групп. Не во всех случаях эти символы можно содержательно свести к данной морфологической основе (как, например, невозможно вывести многие элементы языка из таких регулярных встреч и конфигураций встреч); но при этом можно объяснить морфологическими причинами различие символов у групп, которые не связаны сколь-нибудь плотными контактами, или, скажем, объяснить некие способы поведения, мышления или чувствования устойчивыми комбинациями морфологических характеристик. Таких объяснений у Рэдклифф-Брауна много, и они отличаются от дюркгеймовских большей строгостью и определенностью.

Так, тотемизм как система верований и обрядов объясняется через систему локальных групп, каждая из которых привязана к собственной территории и отделена от других; пары тотемов у австралийских аборигенов и других народов связываются с делением групп на половины; почитание предков связывается с наличием системы линиджей или системы жестких возрастных градаций. Во всех случаях речь шла о том, что «форма религии» соответствует форме «социальной структуры», что разные религиозные формы поддерживают разные виды социальных структурирований и разные солидарности. При этом тезис Дюркгейма, что предметом религиозного поклонения всегда является общество, наполняется более конкретным содержанием: в религиозных культах предметом поклонения оказываются те морфологические группировки, которые имеют основополагающее значение для поддержания процесса социальной жизни и его преемственности в конкретное время и в конкретном месте. Этот метод социально-структурного объяснения религиозных форм был использован и развит учениками и последователями Рэдклифф-Брауна.

Так, У. Ллойд Уорнер применил его в анализе христианского символизма и показал, что структурным условием принятия христианской религии является значимость элементарной семьи (вместе с заключенными в ней позициями и отношениями)¹⁰²; это означает, что в обществах, где значимость элементарной семьи уступает значимости альтернативных структурных подразделений и группировок (например, кланов), христианские символы не находят адекватной основы для своего утверждения.

Другое направление развития этого подхода связано с исследованиями М. Глакмена. В частности, он выделил особую категорию ритуалов, «ритуалы восстания», и связал их со структурными противоречиями, напряжениями и конфликтами, существующими во многих простых обществах¹⁰³.

Неожиданное развитие указанный метод изучения религии получил в работах И. Гоффмана. Опираясь на высказанную еще Дюркгеймом идею, что в современном обществе вырастает культ индивида как «священной вещи», он распространил этот метод на обширную область повседневных межличностных ритуалов¹⁰⁴ и перенес его в плоскость микросоциологического анализа.

Социально-структурное объяснение религии, предложенное Рэдклифф-Брауном, подвергалось критике, в частности такой: «[Утверждается], что форма, принимаемая религией, определяется формой социальной структуры, вследствие чего мы можем, например, ожидать обнаружения культа предков там, где существует система линиджей. Между тем существует много обществ, в которых есть культ предков, но нет даже следа... системы линиджей...»¹⁰⁵ Такая критика показывает необходимость осторожного, критичного отношения к рэдклифф-брауновским обобщениям. С другой стороны, вряд ли вообще стоит расценивать такие обобщения как констатации жесткой причинности. Резоннее рассматривать их как вероятностные утверждения. Иначе говоря, определенные морфологические конфигурации (социальные структуры) делают появление тех или иных форм поведения, взаимодействия, мышления, логики, чувствования более или менее ве-

роятным. Социальная структура как реальное образование (в рэдклифф-брауновском смысле) оказывает на людей определенное давление, и те более или менее податливы перед таким давлением.

Пример 2:

Социально-структурное истолкование терминологий родства

В первой половине XX века в антропологии развернулся спор вокруг терминологий родства (особенно так называемых «классификационных»). Одна из позиций (выдвинутая У. Риверсом) состояла в том, что терминологии родства являются отражением «социальной организации», т. е. социальных категорий, по которым реально распределяются индивиды в обществе, и, следовательно, эти терминологии можно использовать как средство для изучения «социальной организации». С противоположной точки зрения выступил А. Крейбер в статье «Классификационные системы родственных отношений» (1909): он полагал, что терминологии родства являются частью языка, и поскольку язык представляет собой автономную систему, его элементы, хотя и могут подвергаться влиянию «социальных обстоятельств», в принципе не могут быть объяснены никакими факторами, кроме языковых; практическая сторона этой позиции заключалась в том, что в исследованиях действительных институтов родства на терминологии родства опираться нельзя¹⁰⁶.

Рэдклифф-Браун принял в этом споре сторону Риверса и даже выступил в 1935 г. с крити-

кой крёберовской точки зрения¹⁰⁷. Как отмечает С. Такс, в этом вопросе Рэдклифф-Браун пошел гораздо дальше Риверса¹⁰⁸. Мы не будем здесь углубляться в детали; отметим лишь наиболее характерный момент. Какую бы работу Рэдклифф-Брауна, посвященную системам родства, мы ни взяли, во всех обнаруживается одна и та же исходная посылка: что термины, обозначающие разные категории родственников, соответствуют действительным категориям, на которые классифицируются родственники в соответствующем обществе; что факт обозначения некоего лица определенным термином предполагает особые способы поведения по отношению к нему; что действительные конфигурации родственных связей можно, следовательно, выявить через эти терминологии.

Природа социальных институтов

Мы уже говорили, что общество в представлении Рэдклифф-Брауна обладает отчасти духовной, отчасти материальной природой. Соответствующим образом трактуются у него и социальные нормы. Согласно его точке зрения, их реальность конституируется двумя фактами: реальным соблюдением этих норм в поведении большинства членов общества и их признанием большинством членов общества. Поскольку понятие «норм» у Рэдклифф-Брауна переводится в понятие «институтов», то же касается и институтов: они существуют не только как *физически осуществляющиеся* в природе системные образования, но и

как *значимые* для членов общества вещи. Эта оригинальная трактовка реальности социальных образований заслуживает внимания хотя бы потому, что часто при сопоставлении двух подходов в теоретической социологии, позитивистского и «понимающего», первый тесно ассоциируется с «социальным реализмом», а второй, соответственно, с «номинализмом». Рэдклифф-Браун точно позитивист, но причислить его к «реалистам» в этом узком смысле нельзя. Вторая часть его определения реальности социальных институтов — через их значимость, или их признание, — точно совпадает с тем, как принципиально трактует этот вопрос Вебер¹⁰⁹. Такое понимание реальности социальных институтов было не просто декларируемой позицией, а методологическим инструментом анализа — как у самого Рэдклифф-Брауна, так и у некоторых его последователей. Так, У. Уорнер использовал его для выявления социальных классов в знаменитом исследовании Янки-Сити¹¹⁰. У Рэдклифф-Брауна образец такого двустороннего исследования можно найти во введении к книге «Африканские системы родства и брака».

«Культура» и «социальная структура»

В 1937 г. на семинаре в Чикагском университете (материалы которого опубликованы в книге «Естественная наука об обществе») Рэдклифф-Браун, к ужасу и неудовольствию своих американских коллег, заявил, что «наука о культуре» невозможна (поскольку «культура» — всего лишь абстракция), что на это понятие надо наложить

табу и что если культуру и можно как-то изучать, то только как характеристику социальной структуры. Это утверждение многими было встречено с непониманием и недоумением¹¹¹; некоторые прямо называли его логически ошибочным¹¹². Во многом, конечно, этот спор упирается просто в разное истолкование данного понятия его участниками. Но здесь нам хотелось бы подчеркнуть другое: для самого Рэдклифф-Брауна отказ от использования понятия «культура» является закономерной ступенью на пути ко все большему сосредоточению внимания на социальной структуре как таковой, на пути ко все большей формализации социологического анализа; и, кроме того, он кажется вполне логичным в свете того, как Рэдклифф-Браун понимал общество.

По мере того как главным и почти единственным предметом изучения для ученого становились «формы», содержание его все меньше интересовало, а его концептуализация формального анализа становилась все более изощренной. Уместно в этой связи упомянуть, что отказ от понятия «культура» совпадает по времени с окончательным вынесением в центр анализа социальной структуры и что вскоре после этого публикуется специальная статья, посвященная данному понятию (1941)¹¹³. Если в ранних работах сравнению подвергались обычаи и верования, то в поздних предметом сравнения стали системы отношений¹¹⁴.

Нетрудно понять, что чем больше Рэдклифф-Браун сосредоточивался на «материальном теле» общества, тем более эфемерной становилась для него его духовная часть, тем более абстрактной и нереальной она казалась на фоне действитель-

ного поведения и действительных взаимодействий, в которых он видел внешнее проявление социальной структуры. Говоря о соотношении двух понятий — «культура» и «социальная структура», — можно сказать прямо и без натяжек: у Рэдклифф-Брауна первое было попросту вытеснено вторым, и он на протяжении всей своей научной жизни уверенно к этому шел.

Не все оценили и приняли этот поворот. М. Форте, один из наиболее верных его сторонников, писал: «Рэдклифф-Браун утверждает, что социальная антропология ограничивается изучением социальных структур. Я думаю, что он заходит слишком далеко»¹¹⁵.

«Социальная структура» и «социальная организация»

Постепенная кристаллизация социологического подхода и понятийного аппарата Рэдклифф-Брауна, симптоматичным проявлением которой является отказ от понятия «культура», находит выражение и в постепенном изменении такой важной понятийной пары, как «социальная структура — социальная организация», которая в окончательной ее форме приблизительно соответствует различию дифференциации структуры и функций, проводимому у Спенсера, но лишена при этом эволюционистских коннотаций, обозначая не процесс, а состояние. На раннем этапе своей работы ученый пользовался главным образом термином «социальная организация», заимствовав его у Риверса. Довольно долго «социальная организация» понималась у него как синоним «со-

циальной структуры»: так, в работе «Социальная организация австралийских племен» речь фактически идет о социальной структуре. К концу 30-х годов эти парные понятия разводятся и получают ясное определение: социальная структура — как упорядочение лиц в социальных отношениях, а социальная организация — как упорядочение деятельности множества лиц, приспособляющее их друг к другу и соединяющее в «единую комбинированную деятельность». Учитывая натуралистическую позицию ученого, нетрудно понять, что «культуре» просто не оставалось места в его системе категорий: есть взаимодействующие люди и их реальное взаимодействие, которые по-настоящему реальны, т. е. существуют физически; для обозначения общих форм поведения было достаточно понятия «социальная организация», а единичные и уникальные культурные достижения Рэдклифф-Брауна как социолога не интересовали.

Р. Фирт предложил альтернативное определение этой пары понятий: социальная структура определялась как совокупность стандартизированных элементов общества (отношений, норм, правил, принципов и т. д.), а социальная организация — как динамический аспект социальной структуры, включающий в себя такие вещи, как индивидуальный выбор альтернатив, принятие решений в ситуациях, спонтанные индивидуальные действия, расшатывающие социальные стандарты и приводящие к их изменению, и т. п.¹¹⁶ Такое разграничение данных понятий проводилось Фиртом исходя из необходимости исследовать общество не только в его статичной преемственности, но и в динамическом из-

менении, которое всегда инициируется конкретными действиями конкретных людей. Мы видим, что фиртовское разграничение структуры и организации осуществляется на совершенно иных основаниях, нежели рэдклифф-брауновское, и не более чем омонимично ему. Кроме того, очевидно, что для Рэдклифф-Брауна фиртовское их понимание абсолютно не приемлемо по принципиальным причинам: прежде всего потому, что его совершенно не интересует человек как «действующий, чувствующий, оценивающий и выбирающий индивид»; человек интересует его лишь как «лицо», встроенное в систему социальных отношений и обязанное принимать свойственные этой системе стандарты; его интересует, как общество рутинно функционирует, а не как оно изменяется. Рэдклифф-Браун, конечно, не отрицал социальное изменение, но подчеркивал в нем не изменение как таковое, а тот факт, что оно никогда не происходит вдруг. Соответственно, его внимание сосредоточено на *преемственности* изменения и *непрерывности* социального процесса.

Если перенести обсуждение противоположности рэдклифф-брауновского и фиртовского подхода на микроуровень обыденных взаимодействий, проблема примет следующий вид: можно исследовать, как поддерживается и воссоздается социальная рутина, как люди действуют ожидаемым от них образом, как поток взаимодействий между людьми принимает формы, не высказывающие неведомо откуда как «чертик из табакерки», а уже существовавшие прежде; и можно в то же время исследовать, как спонтанные, внезапные, непредсказуемые действия людей втор-

гаются в этот устойчивый поток взаимодействий, внося в него состояние нестабильности и деформируя его устоявшиеся формы. Разумеется, нас может интересовать и то и другое; рэдклифф-брауновский подход выглядит в этом свете вполне законным как одна из возможных фокусировок внимания.

От социальной антропологии к микросоциологии

С точки зрения автора этой статьи, наилучшим способом применения для разработанного Рэдклифф-Брауном метода анализа было бы использование того ценного, что в нем есть, в микросоциологических исследованиях¹¹⁷. В пользу этого можно привести несколько доводов.

(1) Прежде всего, Рэдклифф-Браун целенаправленно ориентировался на изучение максимально стабильных, солидарных и компактных «примитивных» обществ, старательно избегая изучения таких обществ, которые были втянуты в интенсивный контакт с западными влияниями и в которых прежняя социальная рутина деформировалась или полностью разрушилась под их воздействием. То обстоятельство, что как этнограф он практически не имел дела с обществами, на которые ориентировал свои исследования, принципиально ничего не меняет: даже общаясь с информаторами, представлявшими почти стертые с лица земли австралийские племена, он реконструировал, описывал и анализировал прежнее состояние этих племен, когда они еще были

стабильными и солидарными. Если перевести вышесказанное в иную форму, предметом исследований Рэдклифф-Брауна были различные виды поведения в компактных, рутинных, обыденных социальных средах и связь этих видов поведения с морфологическим строением этих сред. И эти исследования должны быть поставлены в один ряд с изучением повседневного поведения людей в малых группах, устойчивых социальных кругах и рутинных обстоятельствах. На сродство таких исследований обратил внимание Р. Фирт¹¹⁸.

(2) Рэдклифф-брауновская модель социологического описания и анализа разрабатывалась применительно к небольшим по размеру солидарным группам и была приспособлена именно к ним. Стало быть, и применять ее в социологии лучше всего к таким же группам: небольшим по размеру социальным кругам, дружеским компаниям, соседским сообществам, семьям, кликам и т. п. Один из ярких образцов такого анализа представлен в очерке о «сплетнях» М. Глакмена, ученого, на которого Рэдклифф-Браун сильно повлиял¹¹⁹.

(3) При рассмотрении рэдклифф-брауновского понимания социальной структуры бросается в глаза, что в центре внимания ученого оказываются вовсе не большие группы и структурные подразделения, а диадические социальные отношения, и лучшие исследования Рэдклифф-Брауна (о шутливых отношениях и табу) — это исследования определенных форм поведения в контексте таких диадических отношений. Например, в исследовании о «шутливых отношениях» выделяются три категории лиц: (а) лица, диадические отношения с которыми требуют высказывать по от-

ношению к ним подчеркнутое уважение; (б) лица, отношения с которыми обязывают к фамильярности и разным формам «непочтительного» поведения, от мягкого подшучивания до острой язвительности и «заигрывания»; и (в) лица, отношения с которыми требуют избежания каких бы то ни было контактов. Эта дифференциация поведения по отношению к разным категориям лиц изучается в контексте «структурной ситуации» и объясняется социально-структурными давлениями, которые, скажем, не допускают никакой фамильярности в общении между лицами противоположного пола, брак между которыми запрещен, и в то же время обязывают к предельной фамильярности во взаимном обращении лиц противоположного пола, являющихся потенциальными супругами.

Каузальное сведение тех или иных видов или элементов человеческого поведения к структурным давлениям — вещь спорная. Наличие того, что мы называем «структурными давлениями», и наличие некоторой меры соответствия между поведением человека и той «структурной ситуацией», в которой он оказывается, напротив, едва ли могут быть предметом спора. Объяснение тех или иных видов и элементов поведения структурными давлениями имеет под собой основания и часто обладает высокой степенью очевидности; и наиболее подходящая область для таких объяснений — не рассуждение о структурных давлениях вообще, а исследование их в конкретных ситуациях и контекстах, где они перестают быть бесплотными абстракциями¹²⁰, т. е. микросоциологические исследования. Заключенный в «срав-

нительной социологии» Рэдклифф-Брауна микросоциологический потенциал не был вовремя и в достаточной степени замечен. Например, Ф. Эгган писал: «Хотя я разделяю рэдклифф-брауновское видение конечной цели науки об обществе, я считаю, что сначала мы должны интенсивнее развивать то, что Мертон назвал “средним уровнем теории”»¹²¹. Если бы большинство думало хотя бы как Эгган, было бы не так плохо, как получилось, когда рэдклифф-брауновскую систему категорий стали относить к обществу вообще, а не к тем особым обществам, к которым она относилась. Рэдклифф-Браун, возможно, давал повод к такому обращению с его идеями. Но подлинная глубина его исследований начинает просматриваться тогда, когда мы перенастраиваем свое зрение и не пытаемся искать в них макросоциологические истины. Их там мало, если они там вообще есть. Без такой перенастройки зрения работы ученого кажутся простыми и даже порой примитивными.

Во второй части статьи мы попытались дать некоторые полезные ключи к ознакомлению с работами Рэдклифф-Брауна. Многие в них устарело и давно уже не обсуждается, но среди вороха давно опавших листьев нет-нет да и попадаются драгоценные жемчужины. Ради этих жемчужин работы Рэдклифф-Брауна и стоит сегодня читать.

ПРИМЕЧАНИЯ

МЕТОД В СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Публикуемый перевод выполнен по изданию:
Method in Social Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Вторая часть этой книги представляет собой первые главы учебника по социальной антропологии, которые он успел написать.

Часть I

ОЧЕРКИ О ПРЕДМЕТЕ И МЕТОДЕ

Глава 1

Методы этнологии и социальной антропологии

¹ *South African Journal of Science*, Vol. XX (October, 1923), P. 124—147. Президентское обращение к секции «Е» Южно-Африканской ассоциации развития науки, прочитанное 13 июля 1923 г.

² E. Tylor. *Researches into the Early History of Mankind*, P. 5.

³ Могут спросить, почему я не использую вместо тяжеловесного выражения «социальная антропология» слово «социология». Словоупотребление должно быть точным, а многое из того, что в англоязычных странах обычно именуется социологией, являет собой несколько аморфную дисциплину, о приверженцах которой Штейнмец говорит: «on désire des vérités larges, éternelles, valables pour toute l'humanité, comme prix de quelques heures de spéculation somnolente» [«желают истин больших, веч-

ных, действительных для всего человечества, как плату за несколько часов полусонных умозрительных спекуляций»] (фр)..

⁴ В работе об андаманцах я уже опубликовал часть данных, подтверждающих первые два положения.

Глава 2

Историческая и функциональная интерпретации культуры и практическое применение антропологии в управлении туземными народами

¹ Тезисы выступления на четвертом Всетихоокеанском научном конгрессе, проходившем на Яве в 1929 г.

Глава 3

Нынешнее состояние антропологических исследований

¹ Президентское обращение к секции «Н» Британской ассоциации развития науки, прочитанное по случаю 100-летия ее основания в Лондоне в 1931 г.

Глава 4

Предмет и границы социальной антропологии

¹ *Nature*, CLIV, № 3904 (August 26, 1944), P. 257—260.

Глава 5

Сравнительный метод в социальной антропологии

¹ *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXI (1952), P. 15—22. Huxley Memorial Lecture (1951).

² См.: *Africa*, XIII, № 3 (1940), P. 195—210. Статья воспроизведена в: *Structure and Function in Primitive Society* (London, 1952). См. также: *Africa*, XIX (1949), P. 133—140.

Часть II
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Глава 1
Определение

¹ Bacon Francis, *Novum organum* (1620), trans. Andrew Johnson, 1859, Book I — афоризмы XIX и XXII. Термин «аксиомы» (*axiomata*), применяемый Бэконом, означает буквально «нечто мыслимое, что стоит сохранить», т. е. обобщения, которые представляются обоснованными. О них мы будем далее говорить как о «законах». (Цитата приводится в переводе С. Красильщикова по изданию: Бэкон Ф. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. М., 1978. С. 15. — *Примеч. пер.*)

² Whewell, *Novum organon renovatum*. См. P. 166.

Глава 2
Предшественники

¹ Montesquieu C., *The Spirit of Laws*. Nugent translation (New York, 1949), P. 293.

Глава 3
Становление социальной антропологии

¹ Boas Franz et al., *General Anthropology* (1938), Introduction.

Глава 4
Социальная структура

¹ Whewell, *Novum organon renovatum*, 3d ed., 1858.

Глава 5
Социальная эволюция

¹ Здесь цитируется § 2 «*Оснований социологии*». — *Примеч. пер.*

² W. C. Allee, *The Social Life of Animals* (New York: W. W. Norton & Co., 1938), P. 274—75.

В. Николаев

СРАВНИТЕЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ
А. Р. РЭДКЛИФФ-БРАУНА

¹ При написании биографического очерка были использованы главным образом следующие источники: *Elkin A. P. Obituary Note on Radcliffe-Brown // Oceania. 1956. Vol. XXVI, № 4. P. 239—251; Fortes M. Obituary Note on Radcliffe-Brown // Man. 1956. Vol. LVI. P. 149—153; Stanner W. E. H. Radcliffe-Brown // International Encyclopedia of the Social Sciences / Ed. by D. L. Sills. The Macmillan Company & The Free Press, 1968. Vol. 13. P. 285—290.*

² Уже тогда у Рэдклифф-Брауна проявилась незаурядная страсть к познанию. Вспоминая детские годы, он рассказывал, как часто заходил в гости к Хэвлоку Эллису, и «миссис Эллис с выражением тщеславия, которое было в его глазах притягательным качеством, то и дело попрекала его в том, что он проглотил энциклопедию» (*Fortes M. Op. cit. P. 149*).

³ Рэдклифф-Брауном он стал в 1926 г., когда добавил к своей фамилии девичью фамилию матери. Ранние публикации выходили под фамилией Браун.

⁴ А. Хэддон, внимательно следивший за судьбой учеников, в 1923 г. составил их список с указанием занятых ими постов. Рэдклифф-Браун шел в этом списке первым: «А. Р. Браун, магистр, бывший сотрудник Тринити-колледжа, проделал абсолютно первоклассную работу в своих исследованиях и публикациях об андаманцах и разных австралийских племенах... Теперь профессор социальной антропологии в Кейптаунском университете» (*Fortes M. Op. cit. P. 149*).

⁵ Рэдклифф-Браун не раз ссылается на «Обновленный новый органон» Уэвелла.

⁶ Среди философов, влияние которых можно проследить в работах Рэдклифф-Брауна, У. Станнер также упоминает Д. Юма, С. Александера, А. Н. Уайтхеда, Р. Б. Перри, французских просветителей (*Stanner W. Op. cit.*).

⁷ См.: Srinivas M. N. Introduction // Radcliffe-Brown A. R. Method in Social Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 1958. P. XVI.

⁸ В теоретической части книги, где дается теоретическое толкование обычаев и обрядов андаманцев, явно присутствует влияние Французской социологической школы. Известно, что Рэдклифф-Браун внимательно следил за публикациями в ежегоднике «L'Année sociologique». Кроме того, в 1909—1910 гг., когда ученый работал над теоретическими главами книги, он специально ездил во Францию, где общался с Дюркгеймом и Моссом. Обратим внимание на то, что именно в это время Дюркгейм работал над книгой «Элементарные формы религиозной жизни». В этом свете сходство интерпретаций религиозных обрядов Рэдклифф-Брауном с дюркгеймовскими их интерпретациями более чем понятно.

⁹ К этому добавилось еще многолетнее разделение британских антропологов на два противостоящих лагеря: лагеря сторонников Рэдклифф-Брауна и лагеря сторонников Малиновского.

¹⁰ Так, в «Аргонавтах» практически отсутствует теоретический дискурс, тогда как в «Научной теории культуры», наоборот, отсутствуют отсылки к какому бы то ни было эмпирическому материалу.

¹¹ См.: Малиновский Б. Научная теория культуры // Культурология: Дайджест / РАН. ИНИОН. М., 2000. № 1. С. 33—104.

¹² Рэдклифф-Браун употребляет слово *sentiments* — то же, которое употребляет, говоря о коллективных «чувствах», Дюркгейм. Если в работе «Андаманские островитяне» еще можно обнаружить следы психологического редукционизма, обусловленные влиянием Риверса (считавшего возможным психологическое объяснение социальных фактов), то в поздних работах Рэдклифф-Брауна таких следов уже практически нет.

¹³ Elkin A. P. Op. cit. P. 246—247.

¹⁴ *Srinivas M. N. Op. cit. P. XI.*

¹⁵ *Fortes M. Radcliffe-Brown's Contributions to the Study of Social Organization // The British Journal of Sociology. 1955. Vol. VI, № 1. P. 26.*

¹⁶ *Eggan F. Social Anthropology: Methods and Results // The Anthropology of the North American Tribes / Ed. by F. Eggan. Chicago: The University of Chicago Press, 1955. P. 489.*

¹⁷ *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology. L.: Cohen & West, 1951. P. 73—74.*

¹⁸ *Fortes M. Social Anthropology at Cambridge since 1900 / Cambridge University Press, 1953. P. 17.*

¹⁹ *Elkin A. P. Op. cit. P. 251.*

²⁰ *Srinivas M. N. Op. cit. P. XI.*

²¹ *Fortes M. Obituary Note... P. 149—150.* (Может быть, не стоит об этом говорить, но названия лекций повторяют названия глав из работ Дюркгейма «Правила социологического метода» и «Элементарные формы религиозной жизни»).

²² В кавычках — цитаты из бирмингемской прессы (цит. по: *Ibid. P. 150*).

²³ *Srinivas M. N. Op. cit. P. XV.*

²⁴ В кавычках — цитаты из бирмингемской прессы (цит. по: *Fortes M. Obituary Note... P. 150*). Тут легко заметить влияние идеи Дюркгейма о морфологических различиях между простыми и сложными обществами, одно из главных мест среди которых занимает различие в моральной (или динамической) плотности.

²⁵ Этим убеждением руководствовался в том числе и Дюркгейм, когда выбирал австралийский тотемизм для исследования «элементарных форм религиозной жизни» в одноименной работе.

²⁶ *Brown A. R. Three Tribes of Western Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1913. Vol. XLIII. P. 143—194; The Definition of Totemism // Anthropolos. 1914. Vol. IX. P. 622—630.*

²⁷ *Elkin A. P. Op. cit. P. 247.*

²⁸ *Fortes M. Obituary Note... P. 150—151.*

²⁹ Работая в музее, Рэдклифф-Браун не раз выступал с публичными лекциями, в которых разъяснял свое понимание общества и призывал власти внимательнее относиться к местным обычаям, поскольку неосторожное обращение с ними грозит разрушением всего жизненного уклада коренных народов. Эти лекции освещались в местной прессе. Так, газета «Rand Daily Mail» (8 сентября 1920 г.) сообщала о лекции в Йоханнесбурге, в которой говорилось, что «всевозможные обычаи, институты и верования образуют единую, тесно связанную систему... измените одну часть социальной системы, и вы неизбежно вызовете далеко идущие последствия». (Цит. по: *Ibid.* P. 151.)

³⁰ «Cape Argus» от 27 августа 1921 г. писала: «Всякий, кого волнует туземный вопрос... задумается, что он должен сказать на эту острую и животрепещущую тему». (Цит. по: *Ibid.*)

³¹ См.: Brown A. R. Some Problems of Bantu Sociology // Bantu Studies. № 1—3 [1921—1922]. P. 38—46.

³² Материал публикации пересказывается по: Fortes M. Obituary Note... P. 151.

³³ Цит. по: *Ibid.* P. 152.

³⁴ Fortes M. Radcliffe-Brown's Contributions... P. 18.

³⁵ Srinivas M. N. Op. cit. P. XI.

³⁶ Обратим внимание на то, что заметка Рэдклифф-Брауна «Функционализм: возражение» адресована вовсе не Малиновскому.

³⁷ Недаром, когда в 1931 г. один научный фонд выделил миллион долларов на проведение антропологических исследований, «Боас и другие ведущие американские антропологи решили, что они скорее лишатся этих денег, чем позволят Рэдклифф-Брауну распоряжаться ими» (Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения. М., 1988. С. 53).

³⁸ Цит. по: Fortes M. Obituary Note... P. 152.

³⁹ О Уорнере и его связях с Рэдклифф-Брауном см.: Николаев В. Г. Уорнер, его жизненный путь и книга

«Живые и мертвые» // Уорнер У. Живые и мертвые. СПб., 2000. С. 607—657.

⁴⁰ См.: Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 424.

⁴¹ Elkin A. P. Op. cit. P. 245.

⁴² М. Мид вспоминала: «Первый вариант рукописи о Добу Рео закончил сразу же после того, как вернулся с поля... Реакция Рэдклифф-Брауна на это была: "Не верю!" Его собственный опыт относился к классическим законченным патрилинейным обществам, и ему было трудно принять такое общество, как добу... В Нью-Йорке ему удалось переписать и расширить первоначальный вариант своей рукописи в свете данных, полученных на Манусе. Если Рэдклифф-Браун, считал Рео, поверит данным о манус, то он должен будет принять и его описание добу. Этого, к сожалению, не произошло» (Мид М. Указ. соч. С. 42—43).

⁴³ Мид. М. Указ. соч. С. 53.

⁴⁴ Elkin A. P. Op. cit. P. 243.

⁴⁵ Ibid. P. 250, 251.

⁴⁶ Ibid. P. 249. В частности, понятие «Начало мира» было неверно переданным и истолкованным понятием «Сновидения»; соответственно, культурные герои, которых Рэдклифф-Браун относил к «Началу мира», не были героями прошлого в представлениях аборигенов, а могли присутствовать в настоящем в тех или иных формах (например, реинкарнациях).

⁴⁷ Ibid. P. 249—250. Элкин указывает, что Рэдклифф-Браун нередко использовал понятия и обобщения Мэтьюза, но, относя его к любителям, не считал нужным делать соответствующие ссылки. Элкин приводит пространный список таких заимствований: понятия «тотемическая группа», «половина», «секция» (которые были введены Мэтьюзом взамен понятий «класс» и «подкласс»); открытие «матрилинейных циклов»; обозначение брачующихся пар секций и подсекций термином «парное сцепление» (couple) и т. д.

⁴⁸ *Ibid.* P. 248.

⁴⁹ *Ibid.* P. 239—240.

⁵⁰ Srinivas M. N. Op. cit. P. XIV.

⁵¹ Eggan F., Warner W. L. Obituary Note on A. R. Radcliffe-Brown // *American Anthropologist*. 1956. Vol. LVIII, № 3. P. 544—547.

⁵² Steward J. H. Alfred Kroeber. N. Y.; L.: Columbia University Press, 1973. P. 54.

⁵³ Мид М. Указ. соч. С. 47.

⁵⁴ Рэдклифф-Браун А. Р. О понятии функции в социальных науках // *Культурология: Дайджест* / РАН. ИНИОН. М., 2000. № 1. С. 204—215.

⁵⁵ Именно в этой статье были эксплицированы и сформулированы те постулаты «функционального анализа», которые были впоследствии подвергнуты критике Р. Мертоном и послужили отправной точкой для разработки его собственной «парадигмы функционального анализа». См.: Мертон Р. Явные и латентные функции // *Американская социологическая мысль: Тексты*. М., 1996. С. 393—461, особенно с. 396—413.

⁵⁶ Evans-Pritchard E. E. Op. cit. P. 54.

⁵⁷ Fortes M. *Social Anthropology at Cambridge...* P. 25.

⁵⁸ Redfield R. Introduction // *The Anthropology of the North American Tribes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955. P. X—XI.

⁵⁹ *Ibid.* P. IX—X, XII. Точно так же оценивают заслуги Рэдклифф-Брауна перед американской антропологией С. Такс и Ф. Эгган (см.: *Ibid.* P. 481, 485, 489—490).

⁶⁰ *Ibid.* P. XIV.

⁶¹ Т. Парсонс писал: «По-видимому, можно утверждать, что этот тип теории [структурный функционализм] выкристаллизовался в Соединенных Штатах в 30-е годы. Это произошло главным образом в результате синтеза трех традиций: английской социальной антропологии, в которой Малиновский и Рэдклифф-Браун, при всем их отличии друг от друга, были наиболее важными фигурами; а также учений Эмиля Дюркгейма и Мак-

са Вебера» (Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 676). В «Автобиографии» он уточнял по этому поводу: «На Рэдклифф-Брауна сильно повлиял Дюркгейм, и потому он первый [из британских социальных антропологов] попал в поле моего зрения» (Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997. С. 236).

⁶² Elkin A. P. Op. cit. P. 243.

⁶³ Ibid. P. 246.

⁶⁴ Social Anthropology of North American Tribes / Ed. by F. Eggan. Chicago, 1937. (В 1955 г. книга была переиздана в расширенном варианте.) В сборнике были опубликованы работы Ф. Эггана, У. Гилберта, Дж. Г. Макаллистера, М. Оплера, Ф. Нэша, Дж. Провинса, С. Такса. Предисловие написал Р. Редфилд.

⁶⁵ М. Фортес пишет: «Как преподаватель Рэдклифф-Браун был великолепен. Он тепло относился к слушателям, особенно молодым. Его исключительная способность излагать сложные проблемы легко и ясно и удовольствие, испытываемое им от систематического анализа, были наилучшим образом выражены в его лекциях и еще больше в неформальных встречах с друзьями и учениками за выпивкой, которые он любил... Его мышление всегда шло впереди его редких и часто коротких публикаций. Некоторые самые плодотворные его идеи высказывались в лекциях и беседах и распространялись через работу его друзей и учеников» (Forbes M. Obituary Note... P. 152).

⁶⁶ Primitive Religion: Notes on the Lectures of Radcliffe-Brown // Anthropology Tomorrow. 1956, Vol. IV, № 2. P. 3—41.

⁶⁷ Radcliffe-Brown A. R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1952.

⁶⁸ В 1950 г. в Эдинбурге был проездом И. Гоффман, проводивший в это время полевое исследование на Шетландских островах. Позже он опубликовал книгу «Отношения на публике» (1971) со следующим посвящением: «Посвящается памяти А. Р. Рэдклифф-Брауна, которого во время его визита в Эдинбургский университет

в 1950 г. я чуть было не встретил». Традиции посвящений очень богаты, но таких посвящений, кажется, ни у кого больше нет.

⁶⁹ Fortes M. Obituary Note... P. 149.

⁷⁰ Ibid. P. 152.

⁷¹ Stanner W. E. H. Op. cit. P. 286—287.

⁷² Srinivas M. N. Op. cit. P. IX.

⁷³ Fortes M. Obituary Note... P. 153.

⁷⁴ См., например: Эванс-Притчард Э. Э. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.

⁷⁵ См., например: Уорнер У. Живые и мертвые. СПб., 2000.

⁷⁶ Рэдклифф-Браун А. Р. О социальной структуре // Культурология: Дайджест / РАН. ИНИОН. М., 2000. № 1. С. 184—203.

⁷⁷ Настолько важная, что, по мнению Р. Редфилда, «именно в понятиях и в классификации проблем... следует искать наиболее важный вклад Рэдклифф-Брауна в научную социальную антропологию» (Redfield R. Op. cit. P. XIII).

⁷⁸ Fortes M. Radcliffe-Brown's Contributions... P. 18—19. По поводу указанных объяснений Фортес далее добавляет: «Теперь мы можем смеяться над такого рода нелепостью...»

⁷⁹ Заметим, между прочим, что установка Рэдклифф-Брауна на поиск «общих принципов» вполне тождественна установке Спенсера, который признавался в «Автобиографии»: «У меня была способность схватывать коренные истины скорее, чем собирать подробности. Смысл явлений был для меня всегда интереснее самих явлений... Сознание причинности, к которому у меня было врожденное расположение... побуждало меня всегда к анализу, в силу чего основные принципы были объектами большего внимания, чем различные конкретные явления, их иллюстрирующие» (Спенсер Г. Ав-

тобиография. Сокращенное изложение А. Д. Коротнева. СПб., б. г. С. 54). Не будет большой натяжкой предположить, что то же мог бы сказать о себе и Рэдклифф-Браун.

⁸⁰ Это глава 5 недописанного учебника по социальной антропологии (вошедшая в «Метод») и небольшая полемическая заметка: *Evolution, Social or Cultural?* // *American Anthropologist*. 1947. Vol. XLIX. P. 542—547.

⁸¹ *Evans-Pritchard* E. E. Op. cit. P. 56.

⁸² Антология исследований культуры... СПб., 1997. С. 560.

⁸³ *Fortes* M. *Radcliffe-Brown's Contributions...* P. 24.

⁸⁴ Включены в сборник «Структура и функция в примитивном обществе». См., например: Рэдклифф-Браун А. Р. О шутивых отношениях // *Культурология: Дайджест* / РАН. ИНИОН. М., 2000. № 4. С. 117—134.

⁸⁵ *Fortes* M. *Social Anthropology at Cambridge...* P. 27.

⁸⁶ «Существует еще одна причина, делающая метод сопутствующих изменений главным орудием социологических исследований... Даже при наиболее благоприятных для них обстоятельствах другие методы могут применяться с пользой лишь тогда, когда число сравниваемых фактов очень значительно... Для того чтобы [метод сопутствующих изменений] дал результаты, достаточно нескольких фактов. Как только доказано, что в известном числе случаев два явления изменяются одинаково, можно быть уверенным, что в данном случае имеется некий закон» (*Дюркгейм* Э. *Метод социологии* // *Дюркгейм* Э. *Социология: Ее предмет, метод, предназначение*. М., 1995. С. 145—146).

⁸⁷ *Эванс-Притчард* Э. Э. *Сравнительный метод в социальной антропологии* (1965) // *Антология исследований культуры...* СПб., 1997. С. 665.

⁸⁸ *Там же*. С. 666.

⁸⁹ *Там же*. С. 667. Это же замечание высказывается и в другой работе Э. Эванс-Притчарда: «Мы вправе, я

полагаю, требовать от тех, кто утверждает, что целью социальной антропологии является формулировка социологических законов, подобных законам, формулируемым естественными науками, чтобы они давали формулировки, подобные тем, которые называются законами в этих науках. По сей день ничего даже отдаленно напоминающего то, что называется законами в естественных науках, предложено не было — только преимущественно наивные детерминистские, телеологические и прагматические утверждения. Обобщения, которые до сих пор пытались делать, были к тому же настолько неясными и общими, что даже если они и истинны, то имеют мало пользы, и они довольно легко сводились к простым тавтологиям и банальностям на уровне заключений здравого смысла» (*Evans-Pritchard* E. E. Op. cit. P. 57). Р. Редфилд нейтрально констатировал в связи с этим: «Слишком много внимания придавалось вопросу надежности или важности общих положений, вытекающих из этого подхода к изучению общества. Говорят, что обобщения Рэдклифф-Брауна туманны. Или, еще хуже, заявляют, что они — общее место, что эти формально направляемые исследования особых фактов дают и так уже знакомые общие утверждения, доставляемые обыденным знанием» (*Redfield* R. Op. cit. P. XIII). М. Фортес, более лояльно относившийся к Рэдклифф-Брауну, считал упрек Эванс-Притчарда необоснованным, ссылаясь на то, что открытые «мэтром» принципы позволяют лучше всего объяснить некоторые обычаи и что Эванс-Притчард нередко сам на них опирался в своих великолепных исследованиях нуэров (*Fortes* M. *Radcliffe-Brown's Contributions...* P. 22).

⁹⁰ Так, Эванс-Притчард считал «трюизмом» принцип оппозиции, выведенный им в лекции «Сравнительный метод в социальной антропологии». К. Леви-Стросс, напротив, так не считал и, более того, оценивал движение Рэдклифф-Брауна в этом направлении как «революцию» в изучении тотемизма. См.: *Леви-Стросс* К. *Первобытное мышление*. М., 1994. С. 93—99.

⁹¹ Например, Эванс-Притчард в 1951 г. писал: «Среди антропологов старшего поколения Морган, Спенсер и Дюркгейм понимают цель того, что мы теперь называем социальной антропологией, как классификацию и анализ социальных структур. Этой точки зрения последовательно придерживались сторонники Дюркгейма во Франции. Также она представлена в сегодняшней британской антропологии и в традиции формальной социологии в Германии [приводится ссылка на «Социологию» Зиммеля и «Общую социологию» Л. фон Визе]» (*Evans-Pritchard* E. E. Op. cit. P. 17). Уорнер в «Социальной жизни современного сообщества» (1941) тоже делает ссылку на Зиммеля, причем в принципиально важном контексте: речь идет о «природе общества» (см.: Уорнер У. Л. Живые и мертвые... С. 578).

⁹² Уайт Л. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры... С. 565, 574.

⁹³ Зиммель Г. Проблема социологии // Западноевропейская социология XIX — начала XX веков: Тексты. М., 1996. С. 416—435.

⁹⁴ Например, Д. Бидни сокрушался, что стараниями Малиновского и Рэдклифф-Брауна британская антропология отказалась от «исторического исследования культуры», и в то время как «Малиновский еще как-то пытался соединить психологический и социологический методы», у Рэдклифф-Брауна и группы его сторонников вошла в привычку «социологическая интерпретация культурных институтов» (Антология исследований культуры... СПб., 1997. С. 417). Или, например, Эванс-Притчард, говоря о постулате, «что социальные системы — это естественные системы, которые можно свести к социологическим законам», тут же добавлял, что считает это «доктринерским позитивизмом в худшем его проявлении» (*Evans-Pritchard* E. E. Op. cit. P. 57).

⁹⁵ Зиммель Г. Указ. соч. С. 424.

⁹⁶ Это понимание «социальной структуры» принципиально отличает Рэдклифф-Брауна от Леви-Строс-

са; тот и другой имеют под ней в виду совершенно разное.

⁹⁷ Например, в статье «Социология и социальные науки» (1909) Э. Дюркгейм писал: «Эта территория, ее размеры, конфигурация, состав передвигающегося по ее поверхности населения — все это... важные факторы социальной жизни; это ее субстрат и, подобно тому, как у индивида психическая жизнь варьирует соответственно анатомическому строению мозга, так же и коллективные явления варьируют соответственно строению социального субстрата... Но наряду с субстратом коллективной жизни существует сама эта жизнь» (*Дюркгейм Э. Социология. М., 1995. С. 275*). См. также главу IV «Метода социологии», где морфологический тип общества определяется через совокупность образующих его группировок.

⁹⁸ *Fortes M. Radcliffe-Brown's Contributions... P. 29.*

⁹⁹ *Ibid.* P. 28. Леви-Стросс, иначе и более критично оценивающий вклад своего британского коллеги в этой области, не подвергает сомнению достоинства социально-структурного объяснения как такового, хотя подразумевает под ним нечто совершенно другое, нежели Рэдклифф-Браун (см.: *Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 93—99*).

¹⁰⁰ В качестве примера можно взять статью «Представления индивидуальные и представления коллективные», где говорится: «Первоначальное содержание всякого социального сознания тесно связано с числом элементов, со способом, которым они сгруппированы и распределены и т. д., т. е. с природой субстрата... Невозможно понять, как образовался греческий или римский пантеон, если мы не знаем устройства гражданской общины, не знаем, как первобытные кланы постепенно смешались между собой, как организовывалась патриархальная семья и т. д.» (*Дюркгейм Э. Социология... С. 239—240*).

¹⁰¹ См., например: *Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М.*

Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 6—73, особенно с. 68—73. Приведем для иллюстрации выдержку: «Оба только что изученных нами типа классификации выражают в различных аспектах сами общества, внутри которых они развивались; первая моделировалась в соответствии с юридической и религиозной организацией племени, вторая — в соответствии с его морфологической организацией. Когда речь заходила об установлении родственных связей между вещами... опирались на понятия, которые поставляли семья, клан, фратрия, исходили из тотемических мифов. Когда возникла проблема установления связей между пространствами, именно пространственные отношения, которые люди поддерживают внутри общества, послужила ориентиром. Здесь понятийная рамка была обеспечена самим кланом, там — материальной меткой, которую клан сделал на поверхности земли. Но и та и другая рамки — социального происхождения» (с. 56).

¹⁰² См.: Уорнер У. Живые и мертвые. СПб., 2000. Часть IV.

¹⁰³ Глакмен М. Ритуалы восстания в Юго-Восточной Африке // Культурология: Дайджест / РАН. ИНИОН. М., 2000. № 4. С. 38—75.

¹⁰⁴ «Эти [ритуальные] акты были на удивление мало изучены — да вообще почти не были изучены в нашем западном обществе, невзирая на то, что трудно представить более очевидное современное применение анализа, предложенного Дюркгеймом и Рэдклифф-Брауном» (*Goffman E. Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. N. Y.: Harper & Row, 1972. P. 65).

¹⁰⁵ Эванс-Притчард Э. Э. Указ. соч. С. 666.

¹⁰⁶ Kroeber A. The Nature of Culture. Chicago, 1952. P. 179.

¹⁰⁷ Radcliffe-Brown A. R. Kinship Terminologies in California // *American Anthropologist* (n. s.). 1935. Vol. 37. P. 530—535.

¹⁰⁸ Tax S. From Lafitau to Radcliffe-Brown: A Short History of the Study of Social Organization // *The Anthropology of the North American Tribes...* P. 479—480.

¹⁰⁹ См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 507—545, 630—643.

¹¹⁰ См.: Warner W. L. The Status System of a Modern Community. New Haven, 1942; Николаев В. Г. Уорнер, его жизненный путь... С. 624—627.

¹¹¹ Так, Л. Уайт сетовал на то, что Рэдклифф-Браун сам во многих своих работах «дает нам образец чисто культурологической постановки проблем и чисто культурологического их решения... Но как только он облачается в одежды философа, то тут же начинает отрицать научную ценность этой процедуры» (*Уайт* Л. Понятие культуры // Антология исследований культуры... С. 37).

¹¹² Характеристику культуры как абстракции считает ошибочной, в частности, А. Кафанья (см.: Антология исследований культуры... С. 106—107).

¹¹³ См.: Радклифф-Браун А. Р. О социальной структуре...

¹¹⁴ *Evans-Pritchard* E. E. Op. cit. P. 56.

¹¹⁵ *Fortes* M. Social Anthropology at Cambridge... P. 39.

¹¹⁶ *Firth* R. Elements of Social Organization. L.: Watts & Co., 1951. Chaps. I, II.

¹¹⁷ Это, кажется, лучше всего понял И. Гоффман (см. примечание 104).

¹¹⁸ «В чем состоит специфика социальной антропологии? В первую очередь, в интенсивном детальном характере систематического наблюдения поведения людей в групповых взаимоотношениях... Это сосредоточенное наблюдение поведения в малых группах, проводимое обычно с применением тамошнего языка, я предложил назвать «микросоциологией» (*Firth* R. Op. cit.). Впервые он предложил этот термин в статье «Будущее социальной антропологии» (1944).

¹¹⁹ *Глакмен* М. Сплетни и злословие // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 2000. № 2.

¹²⁰ В качестве показательных образцов такого исследования можно сослаться на работы Р. Мертона об

аномии и влиянии бюрократической структуры на личность (*Merton R. Social Theory and Social Structure. N. Y., 1957*) и на работу И. Гоффмана о психиатрических больницах (*Goffman E. Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. Garden City, N. Y., 1961*; перевод части этой работы можно найти в: Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 2001, № 1). Также полезно обратиться к книге П. Леви о жизни человека в концлагере: *Леви П. Человек ли это? М., 2001.*

¹²¹ *Eggan F. Op. cit. P. 499.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- | | |
|--|--|
| Адансон — 276 | Визе Л. фон — 406 |
| Александр С. — 396 | Галилей, Галилео — 216, 289 |
| Александэ, Наталь — 223 | Гегель, Георг — 216 |
| Аренсберг — 155 | Гексли Т. Г. — 278 |
| Аристотель — 258 | Геннеп ван — 248 |
| Бартлет Ф. К. — 167, 168 | Гераклит — 196, 305—307 |
| Бастиан — 125 | Герц — 137 |
| Бахофен — 17, 246 | Гилберт У. — 402 |
| Бейтсон Г. — 328, 349 | Глакмен М. — 321, 349, 350, 381, 390 |
| Бенедикт Р. — 342, 349 | Гоффман И. — 328, 342, 381, 402, 409, 410 |
| Бержье — 241 | Гране, Марсель — 112, 137, 198 |
| Бери Дж. Б. — 227 | Гребнер — 20, 25, 86, 177 |
| Бернар, Клод — 214, 219 | Гроций, Гуго — 227 |
| Бидни Д. — 406 | Грюже, Клод — 221 |
| Блэк, Дэвидсон — 69 | Данбар, Джеймс — 231 |
| Боас, Франц — 23, 106, 172—174, 202, 204, 238, 239, 294, 399 | Дарвин, Чарльз — 15, 37, 219, 277 |
| Боден, Жан — 221 | Дарвин, Эразм — 276 |
| Браун А. Р. — 303, 305, 396 | Деменье, Жан Никола — 224, 240 |
| Бревурд, Эдвард — 222 | Дутте — 112 |
| Брос де — 223, 240 | Дюркгейм, Эмиль — 17, 28, 89, 101, 130, 137, 246, 250, 251, 283, 284, 300, 306, 307, 317, 328, 339, 341, |
| Бэкон, Фрэнсис — 154, 217, 353, 395 | |
| Бюффон — 276 | |
| Вебер, Макс — 384, 401, 402 | |
| Вестермарк — 89, 105 | |

- 357—359, 362, 364, 372,
376, 378, 379, 381, 397—
399, 401, 402, 406—408
Зиммель, Герг — 365, 366,
367, 371, 372, 376, 406
Кабанис — 276
Кафанья А. — 409
Кеймс — 231
Кимбелл — 155
Колер — 17
Конт, Огюст — 213, 214,
236, 244, 245, 250, 277,
283
Крёбер А. — 23, 27, 46, 190,
337, 382
Кропоткин, Пётр — 305,
306
Курно — 74
Кэннан, Эдвин — 232
Лавуазье — 154
Ламарк — 276
Ласепед — 276
Лафито — 223, 240
Леви П. — 410
Леви-Стросс, Клод — 328,
405—407
Ли Ю — 198
Линтон Р. — 342, 350
Локк, Джон — 227
Лоуи — 19, 23, 46—49
Лукреций — 227
Майерс К. — 303
Макаллистер Дж. Г. —
402
Макконнел У. — 328
Макленнан — 192, 242,
246
Малиновский Б. — 107,
112, 208, 309—314, 319,
325, 326, 339, 343, 344, 373,
397, 399, 401, 406
Мертон Р. — 342, 393, 401,
409
Месси — 221
Мид, Маргарет — 107, 112,
328, 329, 337, 342, 349, 400
Миллар, Джон — 230
Монбоддо — 231
Монтень, Мишель — 221
Монтескье, Шарль-Луи —
221, 228—231, 234, 235,
240, 250, 251
Монье, Рене — 112, 137
Мопертюи де — 276
Морган, Льюис — 17—19,
22, 23, 32, 49, 82, 242, 246,
406
Мосс, Марсель — 80, 137,
397
Мэйо, Элтон — 169
Мэн, Генри — 250
Мэтью, Джон — 176
Мэтьюз Р. — 331, 400
Нэш Ф. — 402
Оплер М. — 402
Парсонс Т. — 342, 355,
374, 375, 401
Перри Р. Б. — 22, 147, 396
Питт-Риверс — 244
Провинс Дж. — 402
Ратцель — 20
Редфилд Р. — 341, 342,
349, 402, 403, 405

- Риверс У. — 21, 25, 43, 57, 81—83, 115, 303, 304, 307, 313, 317, 382, 383, 386, 397
 Робертсон, Уильям — 224, 226
 Рокфеллер — 334, 335
 Роуз-Болл У. У. — 302
 Рохейм Г. — 328
 Рэдклифф-Браун А. Р. — 299—408
 Свонтон — 23
 Сен-Симон — 213, 236, 283
 Сепир — 23, 24, 27, 44
 Симиан — 137
 Смит, Адам — 43, 76, 231, 232
 Смит, Робертсон — 79, 105, 242, 250, 251
 Смит, Элиот — 22, 25, 26, 86, 91, 92, 147, 222
 Спенсер, Герберт — 250, 259, 276, 277—279, 281, 283—285, 288, 289, 293, 306, 307, 357—360, 386, 403, 406
 Сринивас М. — 316, 325, 336
 Станнер У. — 347, 396
 Стронг — 190
 Стюарт, Дугалд — 232, 234
 Тайлор Э. — 8, 39, 80, 82, 105, 242, 246, 248, 249
 Такс С. — 383, 401, 402
 Темпл Р. — 312, 315
 Турнвальд — 137
 Тюрго — 229, 230
 Уайт Л. — 342, 360, 409
 Уайтхед А. Н. — 307, 396
 Уилкин, Энтони — 308, 317
 Уорнер У. Л. — 328, 337, 342, 349, 351, 380, 384, 399, 406
 Уэвелл У. — 219, 304, 307, 353, 393
 Фарук I — 345
 Фергюсон, Адам — 230
 Фирт Р. — 328, 349, 351, 387, 390
 Фонтенель — 227
 Фортес М. — 312, 319, 320, 324, 339, 346, 347, 349, 378, 386, 402, 403, 405
 Форчун, Рео — 328, 329, 337
 Фронбениус — 20, 86
 Фрейд, Зигмунд — 350
 Фрэзер, Джеймс — 33, 39, 40, 80, 82, 92, 105, 172, 174, 205, 207, 208, 241, 242, 246, 250, 252, 303
 Фукидид — 227
 Фюстель де Куланж — 250
 Хаксли, Джулиан — 282, 291
 Хальбвакс — 137
 Харт К. У. М. — 328
 Хобхаус — 137
 Хорнле В. — 321
 Хэвелл — 257
 Хэвлок — 396

Хэддов А. — 106, 111, 112,
115, 174, 252, 253, 303, 304,
307, 313, 396,

Шапера А. — 321, 349,
350

Шеллшир — 71

Шмидт — 86

Шмидт, Карл — 20

Штейнмец — 89, 125, 393

Эванс-Притчард Э. — 313,
339, 349—351, 363, 364,
404—406

Эгган Ф. — 312, 337, 350,
392, 401, 401

Эдуард (король) — 302

Элкин А. П. — 311, 314,
318, 328—332, 342, 400

Элли — 279, 280

Эллис — 396

Эллис (миссис) — 396

Энгельс, Фридрих — 246

Юбер, Аври — 80, 137

Юм, Давид — 227, 234,
307, 396

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ I

ОЧЕРКИ О ПРЕДМЕТЕ И МЕТОДЕ

7

Глава 1

*Методы этнологии
и социальной антропологии*

7

Глава 2

*Историческая и функциональная
интерпретации культуры
и практическое применение
антропологии
в управлении туземными народами*

63

Глава 3

*Нынешнее состояние
антропологических исследований*

67

Глава 4

*Предмет и границы
социальной антропологии*

154

Глава 5
*Сравнительный метод
в социальной антропологии*
172

ЧАСТЬ II
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
205

Глава 1
Определение
205

Глава 2
Предшественники
221

Глава 3
Становление социальной антропологии
237

Глава 4
Социальная структура
257

Глава 5
Социальная эволюция
276

ПРИЛОЖЕНИЕ,
ПРИМЕЧАНИЯ,
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН
295

В. Николаев
Сравнительная социология
А. Р. Рэдклифф-Брауна
297

ПРИМЕЧАНИЯ
391

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН
409

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Альфред Р. Рэдклифф-Браун
МЕТОД В СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Редактор *Г. Э. Кучков*
Оформление *Н. Д. Саркитова*
Верстка *А. Н. Саркитова*
Корректор *В. Е. Климанов*

Издательство «КАНОН-пресс-Ц»,
113054, г. Москва, Стремянный пер., д. 31/1.

Серия ЛР № 066291

По вопросам реализации звонить: 113-31-31.

Подписано в печать 15.04.01. Формат 70×90¹/₃₂. Печать
офсетная. Гарнитура SchoolDl. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 16,9. Тираж 2000 экз. Заказ № 4216

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».

143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ISBN 5-86090-043-0



