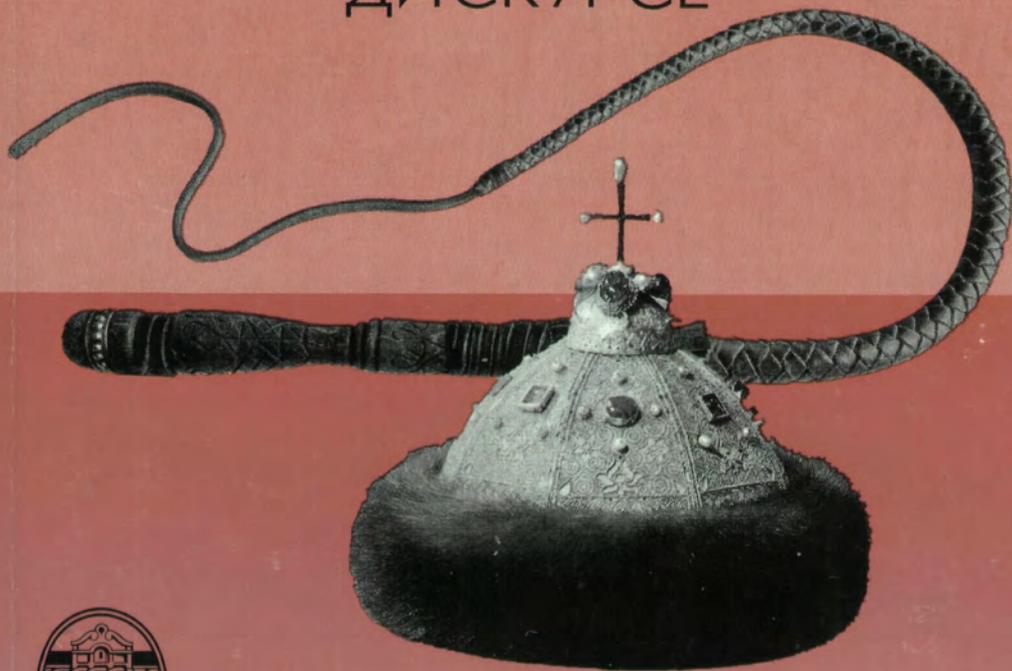


ХРЕСТОМАТИЯ ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

# АНТРОПОЛОГИЯ ВЛАСТИ

ТОМ 1

ВЛАСТЬ  
В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ  
ДИСКУРСЕ



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

# АНТРОПОЛОГИЯ ВЛАСТИ

1

ТОМ



ВЛАСТЬ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ



9 785288 041976



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

АНТРОПОЛОГИЯ  
ВЛАСТИ

ВЛАСТЬ  
В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ  
ДИСКУРСЕ

ТОМ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# АНТРОПОЛОГИЯ ВЛАСТИ

Хрестоматия  
по политической антропологии

Том 1

ВЛАСТЬ  
В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ  
ДИСКУРСЕ



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2006

ББК 66.0  
А72

Рецензенты: чл.-кор. РАН В. А. Тишков (Ин-т антропологии и этнологии РАН),  
д-р ист. наук Н. Н. Крадин (Дальневост. отд. ин-та археол. РАН)

*Печатается по постановлению  
Ученого совета Восточного факультета и УНЦ социологии  
С.-Петербургского государственного университета*

**А72 Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии:** В 2 т. / Сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — 491 с.

ISBN 978-5-288-04197-6 (т. 1),  
ISBN 978-5-288-04196-9

В предлагаемую читателю двухтомную хрестоматию по политической антропологии включены тексты известных отечественных и зарубежных авторов.

В первом томе содержатся исследования, посвященные возникновению феномена власти в человеческом обществе, рассматривающие ее функционирование в различных культурах на разных уровнях социальной иерархии в идеологическом, символическом и психологическом ракурсах.

Книга предназначена для студентов и аспирантов, обучающихся по специальностям социальная антропология, социология, этнография, политология, а также может представлять интерес для широкого круга гуманитариев.

**ББК 66.0**

ISBN 978-5-288-04197-6 (т. 1)  
ISBN 978-5-288-04196-9

© В. В. Бочаров,  
сост., 2006

© Издательство  
С.-Петербургского  
университета, 2006

## ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Данная хрестоматия представляет собой подбор текстов статей или фрагментов монографий отечественных и зарубежных ученых к курсу «Политическая антропология» (ПА), который читается мною студентам-антропологам кафедры культурной антропологии и этнической социологии, факультета социологии СПбГУ с 1995 г. Программа курса была опубликована в «Журнале социологии и социальной антропологии» (№ 2, 1999 г.).

При составлении книги принималась в расчет тематика, представленная учебной программе ведущих в стране специалистов в данной области знаний: члена-корреспондента РАН В. А. Тишкова, а также в единственном пока учебнике по политической антропологии докт. наук, проф. Н. Н. Крадина.

Создание хрестоматии продиктовано *необходимостью расширения и совершенствования учебно-методической базы*, так как помимо упомянутого учебника пока отсутствуют какие-либо иные разработки в области методики преподавания политической антропологии. В этих условиях преподавателю приходится рекомендовать студентам в качестве учебных материалов монографии и статьи, которые подчас труднодоступны. Тем не менее курс ПА довольно широко представлен в образовательных программах вузов по специальностям «Социальная антропология», «Политология», «Этнография».

*Создание данной хрестоматии также имеет цель привлечь внимание преподавателей и научного сообщества в целом к содержательным моментам самой дисциплины.* Понятие «политическая антропология» относительно недавно вошло в наш научно-образовательный дискурс. Процесс либерализации в сфере гуманитарного образования привел к быстрому росту научной продукции, в которой слово «антропология» оказалось одним из самых востребованных. Однако данные работы, как выяснялось, имели мало общего с антропологической научной традицией, существующей в западном обществоведении довольно продолжительное время. Например, авторы «Политической антропологии» (под ред. В. В. Ильина,

А. С. Панарина, Д. В. Бадовского, МГУ, 1995), определив дисциплину как своего рода «гуманистическую политику» или «политику, ориентированную на человека», совершенно проигнорировали общепринятый в мировом научном сообществе формат данной дисциплины. Более того, знакомясь с данным трудом, обнаруживаешь, что они попросту незнакомы с существованием иной «политической антропологии». Причина такого положения вполне банальна, о ней в одной из своих статей писал В. А. Тишков. Просто многочисленные преподаватели вузов, читавшие советским студентам курсы по истории КПСС, марксистско-ленинской философии, международным отношениям и т. д., в целях собственного выживания стали активно привлекать новые названия дисциплин, естественно, заимствуя их из западных образовательных стандартов. При этом они подчас имели весьма смутное представление о содержательной стороне данных предметов. Словом, и социально-культурной антропологии в целом, и ПА в частности в этом смысле не повезло.

Большинство отобранных статей в данной книге принадлежит этнографам. В советский период они, как и западные антропологи, опирались в своей работе на полевой материал, не имея возможности, правда, интерпретировать его в рамках политико-антропологической проблематики. Зато с началом либерализации ученые совершенно естественным образом влились в сообщество антропологов, избавившись от запретов, которые накладывали на них идеологизированные теоретические схемы советской этнографии.

Сегодня этнографический подход составляет основу качественных методов, которыми широко пользуются социологи при изучении социальных групп современного индустриального общества. Да и сами кафедры культурной (социальной) антропологии располагаются преимущественно на социологических факультетах вузов. Поэтому в хрестоматию включены тексты по методологии этнографических исследований этих групп, а также содержащие конкретные исследования в данной области.

Помимо трудов российских ученых в хрестоматию вошли материалы западных коллег, имена которых являются знаковыми в мировой антропологии. Среди них М. Годелье, Д.-Ж. Дозон, Х. Дж. Классен, Р. Карнейро и др. Предпочтение отдавалось последним работам этих авторов, в которых они высказываются по животрепещущим проблемам, стоящим перед современной ПА.

Хрестоматия состоит из двух томов. В первом томе представлены статьи, характеризующие ПА как научную и прикладную дисциплину, а также работы, отражающие антропологический подход «власти». В главе *«Политическая антропология как наука»* уточняются ее объект, понятийно-категориальный аппарат и методы исследования.

Рассматриваются новые тенденции в понимании учеными места ПА в изучении современного (индустриального) общества. В частности, речь идет об использовании антропологических, прежде всего этнографических, методов при исследовании властно-управленческих отношений в промышленных организациях, профессиональных, корпоративных культурах. Раскрывается потенциал данной дисциплины в исследовании российских реалий.

В главе «*Основные понятия и категории ПА*» приведены работы, содержащие аналитический обзор современных подходов к пониманию феноменов «власти» и «политической культуры». В частности, сегодня ученые стремятся преодолеть представления о власти, сложившиеся в политологии, считая, что отношения властного доминирования пронизывают все сферы человеческой деятельности. В таком ракурсе «власть» становится и центральной категорией для ПА.

Если политология и политическая социология оперируют преимущественно понятием «политическая система», то ПА — понятием «политическая культура». Поэтому здесь представлены различные точки относительно данной категории, а также ее соотношения с понятием «политическая система».

В главе «*Политическая антропология как прикладная наука*» анализируется не только первоначальный опыт использования дисциплины для решения практических задач по организации эффективного управления колониями, но и последующие попытки по коррекции управления промышленными предприятиями в индустриальных обществах.

Рассматривается российский опыт практического использования ПА в целях предупреждения межэтнических конфликтов.

Представлена точка зрения, поддерживающая применение антропологического аппарата для осуществления научно-экспертной оценки в судебной практике при рассмотрении дел, связанных с правонарушениями в сфере межнациональных отношений.

В главе «*Власть в ракурсе антропологии*» содержится анализ существующих подходов прежде всего западных ученых к пониманию «власти». Антропологический подход, представленный авторами, концентрирует внимание на вопросах происхождения власти как социального феномена. Функционирование власти рассматривается в единстве социального, идеологического, символического и психологического на материале как традиционных обществ, так и современных.

В главе «*Первичная власть: асимметрия в отношениях возраста, гендера и родства*» рассматриваются отношения власти, возникшие в первичных социальных формах организации, где старшинство составляло основу доминирования. Широкий сравнительный анализ этнолингвистических источников указывает на кор-

реляцию между возрастной терминологией, терминами родства и титулами власти.

На примере России показано, что отношения между возрастными стратами могут определять политические процессы в государстве, стать устойчивой характеристикой его политической культуры.

На материалах различных культур раскрывается гендерная асимметрия, характерная для человеческого сообщества. Авторы приводят различные точки зрения на ее истоки (включая феминистский взгляд на проблему).

Во втором томе хрестоматии размещены материалы, отражающие роль ПА в изучении **политических культур и политических процессов**. Понятие «политическая культура» также является ключевым для данной дисциплины. В главе «**Традиционная политическая культура (ТПК)**» произведен его подробный анализ. На материалах различных культур (африканских, русской, тюрко-монгольской) реконструируются основные параметры ТПК, которые складываются в традиционном обществе и обусловлены господствующим типом производственно-хозяйственной деятельности в социуме. В титулах вождей, например, отражается лидерство индивида в обработке земли, военной деятельности, охоте и т.д.

В главе «**Колониализм как взаимодействие политических культур**» анализируется столкновение в историческом процессе обществ (метрополии и колонии) с различными представлениями о власти, управлении, лидерстве, социальном контроле и т.д. Авторы вошедших в хрестоматию трудов, используя африканские и российские материалы, раскрывают механизмы взаимодействия различных ПК в условиях социально-политической асимметрии.

ТПК формируется естественным образом под влиянием экологических, демографических и хозяйственно-производственных факторов. Она обладает чрезвычайной устойчивостью, сохраняя свои качественные характеристики на всех последующих стадиях общественной эволюции, включая современный социум. В главе «**Традиционная политическая культура и современное государство. Африканский опыт**» это прослеживается на африканском материале. В главе «**Традиционная политическая культура в республиках бывшего СССР: «Советская цивилизация»**» авторы статей на полевых материалах того времени убедительно продемонстрировали, что ТПК этносов бывшего СССР успешно адаптировалась к условиям тоталитарно-коммунистического режима. В среднеазиатских республиках, в частности, в обрамлении коммунистических символов, по сути дела, продолжала существовать восточно-деспотическая власть. А на Кавказе партийно-административные структуры рекрутировались в соответствии с принципом племенной принадлежности.

В главе *«Традиционная политическая культура русских и политический режим в российском государстве»* представлены работы, иллюстрирующие тот факт, что отношения власти, сложившиеся в среде носителей русской культуры на ранних стадиях социополитогенеза, продолжают воспроизводиться на всех последующих этапах, определяя политический режим в стране, причем при любой официально принятой форме государственного устройства. Эта мысль иллюстрируется авторами статей как в диахронии, так и синхронии.

Проблема политогенеза является старейшей для ПА. Вопрос о происхождении «государства» был одним из самых главных для эволюционистов. В классической работе «Африканские политические системы», написанной в рамках структурного функционализма, вопрос, связанный с государством, также является центральным. В главе *«Политогенез»* приводятся различные точки зрения как отечественных, так и зарубежных ученых на проблему эволюции, многолинейной эволюции, безгосударственной альтернативы политического развития.

В *«Антропологии конфликта»* авторы демонстрируют различные подходы к конфликту. На примере приматов и детей продемонстрированы фундаментальные этологические механизмы, лежащие в основе снятия конфликта, которые, с точки зрения автора, действуют и в человеческом сообществе. Рассматривается и фундаментальный для социальной формы движения социально-возрастной конфликт, который продолжает действовать на всех стадиях эволюции социальной системы. Именно он лежит в основе социально-политических катаклизмов в России. Здесь же представлена конструктивистская точка зрения на содержание конфликта. В соответствии с ней конфликты во многом являются конструктом, которые создаются политиками, журналистами и т. д.

Как можно видеть, в хрестоматию вошли преимущественно работы, выполненные на африканском и российском материалах. Это объясняется тем, что ПА как наука в принципе создавалась именно западными африканистами. Эту традицию поддерживали и российские (советские) специалисты по Африке, которые работали, правда, на вторичных материалах, но тем не менее внесли весомый вклад в развитие теоретической ПА. Так, африканист Л. Е. Куббель первым ввел политико-антропологическую проблематику в отечественный научный дискурс, опубликовав в 1989 г. «Очерки потестарно-политической этнографии» (М.: Наука). Лишь в последние годы политико-антропологический подход стал использоваться при анализе российских реалий.

Составитель стремился следовать принципу парадигмального плю-

рализма в науке, отбирая работы авторов, исповедующих различную методологию и техники исследования.

Каждый раздел предваряется небольшим введением, в котором дается краткая характеристика теоретических подходов и идей, содержащихся в статьях, включенных в разделы хрестоматии.

# **ЧАСТЬ I**

## **ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ДИСЦИПЛИНА**

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК НАУКА

---

В статье **В. В. Бочарова** «Политическая антропология» раскрываются общественно-политические и культурные предпосылки появления ПА в качестве самостоятельной области социально-культурной антропологии, определяются предмет, понятия и категории, методы исследования. Характеризуются концептуально-методологические подходы, присущие ПА на различных этапах ее развития. Констатируется, в частности, расширение объекта исследования ПА в последнее время. Если первоначально он сводился к властным (потестарным) отношениям доиндустриального общества, то сейчас интересы данной дисциплины распространяются и на индустриальное (постиндустриальное) общество. В отличие от политологии или политической социологии ПА и здесь, с точки зрения автора, сохраняет привычный для себя объект исследования, а именно неполитические (потестарные) виды власти, характерные для различного рода социальных групп (семьи, субкультур, организаций), включая неформальные отношения в официальных политических структурах.

Изучая индустриальные (постиндустриальные) общества на системном уровне, ПА акцентирует свое внимание на их политической культуре (ПК), которая с необходимостью включает в себя слой традиционной политической культуры (ТПК), который формируется на ранних стадиях эволюции любого социума и удерживается им на всем протяжении своего исторического бытия. ТПК как бы составляет базис его ПК, функционируя в неформальном режиме. ТПК не только детерминирует характер властных (потестарных) отношений на низших уровнях общественной иерархии, но и определяет существующий в обществе политический режим, корректируя рациональную политическую культуру (РПК), имеющую официальный статус, в соответствии со своими внутренними приоритетами. В результате реальный политический режим в стране всегда отличается от официальной формы правления, закрепленной в политико-правовых документах (РПК).

В статье обосновывается продуктивность использования политико-антропологического подхода при исследовании российских реалий. Эта мысль мотивирована наличием большого разрыва между народ-

ной культурой (ТПК) и ПК элит, характерным для государств, развивающихся в историческом процессе по «периферийному» алгоритму. Их политические элиты неизменно заимствуют западные политико-культурные модели, которые в конечном счете деформируются в соответствии с императивами собственной ТПК.

В статью включены фрагменты из работ отечественных антропологов Л. Е. Куббеля, О. С. Томановской, Н. Н. Крадина.

В «Новой политической антропологии» **В. А. Тишков** обращает внимание именно на потенциал ПА для изучения политических процессов в современном обществе. В этом смысле автор ближе к американской политико-антропологической традиции, которая изначально использовала методы и понятийно-категориальный аппарат политологии. При этом автор считает, что для ПА наибольший интерес представляют «дополнительные и параллельные политические структуры и их отношение к формальной власти». Действительно, именно при изучении неформальных (потестарных) отношений или в номинации автора «параллельных политических структур» наиболее востребован метод включенного (участвующего) наблюдения. Этот метод является определяющим для всей социально-культурной антропологии с момента ее становления и по настоящее время. По мнению Тишкова, современная ПА также исследует «политику этничности и этнических элит, проблемы лидерства и соперничества, особенно в ситуации быстрых институциональных перемен, насыщенных противоречиями и конфликтами».

**В. А. Попов** в своих тезисах «Политическая антропология и этнополитология: объекты и предметы изучения» пытается разделить сферы интересов политической антропологии и этнополитологии. Он считает, что этнополитология изучает прежде всего этнические (межэтнические) процессы (и национальную политику), тогда как политическая антропология ориентируется на этнополитические культуры и потестарно-политическую организацию, делая акцент — в отличие от политологии и политической истории — на механизмах функционирования и развития традиционных и посттрадиционных этнополитических организмов.

**Т. Б. Щепанская** в статье «Этнография политики как проблема» размышляет над возможностями и ограничениями изучения современной политической сферы этнографическими методами. Она определяет круг тем и вопросов, типичных для антропологического ракурса рассмотрения политики, диапазон и характер используемых источников, а также трудности, возникающие в процессе ее этнографического изучения. Они, в частности, проявляются при исследовании высоко-статусных групп. Автор обнаруживает феномен сопротивления политического дискурса антропологическому, останавливается на вопросах

этики и организации этнографического исследования политических сообществ.

**П. В. Романов** во фрагментах из книги «Власть, управление и контроль в организациях: Антропологические исследования в современном обществе» знакомит читателя с активно развивающейся на Западе «антропологией организаций», которая ориентирована на использование этнографических методов при изучении современных промышленных предприятий. При этом исследование проблем власти и управления (менеджмента) занимает здесь центральное место. По его мнению, политический подход к менеджменту выступает в качестве иерархически организованной структуры, продуцирующей власть. Организация — это поле постоянной борьбы за обладание властью между доминантными коалициями в процессе конкуренции за сферы влияния. Автор считает менеджмент теми механизмами власти, благодаря которым она может быть осуществлена. Таким образом, «антропология организаций» в данной ипостаси выступает как по объекту, так и по методам исследования не чем иным, как политической антропологией.

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ\*

### Из предыстории ПА

Датой ее рождения принято считать выход в свет книги «Африканские политические системы» (1940 г.) под редакцией М. Фортеса и Е. Эванс-Притчард и с предисловием А. Рэдклифф-Брауна [Fortes, Evans-Pritchard 1940]. Однако ее корни уходят в более отдаленные времена.

К концу XIX столетия эмпирические данные по «дикарям» стали вступать в противоречие с господствовавшими до этого времени на Западе представлениями, идущими от Платона—Аристотеля—Гоббса—Руссо, о том, что управление и политика являются плодами цивилизации, а до этого в общественном устройстве царила анархия. Европейцы, сталкивавшиеся в те времена с «туземцами», искренне удивлялись, обнаруживая, что вместо ожидаемого хаоса их повседневность характеризуется строгими правилами и порядком, который они «неукоснительно соблюдают» [Брайант 1953: 154]. Причем поддержание такого порядка, что особенно поражало первопроходцев, происходило при отсутствии специальных институтов принуждения (государственных институтов), призванных этот порядок гарантировать, как это имеет место в «цивилизованных» странах.

Во второй половине XIX в. выходят в свет работы Л. Моргана, Г. Мэна, Р. Лоуи и др. [Morgan 1851; Maine 1861; Lowie 1927]. Эти исследования, посвященные анализу тех или иных социально-регулятивных систем обществ, находящихся на ранних стадиях развития (американских индейцев, австралийцев и т. д.), были ориентированы на открытие универсальных законов, определивших происхождение и развитие «примитивных» институтов, на установление их генетической связи с

---

\* Журнал социологии и социальной антропологии. № 3. 1998.

© В. В. Бочаров, 2006

современными политическими институтами. Уже в этих работах обозначились многие фундаментальные проблемы, на решение которых направлены усилия в том числе и современных антропологов. В частности, была поставлена проблема соотношения таких институтов, как род, семья, племя, государство, проблема соответствия типа социально-политической организации социума доминирующим формам экономической деятельности, формам собственности и др.

## **Общественно-исторические предпосылки появления ПА**

Появление ПА как самостоятельной дисциплины тесно связано с колониальными захватами XIX–XX вв., в ходе которых активно стали изучаться «примитивные общества», завоеванные европейцами. Первая проблема, с которой они столкнулись на захваченных ими территориях, была чисто политическая, а именно организация управления проживавшими на них народами. Поэтому первоначально антропология была осознана как прикладная наука, которую необходимо использовать для организации эффективного управления «туземцами» [Foster 1969: 184].

Однако общества, выступавшие на этот раз в качестве объекта исследования для европейских ученых, существенно отличались от тех, которые они изучали до сих пор. Здесь политическая сфера как специализированная область человеческой деятельности либо вовсе отсутствовала, либо была представлена в едва заметной форме. Поэтому им пришлось искать новые теоретические подходы и методы исследования, отличные от тех, которые они с успехом использовали при исследовании европейских обществ. Таким образом, появление ПА было, с одной стороны, вызвано практическими потребностями европейцев по изучению управленческих структур колонизованного населения, с другой — невозможностью применения традиционных для того времени наук.

Итак, ПА явилась, по сути дела, теоретическим осмыслением европейцами (прежде всего англичанами) своего опыта по организации управления в колониях, который объективно требовал использования новых научных парадигм.

## **Культурно-исторические предпосылки возникновения ПА**

Колониальные захваты имеют огромную историю, которую можно вести со времен Древнего Рима. Появление же науки вследствие

колониальной политики европейцев в XIX—XX вв. объясняется как уровнем социально-экономического развития стран-метрополий, так и уровнем эволюции их общественного сознания. Захватническая политика европейцев ориентировалась, в первую голову, на получение прибыли. Поэтому современные завоеватели стремились организовать управление завоеванными народами максимально эффективно и с экономической точки зрения. Получение же прибыли посредством экономических рычагов в данном случае было невозможно из-за крайне низкого уровня социально-экономического развития этих народов (отсутствие частной собственности, армии наемного труда и т. д.). Поэтому только внеэкономическое принуждение, реализуемое через систему социально-политического управления, могло стать инструментом для извлечения прибыли. К этому выводу приходили многие колониальные чиновники [Cameron 1939: 94].

Рационализация колониальной деятельности европейцев была также следствием уровня эволюции общественного сознания, в котором научно-теоретическая составляющая занимала важное место. Уже в начале столетия здесь наблюдается огромный интерес науки к управлению как относительно самостоятельному виду человеческой деятельности. В частности, появились работы, касающиеся организации управления предприятием (Ф. У. Тейлора в 1903 г., А. Файоля в 1916 г.). Причина этого интереса — опять же получение максимальной прибыли при минимальных затратах. Большой вклад в научно-теоретическое осмысление политической сферы внес на рубеже веков М. Вебер.

Поэтому неудивительно, что европейская колонизация в XX столетии сопровождалась активным научно-теоретическим осмыслением, результатом которого было возникновение ПА как самостоятельной научной дисциплины.

## Теоретико-прикладные аспекты ПА

Колонизованные народы стали своего рода испытательным полигоном, на котором «обкатывались» различные теоретические концепции управления. В частности, в 20–30-е гг. сформировались теории «прямого» и «косвенного» управления. Различия между ними были обусловлены, прежде всего, идеологией, точнее, различием собственных политических культур крупнейших метрополий: Англии и Франции. Англичане опирались на традиционные власти, французы же отрицали возможность их использования в колониальном управлении [Maig 1958: 125]. Анализ же их колониальной практики показывает, что в них было больше схожего, нежели отличного [Бочаров 1992а: 136–204]. Эта схожесть была также мотивирована экономическими причинами:

управлять через большое число европейских чиновников, которым надо было платить намного больше, чем гораздо меньшему числу наемных служащих из местного населения, было невыгодно.

Однако английская политика не только несла в себе политико-культурный опыт развития самой Англии, но и имела вид тщательно разработанной схемы практических действий, имевших серьезное научное обоснование. Б. Малиновский даже писал о близости «косвенного» управления к научному эксперименту, а «временами даже к контролируемому эксперименту, какой только может быть обнаружен в общественной науке» [Malinovski 1945]. В него были непосредственно включены и представители науки (государственные антропологи), которым было предписано тесно взаимодействовать с чиновниками в процессе организации колониального управленческого процесса (см. [Бочаров. Колониализм: общественный и культурный процессы; см. наст. хрест., т. 2]).

Одним словом, ПА возникает как осмысление крупнейшего социального эксперимента, в ходе которого была сделана попытка использования науки для организации эффективного управления «примитивными» народами. Тот же Б. Малиновский так характеризовал роль науки в колониальной практике: «Должны ли мы смешивать политику с наукой? В одном случае — решительно да. Если знание позволяет предвидеть события, а предвидение, в свою очередь, означает власть, бессмысленно настаивать на том, чтобы научные результаты не были использованы теми, кому суждено управлять. Важность изучения культурных контактов и культурных изменений, вызываемых этими контактами, была осознана в большинстве стран, перед которыми стояла проблема управления колониями, что привело к развитию там антропологии» [Malinovski 1929: 4].

## Методологические подходы ПА

Появление *британского функционализма* положило конец безраздельному господству эволюционистских взглядов в науке. Одним словом, если раньше ученых исключительно интересовал вопрос исторического происхождения тех или иных современных явлений, то сейчас — закономерности, связанные с *функционированием их в культуре*. Причем антропология того времени категорически дистанцируется от других общественных наук, справедливо считая, что последние сформировались в процессе изучения европейских обществ, а значит, их методы и понятия мало пригодны для анализа сообществ «примитивных» [Fortes, Evans-Pritchard 1940: 4–5]. Словом, появление британского функционализма было поистине революционным событием

в рамках исторической динамики научного мышления. Антропологическая наука, таким образом, разрушив монополию эволюционизма, легитимировала появление иных научных парадигм в обществоведении в целом.

Основатель отечественной африканистики Д. А. Ольдерогге справедливо выводил появление функционализма «из этой потребности колониального управления» [Ольдерогге, Потехин 1951: 44–45]. Прагматический аспект функционализма подчеркивал М. Глакман, признавая за ним лишь «роль удобной схемы при проведении полевых исследований» [Gluckman 1949: 16].

Согласно взглядам функционалистов, в любой культуре имеется набор социальных институтов, обладающих теми или иными функциями, которые изменяются в процессе ее исторической динамики [Malinovski 1945: 49–50]. В рамках же политики «косвенного» управления предполагалось сознательное, целенаправленное воздействие на функциональное содержание традиционных институтов управления таким образом, чтобы они могли действовать в направлении достижения задаваемых им целей, т. е. какие-то функции придавать, какие-то, наоборот, аннулировать [Malinovski 1945: 142].

Функционализм оказал и существенное влияние на изменение общественного сознания в западноевропейских государствах. Многие явления, процессы, обычаи и верования начали восприниматься не как «пережитки», «дикость», «бескультурье» и т. д., а как жизнеспособные элементы культуры. Признание же традиционных институтов власти в качестве полноправных элементов культуры предполагало и соответствующее отношение к ним со стороны политиков, пытавшихся адаптировать их к своим целям. И, наоборот, отношение к подобным институтам как к «пережиткам», своего рода внесистемным элементам, обреченным на исчезновение, закономерно подводило к мысли о запретительных мерах по отношению к ним, что, с точки зрения политиков должно было облегчить протекание естественноисторического процесса.

К примеру, борьба советской власти с традиционными институтами у народов бывшего СССР во многом может быть объяснена командными позициями, которые реально занимал эволюционизм в отечественном обществоведении вплоть до последнего времени. Однако эти институты, как показала постсоветская действительность, быстро восстановились в «чистом» виде сразу же после снятия запретов [Бобровников 1997].

Функционализм Б. Малиновского, носивший преимущественно прикладной характер, вскоре превратился в академическую дисциплину, основанную на идеях *структурного функционализма* А. Р. Рэдклифф-Брауна. Именно теоретические постулаты последне-

го легли в основу «Африканских политических систем». В отличие от Б. Малиновского, который считал, что функции, выполняемые институтами, обеспечивают интегративность культуры, А. Рэдклифф-Браун ввел теоретическое положение «социального равновесия», которое предполагало наличие в обществе групповых интересов и обусловленных ими социальных конфликтов. Предполагалось, что именно разрешение подобных конфликтов обеспечивает стабильность и функционирование социальной структуры. Здесь подчеркивалась интегрирующая роль символа и религии, а также роль ритуала в консолидации групповых ценностей [Radcliffe-Brown: 1958].

Середина 50-х гг. ознаменовалась *переходом к изучению процессов и отходом от функционализма и структурного функционализма*. Это прежде всего относится к исследованиям Э. Лича [Leach 1954] и М. Глакмана [Gluckman 1958]. По М. Глакману, общественное равновесие — результат диалектического процесса, в котором конфликты, характерные для одних видов отношений, абсорбируются и интегрируются другими типами отношений. Например, обвинения в колдовстве консолидируют социум, а апартеид, разделяя радикально белых и черных, консолидирует обе группы. Для него ритуалы, в которых лидеры перевоплощаются в социально низшие существа (когда король в ходе ритуального действия выступает в качестве нищего или ритуальное избиение вождя в случае засухи), — не только средство психологической разгрузки общества (катарсиса), но символическое подтверждение превосходства системы над индивидом, института власти над конкретным правителем. *М. Глакман — создатель манчестерской школы антропологии*, которая рассматривала общество не только в структурно-функциональном разрезе, но как процесс и конфликт.

Приблизительно в эти же годы в поле зрения ПА, благодаря В. Тернеру, попадает *индивид*, минующий в процессе жизненного пути различные «социальные драмы», порождаемые взаимодействием индивидуальных и коллективных норм и ценностей [Turner 1957]. Таким образом, поворот к изучению процесса и конфликта был дополнен новым элементом — *процессом принятия индивидом решения в кризисных ситуациях*. В результате структурный функционализм сдал лидирующие позиции. *Структура и функция* почти полностью вышли из научного лексикона, уступив место таким понятиям, как *процесс, конфликт, фракция, борьба*. «Для раннего функционалиста нормальной была посылка, что общество существует в состоянии социального единства (social unity), и конфликт плохо вписывался в данную теоретическую конструкцию. Современные же исследования политического поведения утверждают, что именно конфликт является нормой и гораздо труднее объяснить наличие социального единства» [Vijga 1973: 132].

Переход от структурной теории к теории процесса имел объективную корреляцию в распаде колониальной социальной стабильности. «Племена» были включены в более широкий социально-политический контекст. «Примитивная» политика не могла больше рассматриваться изолированно, а понятие «политическое поле» сменило более ограниченное понятие «система». С другой стороны, интенсивное изучение частных ситуаций привело к возникновению концепции «политической арены», где политические лидеры и группы борются за власть и лидерство. В данной теоретической концепции интерес к эволюционной теории представлен весьма незначительно.

С середины 50-х гг. в работах политических антропологов широкое применение получила *веберовская концепция «чистых типов» легитимной власти*. В частности, авторы, работавшие в рамках данной концепции, рассматривали процесс политических изменений в колониальных обществах как прогрессирующую рационализацию традиционной власти. Наиболее последовательно данные концептуальные положения проведены в работе Л. Фоллера [Fallers 1956]. Одним словом, с 50-х гг. начинается сближение ПА с социологией, начинает использоваться и концепция «социальной сети», в частности, на центрально-африканском материале [Barnes 1954].

*Французский структурализм* в ПА восходит к идеям К. Леви-Стросса. Понятие «структура» пришло в антропологию из марксизма, связывающего «способ производства», с конкретным историческим образованием (формацией), существовавшим в тот или иной исторический период. Французский структурный марксизм в антропологии продемонстрировал сложную зависимость между экономическим базисом и его политической и идеологической надстройкой. Наиболее важным вкладом французской школы (М. Годелье, П. Бонт, Ж.--П. Дигар, К. Майёсу, Ш. Парэн, Ж. Сюре-Каналь, Ж. Шено и др.) следует считать возрождение в 50–60-е гг. XX в. дискуссии об азиатском способе производства и разработку марксистской теории способов производства (семейный, линиджный, номадный, азиатский, африканский и пр.), а также изучение отношений неравенства и формирование политических институтов в Африке [Крадин 2003].

Влияние на французскую антропологию оказали идеи французского историка Марка Блока (1886–1944), особенно его книга о сакральности королевской власти во Франции. Если до Блока специалисты рассматривали власть исключительно как правовую категорию, то Блок попытался показать ее как целостное явление, не отрывая содержания понятия власти от ее исторических и психологических форм (Блок 1924). Эти идеи он впоследствии развил в двухтомном труде «*Феодальное общество*»... Блок первым обратился к изучению коллек-

тивной психологии средневекового человека, причем многие вопросы (происхождение феодализма, иерархия рыцарства, структура власти, система дарений и пр.) переосмыслил в рамках историко-антропологического синтеза (Bloch 1967/1939–1940).

Из наиболее известных работ, посвященных политической антропологии во Франции (см.: Ривьер 1999), следует выделить книги Марка Абелеса о политических церемониалах и институтах власти в современном западном обществе, труды антропологов-африканистов, специализирующихся в области изучения политической культуры колониальных и постколониальных обществ (Ж.-Ф. Байяр, Ж. Макэ, Ж. Ломбар, К. Ривьер и др.). Особое место занимают труды антрополога и социолога Жоржа Баландые (род. 1920) и среди них книга «Политическая антропология» (Balandier 1967, 1970). Это первое в ПА произведение, специально посвященное данной дисциплине [Крадин 2003].

*Неоэволюционизм*, возникший в 50-60 гг. в ПА, продемонстрировал проснувшийся интерес ученых к эволюционным идеям. В отличие от классического эволюционизма XIX в. неоэволюционизм представлял более гибкую и более динамичную теоретическую парадигму. Его сторонники отказались от анализа эволюции общества с точки зрения «прогресса», рассматривая культурную динамику либо в более нейтральном контексте усложнения культурных форм для одновременной дифференциации и интеграции их, либо в плоскости качественной реорганизации общества в иное состояние. Неоэволюционисты также разделяют макро- и микроэволюцию [Крадин 2003].

Основоположником неоэволюционизма считается американский антрополог Лесли Уайт (1902–1972), выдвинувший энергетическую теорию культуры. Исходя из законов физики, Уайт определяет культуру как способ адаптации человека к окружающей среде, посредством которого человек может получать и поглощать из внешнего мира энергию. История культуры — это процесс постоянного увеличения количества энергии на душу населения, совершенствования технологии для получения энергии и умножения предметов и услуг для удовлетворения различных потребностей (White 1949).

Немалое влияние на развитие неоэволюционизма оказал Дж. Стюард (1900–1975), придерживавшийся теории многолинейной эволюции. Он выявил функциональную зависимость между экологической средой, уровнем технологии и социально-политической организацией. Каждая из культур проходит ряд последовательных стадий (их у Стюарда до восьми) — от охоты и собирательства до индустриального общества. Однако конкретное разнообразие определяется особенностями природной среды. Были введены понятия общей и частной эволюции. Политическая эволюция в этих работах приняла вид классификации

политических систем, начиная от локальной группы (band) и заканчивая государством (state) [Steward 1955].

Большой вклад в развитие неозолюционизма внесли М. Салинз (род. 1930) и Э. Сервис, создавшие наиболее популярную схему уровней культурной эволюции. В работах данных исследователей, а также других неозолюционистов (Р. Адаме, Т. Ерл, Р. Карнейро, Р. Коэн, Р. Нэррол, М. Фрид, М. Харрис и др.) большое внимание уделено типологии политического лидерства, престижной экономике, эволюции вождества, различным теориям происхождения государства [Крадин 2003]. Р. Адамс рассматривает общественное развитие с позиций соотношения его с основными законами термодинамики («энергетическое направление»), в соответствии с которыми при внешних условиях, препятствующих достижению системой равновесного состояния, стационарное ее состояние соответствует минимальному производству энтропии [Adams 1978]. Именно с этих позиций он объяснил, к примеру, появление вождества как формы ранней политической организации с достаточно высокой степенью концентрации власти. Более высокая концентрация власти, по его мнению, требует контроля над большим потоком энергии в преобразовании этой энергии. Но простого возрастания потока недостаточно: требуются «автокатализаторы», которые обеспечили бы сохранение этой энергии именно в данных немногих руках. И такими катализаторами оказываются передача богатства по наследству, наследование по крови, сакрализация правителя, символическая стратификация и т. п. Причем все эти явления возникали и вступали в действие непременно до того, как могло появиться вождество. К тому же вполне возможно, что время от времени вождество «изобретали» заново и с разными «автокатализаторами» [Куббель 1989].

Неозолюционизм стимулировал развитие данного направления в Европе (Х. Классен), оказал определенное влияние на неомарксистскую культурную антропологию (П. Андерсон, М. Годелье и др.), а также на ряд советских и современных российских специалистов в области политогенеза [Крадин 2003]

Если в 1940-х гг. становление ПА происходило преимущественно на основе исследования африканских обществ, то со второй половины 50-х гг. произошло резкое расширение географического ареала: Южная Азия (народы полуострова Индостан), Океания, Латинская Америка. ПА во Франции возникает позже, чем в Англии. Ж. Баландые первый поставил проблему адаптации традиционных институтов к современным условиям, причем проблему как не только практическую, но и теоретическую [Balandier 1978]. В англоязычной литературе эти вопросы были включены в арсенал ПА позже [Cohen 1974: 861–881].

Развитие политико-антропологических исследований в США шло уже от социологии к антропологии. В частности, нашло широкое при-

менение понятие «политическое поле». Здесь внимание исследователей обращено не столько на структуры и институты, связанные с осуществлением власти, сколько на цели, формы и процессы политической деятельности [Swartz, Turner, Tuden 1966]. Американские политико-антропологические труды имеют теснейшую связь с политологией [Куббель 1989].

## Понятия и категории ПА

Сейчас ПА преимущественно заимствует понятийно-категориальный аппарат из политологии. Ключевым является понятие власти, широко используются веберовские понятия «традиционной», «харизматической» и «рационально-правовой» власти.

С середины 60-х гг. под влиянием бурно развивавшейся кибернетики и общей теории систем в политологию и в ПА быстро проникают понятия, характерные для этих наук, а именно: «информация», «прямая связь», «обратная связь», «каналы связи», «управленческое решение» и т. п. Под влиянием подобных идей нередко разделяются понятия «власть» и «управление». Если под властью понимают способность заставить индивида или группы выполнять те или иные предварительно принятые решения, то управление касается непосредственно самой реализации целей, т. е. направленные прежде всего на процесс, точнее на то, чтобы обеспечить максимально благоприятные условия его протекания и эффективность. Здесь основное внимание уделяется промежуточным стадиям реализации управленческих решений.

Сосредоточение внимания на рассмотрении политического процесса изначально характерно для ПА США. В. Тернер, М.-Л. Шварц, А. Туден определили в 1966 г. цель ПА как «изучение отношений между лицами и группами, образующими “политическое поле”». При этом подчеркивалось, что имеются в виду прежде всего процессы, а поэтому «важнее сосредоточить внимание именно на этих процессах, нежели на тех группах или полях, в рамках которых они протекают» [Swartz, Turner, Tuden 1966: 4, 7, 8]. «Поле», по мнению авторов, определяется границами участвующих в политическом процессе, оно может расширяться или сужаться, захватывая или исключая те или иные группы.

Политический процесс характеризуется двумя качествами: 1. Публичностью, под которой понимается деятельность, воздействующая на соседей, общину, общество или сообщество. 2. Целеполаганием, наличие которого определяется намерением изменить отношения с другими коллективами (завоевание независимости, начало войны или заключение мира, изменение отношения людей к окружающей среде, например, в результате строительства ирригационных каналов и т. д.).

Важнейшим условием процесса, определяемого как политический, является, по их мнению, наличие *дефицита* благ (ресурсов). При этом процесс направлен на распределение этих ресурсов при согласии членов общества. Если принятое соглашение или решение имело последствия для общества в целом, оно носит политический характер, хотя изначально это могло и не предусматриваться.

В отечественной, и прежде всего в советской политико-антропологической (этнографической) литературе понятие «политическое» закреплялось за властно-управленческими отношениями, содержание которых носит классовый характер (в марксистском понимании класса). Иными словами, политические отношения возникают исключительно с зарождением государства как института, обеспечивающего эксплуатацию одного класса другим. Поэтому все властно-управленческие отношения, характерные для доклассовой стадии их эволюции, стали определяться понятием «потестарные». Оно и сегодня имеет достаточное широкое использование в отечественной литературе.

## **Предметная область исследования ПА. Изучение властно-управленческих структур в традиционных обществах**

Интерес современной западной ПА обращен, во-первых, на традиционные отношения власти, ее институты и системы: их задачи, формирование, структуру и функционирование; сравнительный анализ этих отношений, институтов и процессов, — различающихся как территориально и этнически, так и стадийно, — их классификацию и типологизацию главным образом в доиндустриальных обществах. Во-вторых, он направлен на изучение процесса адаптации и/или инкорпорации традиционных структур власти во вновь создаваемые административные и политические институты, прежде всего, развивающихся стран. В-третьих, на неформальные политические процессы в индустриальных (постиндустриальных) обществах, а также на изучение потестарных отношений.

В «Африканских политических системах» предпринята первая попытка типологизации традиционных политических систем (на африканском материале). Выделены два типа: примитивные государства (*primitive states*) и безгосударственные общества (*stateless societies*). Первые характеризуются наличием управленческой иерархии во главе с вождем, вторые — ее отсутствием, в которых управленческое решение принималось либо в семье с билатеральным счетом родства (низший уровень), либо в корпоративных группах с унилинейным счетом

родства (верхний уровень). Таким образом «государственность» отождествлялась исключительно с более сложной степенью организации управленческой системы. Одним словом, развитие государственных начал рассматривается в рамках классической ПА как плоскостное, а не эволюционное развертывание политической системы. Более того, как уже отмечалось, они резко отрицательно относились к эволюционизму, разновидностью которого считали марксизм и который, как известно, проблему возникновения государства выделял в качестве одной из самых принципиальных.

Рэдклифф-Браун вообще выступал против использования понятия «государство», отдавая предпочтение «политической организации», части общей организации общества, связанной с контролем и регулированием применения физической силы [Fortes, Evans-Pritchard 1940: XXIII].

Э. Саутхолл предложил выделить группу «сегментных» государств со следующими признаками: 1. Размытость границ. 2. Убывание эффективности верховной власти от центра к окраинам. 3. Наличие периферийных структур с собственными органами управления, зависящими от верховной власти [Southall 1953].

Ян Вансина положил в основу своей типологии два критерия: степень централизации контроля и нормы наследования власти. Он рассматривает в качестве государства любую общность, которая управляется главой не непосредственно, а по принципу наделения всей полнотой власти лиц, правящих территориальными единицами, на которые поделена страна (делегирование власти) [Vansina 1964].

В 60-е гг. была разработана политико-антропологическая модель М. Фрида, которая рассматривает эгалитарное, ранжированное и стратифицированное общества как последовательные ступени, предшествующие государственной организации [Fried 1967].

Концепция «раннего государства» Г. Классена сформировалась под влиянием марксизма и связывается с процессом расслоения общества «на два возникающих социальных класса правителей и управляемых» [The Early State 1978: 21].

Г. Классен выделяет следующие три основных типа раннего государства: *зарождающееся, типичное и переходное к зрелому*. Для *зарождающегося* государства типично доминирование родственных, семейных и общинных связей в сфере политики, слабые формы налога, социальный контраст в нем сглаживается соблюдением управляемыми и правителями взаимных обязательств по отношению друг к другу и прямыми контрактами между ними. *Типичное* раннее государство — государство, где родственные связи уравниваются локальными, где соперничество и назначение уравнивают принципы наследования, где неродня, чиновники и носители титула иг-

рают ведущую роль в правящей администрации и где распределение и взаимность доминируют над отношениями между социальными стратами. *Переходный тип к зрелому государству* характеризуется, с его точки зрения, назначением администрации, а родство влияет лишь на отдельные аспекты в правлении. Здесь зародилась частная собственность, рыночная экономика, начали формироваться антагонистические классы [The Early State 1978: 589]. По Г.Классену, «ранее государство — это централизованная социально-политическая организация для регулирования социальных отношений в комплексном, стратифицированном обществе, разделенном, по меньшей мере, на две основные страты, или возникающие социальные страты, т.е. правителей и управляемых, чьи отношения характеризуются политическим доминированием первых и данническими отношениями последних, узаконенными в общей идеологии, в которой взаимность составляет основной принцип» [The Early State 1978: 640; Томановская 1973].

### **Проблема взаимодействия традиционных властно-управленческих структур с политико-административными структурами современного типа**

Эта сфера интереса ПА также определилась в процессе колониальной практики. Эмпирическим путем европейцы приходили к выводу о невозможности управления «туземцами» без использования в колониальных административно-управленческих структурах традиционных элементов. К примеру, когда при создании колониально-административных органов они не включали в них традиционных вождей, эффективность управления резко снижалась. Нередко имели место случаи «гражданских войн» между ставленниками европейцев и законными претендентами на власть, имеющими на это традиционное право.

Поэтому колонизаторы стремились, с одной стороны, сохранить традиционные элементы в создаваемых ими управленческих структурах, с другой — внедрить в них новые элементы. В частности, была организована подготовка и обучение традиционных руководителей, направленная на овладение ими необходимыми навыками и умениями, а также на воспитание у них соответствующей шкалы ценностей. Предполагалось «не только дать им образование, но и воспитать у них правила гражданского поведения и выработать концепцию обязательств перед обществом» [Buell 1928: 463].

Под влиянием требований политики английские чиновники обяза-

ны были укреплять авторитет местных лидеров. Если, к примеру, «туземец» нарушал нормы, установленные колониальной администрацией, его наказывали не за это, а за невыполнение распоряжения вождя или деревенского старосты.

В результате этой политики, особенно на первых порах, порядок и дисциплина среди управляемых были значительно упрочены. Однако в конечном счете созданные европейцами структуры деградировали. Словом, «эксперимент» показал, что теоретическая база функционализма, на которой он зиждился, оказалась несостоятельной. Политика, проводимая англичанами по наделению традиционных лидеров новыми функциями, коренным образом видоизменила структуру управленческого процесса, характерного для доколониальных обществ. В частности, деятельность вождей перестала контролировать снизу (со стороны общества), колониальная администрация также не смогла эффективно ее контролировать сверху. Поэтому вожди стали активно злоупотреблять своим положением как с точки зрения традиционных ценностей, так и с точки зрения новых. Поэтому неудивительно, что национально-освободительное движения в бывших британских колониях изначально было направлено именно против «традиционных» вождей (см. подробно [Колониализм: культурный и общественный процессы; см. наст. хрест., т. 2]).

Фактом остается и то, что после достижения независимости и по сей день лишь традиционные лидеры, даже там, где этот институт был директивно отменен, продолжают играть значительную роль в политических процессах государств Тропической Африки. Одним словом, население выступало не столько против идеи вождя, включавшей наряду с исполнением светских сакральные функции, сколько против конкретных персон, нарушавших, как люди считали, свои традиционные обязанности.

Не только традиционные политические институты изменялись под воздействием колониальной практики управления. Внедряемые европейцами административно-управленческие структуры, создававшиеся в рамках западной ПК, также существенно отклонялись от заданного эталона под воздействием традиционных политических культур (ТПК). В частности, чтобы эффективно управлять «туземцами», европейским чиновникам приходилось выходить за рамки предписанных им должностных функций, ориентируясь при этом на традиционные нормы взаимоотношений. Например, они активно использовали неформальные и дружеские связи с местными лидерами, без чего им было бы просто невозможно провести в жизнь свои решения [Бочаров 1992а: 136–204].

## ПА в изучении развивающихся стран

С крахом колониализма проблема взаимодействия государственных политико-административных систем с традиционными управленческими структурами не потеряла своей актуальности. Новым национальным политическим элитам, выбравшим в качестве эталона западные политико-административные модели, с первых шагов пришлось так или иначе решать проблему традиционных властей. И сегодня в этих государствах традиционные лидеры представлены практически на всех этажах государственной иерархии, причем вне зависимости от официального признания или непризнания их верховной властью.

ПА в этих условиях естественным образом перенесла свой интерес на исследование изменений, происходящих в традиционных системах власти под влиянием политики собственных политических элит. В то же время изучением политических отношений на уровне государства и внешнеполитических вопросов стала заниматься политология. Подобное «разделение труда» зачастую не способствует адекватному пониманию политических событий и процессов, происходящих в данных обществах. Например, нередко политологи отождествляют современного африканского президента с традиционным вождем. Действительно, материалы по современной Тропической Африке убеждают в том, что верховный правитель в государствах этого континента многое унаследовал от вождя, так как помимо управленческих функций всегда обладает и магическим авторитетом. Однако такое отождествление, конечно, неправомерно, так как содержание процесса управления, в котором участвует глава африканского государства, коренным образом отличается от аналогичного процесса в племени.

Одним словом, для понимания политических процессов в развивающихся странах необходимы знания по ТПК народов данных государств, которая является исконным объектом исследования ПА. ТПК глубоко отлична от ПК элит, определяемой преимущественно западными политико-культурными ценностями. Очень часто современный по форме политический конфликт, например между различными политическими партиями и движениями, имеет «традиционное» содержание, т. е. в его основании лежит межплеменная вражда, имеющая достаточно древние корни. Членство в таких партиях определяется не приверженностью партийцев каким-либо идеологическим постулатам, а принадлежностью к той или иной социально-родственной группе (линиджу, клану, племени). Имеет место и обратное явление, а именно современный по своему содержанию конфликт может выступать в традиционной форме, т. е. различные группы интересов могут прибегать к традиционным идеологиям для привлечения сторонников из числа традиционно ориентированных людей. В результате подобный

конфликт может приобретать форму традиционной вражды племен, кланов или этносов, хотя в действительности он основан на различных интересах определенных групп людей

## Перспективы ПА в изучении индустриальных (постиндустриальных) обществ

Современная западная ПА сосредоточивает основное внимание на изучении развивающихся обществ. Действительно, если иметь в виду историю становления данной научной дисциплины, то именно там она сохраняет свой объект исследования в виде относительно автономных или в той или иной степени модернизированных традиционных систем власти. Принято считать, что по мере политогенеза исчезает и объект исследования ПА, так как ПК «вследствие своей специализации утрачивает этнически специфические черты в пользу общеклассовых характеристик» [Куббель 1989: 25]. Подобное мнение, с нашей точки зрения, существенно ограничивает потенциальные возможности данной отрасли научного знания. В основании подобного вывода лежит постулат о том, что в индустриальных обществах политический процесс регламентируется правовыми установлениями, которые детерминированы глубинными социально-экономическими причинами. Последние же во многом тождественны в данных социумах, что обуславливает и тождественность содержания в них политического процесса, выражающегося в форме рационально-правовой политической культуры (РПК), на которую культурные особенности не оказывают существенного влияния.

На наш взгляд, такая точка зрения ошибочна. Она основана на определенном философском понимании культурного прогресса, в соответствии с которым старые формы жизнедеятельности по мере его осуществления исчезают, уступая место новым формам, что не соответствует истине.

В последнее время появились работы, которые, как нам представляется, формируют *антропологический взгляд* на современную политику. Посвятив немало времени изучению первобытности и взглянув на свои развитые общества, антропологи увидели в них много схожего, в том числе и в политической области. Показательно в этом смысле исследование, проведенное американским антропологом Дж. Везерфордом. В своей работе «Племена на холме» он показал, что архаические модели поведения активно регулируют отношения между людьми в том числе в сфере современной политики. Он, в частности, исследовал методом включенного наблюдения конгресс США, работая там в качестве мелкого клерка. В результате автор выявил пласт

неформальных отношений между конгрессменами, воспроизводящих подобные поведенческие модели. Так, отношения «старых» и «молодых», т. е. вновь избранных конгрессменов, характеризуются своего рода дискриминацией последних. Им отводятся менее удобные служебные помещения. «старички» постоянно стремятся унизить «молодых», нарочито путая, например, их имена при обращении, и т. д. Иными словами, он обнаружил неформальную иерархию, основанную на возрастном (т. е. социально-возрастном) принципе, которая очень напоминает систему возрастных классов, характерную для архаических обществ. Автор также приводит довольно обширный список кровно-родственных кланов, члены которых постоянно избираются в конгресс, фиксируя, таким образом, присутствие другого архаического принципа: передачу власти в соответствии с кровным родством и т. д. [Weatherford 1981: 198].

Если Везерфорд увидел «племена» на Капитолийском холме, то наш соотечественник Л. Самойлов усмотрел аналогичный феномен в тюремной субкультуре. «Я увидел, — пишет он, — и опознал в лагерной жизни целый ряд экзотических явлений, которые до того много лет изучал профессионально, — явления, характеризующих первобытное общество!» [Самойлов 1990: 162].

Итак, наблюдения антропологов дают все основания заключить, что современное индустриальное общество сохраняет типы отношений, характерные для начальных этапов социогенеза. Можно предполагать, что, некогда возникнув, подобные отношения вовсе не исчезли по мере исторического прогресса, они стали лишь менее заметными на фоне значительно возросшего объема новой информации. Но они же, похоже, в определенных областях человеческих взаимодействий или в определенных режимах функционирования всего общественно-органического организма могут актуализироваться, т. е. выходить на первый план, оттесняя более современные типы отношений.

Подобная картина отчетливо наблюдается во время нарастания в социуме дезинтеграционных процессов, сопровождаемых «архаизацией» общественной жизни. С таким явлением мы столкнулись совсем недавно, наблюдая бум различного рода колдунов, целителей, пророков, знахарей. А «программы» наших политических лидеров изобиловали обещаниями совершения «чудес» (за 500 дней создать рыночную экономику, за 24 часа покончить с преступностью и т. д.).

Тоталитарные режимы, в свою очередь, актуализируют архаические формы организации власти (ее сакрализация, гипертрофия роли политических символов и ритуалов, которым приписываются магические функции, и т. д.) Эти же модели составляют пласт неформальных норм, действующих среди членов политических институтов и организаций. Здесь в основе неформальной властной иерархии ле-

жат пол, возраст и родство, а пищевые, сексуальные, вербальные и т. д. табуации разграничивают поведение управляющих и управляемых.

Архаические модели властного поведения обширно представлены на «периферии» индустриального (постиндустриального) общества: в крестьянской среде, где динамика социально-экономических процессов ниже, чем в городе, в субкультурах, которые в определенном смысле представляют собой «социальные изоляты», самоорганизующиеся, по всей видимости, в соответствии с универсальными законами социальной самоорганизации, которые некогда привели к возникновению социальности как таковой.

Хиппи рисуют генеалогические схемы, определяя свой статус в иерархической системе. Девушка, впервые приведшая парня на тусовку, становится его «матерью», а значит, половые отношения с «сыном» для нее — табу. «Салага» независимо от своего возраста не может стать «дедом» в рамках нашей армейской системы неуставных отношений, если он не пройдет соответствующего «ритуала перехода», т. е. так называемой «присяги». Отец в семье есть отец, сиблинг есть сиблинг, несмотря на возраст последнего и его социальный статус за пределами семьи. Реальная власть чиновника будет гораздо выше той, которая предписана занимаемому им социальному статусу, если известно, что он состоит в родственных или дружеских отношениях с высокопоставленной персоной, и т. д.

Подобные принципы организации властной иерархии не только продолжают регламентировать поведение современных политиков, но и оказывают существенное влияние на политический процесс. Наиболее свежие примеры — это сексуальное поведение президента США и генерального прокурора России. Похоже, что подобные факты могут оказывать воздействие и на мировой политический процесс. Во всяком случае, по мнению многих политологов, военная активность США в Ираке или на Балканах обусловлена стремлением исполнительной власти США отвлечь внимание управляемых от известного сексуального скандала, связанного с именем ее лидера.

Анализ же советской и постсоветской политической жизни также отчетливо свидетельствует о том, что архаические принципы организации властных отношений во многом определяли и продолжают определять нашу ПК [Бочаров 1992б; 1997; 1995]

Представляется, что объектом изучения ПА является ТПК общества. Ее содержание — естественно возникшие формы властно-управленческих отношений, передаваемые из поколения в поколение посредством традиции. ТПК является всеобъемлющим регулятором общественных отношений в традиционных обществах, однако по мере их развития политический процесс постепенно обретает рационально-био-

рократическую форму, оттесняя на периферию неполитические виды властно-управленческих отношений. В известном смысле ТПК является оппозитом ПК, в которой политический процесс выступает в рационально-бюрократическом виде, его субъектами являются специализированные органы, институты, организации, целью деятельности которых является достижение или осуществление политической власти. РПК достигла своего расцвета в индустриальных (постиндустриальных) обществах.

ПК может исследоваться ПА в индустриальном обществе в следующих аспектах. Во-первых, с точки зрения анализа механизмов воспроизводства элементов ТПК в ПК того или иного социума. В современном обществе они могут либо сознательно культивироваться, или воспроизводя в поведении людей бессознательно в соответствии с формулой «потому что так принято». Ярким примером первого случая является Япония, в которой возрастной принцип, определявший социально-политическую иерархию еще на самых ранних стадиях социогенеза, пронизывает все современное общество. Отношения «старший — младший», при которых первый занимает доминирующее положение, определяет иерархический рост индивида во всех сферах деятельности, получая при этом рационально-правовое закрепление. Причем эта традиция поддерживается государством вполне сознательно. В частности, получили распространение реабилитационные школы, в которых граждане, и прежде всего молодежь, после длительного пребывания за границей вынуждена «восстанавливать» утраченные культурные навыки.

В России же в последнее время наблюдаются попытки искусственной реанимации языческих культов и традиций в рамках некоторых националистических партий и движений. В то же время Россия является ярчайшим примером бессознательного воспроизводства элементов ТПК. О сохранности в нашей поведенческой культуре архаических моделей писал В. Тихомиров в начале нынешнего столетия: «В действительности, однако, общий тип современной русской национальности, в психологическом смысле, несомненно, остался тот же, как и был в Московской Руси. Сравнение исторически известных личностей и деятелей, сравнение песен, пословиц и т. д., несомненно, убеждает, что в общем русский народ XX века в высшей степени сходен с народом XVII века. Едва ли французы или англичане, за те же 200 лет, представляют больше сходства между предками и потомками, чем русские, несмотря на то, что эти нации этнографически почти не изменялись, а русские непрерывно впитывали огромные потоки чужеродных элементов» [Тихомиров 1992: 304].

Действительно, мы с легкостью коренным образом меняем нашу РПК, однако при всех формах правления и политических режимах в

России наблюдается весьма схожая организация властных отношений. Например, «помазанник божий» при монархии, «генеральный секретарь» при социализме и «президент» при демократии являют собой много тождественного, а отношение к власти управляемых во все времена основывается на иррациональных мотивациях [Бочаров 1992б; 1997; 1995].

ТПК может исследоваться ПА и с точки зрения определения культурной (этнонациональной) специфики современного политического процесса. ТПК и РПК находятся в тесном взаимодействии, формируя ПК общества. ПК общества соотносится прежде всего с понятием формы политического процесса, которая может существенно воздействовать и на его содержание. Выше, например, мы говорили о том, каким образом различные формы организации власти во Франции и Англии повлияли на выбор колониальной политики этими государствами.

Но ПК не сводится к РПК, так как помимо официально исповедуемой идеологии, политических институтов, деятельность которых регламентирована политико-правовыми документами и т. д., реальный политический процесс определяется и культурными факторами, важнейшей составляющей которых являются традиции (ТПК).

Если РПК преимущественно характеризует поведение политических элит, то ТПК в большей степени проявляется в поведении управляемых (народа). Поэтому антрополог прежде всего изучает властные отношения на низших уровнях общественно-политической иерархии: в семье, половозрастной сфере, во взаимодействии педагога и учащихся, лидера и аутсайдеров в различного рода неформальных группах. Помимо собственных наблюдений, он активно использует в качестве источника этнографические исследования, фольклор, слухи, анекдоты и т. п., в которых содержится информация об идейно-психологических представлениях иной этнической общности о власти и властных отношениях.

ТПК всегда этнична, так как передается от поколения к поколению преимущественно бессознательно, посредством подражания. В результате в ней удерживается культурное (языковое, символическое и т. д.) своеобразие властно-управленческих отношений в конкретном социуме. ТПК не может не оказывать влияния на РПК, так как в последней действуют люди, являющиеся в той или иной степени носителями ТПК.

ПК общества, которая складывается из ТПК и РПК, оказывает решающее воздействие на формирование политического режима. Если форма правления является сегодня составной частью РПК, то реальное распределение властных полномочий между элементами политической системы, методы навязывания властной воли, поведение субъ-

ектов властных отношений, т. е. все, что в политологии понимается под политическим режимом, во многом детерминируется ТПК.

Поэтому при идентичных формах правления мы можем сталкиваться с различными политическими режимами. Еще Аристотель писал: «Не следует забывать, что во многих местах государственное устройство в силу тамошних законов не демократическое, но является таковым в силу господствующих обычаев и всего уклада жизни; точно так же в других государствах бывает обратное явление; по законам строй скорее демократический, но по укладу жизни и господствующим традициям скорее олигархический» [Аристотель 1983: 498].

Несоответствие между ТПК и РПК может приводить к конфликту двух культур, в результате разрешения которого происходит их сближение. Например, введение в современной России демократической ПК при отсутствии в ТПК народов, населяющих государство, представления о принципах разделения властей привели в конечном итоге к ожесточенной борьбе между законодательной и исполнительной ветвями власти за ее монопольное осуществление. Драматический исход этой борьбы мы наблюдали в 1993 г. Итогом этого конфликта было принятие новой конституции, по которой властные полномочия были существенно пересмотрены в пользу исполнительной власти, что в большей мере соответствует нашей ТПК.

Менее значительные несоответствия между ТПК и РПК могут и не приводить к конфликту. В подобных случаях элементы этих культур сосуществуют относительно автономно друг от друга. Например, по японской конституции 1948 г., старший брат в семье был лишен всех преимуществ, в том числе в наследовании имущества. Однако в реальности они сохраняются, а обращения граждан в суд чрезвычайно редки. В то же время в не столь традиционно ориентированных слоях японского общества конституционные нормы могут соблюдаться. Такое положение старшего брата в ТПК гипотетически может воздействовать на формально-политический процесс. Для антрополога в данном случае было бы интересно посмотреть, действуют ли эти родственно-возрастные отношения в политической сфере, например если братья являются членами одной партии и т. п.

Наиболее эффективным методом исследования для политического антрополога и здесь остается включенное наблюдение. Во-первых, многие сообщества являются достаточно закрытыми для «чужаков», что в известном смысле роднит их с «примитивными» обществами. Это, в первую очередь, относится к субкультурам (криминальной, армейской и т. д.). Во-вторых, поведенческие модели властных отношений, характерные для народной культуры, возникают естественным образом, т. е. без участия сознания, а поэтому могут не рефлексироваться самими носителями культуры, а их рациональные объясне-

ния — не соответствовать закодированному в ТПК смыслу. К примеру, Б. Ельцин объяснял запрет членам политбюро КПСС употреблять в пищу продукты, купленные на рынке, так как они могут быть отравлены, при дозволении делать это ближайшим членам семьи, присущим коммунистической власти цинизму [Ельцин 1990: 118]. В то же время антрополог видит здесь характерное для большинства ТПК явление, связанное с табуацией пищевого поведения лидера, истинный смысл которого заключается в организации психологии властных отношений (см. [Бочаров. Истоки власти; см. наст. хрест., т. 1]). В-третьих, зачастую ТПК негативно оценивается РПК, а поэтому носители первой не спешат дать адекватную информацию исследователю. Например, вряд ли Дж. Везерфорду удалось бы получить обнаруженные им модели в поведении конгрессменов, если бы он использовал только классические социологические методы: анкетирование, интервьюирование и т. д. Вряд ли и российские чиновники раскроют для ученого механизмы, регулирующие их неформальную деятельность.

Антрополог может использовать и другие источники для получения фактической информации. В частности, исследования своих коллег. Именно так работали в большинстве случаев советские этнографы-зарубежники, не имея объективных возможностей для проведения полевых исследований. Однако речь, конечно, не идет о компиляциях, а скорее о «допросе» источников. Это предполагает сравнительный анализ работ нескольких коллег по одной и той же ПК, дополненный разнообразными сведениями, так или иначе несущими информацию ТПК того или иного этноса и исходящими от не профессионалов-ученых, а самых различных лиц: торговцев, путешественников, чиновников, журналистов или просто любознательных людей, описавших свои впечатления о чуждой им культуре. Последние источники имеют свой плюс, так как профессионалы «едут в поле», как правило, с готовой теоретической концепцией (гипотезой), что во многом определяет отбор фиксируемых ими фактов. Поэтому они часто видят то, что хотят увидеть. Важными источниками для антрополога могут служить пресса, произведения искусства, художественная литература, которые позволяют исследователю достаточно глубоко погрузиться в интересующую его культуру без непосредственного соприкосновения с ее носителями.

Изучение ТПК любого современного общества невозможно вне исторического подхода. Фиксация традиционных для общества моделей властно-управленческих отношений возможна лишь при том условии, что антропологу известно, что эти отношения существовали в исторической перспективе, зачастую до возникновения РПК. Главным источником для получения подобного рода информации являются археологические и этноисторические данные, фольклор и т. п.

Важную роль в политико-антропологических исследованиях современности играет историко-психологический метод. Поведенческие нормы, характерные для ТПК, связаны преимущественно с иррациональными пластами психики человека, которые определяли поведенческое нормообразование на ранних стадиях социогенеза. С развитием общественной формации изменяется и мышление человека в сторону большей рационализации, изменяется, соответственно, и политическая психология.

В то же время эволюция человеческой психики предполагает и удержание в ней ее архаических пластов, которые обуславливают воспроизводство традиционных стереотипов политического поведения, основанных на соответствующих (иррациональных) представлениях о власти. Л. С. Выготский утверждал, что понять поведение можно только как историю поведения. Это относится и к политическому поведению представителей современных индустриальных или постиндустриальных обществ, которое включает в себя элементы, характерные для ранних стадий их эволюции. По мнению ученого, «эти приемы или способы поведения, стереотипно возникающие в определенных ситуациях, представляют как бы отвердевшие, окаменевшие, кристаллизовавшиеся психологические формы, возникшие в отдаленнейшие времена на самых примитивных ступенях культурного развития человека и удивительным образом сохранившиеся в виде исторического пережитка в окаменелом и вместе с тем живом состоянии в поведении современного человека». Он считал, что необходимо в этих «ничтожных мелочах — этих отбросах из мира явлений... видеть часто важные психологические документы» [Выготский 1983: 58].

Представляется, что выявление и фиксация подобных «документов», также определение роли, которую они играют в современном политическом контексте, служат важной источниковедческой базой для политического антрополога. Следует иметь в виду, что психологический прогресс в обществе осуществляется неравномерно, а поэтому наиболее «густо» подобные «документы» всегда представлены в поведении менее образованных слоев населения, политическое поведение которых детерминируется не политико-правовыми законодательными актами, а традиционными нормами.

Сравнительный анализ различных ТПК обеспечивает выявление их универсальных свойств, а также закономерностей их функционирования в условиях главенствующей роли РПК. Например, сравнительный анализ различных ТПК показывает, что любая ТПК рассматривает вождя с признаками возрастной физической деградации как нелегитимного. Это может служить ключом к пониманию нашей ПК советского времени, когда информация о здоровье высших должностных лиц была строго табуирована, а на портретах они изображались

мужчинами «в расцвете сил», хотя в реальности многие из них демонстрировали признаки явной возрастной деградации. Да и тот ажиотаж, который недавно имел место в связи со здоровьем Б. Ельцина, скорее всего, обусловлен этими же причинами.

## ПА в России: прошлое и настоящее

Вся история Российского государства теснейшим образом связана с колонизацией народов, населявших огромные евразийские территории. И здесь проблемы управления инородцами естественно вставали перед центральной властью. Российская колониальная практика также содержала элементы, на которых впоследствии была построена англичанами политика «косвенного» управления. Например, в XVII—XIX вв. управление Сибирскими территориями осуществлялось через систему воевод, которые опирались на местных старейшин и вождей. В функции старейшин входило выполнение судебных, полицейских и фискальных функций, а также получение дани — «ясака», главным образом в виде пушнины.

Однако колониальный процесс в России почти не находил отражения в научно-теоретическом сознании, что отличает его коренным образом от «западного» варианта. Если англичане при проведении колониальной политики активно привлекали ученых-антропологов, то в России этим всегда занималось исключительно чиновничество. Более того, в отличие от Запада, где роль науки в колониальном процессе была осознана и государством, и обществом, а ученые, принимавшие в нем непосредственное участие, стали впоследствии создателями крупнейших научных школ в антропологии, в России крупнейшие антропологи (этнографы), как правило, являлись политическими оппонентами правящей власти. А крупнейшие наши этнографы, такие, как В. Г. Богораз или В. Я. Штернберг, создавали свои труды в политической ссылке.

В советский период, начиная с середины 60-х гг. XX в., отечественные этнографы стали пересматривать те или иные положения теории Ф. Энгельса. Была доказана несостоятельность тезисов о матриархате, об эволюции форм семьи, об обязательности прохождения всех народов через родовой строй, выяснилось, что так называемая военная демократия не является универсальной формой перехода к государственности. Еще большим заблуждением оказалась сама пятичленная схема формаций, согласно которой все древние общества обязательно были рабовладельческими, а все средневековые — феодальными (А. И. Першиц, А. М. Хазанов, Н. А. Бутинов, В. Р. Кабо, Ю. П. Аверкиева, Г. Е. Марков, В. А. Шнирельман, Э. С. Годинер, О. Ю. Артемова и др.). Многие из этих положений были отражены в

трехтомнике «История первобытного общества» (1983–1988 гг.), фундаментальном сочинении, аналога которому нет ни в отечественной, ни, в зарубежной историографии.

В обсуждении проблематики политогенеза и выработке новых подходов активно участвовали советские африканисты (Д. А. Ольдерогге, Ю. М. Кобищанов, О. С. Томановская, Н. Б. Кочакова, К. П. Калиновская, В. А. Попов и др.). Существенный вклад был внесен африканистами в изучение проблемы трансформации власти в колониальных и постколониальных обществах (И. В. Следзевский, А. С. Балезин, В. В. Бочаров, Э. С. Львова и др.) [Крадин 2003].

Советская этнография в известный период во многом выполняла идеологическую функцию, демонстрируя «достижения слаборазвитых народов на пути строительства социализма», взаимопроникновение «братских» культур, формирование новой исторической общности «советского народа» и т. д.

Неудивительно, что главная проблема, которую рассматривали советские этнографы, была связана с возникновением государства. Именно этот вопрос является краеугольным камнем марксистской теории. Поэтому главной научной целью работ советских этнографов было подтвердить правильность марксистской точки зрения на проблему возникновения государства, появляющегося в исторической перспективе вместе с частной собственностью и стоящего на страже интересов класса эксплуататоров. Абсолютное большинство исследований было выполнено на зарубежных этнографических материалах.

В то же время следует констатировать, что собственно российский колониальный опыт не способствовал становлению специальной науки, которая бы анализировала круг вопросов, характерных для политической антропологии. Объясняется это тем, что научно-теоретическая компонента никогда не занимала значительного места в структуре нашего общественного сознания. Вся история политической мысли в России – это в лучшем случае яркая публицистика. Причины подобного положения дел кроются в особенности нашей ПК, в которой власть всегда в высшей мере сакрализована. Последнее в принципе исключает научно-теоретическое исследование политической сферы, так как неизбежно подрывает легитимность системы власти, покоящейся на иррациональных основаниях.

Управление как самостоятельный вид человеческой деятельности также не было объектом научного анализа, вследствие, по-видимому, слабого развития рыночных отношений. Поэтому в российском варианте колонизации отнюдь не доминировали экономические мотивы. Здесь мотивации носили преимущественно иррациональный характер и выражались понятиями «могущество и величие державы», «обширность ее территории» и т. п.

Именно поэтому и «советская империя» имела уникальный характер (по сравнению с колониями западных государств) в том смысле, что политика по отношению к «колониям» зачастую проводилась в ущерб экономическим интересам населения «метрополии». По сути дела, и сегодня для политиков, выступающих за «единую и неделимую Россию», экономическая целесообразность имеет далеко не первостепенное значение. Вот почему в отечественной этнографической литературе практически отсутствовали работы, специально посвященные организации власти, во всяком случае, на материалах народов, населявших Россию (бывший СССР)

Таким образом, политико-антропологические работы появились не вследствие объективной потребности, которая вроде бы здесь также должна была иметь место, исходя из богатого колониального опыта, а под влиянием западных исследований. При этом главный пафос данных работ заключался в критике «буржуазных» теорий возникновения государства. Опираясь на марксистское понимание государства, советские ученые доказывали, к примеру, что традиционные системы власти в том или ином социуме, которые какой-либо западный исследователь считал государством, таковыми не являлись по причине отсутствия в этом социуме антагонистических классов в их марксистском понимании. Poleмика с «буржуазными» учеными носила, по существу, односторонний характер, так как последние исходили из собственного понимания государства, которое, естественно, в абсолютном большинстве случаев не совпадало с марксистским.

Что же касается другой проблемы, характерной для западной ПА, а именно адаптации традиционных институтов власти к современным политико-административным структурам, то она разрешалась в аналогичном ключе. Этот процесс рассматривался советскими учеными не как культурный процесс, а как исключительно политический. Используя опять же только западные материалы, авторы стремились в конечном итоге продемонстрировать, что созданные колонизаторами «туземные» власти призваны были лишь замаскировать процесс колониальной эксплуатации [Зотова 1979; Карпов 1973].

Функционирование традиционных властей после достижения колониями независимости, политика по отношению к ним новых элит рассматривались учеными в тесной обусловленности выбором бывшими колониями социально-политической ориентации (социалистической или капиталистической). Попытка рассмотреть колониальный, а затем и независимый периоды в истории африканских государств как взаимодействие различных ПК, выявить механизмы воспроизводства ТПК в условиях воздействия на нее РПК западного типа была предпринята автором этих строк [Бочаров 1992а]. Таким образом, если проблематика, входящая в сферу интересов ПА, и рассматривалась в том или

ином ключе отечественными учеными, то исключительно на зарубежных материалах.

Что же касается работы советских этнографов, которые имели неплохие условия для полевой работы среди этнических групп, населявших СССР, то эти вопросы практически не затрагивались. Иными словами, проблема изучения бытования ТПК в сфере политики выводилась за рамки научного познания по идеологическим соображениям. Информация, которая хлынула из республик Советского Союза уже в первые годы «эпохи гласности», и современные данные показывают, что, несмотря на все попытки прежней власти унифицировать ПК «советского народа», традиционные этнические ценности этносов продолжали во многом определять политические процессы на местах [Бобровников 1997].

Невнимание прежней власти к познанию ТПК подчиненных ей субъектов, а также к изучению функционирования элементов этих культур в системе коммунистической формации существенно снижало ее возможности в поисках оптимальных управленческих решений, которые бы в конечном итоге обеспечили ей ее собственное выживание. Неудивительно поэтому, что именно «этнический» фактор во многом определил судьбу бывшей «империи». Представляется, что пристальное изучение этнической специфики политического процесса, роли и места традиционных институтов «в советской цивилизации» является важной задачей политико-антропологических изысканий.

Впервые в советское время наиболее системно взгляды и научные подходы ПА были проанализированы Л. Е. Куббелем [1989]. В основу его анализа была положена работа Ж. Баландые, выполненная на африканских материалах. Фактически Л. Е. Куббель попытался поставить «буржуазную политическую антропологию на марксистские рельсы». Отсюда стремление уйти от самого названия «политическая антропология», заменив его «потестарно-политической этнографией», так как в марксистском понимании категория «политическое» соотносится только с классовыми обществами, в то время как общества, рассматриваемые Ж. Баландые, этому критерию не соответствовали [Balandier 1978]. Работа Л. Е. Куббеля тем не менее имела важное значение, поскольку он единственно возможным для того времени способом ввел политико-антропологическую проблематику в отечественную научную жизнь. Роль Л. Е. Куббеля в становлении ПА в России высоко оценивается многими современными российскими учеными [Крадин 2003].

Не менее актуально изучение процесса адаптации традиционных управленческих структур и к демократической ПК в *постсоветский период*. Новые условия в России вызвали небывалый всплеск этнического самосознания у народов, населяющих ее территорию. В этой

ситуации перед центральной властью появились новые проблемы, связанные с управлением этими проблемами, реформированием всей общественной жизни. В этой связи политико-антропологическое изучение общества призвано удовлетворить не только академический интерес, связанный с исследованием механизма функционирования и воспроизводства этнокультурной информации в новом политическом контексте, но и вполне определенный практически интерес. Иными словами, ПА может быть использована в своей изначальной функции, а именно в функции прикладной науки, направленной на оптимизацию принимаемых в процессе управленческой деятельности решений.

Представляется, что демократизация российского общества одновременно означает и рационализацию его ПК. Это предполагает, в частности, что научно-теоретические мотивации становятся немаловажным фактором политического поведения субъектов властных отношений. Такое поведение характеризуется в том числе и тем, что процесс принятия управленческого решения осуществляется на основе предварительного научно-теоретического осмысления эмпирических данных, а также на основе результатов, полученных в ходе эксперимента. Это особенно актуально для современной России, в которой реформы традиционно осуществляются центральной властью. Силловые же методы, которые и сейчас, как мы можем наблюдать, продолжают использоваться при проведении национальной политики, утратили свою эффективность. Яркой иллюстрацией этого тезиса служит политика по отношению к Чечне. Неосведомленность власти о ТПК этого народа, с одной стороны, а также обычная ее приверженность к насилию при проведении этнонациональной политики — с другой, привели к известным итогам.

Изучение советских и постсоветских реалий в плане взаимодействия РПК и ТПК также предполагает использование метода включенного наблюдения как наиболее эффективного, а подчас единственно возможного. Здесь его применение мотивируется дополнительными причинами. Замечено, к примеру, что представители этнических групп из числа интеллигенции и даже профессиональные антропологи зачастую склонны скрывать сведения, характеризующие их ТПК. Причины этого заключаются в следующем.

Во-первых, из-за отождествления не только в быденном, но и в научном сознании понятий «общество» и «культура». Предполагается, что общество, наименее продвинутое в социально-экономическом смысле, имеет и более низкий тип культуры. Отсюда и чувство стыда у интеллигенции этих народов за свою культуру.

Во-вторых, из-за укоренившегося чувства страха, который сформировался в ходе репрессивной политики советской власти по отноше-

нию к традиционным институтам, отнесенным в 30-е гг. к «классово чуждым элементам» со всеми вытекающими из этого последствиями.

В постсоветский период проблемы ПА продолжают разрабатываться как в рамках сложившихся в советский период школ и институтов, так и внутри новых исследовательских коллективов. Имеет смысл говорить о двух направлениях развития ПА в России. Основные интересы представителей первого направления концентрируются вокруг социобиологии власти (М. Л. Бутовская, В. В. Дольник), типологии ранних форм лидерства (О. Ю. Артемова, А. А. Казанков), многолинейной эволюции сложных обществ и происхождения государства (Ю. Е. Березкин, Д. М. Бондаренко, А. В. Коротаев, Н. Н. Крадин, В. А. Попов, Т. Д. Скрынникова и др.).

Второе направление имеет более практический характер и связано с изучением посттрадиционной власти и ее идеологии (В. В. Бочаров), трайбализмом, патронажно-клиентными отношениями (М. Н. Афанасьев), этнокультурным фактором авторитаризма, этническими конфликтами в различных регионах России и других странах СНГ (В. А. Тишков и многие др.) [Крадин 2002].

## **Антропология российской власти. Проблемы, гипотезы и перспективы ПА**

Понимание нашей истории, включая историю колониальной политики, место и роль науки в этом процессе, а также современной политической реальности зависит в конечном итоге от понимания логики действий российской государственной власти. Последняя же, как, собственно, любая государственная власть, обязана быть связанной единым культурным кодом с управляемыми, т. е. с народом.

Русские — доминирующая этническая группа в России. Поэтому мы вправе предполагать, что деятельность российской власти не в последнюю очередь определяется ПК русского народа.

Наша ПК так же, как и ПК развивающихся стран, имеет два ярко выраженных уровня. Это ПК элит, которая во многом строится на РПК западного типа, и народная ПК, всегда определявшаяся ТПК. Однако Россия вследствие своей географической близости к Европе намного раньше, чем остальные регионы мира, попала под мощное влияние западных политико-культурных ценностей. Поэтому уже в XVII в. здесь сформировалась уникальная социокультурная реальность. Русские ученые конца прошлого — начала нынешнего века постоянно отмечали эту особенность. Н. Бердяев писал, например: «Нигде, кажется, не было такой пропасти между верхним и нижним слоем, как в Петровской, императорской России. И ни одна страна не жила

одновременно в столь разных столетиях, от XIV до XIX вв. и даже до века грядущего, XXI века» [Бердяев 1990: 64].

Культурный раскол русского общества породил довольно тонкий слой людей, находящихся постоянно под влиянием западноевропейской культуры, в то время как основная масса населения России продолжала сохранять глубоко архаичные черты своего общественного строя и мировоззрения, идеологических представлений и, наконец, социальной психологии. Крестьянская община, которая на любой стадии эволюции несет в себе мощные пласты архаических отношений, просуществовала у нас вплоть до 20-х годов нынешнего столетия.

Р. Фадеев в 70-х гг прошлого столетия отчетливо различал «два пласта людей... которые выражают каждый различную эпоху истории: высшее сословие — XIX век, низшее — IX век нашей эры...» [Фадеев 1874: 64]. В результате «верхи» и «низы» в прямом смысле не понимали друг друга даже в том случае, если первые изъяснялись на русском, а не на французском, к примеру, языке. Эта ситуация нашла отражение в художественной литературе того времени [Гарин-Михайловский 1981: 339].

По мере исторической эволюции России постоянно растет в количественном отношении «культурный слой», чему способствует расширение образовательной сети. Мощный толчок этот процесс получил после реформы 1861 г., когда доступ к высшему образованию для широких слоев населения был существенно облегчен. Страта европейски образованных людей особенно быстро росла в двух российских столицах — Санкт-Петербурге и Москве. В результате к началу нынешнего столетия эти два города по своим культурным характеристикам в целом резко отличались от остальной России, которая продолжала в своей жизнедеятельности исповедовать традиционные идеалы, во многом определяемые общинным мировоззрением. Н. Бердяев писал по этому поводу, что жизнь русской провинции и передовых кругов Петрограда и Москвы принадлежит к различным историческим эпохам [Бердяев 1918: 71].

Именно в этих городах сосредотачиваются основные массы и так называемой «потомственной интеллигенции» в результате воспроизводства этого слоя. Эта ситуация не изменилась и в советский период. Здесь не только находилось большинство вузов России, но интеллигенция этих регионов имела доступ к западной научной литературе, которой всегда снабжались центральные библиотеки страны. Как показывают современные исследования, культурная дистанция между российскими историческими центрами и остальной Россией сохраняется и по сей день. «Известия» от 12 апреля 1996 г. писали: «Самый репрезентативный опрос общественного мнения — выборы — продемонстрировал, что жители центра и периферии вообще существуют как бы

в разных политических измерениях». Как известно, преимущественно в этих городах победили политические силы, ориентирующиеся на стандарты западной демократии.

Этот разрыв между культурами «верхов» и «низов» становится очевидным в моменты политического волеизъявления народа. Если сегодня он особенно четко фиксируется во время выборов, то раньше единственным механизмом такого волеизъявления была «смута». П. Р. Милюков признавался, рассказывая о насильственном роспуске первой Государственной Думы: «У нас не было языка, которым мы могли бы поднять народ» (цит. по: Известия. 6 марта. 1991).

Немалый интерес в этой связи представляют и воспоминания генерала Деникина, которому «смутные времена» помогли сделать «открытие», что русский народ отнюдь не столь привержен православию, как это было принято считать среди образованных людей. «Я исхожу из того несомненного факта, — писал Деникин, — что поступавшая в военные ряды молодежь к вопросам веры и церкви относилась довольно равнодушно. . . командовавшие частями знают, как трудно бывало разрешение вопроса даже об исправном посещении церкви. . . » И далее: «Мне невольно приходит на память один эпизод, весьма характерный для тогдашнего настроения военной среды. Один из полков 4-й стрелковой дивизии искусно, любовно, с большим старанием построил возле позиций походную церковь. Первые недели революции. Демагог-поручик решил, что его рота размещена скверно, а храм — это предрассудок. Поставил самовольно в нем роту, а в алтаре вырыл ровик для . . . Я не удивляюсь, что в полку нашелся негодяй-офицер, что начальство было терроризировано и молчало. Но почему 2–3 тысячи русских православных людей, воспитанных в мистических формах культа, равнодушно отнеслись к такому осквернению и поруганию святыни?» [Деникин 1991: 79–80]. Уже эти свидетельства дают пищу к размышлениям об истоках советской идеологии, составной частью которой был воинствующий атеизм. Если мы к этому добавим известное поведение русских царей, таких, например, как Петр I или Иван Грозный, которые прилюдно надругались над православными святынями, то политика советской власти в данной области может иметь иное толкование, нежели простая демонизация большевиков, как это чаще всего делается.

В этой же связи вполне правомерен вопрос: так уж ли не соответствует русской культуре способ захоронения «вождя»? Мы также вправе усомниться в перспективности устремлений нынешней политической элиты, пытающейся реанимировать православие в качестве составной части «национальной идеи». Кстати, и сам феномен поиска такой «идеи» властью еще раз свидетельствует о существовании разрыва между культурами «верхов» и «низов», который власть стре-

мится преодолеть, предложив «низам» точку культурного соприкосновения.

Действительно, о ТПК русских, в соответствии с которой вольно или невольно организует свою деятельность политическая власть, наши представления весьма неопределенны. Властные отношения, вследствие уже названных причин, никогда не были специальным объектом исследования науки. Академик Б. А. Рыбаков, в частности, отмечал скудность имеющихся в науке данных по традиционным лидерам: «Этнографы опубликовали непростительно мало материалов в XIX в. о колдунах, знахарях и других представителях волшебников и чародеев» [Рыбаков 1987: 345]. Тем не менее наличие подобной информации способствовало бы более адекватному пониманию нашей политической психологии, нашего постоянного стремления к мистификации власти. Не поэтому ли мы так охотно голосуем за кандидатов, предвыборные «программы» которых густо замешаны на «чудесах»?

Отсутствие научных данных по русской ТПК постоянно подвигает наших ученых восполнять этот пробел, прибегая к публицистическим характеристикам неких идейно-психологических свойств, присущих русскому народу. Н. Бердяев, например, рассуждая об «истоках русского коммунизма», усматривал их в православии. Хотя и он, несомненно, ощущал связь нашей политической жизни с народной ТПК. Но именно здесь научная логика сменяется публицистикой. Он пишет, например, «о темной иррациональности в низах народной жизни, которая соблазняет и засасывает вершину» или о связанности наших «верхов» «какой-то ниточкой с тьмой в низинной русской жизни» [Бердяев 1918: 27, 53, 55, 112].

Действительно, российская власть, которая со времен Петра стремится исповедовать РПК западного типа, в то же время находится под воздействием народной ТПК. Поэтому она изначально бикультурна, и, в зависимости от ситуации, ее реальное поведение может быть детерминировано одной из свойственных ей культур. Эта же бикультурность присуща представителям образованного слоя, которые всегда осуществляют власть в государстве. Показательны в этом смысле воспоминания одного француза, который «определившись в услужение генералу Каменскому, не мог довольно нахвалиться его обхождением, покуда они были в Петербурге, но что скоро господин увез его в деревню, и тогда все переменилось. Вдали от столицы образованный русский превратился в дикаря, он обходился с людьми своими, как с невольниками, беспрестанно ругался, не платил жалованья и бил за малейший проступок иногда тех, кто не был виноват».

Мы и сегодня наблюдаем как, в частности, вербальное поведение политиков различается внутри страны и за ее пределами. Если за границей они говорят на «европейском языке», то здесь их речи изобилу-

ют символами насилия Мы также можем утверждать, что нет ничего более ценного, чем человеческая жизнь, но при этом бомбить мирное население Грозного

И А Милославский в 70-х гг прошлого столетия писал « формы бытия и жизни в нашем отечестве усвоены общеевропейские, а дела остаются чисто русские, допетровские» [Милославский 1879 135] М О Гершензон в начале века отмечал «Поистине историк не сделал бы ошибки, если бы стал изучать жизнь русского общества по двум отдельным линиям быта и мысли, ибо между ними не было почти ничего общего» [Гершензон 1991] Эти же идеи могут служить хорошей точкой опоры при анализе либеральных реформ в России, которые всегда оборачиваются широким применением насилия физического, политического, экономического Это в полной мере относится и к последним попыткам реформ, методы проведения которых многими сейчас определяются как «небольшевистские» [Бочаров 2001]

Похоже, ТПК диктует свои модели поведения, вне зависимости от тех, которые предполагает власть Последняя же не осознает этой реальности, что дало основание А И Солженицыну определить реформаторов последней волны как «образованцев», т е людей, освоивших западную культуру, но имеющих мало представления о культуре собственного народа Они (если следовать мнению М О Гершензона), несомненно, внесли вклад в историю развития либеральной мысли в России, но получилось (теперь уже по В Черномырдину) « как всегда»

Культурный плюрализм, характерный для российского общества, часто служит объяснением революционных потрясений в России, которые трактуются как разрешение перманентного культурного конфликта между передовой «интеллигенцией» и консервативной «властью» Тем не менее антропологический подход при анализе данной проблемы дает все основания утверждать, что в основе революционности российской ПК лежит социально-возрастной конфликт, свойственный традиционному обществу, который в условиях воздействия на него западной ПК обретает форму конфликта культур [Бочаров 2000 169–184]

В связи с вышеизложенным представляется, что политико антропологический подход, ориентированный на изучение ТПК русских, должен восполнить пробел в знаниях, которые необходимы для понимания деятельности политической власти в России Как показывает практика, РПК, всегда формирующаяся под мощным влиянием норм западной ПК и служащая эталоном для российских правителей, никогда не оказывает существенного влияния на политическое поведение как самих правящих, так и управляемых ими людей

Последнее во многом детерминируется ТПК В основе такого поведения лежат традиционные стереотипы, возникшие где-то в глу-

бине веков, отражающие внутреннюю логику общественно-политической динамики данного социума ТПК, имея достаточно устойчивый характер, воспроизводит эти поведенческие модели из поколения в поколение большей частью бессознательно. Задачи ПА видятся в изучении представлений русских о власти и властных отношениях, выявлении основных детерминант политического поведения как властвующих, так и подвластных, конфликтов, характерных для русской ТПК, а также закономерностей, определяющих взаимодействие ТПК и РПК

## ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель* Политика // Аристотель Сочинения В 4-х т Т 4 М, 1983
- Бердяев Н* Судьба России СПб, 1918
- Бердяев Н А* Истоки и смысл русского коммунизма М Наука 1990
- Бобровников В О* Колхозная метаморфоза адата у дагестанских горцев // Ното Juridicus Материалы конференции по юридической антропологии М ИАЭ РАН, 1997
- Бочаров В В* Власть Традиции Управление М Наука, 1992а
- Бочаров В В* О культурно-психологических истоках русского тоталитаризма // Угол зрения Отечественные востоковеды о своей стране М Наука, 1992б
- Бочаров В В* Власть и время в культуре общества // Пространство и время в архаических культурах М Ин-т Африки РАН 1995
- Бочаров В В* Иррациональность и власть в России // Потестарность СПб МАЭ РАН, 1997
- Бочаров В В* Антропология возраста СПб Изд-во СПбГУ, 2000
- Бочаров В В* Интеллигенция и насилие (социально-антропологический аспект) // Антропология насилия СПб Наука 2001
- Брайант А Г* Зулусский народ до прихода европейцев М Л, 1953
- Выготский Л С* Проблемы развития психики // Выготский Л С Собрание сочинений Т 3 М Наука, 1983
- Гарин Михайловский Н Г* Гимназисты М Художественная литература, 1981
- Гершензон М О* Творческое самосознание // Вехи М Молодая гвардия, 1991
- Деникин А И* Очерки русской смуты М Наука, 1991 Т 2
- Зотова Ю Н* Традиционные политические институты Нигерии М Наука 1979
- Ельцин Б* Исповедь на заданную тему М Терра, 1990
- Карпов В К* Методы английского колониального управления в Танганьике в 1918–1939 гг Автореф канд дис М 1973
- Крадин Н Н* Политическая антропология М Логос 2003
- Куббель Л Е* Очерки потестарно-политической этнографии М Наука, 1989
- Милославский И А* Наука и ученые в русском обществе // Православный собеседник 1879 Февраль
- Ольдерогге Д А, Потехин И И* Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма // Англо американская этнография на службе империализма М Наука, 1951
- Рыбаков Б А* Язычество древней Руси М Наука 1987
- Самойлов Л* Путешествие в перевернутый мир // Нева 1990 №4
- Тихомиров Л А* Монархическая государственность СПб, 1992
- Томановская О С* Изучение проблемы генезиса государства на африканском материале // Основные проблемы африканистики М Наука, 1973

- Фадеев P* Русское общество в настоящем и будущем СПб , 1874.
- Adams R N* Energy and Anthropology // *American Anthropologist* 1978 Vol 80  
N 2
- Balandier G* Anthropologie politique Paris PUF, 1978
- Barnes L A* Politics in a Changing Society A Political History of the Fort Jameson  
Ngom Cape Town, 1954
- Buell R* Native Problem in Africa Vol 1-4 London, 1928
- Byrta J M* The Dynamics of Political Action A New Look at Factionalism //  
*American Anthropologist* 1973 Vol 75
- Cameron D* My Tanganyika Service and Some Nigeria London, *Cohen R* Political  
Anthropology // Handbook of Social and Cultural Anthropology New York, 1974
- Fallers L* Bantu Bureaucracy A Study of Integration and Conflict in the Political  
Institutions, of an East African People Cambridge, 1956
- Fortes M M , Evans Pritchard E E* African Political Systems London Oxford  
University Press, 1940
- Foster M* Applied Anthropology California, 1969
- Fried M* The evolution of political society An Essay in Political Anthropology  
New York, 1967
- Hailey P* Native Administration In British African Territories Part 4 London,  
1951
- Gluckman M* An Analysis of the Social Theories of B Malinowski London, 1949
- Gluckman M* Order and Rebellion in Tropical Africa London, 1958
- Leach E R* Political Systems of Highland Burma A Study of Kachin Social  
Structure Boston Blacon Press, 1954
- Lowe R S* The Origin of the State New York Russel and Russel, 1927
- Maine H S* Ancient Law Its Connection with the Early History of Society, and its  
Relation to Modern Ideas London John Murray, 1861
- Mair L* African Chiefs Today // Africa 1958 Vol 28
- Malinowski B* Practical Anthropology // Africa 1929 Vol 1 N 1
- Malinowski B* The Dynamics of Culture Change London Oxford University Press,  
1945
- Morgan L H* The League of the Ho-de no-sau-nee, or Iroquois Rochester Sage and  
Brother, 1851
- Radcliffe-Brown A R* Structure and Function in Primitive Society London Cohen  
and West, 1958
- Southall E* Alur Society Cambridge Heffer, 1953
- Steward J* The Theory of Culture Change The Methodology of Multilinear Evo-  
lution Urbana University of Illinois Press, 1955
- Swartz M J , Turner V W , Tuden A* Introduction // Political Anthropology  
Chicago Aldine, 1966
- The Early State* // The Hague / Eds H S M Claessen, P Skalnik Mouton, 1978
- Turner V* Schism and Continuity in an African Society A Study of Ndembu Village  
Manchester Manchester University Press, 1957
- Vansina J* A Comparison of African Kingdoms // Cultural and Social Anthropol-  
ogy, Selected Readings New York, London, 1964
- Weatherford J* Tribes on the Hill New York, 1981
- White L* Science of Culture New York Grove Press, 1949

## НОВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ\*

Социально-культурная антропология изначально интересовалась политикой, и, собственно говоря, именно интерес к политической организации, природе властных отношений, проблемам гегемонии, статуса, равенства-неравенства составлял центральные темы на протяжении ее векового профессионального действия. Горизонты политической антропологии постоянно расширялись как по мере эволюции и усложнения самого общественного процесса, так и по мере развития самой дисциплины и совершенствования ее методов. Видимо, было бы правильнее сказать, что реальный мир определяет содержание политической антропологии, и в равной мере антропология конструирует мир, в котором пребывают и отправляют свое знание антропологи [Vincent 1990]. Все больше отходит на второй план представление, что политическая антропология — это дисциплина, изучающая системы властно-управленческих отношений в «традиционных обществах» и ранние формы политических институтов (так называемая «потестарная этнография»), а также устаревает классификация политической антропологии как сферы изучения только этнических параметров политических процессов [Пугачев 1999].

### Эволюция дисциплинарного интереса

Прежде чем определить эволюцию дисциплинарного интереса социально-культурной антропологии к политическому, попробуем определить, что есть политика в широком смысле слова. Интересно, что классики политической антропологии, М Форте и Э Эванс-Притчард, создавшие под своей редакцией коллективный труд «Африканские политические системы» [Evans-Pritchard, Fortes 1940], обошлись без определения, что есть политика, но тем не менее дали отличный

---

\* Журнал социологии и социальной антропологии №3 1998

© В А Тишков 2006

образец анализа таксономии, структуры и функционирования политических систем и отчасти самого политического процесса. Авторы коллективного труда «Политическая антропология», опубликованного в 1966 г. под редакцией Марка Шварца, Виктора Тернера и Артура Таддена, уже сделали попытку определить, что есть политический процесс и политика, и их рассуждения остаются полезными. По крайней мере, впервые столь явно словарь исследователей обогатился такими понятиями, как «конфликт», «борьба», «политическая арена» («политический процесс», «динамика», «интерес»). Впервые антропологи стали отходить от статичного видения политической системы или культуры и обращать внимание на то, как различные группы и партии оперируют и даже манипулируют разного рода мифическими верованиями и символами для достижения своих интересов. Политически значимые верования, ритуалы и символы стали рассматриваться не только как глубокие структурные архетипы политического, но и как динамичный процесс повседневной социальной жизни, а также исследоваться в контексте конструирования новых групп и коалиций и их новых взаимоотношений.

Этот перенос интереса со статики и синхронности морфологических типов «политической системности» на динамику и диахронию меняющихся обществ был крайне важным и плодотворным. Он помог подвергнуть сомнению одержимость прежней антропологии повторемостью, укорененностью и цикличностью эволюции социальных структур, своего рода утопию культурно обусловленного баланса и даже гармонии «традиционных обществ», при которых почти не оставалось места разрыву с «традицией» или ее радикальной смене. Безусловно, современные антропологи, работая в сложных обществах, где этнические и религиозные различия, экономическое неравенство, политическая и правовая гетерогенность сосуществовали в границах изучаемых сообществ, больше уже не могли игнорировать существование важнейших социально-культурных асимметрий ради поиска доказательств органически функционирующих и строго интегрированных систем. В центре антропологии оказался более широкий спектр социальной жизни с ее сложностью, меняющимся разнообразием, слабым компонентным взаимодействием (и это когда в СССР разрабатывалась «компонентная» теория этноса!), конфликтами и разной степенью консенсуса вплоть до отсутствия такового вообще.

Именно при таком взгляде этнографическое «поле политики» (или «политическое поле») как культурный процесс и культурное действие оказалось гораздо более интригующим исследовательским горизонтом, чем это позволяла антропология «древних и вечных» политических систем в виде мифологем, подобных «военной демократии». Появились более глубокие разработки ключевых элементов политиче-

ского процесса, как, например, принуждение и его разновидность — сила, поддержка и легитимность, политический статус, официальность, принятие решения, составляющие власти, принуждение и влияние, мобилизация, конфликты и их разрешение.

В 1980-е гг. британскими антропологами была инициирована работа в области изучения организаций в рамках Британской ассоциации социальной антропологии по изучению политики и практики (British Association for Social Anthropology in Policy and Practice), одним из итогов этой работы стало издание фундаментального труда «Антропология организаций» [Anthropology of Organizations 1994].

Подлинное переосмысление политической антропологии и произошло в последнее десятилетие, особенно усилиями европейских социальных антропологов, координирующих свои исследования в рамках созданной в 1990 г. Европейской ассоциации социальных антропологов (European Association of Social Anthropologists) — ЕАСА. Одним из заметных событий стала публикация под редакцией британских ученых Крис Шор и Сюзан Райт книги «Антропология политики», основанной на материалах сессии «Политика, мораль и искусство управления» в рамках очередного съезда ЕАСА в г. Осло в 1994 г. [Anthropology of Policy 1997].

## Отечественная традиция

Я не буду делать глубокого экскурса в историю отечественной этнографии, для которой политическая антропология не была приоритетным исследовательским доменом по ряду причин. Если говорить о нынешнем поколении, то большой вклад в разработку политической антропологии и понятия политического внесли многие российские этнологи, особенно С. А. Арутюнов, Ю. В. Бромлей, Л. Е. Куббель, А. И. Першиц, Ю. И. Семенов, В. А. Шнирельман, А. А. Никишенков, В. В. Бочаров, Н. М. Гиренко, В. А. Попов, С. В. Чешко, Л. М. Дробижева, М. Н. Губогло и др. В самые последние годы петербургский «Журнал социологии и социальной антропологии» публикует статьи по данной тематике, а на кафедре культурной антропологии и этнической социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета читается курс «Политическая антропология». Автор этого курса В. В. Бочаров, как и другие российские специалисты, справедливо отмечает, что возникновение в мировой науке политической антропологии как относительно самостоятельной субдисциплины было по сути дела теоретическим обобщением европейского (прежде всего британского) опыта по организации управления колониальными территориями [Бочаров 1998; Обычное право 1997]. Вполне естественно, что аналогичные проблемы управления огромными евразийскими

территориями, населенными инородцами, стояли и перед российскими властями, и, казалось бы, тождественный общественно-исторический опыт должен был породить не только сходные проблемы, но и сходные подходы и потребности в экспертизе. Однако отражение колониационного процесса в научно-теоретическом сознании России отличалось от «западного» варианта. «Одним словом, если колониальный процесс на Западе привел к осознанию обществом и государством необходимости развития антропологии, прежде всего как прикладной дисциплины, что впоследствии привело к образованию крупнейших научных школ в антропологии, которые возглавлялись людьми, непосредственно принимавшими участие в колониальном процессе, то в России, казалось бы, тот же общественно-политический опыт ничего подобного не породил. Если в западной традиции возник даже специальный институт государственного антрополога, в задачи которого входило консультировать чиновника-практика в принятии последним решений по управлению инокультурным населением, а исследования теоретиков также финансировались колониальными властями, то в России крупнейшие этнографы (антропологи) зачастую являлись политическими оппонентами правящей власти» [Бочаров 1998].

Действительно, русская крестьянская община изучалась оппозиционными царизму «народниками», а бывший народоволец и политический ссыльный В. Г. Богораз стал одним из классиков отечественной антропологии. Политическим оппонентом власти был и другой классик отечественной антропологии — В. Я. Штернберг. Однако придавать отечественной антропологической традиции «антигосударственный статус», включая и советское время, было бы упрощением. Начиная от Миклухо-Маклая, Снесарева, Чокана Велиханова, Тенишева и заканчивая советской этнографией, отечественная этнография пребывала на государственном коште и прилежно пеклась о государственных интересах, снабжая власть и публику необходимым знанием о разных культурах и даже инициируя проекты приобретения новых заморских колоний, как это делал, например, Миклухо-Маклай.

## Политика в антропологической перспективе

Прежде всего, в отличие от историографии и политологии, антропология обращает больше внимания на *политический процесс*, чем на политическое событие, и на такую форму человеческой активности, которая носит больше публичный, чем частный характер. Уровень данной публичной активности может распространяться от соседской общины до страны или даже мировых регионов, чем мало занималась прошлая политическая антропология, в центре внимания которой были главным образом структурированные и гомогенные обще-

ства. Политика характеризуется обязательным наличием целей, точнее, групповых целей, хотя индивидуальные, частные цели и интересы постоянно присутствуют и даже могут определять групповые, особенно если речь идет об интересах лидеров, которые формулируют цели от имени группы. Такими целями может быть достижение новой системы межгрупповых отношений или отношений группы с институтами, с которыми они находятся в фундаментальных связях (например, государство). Чаще всего — это борьба за статус и ресурсы, независимость, ведение войны или достижение мира, распределение должностей, титулов и ролей, за которые происходит постоянная конкуренция между членами группы или между представителями разных групп в едином политическом пространстве. Политика чаще всего направлена на устранение разногласий и споров в конкурентном мире групповых человеческих отношений, но она же может иметь целью и создание таких разногласий и конфликтов. Таким образом, «слово «политическое» можно применить ко всему, что носит публичный характер, содержит целеполагание и включает вопрос о властных полномочиях и контроле среди отдельных индивидов определенного общества или группы, а изучение политики в данном случае есть «изучение *процессов*, которые сопровождают определение и достижение публичных целей с использованием власти членами группы, которые стремятся к достижению данных целей» [Political Anthropology 1966].

Это лишь самое общее определение политического, но оно позволяет социальной антропологии не ограничиваться только изучением политических институтов своего рода циклических или статических обществ в структурно-функциональных терминах, чем антропология занималась многие десятилетия. Здесь возможен перенос внимания с «общества» на политическое «поле» в пространственно-временном континууме, т. е. в историческом времени. «Политическое поле не действует подобно часовому механизму, где все части подогнаны с абсолютной точностью. Скорее, это поле напряжения, заполненное изоциренными и определившимися антагонистами, одиночными или корпоративными, которые руководствуются амбицией, альтруизмом, собственным интересом и желанием общего блага и которые в цепи различных ситуаций связаны друг с другом собственным интересом или идеализмом, или разделены и противостоят друг другу по тем же самым мотивам» [Political Anthropology 1966: 8].

Таким образом, отдавая должное классическим исследованиям эволюции политических обществ (политогенез), политической антропологии колониальных сообществ и «конфликту культур», структурно-функциональной теории политических систем, которые занимали ведущие позиции до 1960-х гг. XX в., мы хотели бы предложить ряд новых направлений в области политической антропологии, которые

могут существенно обогатить объяснительные ресурсы современной науки применительно к современным обществам

## О глобальном этноландшафте

В первую очередь, при изучении сложных политий, какими являются современные общества-государства, крайне важно исследовать не только основополагающие конституционно-типологические конструкции и процедуры, чем больше занимаются политологи, а промежуточные, дополнительные и параллельные политические структуры и их отношение к «формальной власти» Применительно к России, где сосредоточен наш основной интерес, и к другим странам огромную важность, например, представляет политика этничности и этнических элит, проблема лидерства и соперничества, особенно в ситуации быстрых институциональных перемен, насыщенных противоречиями и конфликтами Именно поэтому при рассмотрении ряда фундаментальных современных процессов мы обращаем внимание на роль индивидуальных акторов социального пространства, на частные стратегии людей, на процесс принятия решений на политической арене, на политические импровизации и выбор проектных сценариев

Параллельно с этим новейшие тенденции обозначили плодотворность диалога историков и антропологов прежде всего тем, что, в отличие от экономистов и социологов, социальные историки помогли увидеть «молчаливую историю» или «людей без истории», если использовать название книги недавно скончавшегося выдающегося антрополога и историка Эрика Вулфа [Wolf 1982] Здесь одной из главных тем политической антропологии стала сфера взаимодействия государственной политики, гегемонии власти или отдельных групп и формы сопротивления, которые в свою очередь породили нестабильность, экстремизм, гражданские войны, насилие, террор Под влиянием А Грамши и других авторов темы гегемонии и сопротивления (особенно на уровне низовых стратегий и повседневной практики людей) стали настолько популярными среди нового поколения антропологов, что в последнее время вызвали своего рода ответную реакцию — а именно интерес к «порядку», о котором когда-то писали еще Э Дюркгейм и А Рэдклиф-Браун Рассматривая темы насилия экстремизма и сепаратизма мы также приходим к выводу, что социальный порядок среди человеческих сообществ первичен по отношению к форме, в которой он осуществляется (старая, но сохраняющая свое значение формула Сэмюэля Хантингтона)

Современная политическая антропология отдала дань таким глобальным концептам социальных наук, как *империализм* и *(пост) колониализм* Имперская парадигма гуляет сегодня по страницам тек-

стов, посвященных посткоммунистическому миру, пытаюсь представить недавно существовавшие «социалистические страны» как «колониальные империи» и тем самым ослабляя объяснительные модели того, что произошло в последнее десятилетие на территории бывшего СССР Вызвавшая в свое время восторженный отклик критика Эдвардом Саидом европоцентристской формы репрезентации истории и культуры «других народов» [Said 1978] и его призыв создавать собственные «аборигенные» историко-этнографические версии сегодня уже воспринимаются с определенной осторожностью Ибо более внимательный анализ показывает, что так называемая имперская (или колониальная) этнография далеко не всегда носила монолитно-патерналистский характер Тем более этого нельзя сказать об отечественной (русской и советской) этнографии, имеющей бесспорные заслуги в изучении и сохранении культурного многообразия страны Не были безмолвными клиентами и так называемые «подчиненные народы», активно участвовавшие как в культурном диалоге, так и в научном осмыслении собственных культур, по крайней мере в XX в

Современная политическая антропология включила в свой арсенал не только вопросы социальной истории повседневности и политическую экономию, но и вопросы «символического капитала», массовых информационных воздействий и неформальных сообществ как важнейших элементов политического поля и системы власти, а также самого существования культурно сложных сообществ (национальных и транснациональных) Соединение мифопоэтики и политики позволяет открыть новую сферу политической антропологии — сферу символического действия и воздействия (управления) [Modernity and its Malcontents Rituals and Power in Postcolonial Africa 1993] В этой связи мой парадоксальный вопрос «Выиграет ли российская армия войну в Чечне у CNN и BBC?», на самом деле не столь далек от политико-антропологического анализа

Наконец, вслед за Мишелем Фуко, мы обращаем внимание на особую связь между доменом власти и властью знания, когда в обществах массовой образованности, какими являются все постсоветские государства, антропологический анализ не может игнорировать исключительную роль интеллектуальных элит и часто определяющее значение их субъективных предписаний для политического поведения остального населения

## ЛИТЕРАТУРА

*Бочаров В В* Политическая антропология и общественная практика // Журнал социологии и социальной антропологии 1998 Т 1 №2

Обычное право народов Сибири / Отв ред Ю И Семенов М Изд-во МГУ, 1997 (введение)

- Пугачев В П* Политология М Аст/Слово, 1999
- Anthropology of Organizations* // Ed Susan Wright London Routledge, 1994
- Anthropology of Policy Critical Perspectives on Governance and Power* // Eds  
Cris Shore, Susan Wright London Routledge, 1997
- Evans Pritchard E E, Fortes M* African Political System London Oxford Uni-  
versity Press, 1940
- Modernity and its Malcontents Rituals and Power in Postcolonial Africa* / Eds Jean  
Comaroff, John Comaroff Chicago, 1993
- Political Anthropology Introduction* // Eds M Swartz, V Turner, A Tuden Chica-  
go Aldine, 1966
- Said E* Orientalism London Routledge, 1978
- Vincent J* Anthropology and Politik Visions, Traditions and Trends Tucson  
University of Arisona Press, 1990
- Wolf E* Europe and the People without History Berkeley University of California  
Press, 1982

*В. А. ПОПОВ*

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ  
И ЭТНОПОЛИТОЛОГИЯ:  
ОБЪЕКТЫ И ПРЕДМЕТЫ ИЗУЧЕНИЯ\***

Актуальность вопроса о разграничении двух дисциплин диктуется, с одной стороны, потребностями этнологического осмысления современных межэтнических и этнополитических процессов, а с другой стороны, недостаточным использованием очевидных достижений в познании специфики традиционных и архаических систем контроля и управления потестарно-политическими процессами, и прежде всего — в понимании самого феномена потестарности (властвования)

Необходимо также разобраться, что же такое этнополитология и чем она отличается от политической антропологии в свете наметившейся тенденции к поглощению последней этнополитологической тематики

Обе дисциплины связаны с миром политики (власти/ управления)/сферой политического и миром этноса/сферой этнического. В то же время этнополитология ассоциируется прежде всего с управлением этническими (межэтническими) процессами (и национальной политикой) и имеет дело с политизированной этничностью, или этнизированной политикой, тогда как политическая антропология ориентируется на этнополитические культуры и потестарно-политическую организацию этнических общностей в исторической динамике, хотя и делает акцент — в отличие от политологии и политической истории — на механизмах функционирования и развития традиционных (архаических) и посттрадиционных этнополитических организмов

---

\* V Конгресс этнографов и антропологов России Омск, 9–12 июня 2003 г  
Тезисы докладов М., 2003

© В. В. Попов, 2006

Т. Б. ЩЕПАНСКАЯ

## ЭТНОГРАФИЯ ПОЛИТИКИ КАК ПРОБЛЕМА\*

*(Печатается впервые)*

### В человеческой перспективе: от опыта деятеля к абстракции политической культуры

Антропологическое изучение политики подразумевает ее анализ в человеческой перспективе: с позиции деятеля, т. е. человека, занимающегося политикой и идентифицирующего себя как «политика». Такое определение предмета политической антропологии согласуется с подходом, получившим название «теория действия». В антропологический дискурс, как пишет Ted C. Lewellen [1992: 111], понятие «теория действия» пришло из социологии Макса Вебера и привилось благодаря работам А. Коэна [Cohen 1974: 40–43]. В политической антропологии оно применялось как собирательное наименование целой группы исследовательских подходов, «фокусировавшихся на индивидах и их манипулятивных стратегиях обретения и утверждения власти» [Lewellen 1992: 111].

В рамках «теорий действия» политика рассматривается сквозь призму опыта деятеля, но вопрос, кого считать «деятелем», решается по-разному, в зависимости от того, какие аспекты отношения «индивид — политическое» выносятся на первый план. В политических исследованиях известна абстракция «Политического человека», обозначающая индивида, рассматриваемого с точки зрения его участия в политической деятельности. «Политический человек» стремится к максимизации не богатства и выгоды (как «Экономический человек», по аналогии с которым сконструирован этот концепт), а власти [Lewellen

---

\* Выполнено в рамках проекта РГНФ № 00-01-002-90а

© Т. Б. Щепанская, 2006

1992: 111]. Такое определение индивида в политике означает, что исследование будет сосредоточено на применяемых им стратегиях обретения и удержания власти.

Задачи нашего исследования мы видим иначе — как изучение политической культуры и той среды, которая является ее носителем. Соответственно индивид в нашем исследовании определяется как носитель той культуры и представитель этой среды, т.е. через его идентичность. Мы исследуем опыт человека, идентифицирующего себя как «политика», а свою деятельность как «политическую». Важно, чтобы его самоидентификация совпадала с приписываемой, т.е. находила подтверждение извне. Такое определение позволяет рассматривать действующего индивида как представителя определенной социокультурной общности, среды — политической сферы в целом, отдельной организации, сообщества, группировки, — именно потому и постольку, поскольку он сам себя с ними идентифицирует или идентифицируется с ними в глазах других. Рассматривая политику сквозь призму его опыта, мы получаем возможность интерпретировать этот опыт как вариант самоощущения и самоописания среды, которую он представляет.

В опыте действующего лица политика может быть представлена как совокупность повседневных практик, значимых с точки зрения его самоидентификации и достижения его целей. Задача их описания базируется на предположении, что существуют устойчиво воспроизводимые практики (совокупности действий, их сценарии, правила), конституирующие политическую деятельность на уровне повседневности. Они могут быть охарактеризованы в терминах *политической традиции* или *политической культуры* [Живов, Успенский 1987: 47–153; Пивоваров 1994; Шестопап 2000; Афанасьев 2000]. Этот феномен и является предметом антропологического исследования.

Постулирование политической культуры означает еще одно допущение: существования особой «политической среды», разделяющей эту культуру [Бурдьё 1993; Чуйкина 1997]. Как определить границы этой среды?

В политологических исследованиях фигурируют близкие по смыслу понятия — «политический класс», «правлящий класс» [Джилас 1992; Моска 1994], «политическая элита» [Охотский 1996; Понеделков 1995; Афанасьев 1996; Лапина 1995], куда обычно включают работников органов государственного управления и деятелей партий, представленных в этих органах. В исследованиях советской политической системы некоторая часть этой среды определяется понятием «номенклатура» [Восленский 2001]. Однако определение «среды» в антропологической парадигме предполагает критерий самосознания в качестве основного критерия принадлежности к среде. С этой точки зрения, в среду по-

литиков следует включать тех, кто идентифицирует себя как «политик», а свою основную деятельность определяет как «политическую»

Если придерживаться определения М Вебера, то под «политикой» в широком смысле следует понимать «все виды деятельности по самостоятельному руководству», а в более узком — деятельность, связанную с осуществлением государственного управления [Вебер 1990 644] Мы будем исходить из второго понимания, поскольку в России именно сфера госуправления и борьба за участие в нем формируют особую социальную среду, представители которой идентифицируют себя как «политики» Заметим, что в это число должны включаться, наряду с профессиональными управленцами, и деятели «неформальной политики» («внесистемных» политических движений и партий, не представленных в органах власти) постольку, поскольку те и другие позиционируют себя по отношению к государственной власти, участвуя в ее поддержке, распределении и перераспределении, определении границ

Итак, наша задача — изучение политической культуры как совокупности практик и знаковых систем, разделяемых в среде занимающихся политикой и идентифицирующих себя как «политиков» Такая среда и культура — абстракции, любой реальный деятель находится под влиянием политических традиций разного уровня от мировых, которые определяют возможность политических взаимодействий на глобальном уровне, до более локальных феноменов, таких как российская политическая культура или традиции, сложившиеся на местном уровне Этнографически дифференцировать эти пласты едва ли возможно, мы видим повседневность каждой конкретной группы (партии, фракции и т п) как целостность, разделить уровни политической культуры можно только аналитически

В исследованиях, которые опубликованы в этом издании, я сосредоточиваю внимание на феноменах, характерных для российской политической культуры Однако и в этом случае остается вопрос как учитывать внутреннюю дифференциацию политической среды?

Эта среда состоит из множества конкретных политических объединений, групп, таких, например, как партия, партиячейка, избирательный штаб или группа поддержки кандидата в депутаты, более или менее длительно существующих, возникающих, распадающихся, вступающих между собою в разнообразные отношения (коалиции, конфликты и проч) Все эти группировки и перегруппировки мы рассматриваем в контексте функционирования политической социокультурной среды, поскольку происходят они по принятым в этой среде правилам и обозначаются с помощью ее культурных кодов, которые и будут предметом нашего исследования Следует отметить, что культурная

дифференциация между отдельными сегментами политического сообщества отнюдь не всегда совпадает с межгрупповыми (межпартийными, между блоками и объединениями, отделениями партий и т.д.) границами, тем более, что культурные различия значительно более стабильны, чем эти границы и сами политические объединения

Тем не менее мы предполагаем в рамках российской политической культуры внутреннюю дифференциацию — существование нескольких субкультур. Гипотетически можно связать их с разграничениями по признакам

идеологии (ориентации на традицию/традиционализм/модернизация, трансформация, самоидентификации в контексте глобализации/глобализм/локальные приоритеты), положения на политической арене системные/внесистемные политические образования, степени институционализации официально оформленные организации/неформальные сообщества и т.д.

Эти различия мы по возможности учитываем, проектируя полевое исследование. Стремясь собирать материалы с разных концов политического спектра, мы выбрали для более пристального анализа (в том числе путем включенного наблюдения) политические сообщества, по многим признакам полярные: (1) политическая партия системного типа, имевшая представительство в парламенте, либерально-центристской ориентации и (2) внесистемная организация, которой периодически отказывают в регистрации, имеющая поддержку в среде неформальных молодежных сообществ и практиковавшая внепарламентские, не всегда легальные методы политической борьбы — акции «прямого действия». Сопоставление этих полярных сегментов политической среды, дополненное наблюдениями других сообществ, позволяет вычлениить общие для них аспекты политической культуры, те, которые позволяют им всем действовать в единой политической среде и, собственно, формировать ее как единство.

Выявление таких общих элементов в разных, даже полярных сегментах политического спектра позволило бы говорить о «русской политической культуре», не отрицая, впрочем, что часть ее характеристик обусловлена влияниями глобальных процессов (но задача вычленения этих влияний уже за рамками настоящей работы).

## Сопrotивление среды

Поставив задачу антропологического исследования политики, мы сразу же сталкиваемся с затруднением, обнаруживая, что политический дискурс сопротивляется антропологическому. Сфера повседневности в политическом дискурсе табуируется как «приватная» или при-

обретает эзотерический статус «инсайдерской» информации (т. е. такой, которую трудно получить и не принято разглашать). Обсуждать публично такие вещи, как партийные застолья, коллективные посещения бани, пикники, воспроизводить партийные байки и шутки считается не вполне приличным. Между тем, описывая в интервью свой опыт политической деятельности, как правило, о таких вещах и говорят, тем самым признавая их значимость в реальном функционировании политического сообщества. Ясно, что здесь мы сталкиваемся с одним из проявлений барьера между двумя сферами политической коммуникации: внутригрупповой (или средовой, т. е. принятой в рамках «своей», политической, среды) и публичной.

Блокируется и собственно способ репрезентации политики в человеческой перспективе тем, что «человеческое» в политическом дискурсе последовательно противопоставляется «политическому»: «Президент — это ведь не человек. Это такой институт власти» [Кириенко 2000: 2]. Бывший российский президент Б. Н. Ельцин в своих воспоминаниях несколько раз проводит такое разделение. Вот он пишет о некоторых членах своего предвыборного штаба, сетуя: «В кулуарах вроде бы нормальные люди, на заседаниях — наглухо застегнутые пиджаки»; обобщает: «Официальный кабинет не способствует проявлению чувств». А потом, описывая момент своего ухода с президентского поста: «Похоже, я становлюсь излишне сентиментальным, из политика превращаюсь опять в обычного человека. Вот это да!» [Ельцин 2000]. В одном из интервью Г. А. Явлинский признался в своем желании сказать коллегам по Государственной Думе: «Иногда складываются так обстоятельства, что человеку необходимо прекратить быть политиком и стать человеком» (М. Розанова // Elle). Эти высказывания весьма характерны и основаны на допущении, что можно быть либо «человеком», либо «политиком» — не одновременно. Тем самым исключается возможность рассмотрения «политика» в «человеческой» перспективе, поскольку как только он предстает «человеком», то перестает быть «политиком». Антропологический и политический коды систематически противопоставляются как взаимоисключающие. Все это можно рассматривать как один из механизмов блокирования анализа политики сквозь призму человеческого опыта и тем самым ее деконструкции как сферы «великого» и «возвышенного», надчеловеческого.

Антропологический код, таким образом, табуируется в политической сфере как нерелевантный. Однако нельзя сказать, что он вообще не задействован. Антропологический код используется в формировании имиджа политика, т. е. все-таки осваивается политическим дискурсом: публикации в прессе о том, как политики отдыхают, какие напитки предпочитают и как проводят время в семье, работают на создание публичного образа. В этом случае информация тщательно вы-

веряется, контролируется, не исключается и ее модификация. Если же в прессу попадают неконтролируемые сведения о повседневной жизни политического деятеля, способные даже не опорочить его, а просто разрушить выстроенный имидж, — это может быть расценено его сторонниками как «черный пиар», разновидность агрессии и встречает противодействие.

Но тогда возникают вопросы: как возможно и возможно ли вообще антропологическое исследование политической сферы? Как избежать нежелательного вторжения в сферу частного, насколько антропологический анализ этичен и релевантен задачам понимания функционирования политики как сферы общественной жизни?

Подобные вопросы, впрочем, связаны и с другими случаями «*studies up*», т. е. исследования «снизу вверх», когда статус тех, кого изучают, выше, чем у исследователя. Если вспомнить, что социальная антропология сформировалась в процессе изучения колониально зависимых народов, приходится предположить, что ее инструментарий по умолчанию предназначался для описания объекта, а не субъекта власти. Действительно, использование методов антропологии для исследования подчиненных групп (детей, молодежных контркультурных сообществ, бездомных, этнических меньшинств) до сих пор не вызывает сопротивления.

## Трудности изучения высокостатусных групп

Следует сделать отступление и остановиться на природе проблем, возникающих в случае изучения высокостатусной среды. Эти проблемы связаны как с затруднением доступа, так и с проигрышной позицией этнографа в случае конфликта интерпретаций. Авторы обзоров публикаций по «домашней» этнографии и этнографии города, вышедших в 1980-х и 90-х гг., отмечали малое число исследований высокостатусных групп, так называемых «*studies up*». М. Моффатт [Moffatt 1992], рассматривая работы американских антропологов об американской (США) культуре за 1970-е и 80-е гг., среди нескольких сотен изданий обнаружил только четыре «*studies up*». При этом он отмечает, что трое авторов фокусируют внимание на группах, обладающих меньшей властью в своей (высокостатусной) среде, например женщинах, либо рассматривают имиджевые, наиболее демонстрируемые и публичные, практики элиты (филантропию). Один из исследователей получил доступ к изучаемой среде (корпоративному менеджменту) благодаря своим личным связям. Никто из четырех не имел возможности проводить полевые наблюдения на постоянной основе или получить доступ к частной жизни изучаемых групп. Лаура Надер, исследуя процессы контроля, осуществляемые профессионалами, зада-

ется вопросом, «почему американским антропологам трудно исследовать процессы контроля в Соединенных Штатах», обращая внимание, что антропологи, как и прочие граждане, обусловлены своим обществом и его установлениями [Nader 1997: 712]. Французские исследователи М. Пэнсон и М. Пэнсон-Шарло посвятили этой проблеме специальную статью, в которой относительно малое число исследований, посвященных элите, объясняют исходя из соотношения позиций социолога и тех, кого он изучает [Пэнсон, Пэнсон-Шарло 1996]. Авторы предлагают несколько объяснений: затрудненный доступ к высокостатусным группам; на такие исследования редко бывает (оплаченный) социальный заказ — гранты в основном выделяются на изучение низкостатусных групп, с целью более эффективного управления ими; исследователь чувствует себя комфортнее, когда статусная асимметрия складывается в его пользу, а не наоборот. В дополнение ко всему, исследования господствующих классов, как пишут авторы статьи, могут быть опасны тем, что раскрывают механизмы власти и ее воспроизводства, а также воспроизводства социальной элиты; они нарушают молчание, которым окружают себя привилегированные классы (особенно это касается частной жизни). Все это было бы нарушением правил социальной коммуникации, обеспечивающих сохранение иерархического устройства. Позиция социолога в этой ситуации воспринимается как «шпионская», как будто он «выдает» среду, которая приняла его как наблюдателя [Пэнсон, Пэнсон-Шарло 1996]. Замечу, что последнее соображение вообще-то относится и к изучающим низкостатусные, маргинальные, группы — для них обнародование может быть даже опаснее, поскольку у них нет ресурсов для сопротивления.

Еще одно затруднение в исследованиях высокостатусных групп связано с конфликтом интерпретаций, в котором преимущества властного дискурса оказываются не на стороне антрополога. Если описания и выводы исследователя противоречат моделям самопрезентации изучаемой среды, то социальный статус интерпретаторов имеет решающее значение, поскольку легитимность интерпретации зависит от социальной позиции, с которой она производится. В упоминавшейся выше статье Лауры Надер есть эпизод с выставкой в Музее Смитсоньевского института, посвященной месту науки в американском обществе. Организаторы выставки предложили интерпретацию темы, отличающуюся от общепринятой, и столкнулись с оскорбленной реакцией некоторых членов научного сообщества, которую автор сравнивает с реакцией коренных народов на любую репрезентацию их культур, если эта репрезентация не соответствует их собственной или не контролируется ими. Со стороны научного сообщества в адрес организаторов «звучали имплицитные и явные угрозы лишиться работы, призывы к пересмотру и изменению (исправлению) концепции выставки, обвинения

в демонизации науки. Оскорбленные ученые хотели сценария, который изображал бы славу американской науки и технологии, который бы прославлял Нобелевских лауреатов. Контекстуализированная научная репрезентация рассматривалась как враждебный акт. . . » и т. д. [Nader 1997: 718]. Высокостатусные группы стремятся сохранять контроль над информацией о себе и ее интерпретацией. К этому стремятся, разумеется, любая группа, однако в распоряжении высокостатусных имеются и влияние, достаточное, чтобы дезавуировать «неверную» интерпретацию, и санкции, способные понизить статус интерпретаторов (ср. угрозы увольнением в описанном случае). М. Пэнсон и М. Пэнсон-Шарло также отмечают, что исследование «studying up» означает, что придется столкнуться «в поле с агентами, в гораздо большей степени наделенными различными формами капитала, зачастую включая и культурный, — с агентами, богатыми символическим капиталом (благами, манерами и знаниями), способными продемонстрировать и сделать неоспоримой легитимность занимаемой ими позиции. Крупный буржуа всегда умеет поставить вас на место» [Пэнсон, Пэнсон-Шарло 1996: 45]. Все это означает ограничение возможности исследования групп, обладающих более высоким статусом, чем исследователь, ограничение, заложенное в самих правилах научной коммуникации, которая складывалась так, чтобы обслуживать управление, а не деконструировать его. Работая в колониях, антропологи (как теперь выясняется, к несчастью) редко изучали культуру колонизаторов. Изучение «своих» обществ начиналось с фольклора «народа», а в применении к высокостатусным группам (политикам, профессионалам) антропологические термины «племя», «ритуал» и т. п. до сих пор используются «как дистанцирующие тропы» и воспринимаются скорее как сатирические [Moffatt 1992: 213]. В качестве примера можно привести одно из самых известных антропологических исследований политической сферы США — «Племена на Холме» [Weatherford 1981]. Его автор, антрополог, работая в качестве помощника сенатора Дж. Гленна, получил возможность провести исследование повседневной жизни Конгресса США традиционным для антропологии методом включенного (участвующего) наблюдения. В результате получилась книга, в которой повседневные практики сенаторов и структуры их взаимоотношений описываются в терминах племенных практик у разных народов от Мезоамерики до Новой Гвинеи. При этом автор чаще всего уходит от уточнений, являются ли сходства проявлениями общих принципов политического поведения или это просто аналогия [Lewellen 1992: 191]. В любом случае само сопоставление повседневных практик американских конгрессменов с «племенными» воспринимается как курьез, а книга (еще и благодаря своему доступному и яркому стилю) заняла свое место где-то на грани «поп-антропологии».

## Источники: проблема доступа и достоверности

Собственно полевое исследование — определение круга источников, их доступность, сбор материалов, оценка достоверности, а потом решение этических вопросов, связанных с их публикацией, — в политико-антропологическом исследовании также порождает целый ряд проблем.

Ставя задачу исследования повседневности, мы должны обратиться к источникам и методам сбора материала, открывающим доступ к субъективному опыту действующих в политической сфере людей.

Наиболее очевидный источник — материалы полевых этнографических исследований с использованием включенного наблюдения. Однако здесь возникают как проблемы доступа, так и этические проблемы, связанные с перспективой публикации инсайдерской (полученной на основе доверия) информации. Частично эти проблемы можно снять, используя метод глубинного интервью, формы достаточно доверительного взаимодействия, и в то же время позволяющей собеседнику (члену изучаемого сообщества) контролировать предоставляемую исследователю информацию; важно только, чтобы он отдавал себе отчет в целях и возможных формах публикации результатов исследования.

Еще один источник — анализ текстов, продуцируемых политическим сообществом. Это могут быть официальные публикации (программы, уставы, другие документы), но в них мало о «позиции деятеля». Последняя иногда находит свое выражение в статьях, выступлениях, а еще в большей степени — в мемуарах, однако очевидно, что эта группа текстов должна анализироваться скорее с точки зрения конструирования имиджа политика, легитимации им своих действий, символической самоидентификации с целевой группой, максимизации поддержки, чем в качестве источника фактологически верной информации о реальных событиях и отношениях. Наконец, еще один тип текстов, важный для понимания политической культуры, но требующий критического анализа, — элементы неофициального дискурса, тексты, зафиксированные в неофициальной обстановке, в ходе повседневного общения в том или ином политическом сообществе. Такого рода тексты могут быть получены как в ходе включенного наблюдения, так и посредством глубинных интервью, ориентированных на воспроизведение типичных или же активно обсуждаемых в «своем» сообществе ситуаций. Наиболее заметный вариант внутригруппового неформального дискурса — достаточно стереотипизированные по жанру тексты (партийные байки, анекдоты, паремии, мистика, лирика, юмор, застольные формы) — все то, что имеет статус «партийного фольклора». Такого рода тексты ценны именно из-за своей стереотипности — для

реконструкции культурных кодов и символических матриц, лежащих в основе повседневной политической коммуникации.

Другая часть неформального дискурса — повседневные нарративы, рассказы о разного рода случаях, событиях, обсуждающихся в своей среде, — обычно не причисляются к фольклору, однако также должны пройти сквозь сито критического анализа. Как с точки зрения законов жанра (репрезентация событий должна отвечать требованию занимательности, привлечения внимания слушателей), так и с точки зрения выстраивания имиджа, поскольку устные рассказы играют важную роль как средства не только информирования собеседников, но и самопрезентации рассказчика, конструирования своей репутации в значимой среде.

Здесь, очевидно, возникает проблема достоверности информации. Оценка ее затруднена, если вообще возможна: это относится как к «фольклору», так и к мемуарной литературе и вообще к любым текстам, где факты подаются, по определению, с позиции автора/рассказчика, где собственно позиция рассказчика и является основным предметом репрезентации. Поставив задачу понять политический процесс с позиции деятеля, мы направленно отбираем для анализа тексты, где политический процесс представлен сквозь призму этой позиции, повседневного опыта, чтобы выявить символические структуры, опосредующие эту позицию. Поэтому следует осознавать ограниченность возможностей такого рода источников с точки зрения «объективности освещения фактов».

Зато такого рода тексты — важный источник информации о знаковых аспектах политической повседневности, ее моделирующих структурах:

— об **интерпретациях** событий и правилах интерпретации. Именно с интерпретациями, а не с самими событиями мы имеем дело в неформальных нарративах; именно в предложении и борьбе интерпретаций и состоит цель обсуждения известных политических ситуаций; но в этом контексте сами рассказы являются событиями, актами борьбы, агрессии и самоутверждения, т. е. их нужно рассматривать не столько как информативные, сколько как перформативные тексты, т. е. с точки зрения их роли в политической коммуникации.

— о **культурных моделях**: образцах, типажах, образах, на которые ориентируются участники политической коммуникации в процессе оценки событий и принятия решений, выстраивания имиджей, других форм самопрезентации;

— о **культурных кодах**, т. е. знаковых системах, опосредующих политическое общение и обеспечивающих самое его возможность. Надо учитывать, что эти коды могут быть общими для очень разных по идеологии, локализации в политическом спектре, характеру активно-

сти и социальной базе образований. Обнаружение такого общего пласта разделяемых символов и правил и позволило бы говорить о «политической культуре», выходящей за рамки той или иной групповой культуры

Таким образом, тексты, которые мы отбираем по критерию отражения в них «позиции деятеля», его повседневного опыта, следует анализировать как перформативные, т. е. с точки зрения того, какую роль они играют в процессе политической коммуникации: в одних случаях — внутригрупповой (партийный фольклор), в других — скорее публичной (мемуары). Предметом анализа должен быть сам дискурс, а не события, которые отражаются в нем в преломленном виде, уже сами став знаками.

В данном контексте нерелевантным становится вопрос не только о достоверности описываемых событий, но и об авторстве или «литературной обработке» (например, мемуаров или выступлений политиков), поскольку вне зависимости от достоверности или авторства текста он, будучи опубликованным, конституирует образ политика в том виде, как он предъясняется в публичном пространстве. Перформативную функцию он все равно выполняет. В соответствии с «теоремой Томаса» влияние на социальную среду несуществующих, но фигурирующих в дискурсе объектов (событий) может быть не менее реальным, чем у обладающих материальным существованием\*.

Использование материалов, полученных методами интервью и включенного наблюдения, порождает определенные проблемы этического и методологического плана. Поскольку они касаются внутригрупповых практик и отношений в среде политиков, их публикация может нарушить барьеры, которые традиционно отделяют эту среду от публичной сферы. Обнародование внутригрупповой информации способно отразиться на репутации политика и его профессиональной карьере, что совсем не входит ни в планы автора, ни тем более в планы тех, кто давал интервью. Исходя из этого, я по возможности избегаю прямого указания имен информантов и даже персонажей внутригруппового фольклора (упоминаемых в байках и партийных анекдотах), анализируя только его структуру и задействованные в нем культурные коды.

Однако в данном случае соблюдение анонимности на индивидуальном уровне может оказаться недостаточным; требование анонимности может распространяться не только на индивида, но и на организацию, поскольку информация может быть использована ее конкурентами в

---

\* Так называемая «теорема Томаса»: «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям». У. Томас — социолог, концепция «определения ситуации» которого стала одним из главных положений символического интеракционизма (см [Культурология 1997: 114–115])

политической борьбе. Эти ограничения не относятся, разумеется, к цитированию ранее опубликованных текстов, где имена и названия организаций уже были названы в изданиях, выходящих куда более массовым тиражом.

Осознаваемые таким образом ограничения лишали бы исследование информативности, если бы задача состояла в реконструкции «реальных» действий, связей, событий и проч., т.е. была бы историческая. Но в нашем исследовании предметом анализа являются моделирующие знаковые структуры, а информация о них сохраняется и без указания имен.

## Антропология и семиотика политики

Итак, задача реконструкции «позиции деятеля» оборачивается ориентацией исследования на реконструкцию знаковых систем, символических структур, моделирующих политическую деятельность, опосредующих политическую коммуникацию на уровне повседневности. Таким образом, задача антропологического изучения политики видится нам как семиотическая. Объектом служат повседневные практики, которым актер придает качество значимости. Они исследуются с точки зрения знаковой функции — этнографическое описание ориентировано на выявление их

- интерпретаций (важно и кто имеет право интерпретации, чья интерпретация признается легитимной);
- роли в повседневной коммуникации;
- роли в конструировании образов политиков (публичных — имиджей и внутригрупповых — репутаций).

На этой базе ставятся задачи, имеющие более глубокий теоретический характер, выявления культурных образцов и других моделирующих структур, транслируемых в изучаемой среде; культурных кодов, лежащих в основе политической культуры (на разных ее уровнях: глобальном, российском, субкультурном, групповом).

При такой постановке вопроса предметом анализа служат не сами поступки акторов, а их интерпретации в дискурсе. То же относится и к фигуре политика: задача не столько описание конкретных действий и выкапывание фактов жизни политика, сколько анализ составляющих его политического образа — и опять же (чаще всего скрытых) правил и образцов для его моделирования. Именно как образ он предстает в политическом поле, а потому и может быть проанализирован как знак (или знаковая структура — текст). «Обратимся к фигуре политического лидера, которого, — пишет политолог М. В. Новикова-Грунд, — представим себе не как человека из плоти и крови, а как обобщающий заголовок к нескольким текстам» [Новикова-Грунд 2000].

События и персонажи политической сцены интересны в данном случае тогда и поскольку, когда и поскольку они обрели знаковую и вместе с тем самостоятельную жизнь в рамках виртуальной модели, при посредстве которой проектируются возможные взаимодействия, реакции — и, в конечном счете, происходит социальное конструирование сферы, воспринимаемой под ярлыком «политики»

Упор на анализ знаковых конструкций не означает призыва игнорировать реальность политической жизни. Но хотелось бы подчеркнуть, что эта реальность доступна нам (наблюдателю, как и, вероятно, деятелю) сквозь призму знаковых конструкций, в которых эта реальность моделируется и посредством которых она, собственно, конструируется. Прежде чем и для того, чтобы понимать «реальность» взаимодействий, нужно реконструировать ее «язык» (систему культурных кодов)

## ЛИТЕРАТУРА

*Cohen A* Two-dimensional man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society. Berkeley Univ. of California Press, 1974

*Grathoff R* Milieu und Lebenswelt. Einführung in die sozialphänomenologische Forschung. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1989

*Lewellen Ted C* Political Anthropology. An Introduction. Berlin & Garvey Westport, Connecticut, London, 1992

*Schneider Th* Schichten und Erlebnisräume. Wiesbaden, 1994

*Segert A, Zierke I* Sozialstruktur und Milieuerfahrungen. Opladen, 1997

*Афанасьев А* Правящая элита в России: образ деятельности // Мировая экономика и международные отношения. 1996. № 3–4

*Афанасьев М Н* Клиентелизм и российская государственность. Исследование клиентарных отношений, их роли в эволюции и упадке прошлых форм российской государственности, их влияния на политические институты и деятельность властвующих групп в современной России. 2-е изд., доп. М. Московский общественный научный фонд, 2000

*Бурдые П* Социология политики. М. Socio-Logos, 1993

*Вебер М* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990

*Восленский М С* Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. М. «Советская Россия», «Октябрь», 2001. Отдельные главы доступны в Интернете по адресу <http://voslenskiy-m.planetanig.ru/read/19800-66.html>

*Ельцин Б Н* Президентский марафон. М. ООО «Изд. во АСТ», 2000. В Интернете <http://2lib.ru/books/14040.html>

*Живов В М, Успенский Б А* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Русская культура и проблемы переводимости / Ред. Б. А. Успенский. М., 1987. С. 47–153

*Кириенко С В* Символический интеракционизм // Аргументы и факты. 2000. № 11. Март. С. 2

*Культурология XX век*. Словарь. СПб. Университетская книга, 1997

*Лапина Н Ю* Формирование современной политической элиты. Проблемы переходного периода. М. ИНИОН РАН, 1995

*Моска Г* Правящий класс // Социс 1994 № 10, *Джилас М* Новый класс // Лицо тоталитаризма М Новости, 1992

*Новикова-Грунд М В* «Свои» и «чужие» маркеры референтной группы в политическом дискурсе // Полис Политические исследования 2000 № 4 С 82-93

*Охотский Е В* Политическая элита и российская действительность М РАГС, 1996

*Пивоваров Ю С* Политическая культура пореформенной России М, 1994, Образы власти в политической культуре России / Под ред Е Б Шестопал М МОНФ, 2000

*Понедельков А В* Политическая элита генезис и проблемы ее становления в России Ростов н/Д Северо-Кавказский кадровый центр ВШ, 1995

*Чуйкина С* Границы и повседневная жизнь диссидентской среды // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ СПб, 1997

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ СОЦИОЛОГИИ МЕНЕДЖМЕНТА\*

### Политический подход

«Политические навыки», «политические процессы» — такие обороты, вероятно, звучат непривычно и могут вызвать ассоциации с общественной политической деятельностью. Исследования политических структур в менеджменте и организациях, широко представленные в западной литературе, охватывают целый спектр организационных процессов, замкнутых в той или иной степени на функционировании власти. Власть, персонифицированная или отождествляемая с какой-либо группой, идеей, доктриной, подразумевает целый класс социальных взаимодействий, реализующихся в политической борьбе за ее достижение. В замкнутых системах, подобных организациям, политические отношения между различными профессиональными, квалификационными и структурными группами представляют собой характерную черту повседневной жизни. В русском языке есть понятия, отражающие эту сторону «человека организационного»: «он тонкий политик» — имеется в виду чья-либо способность лавировать и достигать договоренности. Это теоретическое направление рассматривает в качестве основной темы распределение власти внутри организации и менеджмента. Предметом исследования является то, как принимаются ключевые решения внутри «доминантной коалиции». (Этот термин нередко используется для обозначения той группы менеджмента, которая имеет возможность выносить ключевые решения относительно инвестиций, реорганизаций, перестановок.)

Организация в рамках политического подхода — это место, где происходят конфликты между различными группами менеджмента, соревнования за возможность принимать решения, за организационные

---

\* Романов П В Власть, управление и контроль в организациях Антропологические исследования современного общества Саратов, 2003

© П В Романов, 2006

ресурсы и власть. Структура управления, как и структура организации, считается продуктом этой борьбы и отношений конкуренции. Конфликты в организации постоянны, однако чаще всего имеют скрытый характер. Периодически достигается определенный уровень равновесия между интересами наиболее сильных групп, складываются коалиции, но они неизбежно распадаются, а потом — опять новое равновесие и т. д. Д. Пью и Д. Хиксон полагают, что в быстро растущем потоке специальной литературы о власти преобладает ориентация на анализ внутренней (на микроуровне) политики организаций [Pugh, Hickson 1976: 154]. Внутренняя политика определяется Дж. Пффером как «деятельность в организациях для приобретения, увеличения, а также использования власти и других ресурсов с целью достижения предпочтительного результата в ситуации неопределенного или неявного выбора» [Pfeffer 1981: 10]. В русле этого подхода организационная теория развивает предложенное в свое время Р. Далем определение власти, истоки которого прослеживаются в трудах М. Вебера. Власть, таким образом, рассматривается как способность индивида А, несмотря на сопротивление, добиться от индивида Б совершения деятельности Д так, а не иначе.

Фокус на власти как на основе организационных установок проявился в том, что называют продолжающимся отделением организационной теории от социологии. Одна из наиболее известных работ в этом направлении была проделана Дж. Френчем и Б. Равеном, которые в качестве центрального использовали понятие «основания власти». Вот эти основания: «*Вознаграждение*: использование вознаграждений как ресурса. Определяющими ценностями работников оказывается то, как осуществляется вознаграждение и связанные с этим ожидания. Вознаграждения могут включать в себя не только деньги, но также и продвижение по службе, повышение социальной значимости, признание.

*Принуждение*: способность усилить дисциплину. Принуждение основывается соответственно на опасении психологического или материального наказания, например, страх потерять премию за сверхурочные или упасть в глазах уважаемых коллег из-за низкого уровня своей зарплаты.

*Референтность*: персональные характеристики менеджера, воспринимаемые работником как привлекательные, формирующие чувство принадлежности.

*Легитимность*: свойство власти, выраженное в признании подчиненными права их руководителей на управление. Жестко связана с понятием авторитета.

*Компетентность*: знание как проявление особой власти (один из типов легитимации)» [French, Raven 1959].

Можно упомянуть и другие работы, касающиеся эффективности этих источников власти. Многие источники указывают на то, каким образом такие неформальные источники, как, например, компетентность (экспертная власть), оказывают наиболее благоприятное воздействие на организационную эффективность. Категоризация Френча и Равена многими исследователями расценивается как чересчур индивидуалистическая, хотя на самом деле базовые послышки об индивидуалистических основаниях власти тщательнее рассмотрены у Дж. Пфеффера.

Власть рассматривается им как структурный процесс, связанный со специализацией по задачам деятельности: некоторые задачи более значимы, чем другие. Выполняя их, люди имеют больше шансов проявить свое влияние. В структурные отношения власти вовлекаются системы связей, или коалиции, вступающие в конкуренцию за ресурсы и влияние в организации. Индивиды в поисках источников власти обычно работают в сфере групповых интересов подразделений или специалистов одного вида деятельности.

Исследование Э. Петтигро касалось стратегий компьютерных программистов, включенных во властную борьбу с системными аналитиками. Оружием программистов стала идеология экспертизы, выразившаяся в том, что их трудовой процесс был основан на технологиях, избегающих фиксированных записей. Политические навыки жизненно важны в этих процессах. Такие навыки, как способность защищаться, могут стать полезными в фирме с конкурентной средой, где основным является творчество менеджмента по созданию альянсов или неформальных систем связей — «доминантных коалиций».

Естественным развитием института менеджмента как источника власти предполагается, с одной стороны, расширение его претензий вовне, за рамки организации, а с другой стороны, формирование особого социального слоя, преобразующего социальную структуру общества. Политический подход явно предполагает «реалистический» взгляд, в соответствии с которым «менеджеры рассматриваются не как служащие у владельца предприятия, не как чистые технократы, а скорее как манипуляторы, пытающиеся конкурировать или кооперироваться с другими участниками процесса для достижения своих собственных целей» [Lee 1985: 206]. Такое видение групповых интересов внутри фирмы — как очагов борьбы между различными группами и коалициями — подчеркивает необходимость плюрализма, понимания множественности целей организации и важности внутреннего договорного процесса.

Таким образом, в рамках политического подхода менеджмент выступает в качестве иерархически организованной структуры, продуцирующей власть. Это, с одной стороны, поле постоянной борьбы за

обладание властью, а с другой — композиция сбалансированных в разной степени социальных групп, складывающихся в «доминантные коалиции» в процессе конкуренции за сферы влияния Менеджмент в своем политическом аспекте является также и определенными «основаниями власти» или теми механизмами, благодаря которым власть может быть осуществлена

---

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ МЕНЕДЖМЕНТА

### Современные этнографические исследования в организациях

С конца 1960-х годов стали появляться этнографии интернациональных промышленных предприятий. Функционирование таких предприятий рассматривается в контексте глобализации мировой экономики, а также влияния национальных бюрократий, международных организаций и фирм, незримо влияющих на экономику и политику определенного региона. С Минц, например, провел многосторонний анализ различных аспектов сахарной промышленности [Mintz 1985].

Джудит Нэш занималась изучением организационной культуры в многонациональной корпорации [Nash 1979]. Используя интервью, включенное наблюдение и исторический анализ, она показала, что общая корпоративная власть достигается ценой национальных и региональных структурных изменений и расколов, углубления социальных и культурных противоречий. Дж Нэш рассмотрела положение главных менеджеров одной из нефтехимических корпораций для проверки этой точки зрения и обнаружила, что управленцы испытывают отчуждение от своей работы. Причиной тому были многочисленные противоречия, с которыми тем приходилось сталкиваться в своей работе. Эти противоречия состояли в том числе между централизацией в принятии решений, постоянной должностной мобильностью и быстрыми организационными изменениями.

В работах 1980-х гг стали выходить на первый план социокультурные подходы к развитию организационных систем. Хелен Сафа иллюстрирует этот подход в своем исследовании мастерских надомного гурда (gun-away) и женской занятости в швейной промышленности Соединенных Штатов [Safa 1986 58-71].

Используя исторические источники и этнографические методы, она выделяет различные стадии рекрутирования рабочей силы. На каждой из стадий использовались различные типы женской рабочей силы и различные модели накопления капитала.

Рассмотрим два наиболее значимых подхода в этнографических исследованиях организаций: этнография работы и этнография профессий. Этнография работы представлена неомарксистским подходом, в рамках которого Майкл Буравой и Дж. Нэш изучают место формальных организаций внутри социальной и экономической структуры современного классового общества. Эти исследования анализируют труд как занятость и формы организации труда в таких отраслях, как заводы, шахты, автомобильные производства. Предметом анализа в этих описаниях становятся конфликты и отчуждение, эксплуатация рабочих и их ответ на глубокую дифференциацию власти среди рядовых работников и менеджеров. В этих исследованиях контроль и управление предстают в физической, психологической, социальной и символической формах.

Вот как говорит Дж. Нэш о влиянии индустриализации на работу: «Как только среди человеческих сообществ во времена палеолита и раннего неолита распространилась способность создавать и использовать инструменты, возникла стратификация общества и выделились элиты, которые планировали и организовывали работу других. С тех пор получила развитие тенденция к сужению сферы применения человеческого ума. Особую остроту эта тенденция приобрела в период индустриализации. Труд в виде монотонных, повторяющихся через короткое время операций, которые почти не требуют обучения и управленческого контроля, свел к минимуму творческие взаимоотношения, которые являлись основой человеческого развития. Концентрация принятия решений и контроль в пределах определенной социальной группы исключили вариабельность и адаптивность — эти принципиальные преимущества человеческого вида в эволюции . . . Центральной проблемой для прикладной антропологии работы является поиск путей улучшения способов, какими человеческий потенциал соединяется с производственным процессом» [Nash 1981: 1].

Антропологические исследования работы подчеркивают важность этнографии и этноистории для развития такого направления анализа, который рассматривал бы политические и идеологические аспекты жизни промышленных предприятий и, по известному определению М. Буравого, отделял «туман» управленческой рационализации и организационной теории от реальности жизни в организациях.

Второй подход к антропологическим исследованиям промышленных организаций находит выражение у Ф. Гамста. Он обосновывает актуальность «промышленной этнологии», где предметом выступают

как «естественные точки зрения и логика классификации», так и более глубокое изучение социальной действительности. В своем исследовании «хогеров» (механиков, обслуживающих тепловозные двигатели) Ф. Гамст иллюстрирует эту традицию, которую, как полагает Хелен Шварцман, более точно следовало бы назвать этнографией профессий (occupational ethnography), основанной на «урнеровском» подходе к этнографии современной жизни западного общества. В книге «Хогхэд» Гамст привлекает собственный опыт работы на железной дороге, а также полевые исследования и данные, полученные из вопросников. Это этнография железной дороги с точки зрения рядового механика, содержащая детальное описание субкультуры и характера работы железнодорожных инженеров, формальных и неформальных кодов, которыми они пользуются в своей работе. Впрочем, Ф. Гамст делает этот анализ более общим, дополняя внутреннее описание организационной жизни исследованием развития железных дорог в Соединенных Штатах. Он рассматривает, как правительство регулирует процесс управления железными дорогами и как это влияет на деятельность работников. В других этнографиях профессий, иллюстрирующих этот подход, Г. Эпплбаум исследовал культуру строительных рабочих, В. Пилчер изучал работу портовых грузчиков. Ван Маанен углубленным образом (in depth) описал работу полицейских [Applebaum 1981; Pilcher 1972; Van Maanen 1983].

В отличие от сформированной в рамках неомарксистского подхода организационной этнографии, этнография профессий ставит своей задачей «приоткрыть и сделать явными те способы, какими люди определенной профессии устанавливают свое понимание, оценку, образ действия, иначе говоря, управляют своей ежедневной ситуацией» [Van Maanen 1979: 540].

Направление исследований, определенное таким образом, отделяется от традиции социальной критики и напрямую апеллирует к задачам достижения эффективности. Тенденции глобальных социальных изменений, происходящих в последние десятилетия, — волны миграции из стран «третьего мира», формирование полиэтнического рынка труда, интернационализация бизнеса в условиях создания мультинациональных корпораций, динамика потребительского рынка — требуют изощренных инструментов социального контроля. Этнографические исследования, с их индивидуализированными методами манипулирования информацией и чувствительностью к уникальности жизненного опыта, в большей степени, чем количественные методики, позволяют проникнуть в суть и найти способы усовершенствования управленческих технологий.

В последние годы социальные антропологи все шире охватывают своими исследованиями различные сферы жизни современного обще-

ства. Некоторые из этих исследований носят прикладной характер и направлены на развитие управленческих методов, другие выполнены в русле критического анализа, третьи наполнены гуманистическим намерением авторов донести до общества тихие голоса закрытых маргинальных групп. В качестве иллюстрации рассмотрим содержание нескольких выпусков «Журнала современной этнографии» (Journal of Contemporary Ethnography). Специальный выпуск этого журнала вышел в апреле 1996 г. под названием «С этнографией в 21 век». Статьи, по замыслу редакторов, должны были отражать новейшие направления развития этнографической методологии. Редакторы журнала Каролин Эллис и Артур Бочнер убеждены, что альтернативу дискредитированным практикам объективистской социальной науки представляют не релятивизм, солипсизм или цинизм, но такие способы выражения мысли, которые приглашают аудиторию к активному взаимодействию с горизонтами человеческого бытия, где жизненные ситуации оказываются комичными, трагичными или абсурдными, где существует бесконечное множество возможностей творить и проживать реальность.

Стиль работ современных этнографов, чье научное творчество отходит от канонических форм повествовательной этнографии, предполагает помещение себя — автора — в центр повествования, но при этом еще сильнее стремление ощущать присутствие читателя. Формы и способы написания стали неотъемлемой частью того, что называется этнографическим методом. Цель этнографа — не только знать, но и чувствовать, ощущать этнографическую «истину» и потому становиться как можно более и полнее вовлеченным — в моральном, эстетическом, эмоциональном и интеллектуальном смысле. Истории, рассказанные этнографами будущего, «смогут пробудить субъектность и эмоциональную реакцию читателей. Эти истории будут существовать, пересказываться, анализироваться, своими конкретными интимными деталями они составят компанию одиночеству абстрактных фактов» [Ellys, Boshner 1996: 3–5]. Особое внимание, как видим, уделяется жанровой специфике этнографических работ. Поэтому этнография понимается еще и как особый жанр научного повествования.

О чем же пишут западные этнографы в своем журнале? Рассмотрим несколько примеров статей спецвыпуска. «Разве не глубока могила» рассказывает об исследовании жизни одиноких людей, больных СПИДом, тех, которые обычно молчат, а переживаемый ими опыт замалчивается обществом. «Зеркала на лицах мужчин» — это исследование группы «Движение новых мужчин», цель которой — возрождение традиционного образа мужественности в современном обществе. «Рассказывать сказки, писать истории: постмодернистское видение и реалистические образы в этнографическом описании» — диалог двух

авторов об этнографии как жанре, о современных способах и принципах написания этнографических текстов.

Приведем несколько примеров публикаций в последующих выпусках журнала за 1996—1997 гг.: «Опасность, община и слежение за преступностью: анализ дискурса афро-американских и белых участников» — исследование волонтерского движения, противостоящего росту преступности в районе; «На равных Сохранение достоинства волонтерами приюта для бездомных»; «Все еще мужской мир: мужчины, которые выполняют женскую работу» — об опыте мужчин, занятых в традиционно женской сфере (воспитатели, учителя); «Обучение роли естествоиспытателя: препарация животных в средней школе».

Следующая интересная работа — «Водитель: адаптации и идентичности в городских мирах работников по доставке пиццы». Часто в развозчиков пиццы, водителей такси или общественного транспорта занимают иммигранты, и, пожалуй, в этом исследовании очень важен именно этнический фактор. Другие статьи, обзоры исследований и рецензии касаются таких тем, как этнография инвалидности, в том числе этнография умственной отсталости; жизненный выбор женщин, которые страдают от насилия в семье; отношение мужчин-военных и их жен к гендерной интеграции в армии. В апреле 1998 г. вышел специальный выпуск журнала, посвященный этнографиям образования.

Тенденция определять этнографию как рефлексивную методологическую ориентацию приводит к тому, что объектом исследования могут быть любые группы людей, включенных в осмысленное поведение. Приоритетом остается смысл их деятельности, и, по мнению Д. Альтхайде, в этом случае даже продукты социального взаимодействия могут изучаться этнографическим способом. Этот автор разрабатывает этнографический подход к анализу средств массовой информации (этнографический контент-анализ) [Altheide 1966].

## ЛИТЕРАТУРА

*Altheide D L* Qualitative media analysis Qualitative research methods series London. Sage, 1966

*Applebaum H A* Royal Blue the Culture of construction workers New York Holt, Rinehart and Winston, 1981

*Ellys C, Bochner A P* Introduction// Journal of Contemporary Ethnography 1966 Vol 25 N1 P 3—5

*French J R P, Raven B H* The Social Bases of Power // Cartwright D (ed) Studies in Social Power, Ann Arbor, Mich University of Michigan Press, 1959

*Lee B* Internal Politics // Elliot K and Lawrence P (eds) Introducing Management Harmondsworth Pinguin, 1985 P 206

*Mintz S W* Sweetness and Power // The Place of Sugar in Modern History Harmondsworth, 1985

*Nash D C* The Anthropology of the Multinational Corporation // *Huizer G* and *Manheim B* (eds) *The politics of Anthropology From Colonialism and Sexism Toward a View from Below* Paris Mouton, 1979 P 421-446

*Nash D C* Anthropology of Work// *Anthropology of Work Newsletter* 1981 N 2 P 1

*Pulcher W W* *The Portland Longshoreman* New York Holt, Rinerhart and Winston, 1972

*Pfeffer J* *Power in Organizations* London Pitman, 1981 P 10

*Pugh D S*, *Hickson D J* *Organization Structure in its Context* The Aston Programme I Farnborough Saxon House, 1976 P 154

*Safa H* *Runaway Shops and Female Employment The Search for Cheap Labor* // *Laecock F* And *Safa H* (eds) *Women's work* South Hadley, Bergin and Garvey, 1986 P 58-71

*Van Maanen J* *Observations on the Making of policemen* // *Human Organization* 1983, N 32 P 407-418

*Van Maanen J* (ed) [Special issues on qualitative methodology] *Administrative Science Quarterly* 1979 N 24 P 540

## ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ ПА

---

Понятия «власть» и «политическая культура» являются базовыми для ПА. **В. Д. Ледяев** анализирует подходы ученых различных направлений к *Власти*. Антропологи не сводят ее лишь к политической власти, что характерно, например, для политологов или юристов. Здесь *Власть* — это, прежде всего, неформальные отношения доминирования, проявляющиеся в социальных группах различных уровней, вплоть до межиндивидуальных взаимодействий.

Не менее важным для ПА является понятие политической культуры (ПК). **А. Дука** рассматривает сложившиеся в науке подходы к данному понятию.

## КОНЦЕПЦИИ ВЛАСТИ: АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР\*

Уже в трудах Платона и Аристотеля содержится немало интересных наблюдений о власти, ее свойствах и закономерностях. В них мы находим и первые наброски самого понятия. Платон рассматривает власть как силу, основанную на специфическом знании — знании правления. Это соответствует его объяснению человеческой деятельности через знание, присущее и соответствующее ее отдельным видам. Политику он также определяет как специфическое знание — знание власти над людьми в его наиболее общем виде [Аристотель 1984]. Аристотель характеризует власть как свойство (принадлежность) любой сложной системы. Все, что состоит из нескольких частей, имеет властвующий элемент и подчиненный элемент, таков «общий закон природы». Власть у Аристотеля играет роль активной формы, трансформирующей пассивную материю в реальные предметы. В социальной жизни власть обеспечивает организацию совместной деятельности и стабилизирует отношения в социальной системе.

Однако античные мыслители, в отличие от современных исследователей, не вдавались в подробный анализ понятия власти, считая само собой разумеющимся, что ключевые термины типа «власть», «влияние», «авторитет», «правление» не требуют разработки, поскольку значение этих слов понятно для людей со здравым смыслом.

Власть человека, пишет Гоббс, «есть его наличные средства достигнуть в будущем некоего блага» [Гоббс 1991: 63]. Власть инициируется человеческим действием и проявляет себя в каузальном отношении «Власть *агента* и *эффективная причина* — это одно и то же» [Hobbes 1839: 72]. Причинная связь представляет собой постоянное отношение между двумя переменными, в котором одна переменная производит изменение в другой переменной. Она возникает только между предметами и событиями, которые соотносятся друг с другом, хотя и могут

---

\* *Ледяев В. Г.* Власть: концептуальный анализ. М., Российская политическая энциклопедия, 2000.

© В. Г. Ледяев, 2006

быть отделены пространством и временем Гоббсовское видение причинной связи следует из его механистической интерпретации социальных отношений как контактов и столкновений, в которых одни тела («агенты») толкают другие тела («пациентов») Различие между властью и причиной связано со временем действия причина относится к уже произведенному следствию, к *прошлому*, в то время как власть — способность производить что-то в *будущем* Власть характеризует отношения между агентами, в которых один агент может стать причиной определенных действий другого агента Гоббс рассматривает властные отношения как асимметричные и конфликтные, отражающие господство одних людей над другими

Следующей вехой в истории анализа власти стала концепция Макса Вебера, в которой понятие власти приобрело вполне современную четкость и определенность Вебер рассматривал власть как «вероятность того, что актер будет в состоянии реализовать свою волю в социальном отношении вопреки сопротивлению, независимо от того, на чем эта вероятность основывается» [Weber 1947 152] В веберовском определении подчеркиваются следующие основные черты власти (1) власть не есть принадлежность индивидов, а существует в отношениях между ними, (2) власть должна определяться в терминах вероятности, возможности, (3) основу власти могут составлять любые вещи, свойства или отношения, (4) власть всегда против кого-то, она предполагает конфликт и действия вопреки интересам людей Как и Гоббс, Вебер рассматривает власть как намеренное асимметричное отношение между индивидами (но не группами или общностями) В отличие от авторитета, власть связана не с социальными позициями или ролями, а с персональными качествами индивидов

Вебер, однако, считал понятие власти «социологически аморфным», так как «любое качество человека и любое стечение обстоятельств могут создать ситуацию, где индивид получит возможность гребовать подчинения своей воле» Поэтому он предпочитал пользоваться более четким, с его точки зрения, понятием «господство» (*Herrschaft*), которое он рассматривал как частный случай власти («возможность заставить определенную группу людей повиноваться определенной команде») [Weber 1962 117]

Первая традиция, обозначаемая как «секционная (групповая) концепция власти» [Scott, 1994] или как «традиция реализма» [Dahl 1986] и идущая от Т Гоббса и М Вебера, представлена в работах Х Лассуэлла и Э Кэплэна, Р Даля, Д Картрайта, С Льюкса, Э Гидденса и других авторов Власть рассматривается здесь как асимметричное отношение, включающее актуальный или потенциальный конфликт между индивидами Она возникает в тех социальных взаимодействиях, где один из субъектов обладает способностью воздей-

ствовать на другого, преодолевая его сопротивление. Власть концептуализируется как власть *над кем-то*, как «отношение нулевой суммы», в котором возрастание власти одних индивидов и групп означает уменьшение власти других индивидов и групп.

Вторая традиция — «несекционная концепция власти» — отвергает идею «нулевой суммы», допуская, что власть может осуществляться ко всеобщей выгоде. В данной традиции она рассматривается как коллективный ресурс, как способность достичь какого-то общественного блага, подчеркивается легитимный характер власти, ее принадлежность не отдельным индивидам или группам, а коллективам людей или обществу в целом. Современными представителями этой традиции, корни которой восходят к Платону и Аристотелю, являются Т. Парсонс, Х. Арндт и в какой-то мере М. Фуко.

Власть рассматривается ими как *вид влияния*. «Это процесс влияния на деятельность других людей с помощью использования (или угрозы использования) строгих мер в случае неповиновения» [Lasswell and Kaplan 1950 76]. Спецификация власти как вида влияния осуществляется в терминах принятия решений. Власть, по Лассуэллу и Кэплэну, — это участие в принятии решений. «*Г* имеет власть над *Х* в отношении *К*, если *Г* участвует в принятии решений, влияющих на политику *Х* в отношении *К*» [Lasswell and Kaplan 1950 75]. Под «решением» имеется в виду «политика (policy), опирающаяся на суровые санкции (лишения)». Последние имеют место не только тогда, когда субъект непосредственно использует ресурсы власти для преодоления сопротивления объекта, но и в ситуациях, где санкции лишь ожидаются объектом. Санкции являются «суровыми» с точки зрения ценностей, превалирующих в данной культурной среде [Lasswell and Kaplan 1950 74]. Предлагаемая Лассуэллом и Кэплэном концепция власти, как они сами считают, позволяет учесть *возможность* использования санкций в ситуациях, где желаемый результат («намеренный эффект») еще не достигнут. «Именно угроза санкций отличает власть от простого влияния» [Lasswell and Kaplan 1950 76].

Лассуэлл и Кэплэн подчеркнули, что власть есть отношение между двумя и более акторами («власть как участие в принятии решений есть отношение между людьми»), и подвергли критике расселовское определение власти как «производства намеренных следствий» [Russell 1938], в котором власть, по их мнению, трактуется как «собственность индивида или группы». Они также отметили, что выражение «власть над кем-то» не является законченным и его нужно специфицировать указанием на сферу (scope) власти, добавляя «в отношении того-то и того-то». «*А* и *Б* могут иметь власть над *С* в отношении разных аспектов поведения *С*, предопределяя деятельность *С* в разных сферах. Другими словами, *А* и *Б* могут иметь власть над *С* в отно-

шении различных ценностей *C*» Наконец, к власти, по Лассуэллу и Кэплэну, относится лишь *эффективный (результативный)* контроль, он может быть достигнут с помощью самых различных средств и методов [Lasswell and Kaplan 1950 75–76]

К числу наиболее влиятельных подходов (особенно в 60-е годы), развивающихся в русле веберовской традиции, относится и концепция власти Р Даяля Наряду со многими другими исследователями Даяль рассматривает власть как *контроль за поведением* Даялевская «интуитивная идея власти» — «*A* имеет власть над *B* настолько, насколько может заставить *B* делать что-то, что *B* в ином случае не стал бы делать» [Dahl 1969 80] — стала изначальной основой многих концепций власти

В отличие от некоторых исследователей, допускающих существование властных отношений в животном мире и даже в неживой природе (Э Голдмэн, К Гибсон и др.), Даяль использует понятие власти только для характеристики отношений между *людьми* «Хотя в разговорной речи термин охватывает отношения между людьми и другими одушевленными и неодушевленными предметами, — пишет Даяль, — мы полагаем необходимым ограничить его отношениями между людьми Акторами могут быть индивиды, группы, роли, учреждения, правительства, национальные государства или другие объединения людей» (Dahl 1969 80)

Вслед за Гоббсом Даяль рассматривает власть в терминах каузальной связи «Ближайшим эквивалентом властного отношения, — пишет он, — является каузальное отношение Поэтому утверждение “*C* имеет власть над *P*” можно заменить утверждением “поведение *C* является причиной поведения *P*”» (Dahl 1986 46) Власть — это эмпирическая регулярность, в которой поведение одного актора оказывает причинное воздействие на поведение другого актора

Как видно из вышесказанного, Даяль, по сути, предлагает два довольно разных определения власти Одно из них «диспозиционное» (*A* имеет способность заставить сделать что-то), другое — «эпизодическое», характеризующее власть как актуальное каузальное отношение Хотя даялевская концепция власти обычно ассоциируется с первым определением, которое гораздо чаще цитируется в научной литературе чем второе, Даяль фактически придерживается «эпизодического» объяснения власти

Таким образом, власть осуществляется (и существует) лишь тогда, когда субъект власти предпринимает успешную, намеренную, наблюдаемую попытку заставить объект делать что-то, что последний не стал бы делать в ином случае Только после этого актор становится субъектом власти. Если же потенциал остался неиспользованным, то его нельзя считать властью Хотя Даяль и различает «осуществление

власти» и «обладание властью», последнее он фактически сводит к так называемому «правлению предвиденных реакций». Как и Лассуэлл и Кэплэн, Даль отождествляет власть с влиянием, фокусируя внимание на внешних формах поведения и непосредственно наблюдаемых событиях. Анализ политической власти концентрируется на процессе принятия политических решений, в котором проявляется способность одних индивидов и групп навязать свою волю другим индивидам и группам в ходе успешной конкуренции. Власть измеряется по степени влияния на принятие решений в сфере публичной политики. Продолжая традиции Вебера, Даль рассматривает власть как «власть над», асимметричное отношение, подразумевающее конфликт и оппозицию сторон.

Согласно Бэкрэку и Бэрэтцу, распределение благ и привилегий между членами общества — доходов, богатства, социальных статусов, власти — происходит неравномерно. Это неравенство поддерживается так называемой «мобилизацией склонностей», которая представляет собой «совокупность предопределяющих ценностей, убеждений, ритуалов и институциональных процедур (“правил игры”), которые систематически и стабильно обеспечивают выгоду определенным индивидам и группам за счет других» [Bachrach and Baratz 1970: 43]. Главным методом поддержки «мобилизации склонностей» является непринятие решений, которое, как и принятие решений, основывается на комбинации из четырех составляющих — силы, влияния, авторитета и власти, имеющих ряд общих черт, но различающихся по отдельным аспектам. Ранее принятие решения обычно рассматривалось как результат осуществления власти. Бэкрэк и Бэрэтц предложили считать власть лишь одной из форм успешного контроля — вместе с силой, влиянием и авторитетом. Подчинение может быть достигнуто путем осуществления любой из возможных комбинаций власти, авторитета, влияния и силы, т.е. рассматривают власть как *один* из видов успешного контроля [Bachrach and Baratz 1970: 39–41]. Но при этом они подчеркивают, что власть является главным способом обеспечения непринятия решений. . .

По мнению Льюкса, сфера власти не ограничивается поведением (действиями и недействиями), а включает и контроль над ценностями и убеждениями. Он подверг критике Бэкрэка и Бэрэтца за то, что те интерпретировали отсутствие конфликта (открытого или скрытого) как консенсус в отношении существующего распределения ценностей. Тем самым Бэкрэк и Бэрэтц, пишет Льюкс, фактически «исключают (по определению) саму возможность ложного или манипулированного консенсуса» [Lukes 1974: 24]. Иными словами, субъект осуществляет власть над объектом не только тогда, когда заставляет объекта делать то, что тот не хочет делать, но и когда формирует его желания. Меж-

ду субъектом и объектом нет конфликта предпочтений (субъективных желаний и целей), но есть конфликт интересов. Объект действует в соответствии со своими интенциями, но вопреки своим реальным (объективным) интересам, которых он не осознает.

В отличие от «одномерного» и «двухмерного» взглядов, акцентирующих внимание на актуальном (открытом или скрытом) конфликте между акторами и интерпретирующими понятие «интерес» в субъективных терминах (как желания и предпочтения), наиболее важными терминами в концепции власти Льюкса являются «объективные интересы» («реальные интересы») и «латентный конфликт». «Реальные интересы» — это то, что люди выбрали бы в условиях «реальной автономии», т. е. в ситуациях, где над ними бы не осуществлялась власть. Люди часто совсем не осознают свои реальные интересы или имеют о них ошибочные представления, их предпочтения могут быть следствием осуществления власти над ними. Поэтому конфликт интересов может существовать в латентной форме без его осознания объектом власти. Поскольку, как считает Льюкс, между теми, кто осуществляет власть, и теми, кто является ее объектом, неизбежно возникает расхождение интересов, потенциальный конфликт существует всегда, даже при отсутствии каких-либо внешних его проявлений. Поэтому власть, по Льюксу, осуществляется и тогда, когда объект ее не осознает. Предвидя возможность ситуаций, где намерения субъекта соответствуют субъективным предпочтениям объекта, Льюкс вводит понятие «краткосрочная власть» (*short-term power*). Как только объект начинает осознавать свои «реальные» интересы, «краткосрочная власть» самоуничтожается (Lukes 1974: 33).

В соответствии с этим Льюкс предлагает исключить из определения власти ссылки на «конфликт предпочтений», заменив его на «конфликт интересов», поскольку понятие «интерес» включает не только субъективные предпочтения (намерения, цели, желания), но и что-то такое, что люди могут и не осознавать. Это, по его мнению, позволяет увидеть и учесть все «лица» власти. Он считает, что его подход углубляет «одномерный» и «двухмерный» взгляды, где власть, по существу, определяется как воздействие вопреки интересам объекта, но «интересы» понимаются слишком узко и сводятся к субъективным (осозанным) желаниям индивидов, к их предпочтениям и целям.

Льюкс также отверг «индивидуалистические тенденции», присущие, по его мнению, веберовской традиции. Критикуя Бэкрэка и Бэрэтца за «методологический индивидуализм» в понимании власти, Льюкс утверждает, что власть в форме непринятия решений нельзя адекватно осмыслить, не рассматривая ее как «функцию коллективных сил и социальных механизмов». «Мобилизация склонностей»,

пишет он, может быть результатом определенной формы организации «Конечно, эти коллективы и организации состоят из индивидов Однако власть, которую они осуществляют, нельзя концептуализировать просто в терминах индивидуальных решений и поведения» (Lukes 1974 22)

Наряду с рассмотренными подходами, связанными с бихевиоралистской проблематикой и акцентом на контроле за поведением, большую популярность, особенно в 1960–1970 гг, получили концептуализации власти с помощью понятий зависимости и обмена

Основой власти и ее обязательным элементом является отношение зависимости, возникающее между субъектом и объектом Его источник, по мнению теоретиков социального обмена, заложен в неравном распределении материальных, социальных, духовных и политических ресурсов, которое ведет к неравным результатам (выгодам и издержкам) в отношении обмена между субъектом и объектом У объекта отсутствуют необходимые ему для достижения своих целей ресурсы или же их недостаточно Если он не может получить необходимые ресурсы из других источников, то он вынужден повиноваться воле субъекта, поскольку именно субъект обладает теми ресурсами, которые нужны объекту

Одной из наиболее разработанных концепций власти является концепция П Блау — крупнейшего теоретика социального обмена Блау считает власть разновидностью социального обмена, определяя ее как «способность индивидов или групп навязать свою волю другим вопреки их сопротивлению с помощью угрозы наказания или отказа в регулярных вознаграждениях, поскольку и первое, и второе, в конечном счете, выступают в качестве негативных санкций» [Blau 1969 293]

Ронг строит свое определение власти на определении Рассела, модифицируя его следующим образом «Власть — это возможность индивидов и групп оказать намеренное и предвиденное воздействие на других индивидов и групп» [Wrong 1988 2] Он подчеркивает, что «власть» следует отличать от «контроля» и «влияния», что обуславливает необходимость ограничения «власти» *намеренным и эффективным (результативным)* контролем над объектом [Wrong 1994 65] Предвидя возможную критику, Ронг указывает, что изучение ненамеренных последствий социального действия также может быть одной из основных задач социальных наук, но это не отменяет необходимости в тщательном разграничении между намеренными и ненамеренными результатами Вместо того чтобы отождествлять власть со всеми формами влияния, пишет Ронг, следует просто подчеркнуть, что «намеренный контроль нередко формирует отношения, в которых субъект власти осуществляет ненамеренное влияние на объект, идущее гораздо

дальше того, что он мог изначально пожелать или вообразить» [Wrong 1994 66]

Характеризуя власть как асимметричное социальное отношение, Ронг уточняет понятие асимметрии во власти путем различения между «интегральной властью» (integral power), где принятие решений и инициатива действия централизованы и монополизированы в руках одного субъекта, и «интеркурсивной властью» (intercursive power), где власть каждого из субъектов социального отношения уравновешивается властью другого субъекта. В последнем случае имеет место процедура переговоров или совместного принятия решений по вопросам, имеющим взаимный интерес [Wrong 1994 63]. Ронг отвергает традиционное отождествление власти с насилием, принуждением и необходимостью применения санкций для преодоления сопротивления объекта. Власть, как он считает, может осуществляться в форме убеждения, побуждения или манипуляции при отсутствии угрозы использования негативных санкций.

В отличие от многих других концепций власти, концепция Парсонса с самого начала была вписана в его общую схему анализа социальных систем (общества). Тем самым Парсонс ограничил сферу власти пространством политики, не рассматривая власть как межличностный феномен или как тип отношений в семье или организации. В основе парсоновской концепции лежит идея изначального сходства концептуальных структур, предназначенных для анализа экономической и политической сфер общества. Сравнивая их, Парсонс приходит к выводу, что власть в политике играет роль, сопоставимую с ролью денег в экономике. Аналогично деньгам, являющимся посредником в экономических операциях, власть выступает средством упорядочения политических процессов. Как обладание деньгами дает возможность приобретать различные блага и услуги, так и обладание властью обеспечивает выполнение широкого набора политических обязанностей и функций.

Это привело Парсонса к существенно отличному от традиционного подхода способу определения власти. Власть у него является не атрибутом акторов или отношений, а свойством (ресурсом) систем. Власть, по Парсонсу, — это «генерализованная способность обеспечить выполнение элементами системы своих обязанностей, которая легитимизируется тем, что направлена на достижение коллективных целей, и предполагает в случае неповиновения применение негативных санкций» [Parsons 1986 103]. Власть «производится» социальной системой, аналогичной богатству, создаваемому экономической организацией. Как и деньги, власть не представляет ценности сама по себе, ее роль состоит в том, что она обеспечивает достижение коллективных целей через согласие членов общества легитимизировать лидер-

ские позиции и дать мандат на принятие решений и формирование политики от имени общества тем, кто находится на этих позициях. В отличие от традиционного подхода, рассматривающего власть как существующую в конкретных отношениях одних индивидов с другими, у Парсонса власть не ограничивается несколькими специфическими отношениями; она представляет собой генерализованную (обобщенную) способность социальной системы реализовать интересы системы в отношении широкого спектра проблем.

Парсонс рассматривает людей прежде всего как социализированных акторов; поэтому власть существует в контексте социальных норм, которые разделяются и субъектами и объектами и как бы приводятся в действие в процессе осуществления власти.

Как и Парсонс, Арендт рассматривает власть как принадлежащую не индивидам, а коллективам. Люди совместно «создают» власть посредством коммуникативной деятельности и взаимодействия. Властные отношения — это отношения между равными субъектами, находящимися между собой в процессе коммуникации. Политика — это «действие словами»; именно коммуникативная деятельность создает и поддерживает политическую общность. Коммуникация должна быть обязательно двусторонней, требующей чтобы ее участники — «говорящие» и «слушающие» — вели постоянные диалоги или дебаты. Власть возникает, когда «равные собираются вместе»; она «соответствует человеческой способности не просто действовать, а действовать совместно». Поскольку власть принадлежит группе людей, она существует только до тех пор, пока есть группа. Если группа распадается, власть прекращается. Когда говорят, что кто-то находится у власти, на самом деле имеется в виду, что данный человек наделен коллективом властью действовать от его имени. Индивиды не имеют власти и не осуществляют власть: они обладают только силой [Arendt 1986: 64].

Так же, как и Парсонс, Арендт не отождествляет власть со всеми способами управления. Понятия «власть», «сила», «могущество», «авторитет», «насилие», пишет она, характеризуют различные средства, с помощью которых одни люди правят другими. Эти слова могут использоваться в качестве синонимов, поскольку выражают одну и ту же функцию, но по сути они относятся к различным явлениям. Их смешение не только свидетельствует о «лингвистической глухоте», но и вызывает «слепоту» в отражении политических процессов, поскольку в этом случае наиболее существенным политическим вопросом становится вопрос «Кто кем правит?», который, по ее мнению, отнюдь не является главным (Arendt 1986: 64). Арендт четко различает понятия «власть» и «насилие», рассматривая их в качестве антиподов. Насилие по своей сути инструментально, оно всегда нуждается в руководстве

и оправдании через те цели, которые достигает. Власть же консенсуальна, она не нуждается в оправдании.

В соответствии со своим пониманием власти главную задачу ее изучения Фуко видит в том, чтобы «рассмотреть, каким образом происходит постепенное, прогрессивное, реальное и материальное подчинение объектов через многообразные организмы, силы, энергии, материалы, желания, мысли и т. д. Мы должны понять подчинение в его материальной инстанции как производство объектов... мы должны попытаться исследовать мириады тел, которые создаются как периферийные объекты в результате действия власти» [Foucault 1986: 233]. Фуко интересуется, как люди управляют собой и другими с помощью производства знания. Его подход направляет исследование на анализ появления и формирования властных отношений, их историческое происхождение. Вместо традиционной дедукции в исследовании власти, идущей от центра и далее рассматривающей степень «проникновения» власти в периферийные сферы, Фуко предлагает осуществлять «восходящий анализ власти, начинающийся с ее элементарных механизмов, имеющих свою собственную историю, свою траекторию, свою технику и тактику, и потом выяснить, как эти механизмы власти продолжают инвестироваться, колонизироваться, использоваться, расширяться и т. д. в более общих механизмах и формах глобальной доминанции» [Foucault 1986: 234–235].

---

## ПОНЯТИЕ ВЛАСТИ

*Анализ* современных значений и происхождения слова «власть» позволяет выделить семантическое поле «власти» как социального понятия и указать на некоторые ее характеристики. Семантическое поле «власти» целесообразно ограничить следующими значениями:

- способность влиять на что-то, способность сделать что-то;
- право распоряжаться, повелевать, управлять кем-либо, чем-либо;
- могущество, господство, сила;

- право управления государством, политическое господство, права и полномочия государственных органов.

Хотя в обыденной речи «власть» обозначает как способность (возможность) совершения какого-то действия, так и само это действие (событие), семантика слова подчеркивает *диспозиционную* природу власти: в основе «власти» лежит идея способности, возможности; власть характеризует то, что может произойти или произойдет, а не

то, что происходило и происходит. С этой точки зрения важно отличать «власть» от «влияния», имеющего иную семантику и этимологию (но не противопоставлять их друг другу, как это имеет место у сторонников чисто диспозиционной концепции власти).

Следующий шаг в определении содержания «власти» связан с понятием причинной связи. Выбор причины в качестве родового понятия имеет следующие основания: существует очевидное сходство в смысловых значениях «власти» и «причины»; понятие каузации (каузального отношения) является достаточно широким, чтобы охватить все формы и случаи власти; каузальное объяснение позволяет использовать логику и методы каузального анализа в исследовании власти.

Каузальное объяснение власти подразумевает, что основными структурными элементами властного отношения являются *субъект* власти — агент, выступающий причиной изменения (возможного изменения) действий другого агента (объекта), и *объект* власти — агент, изменение деятельности (сознания) которого является следствием каузального отношения. Власть как разновидность каузальной связи характеризует актуальный или потенциальный процесс передачи движения от причины к следствию. Субъект (причина) может вызвать определенные изменения в поведении или сознании объекта (следствие) при определенных условиях.

Для того чтобы отличить власть от других явлений, которые также можно объяснить в терминах каузальной связи, содержание понятия «власть» уточняется путем «отсеивания» тех видов причинной связи, которые не могут быть отнесены к власти, т. е. находятся за пределами понятия.

Во-первых, власть не существует в природном мире, это вид *человеческих* отношений — отношений между людьми и группами людей.

Во-вторых, власть в строгом смысле слова не есть актуальная каузация, событие, а представляет собой способность (возможность) вызвать какое-то событие, диспозицию. Это не означает, что власть (потенциал) следует противопоставлять ее актуальному осуществлению (реализации данного потенциала): они взаимосвязаны и представляют собой две стадии в развитии властного отношения; в отличие от простого влияния, осуществление власти обязательно подразумевает наличие власти как потенциала (способности оказать определенное влияние). Однако только значение потенциала, способности составляет содержание понятия власти, поскольку только власть как потенциал присутствует во всех формах властного отношения и может существовать без своей актуализации.

В-третьих, понятие власти следует использовать лишь применительно к тем каузальным отношениям, в которых субъект обладает способностью воздействовать на поведение и/или сознание объекта в

*соответствии со своими интенциями.* Введение интенции в число обязательных элементов власти позволяет исключить из власти случайное (несущественное) влияние, а также формы деперсонализированного структурного контроля. Без указания на интенцию субъекта невозможно конкретизировать результат («выход») властного отношения и оценить успех или неудачу попыток осуществления власти. Понятие интенции используется в широком значении, выражающем направленность субъекта на объект; оно не сводится к рациональному сознанию, а включает и значения надежды, веры, желания, благоприязненного отношения и т. п.

В-четвертых, объяснение власти как вида каузальной связи требует уточнения понятия «результат власти», выражающего следствие каузального отношения. Результат власти определяется мною в терминах *подчинения объекта субъекту*. *А* имеет власть над *Б*, если *А* может добиться подчинения *Б*, т. е. заставить *Б* действовать в соответствии с намерениями *А*.

В отличие от других концепций, рассматривающих в качестве результата власти *все* возможные последствия действий субъекта, так или иначе касающиеся объекта, предлагаемый подход ограничивает результат власти намеренным воздействием на *поведение* и/или *состояние* объекта. Анализ власти концентрируется на подчинении как определяющем свойстве власти. Тем самым власть концептуализируется как *власть над объектом* («власть над»), а не как *власть сделать что-то* («власть для»), которая рассматривается в качестве самостоятельного понятия.

В данной концепции четко различаются (1) ситуации, где субъект достигает своих целей с помощью подчинения других людей и где он действует сам, а также (2) результат власти и последствия власти: подчинение объекта как результат намеренного осуществления власти может иметь неблагоприятные (непредвиденные, нежелательные) для субъекта последствия. Для обладания и осуществления власти над объектом субъект должен иметь способность *и* определенным образом воздействовать на объект, *и* достичь при этом его подчинения. В ситуациях, когда желаемый для субъекта результат достигается независимо от его воздействия на объект (субъект просто адаптирует свои желания к изменяющимся обстоятельствам либо способен предугадать, что объект будет действовать в его интересах) или, наоборот, субъект способен оказать воздействие на объект, но не может достигнуть его подчинения, властное отношение отсутствует.

Наконец, власть есть сравнительно устойчивое и относительно стабильное отношение между субъектом и объектом. Понятие власти не может использоваться применительно к тем социальным связям, где

способность субъекта воздействовать на объект является моментной и непредсказуемой (случайной)

Таким образом, **власть можно определить как способность субъекта обеспечить подчинение объекта в соответствии со своими намерениями.**

Другие «кандидаты» в определяющие свойства власти, предлагавшиеся в различных концепциях, были мною отвергнуты. Власть не обязательно подразумевает *конфликт субъективных предпочтений* субъекта и объекта. Она имеет место и в тех ситуациях, где у объекта нет предпочтений, противоположных предпочтениям субъекта, например в отношениях сотрудничества или когда субъект сам формирует предпочтения объекта. Нередко грань между недобровольным подчинением (подразумевающим конфликт) и добровольным подчинением (где конфликт отсутствует) оказывается неразличимой, поскольку отношение объекта к команде субъекта зависит от «цены» (выгод и издержек) подчинения и неподчинения. Люди иногда предпочитают оставаться в чьей-либо власти и, наоборот, субъекты могут сами стремиться сделать своих объектов свободными. Здесь я солидарен с теми исследователями, которые рассматривают власть как понятие, охватывающее все возможные способы подчинения объекта субъекту, в том числе убеждение, побуждение и манипуляцию, где конфликт предпочтений между субъектом и объектом может отсутствовать.

Власть не обязательно направлена *против интересов объекта* во многих бесспорных случаях осуществления власти (власть учителя над учеником) субъект действует в интересах («реальных интересах») объекта. Причинение вреда объекту не должно рассматриваться в качестве универсального критерия существенного воздействия, как предлагает С. Льюкс, поскольку оно не всегда ведет к подчинению объекта. «Третье лицо власти» может быть объяснено и без ссылки на «интересы» оно выражает способность субъекта формировать и контролировать сознание (предпочтения, убеждения, установки, желания и т. д.) объекта. Напротив, включение «интересов» в определение власти не только противоречит здравому смыслу в ряде конкретных ситуаций, но и создает различного рода проблемы.

*Способность использовать негативные санкции* в ситуациях, где объект отказывается повиноваться субъекту, означает, что власть субъекта ограничена сферой санкций и не распространяется на те аспекты сознания или поведения объекта, в отношении которых у субъекта имеются определенные намерения. *А* не имеет власти над *В* в отношении *Х*, так как не может заставить *В* делать *Х*. Использование санкций является скорее свидетельством отсутствия власти, нежели ее обязательным элементом.

*Рациональное восприятие* (*В* осознанно выбирает подчинение как

меньшее из зол) не может рассматриваться в числе определяющих свойств власти, поскольку в некоторых ее формах объект не осознает власти над ним (манипуляция) или же субъект способен осуществить власть над ним независимо от его восприятия (сила)

Поскольку власть всегда характеризуется определенной сферой  $A$  может иметь власть над  $B$  в отношении  $X$ , но одновременно  $B$  может иметь власть над  $A$  в отношении  $Y$ . Поэтому власть не является обязательно *асимметричным отношением между одними и теми же социальными субъектами*. Существуют ситуации взаимной (обойдной) власти, которой обладают субъекты в различных сферах их взаимоотношений. Случай, когда  $A$  может заставить  $B$  делать  $X$  и одновременно  $B$  может заставить  $A$  делать  $X$ , также следует отнести к власти: здесь мы имеем дело с двумя различными властными отношениями, которые имеют одну и ту же сферу, но различные субъекты и объекты.

«Стоимость» власти (осуществления власти) не является *отдельным* (самостоятельным) свойством власти, поскольку она как бы подразумевается в понятии интенции: у  $A$  не возникнет намерения подчинить  $B$ , если «стоимость» этого будет слишком велика. Если же  $A$  осознает это и тем не менее сохраняет намерение подчинить  $B$ , то он, согласно предлагаемой концепции, обладает властью над  $B$ .

*Анализ властных ресурсов* является другим важным аспектом объяснения власти. В отличие от человеческих способностей и диспозиций, относящихся к животным и неживой природе, *власть над людьми* не может рассматриваться как внутреннее свойство социальных субъектов, поскольку она зависит не только от них самих, но и от их отношений с другими социальными субъектами и окружающей средой.

Не все имеющиеся в распоряжении субъекта средства воздействия на объект являются ресурсами власти, а лишь те, которые могут обеспечить подчинение объекта. Ресурсы власти многообразны. Некоторые из них (знания, умения, воля, физические способности и т. д.) являются обязательными для любых властных отношений, без них субъект не может реализовать свой потенциал власти (общую совокупность всех ресурсов) и трансформировать его во властное отношение.

Те или иные вещи и свойства выступают в качестве ресурсов власти только в отношении конкретных людей и эффективны лишь при наличии определенных условий. Обладатели ресурсов власти не становятся субъектами власти, если (1) они не имеют достаточных знаний и умений их использовать, (2) существуют психологические, моральные, религиозные или какие-то другие ограничения на использование определенного вида ресурсов, (3) ресурсы не мобилизованы, (4) сложившиеся условия (обстоятельства) не благоприятствуют применению

ресурсов или (5) объект обладает возможностью избежать их влияния

Способы воздействия ресурсов власти на объект различны, поэтому не существует универсальной схемы, объясняющей механизм подчинения. Предлагаемые рядом исследователей объяснения действий ресурсов власти имеют ограниченную сферу использования и не вполне применимы к манипулятивным и силовым формам власти.

Поскольку власть возникает и функционирует не в изолированном пространстве, а вплетена в систему социальных связей, для ее понимания необходим анализ роли действия субъекта и структурных факторов во властном отношении.

Считается общепризнанным, что основные подходы к решению проблемы являются неудовлетворительными, поскольку в них абсолютизируется либо роль субъекта, либо роль структурных детерминант. Наиболее известные попытки избежать крайностей «волюнтаризма» и «структурализма» были сделаны С. Льюксом и Э. Гидденсом. Однако и их объяснения («диалектика действия и структуры» и «дуальность действия и структуры») также оказались односторонними и не смогли преодолеть недостатков «волюнтаристского» подхода.

Структура (структурная детерминация) не есть нечто внешнее и противоположное власти, а представляет собой ее обязательный элемент. Роль структуры не сводится к ограничению возможностей социальных субъектов: она одновременно ограничивает действия людей и является их основой, тем самым играя конституирующую роль во властном отношении. Эта роль может варьироваться в зависимости от вида и характера властного отношения — от минимальной, например в межличностных отношениях, до фактически решающей — в ситуациях, где власть непосредственно связана с традициями, общественными нормами или официальными позициями, которые занимают стороны властного отношения.

Однако власть не может быть «чисто структурной», существующей в форме безликой структурной силы, подчиняющей людей независимо от ее носителей. Субъект власти не является инструментом деперсонализированного структурного контроля или просто извлекающим выгоду из сложившихся обстоятельств, он активный агент, и его действия (или не-действия) делают его ответственным за результат власти. Власть поэтому не может быть ни атрибутом субъектов, ни структурной ролью, она не привязана либо к действию субъекта, либо к структурной детерминации, а интегрирует их, включая в качестве обязательных элементов. Власть не сводится к отношению между субъектом и объектом. Другим ее компонентом выступает структура периферийных по отношению к диаде индивидов и групп, которые обуславливают распределение властных ресурсов между субъектом и объектом и фиксируют их позиции во взаимоотношениях между собой.

Предлагаемая концепция и основные выводы могут оспариваться с различных сторон. Здесь я лишь укажу на преимущества предлагаемой концепции власти.

Во-первых, она отражает традиционный интерес в изучении власти как власти *над людьми* и вполне созвучна нашим интуитивным (обыденным) представлениям о власти.

Во-вторых, власть последовательно объясняется как «власть над». Ограничение результата власти подчинением позволяет различать результат власти и последствия власти и сделать понятие результата власти более конкретным и четко очерченным. Это, однако, не снижает роль «власти» в анализе общественной жизни и ее объяснительные возможности, поскольку все, что мы хотим сказать о власти одних людей над другими, может быть выражено в терминах подчинения. В то же время результат власти не ограничивается сферой поведения, а включает и формирование предпочтений объекта.

В-третьих, предлагаемая концепция власти охватывает все формы подчинения объекта (включая убеждение, побуждение и манипуляцию) и избегает тем самым традиционной абсолютизации насильственных методов власти, принимая во внимание современную тенденцию в развитии общественных отношений, в которых все большую роль играют ненасильственные механизмы контроля и влияния, основанные на знании, экспертизе, информации и формальных процедурах.

В-четвертых, исключение конфликта, оппозиции и интересов из числа обязательных элементов власти делает понятие свободным от «негативных ассоциаций», свойственных другим концепциям власти как «власти над».

В-пятых, «власть» характеризуется как понятие, имеющее уникальное (самостоятельное) содержание. Оно ясно отличается от других понятий (каузация, влияние, контроль, господство, детерминация, авторитет и др.), хотя и имеет с ними общие свойства. Власть — это *разновидность каузальной связи*. В отличие от *влияния*, власть выражает не событие (действие), а *диспозицию, способность*. Власть — это не просто *способность влиять на что-то*, она осуществляется над людьми, их поведением и сознанием, результат власти ограничен подчинением объекта воле субъекта. Власть предполагает *намерение со стороны субъекта*, тогда как *контроль* и *господство* могут быть деперсонифицированными и ненамеренными, например, в виде нормативной регуляции или структурной детерминации. *Авторитет* является формой власти.

Наконец, предлагаемый подход позволяет объяснить власть как явление, принимающее различные формы. Мною предлагается классификация видов власти по трем различным основаниям: (1) классификация видов власти *по источникам подчинения объекта субъекту*

(сила, принуждение, побуждение, убеждение, манипуляция, авторитет), (2) различие власти по ее *субъекту* (индивидуальная и коллективная власть) и (3) *по сфере проявления* (политическая власть и неполитические формы власти)...

## Виды власти

... В зависимости от *источника подчинения объекта субъекту* властные отношения могут принять форму силы, принуждения, побуждения, убеждения, манипуляции и авторитета.

Власть в виде *силы* означает способность субъекта достичь желаемого результата в отношениях с объектом либо путем непосредственного воздействия на его тело или психику, либо с помощью ограничения его действий. В отличие от других форм власти, сила исключает альтернативы действия объекта, не давая ему возможности сделать выбор.

В *принуждении* источником подчинения объекта команде субъекта выступает угроза применения субъектом негативных санкций по отношению к объекту в случае отказа от повиновения, т. е. угроза силы. Хотя сила и принуждение нередко воспринимаются как одно и то же, концептуальное различие между ними является необходимым, поскольку они имеют разные источники подчинения и разные способы осуществления.

*Побуждение* основывается на способности субъекта обеспечить объект ценностями и услугами, в которых тот заинтересован. В отличие от принуждения, связанного с негативными санкциями, в процессе осуществления побуждения нежелание объекта следовать распоряжениям субъекта преодолевается с помощью позитивных санкций, обещания вознаграждения. В некоторых случаях (например, когда субъект лишает объект регулярного вознаграждения) различие между принуждением и убеждением (негативными и позитивными санкциями) бывает трудно различимым. Здесь отнесение к тому или иному виду власти зависит от восприятия ситуации объектом.

В *убеждении* источник власти заключается в аргументах, которые субъект может использовать для подчинения объекта. В отличие от принуждения и побуждения, которые внешне могут выглядеть как убеждение, последнее подразумевает отсутствие конфликта между субъектом и объектом; у объекта есть выбор принять аргументы субъекта или нет, который не ограничен позитивными или негативными санкциями со стороны субъекта.

*Манипуляция* как вид власти основывается на способности субъекта осуществлять скрытое влияние на объект. В отличие от других

видов власти, манипуляция может иметь место без команды субъекта и даже тогда, когда объект не знает о самом существовании субъекта. Она осуществляется либо через коммуникацию, в процессе которой субъект делает замаскированные предложения (обычно путем подачи селективной информации), либо путем влияния на окружение объекта. Хотя с точки зрения объекта манипуляция выглядит как убеждение, это разные виды власти. В процессе убеждения субъект не лишает объект (сознательно) необходимой информации, поскольку он хочет, чтобы объект принял его точку зрения. Напротив, в манипуляции субъект не хочет, чтобы объект мыслил так же, как и он сам, и поэтому сознательно ограничивает поток информации для объекта.

Источником подчинения объекта во властном отношении в форме *авторитета* выступает определенная совокупность характеристик субъекта, которая делает объект обязанным принять команду субъекта независимо от ее содержания. В отличие от силы и манипуляции, авторитет зависит от восприятия объекта и обязательно результируется в его повиновении команде субъекта. Границы между авторитетом (особенно легальным авторитетом) и принуждением часто бывают размыты. Однако в «чистом» виде авторитетного отношения подчинение объекта субъекту является добровольным. Объект повинует, поскольку рассматривает свое повиновение как должное. В зависимости от источника подчинения авторитет бывает *персональным, традиционным или легальным*.

Второй способ классификации форм власти предполагает различие между *индивидуальной властью* и *коллективной властью*. Термин «коллективная власть» используется в двух разных значениях. Им описываются властные отношения, в которых (1) субъектом власти выступает не отдельный человек, а группа или организация, и где (2) субъект состоит из нескольких единиц (которые, в свою очередь, могут быть представлены как индивидами, так и группами, организациями). В первом случае (его лучше обозначить понятием «неиндивидуальная власть», или «групповая власть») анализ властного отношения аналогичен анализу индивидуальных форм власти, а субъект власти рассматривается как единое целое (один актер). Во втором случае (коллективная власть в собственном смысле слова) субъект власти не воспринимается как единое целое, а представляет собой совокупность акторов; поэтому анализ данной формы власти непосредственно учитывает отношения между актерами, образующими коллективный субъект власти.

Коллективная власть определяется следующим образом: если ни  $A$ , ни  $(B, G, D, E$  и т. д.) не могут индивидуально заставить  $B$  делать  $X$ , но вместе они могут добиться этого, то  $A$  и  $B$  ( $G, D, E$  и т. д.) имеют коллективную власть над  $B$  в отношении  $X$ . К ней не относятся ситу-

ации, где *A* и *B* способны достичь желаемого результата независимо друг от друга, даже если *A* и *B* представляют собой единую группу. В этом случае мы имеем дело с двумя отдельными видами индивидуальной власти. Не все члены группы, которая обладает коллективной властью, являются коллективными субъектами, а только те, которые составляют и включены в организационную структуру группы, имеют соответствующие интенции и могут использовать свои ресурсы в коллективных целях. Коллективная власть возникает только в тех ситуациях, когда составляющие группу акторы обладают специфическими информационными ресурсами, т. е. знанием определенной последовательности действий, необходимых для осуществления власти, и их действия организованы. Поэтому расплывчатые труднокоординируемые группы (нации, классы, большие территориальные общности и т. п.) вряд ли могут быть коллективными субъектами власти.

В некоторых случаях власть группы (коллектива) трудно рассматривать, спускаясь на индивидуальный уровень, поскольку она не обуславливается *непосредственно* индивидуальными возможностями входящих в группу людей и не зависит от их конкретных действий (по крайней мере в данный момент). Коллектив может осуществлять власть как бы независимо от своих членов в тех ситуациях, когда он формирует определенный имидж, который оказывает подчиняющее воздействие на объект власти.

Третье различие было сделано между *политическими* и *неполитическими* формами власти. Существуют два основных способа интерпретации политической власти. Некоторые исследователи рассматривают власть как политический феномен. Поэтому они фактически не делают различий между «властью» и «политической властью», употребляя их как синонимы. Данный взгляд противоречит традиционному (обыденному) смыслу слова «власть» и приводит либо к слишком узким интерпретациям власти, исключаяющим из содержания понятия межличностные отношения и нелегитимные формы контроля, либо к неоправданно широкому и расплывчатому концепциям власти, которые затрудняют понимание политики как относительно самостоятельной сферы общественной жизни.

В силу этих причин политическую власть целесообразнее рассматривать как *разновидность власти*. В соответствии с этим подходом не все формы власти относятся к политическим. Поэтому спецификация политической власти зависит от интерпретации понятия «политика» («политическое»).

В социально-философской и политологической литературе имеют место различные концепции политики. Некоторые авторы ограничивают политику сферой государства и государственного управления. Главный недостаток данного подхода состоит в том, что он не может

использоваться для объяснения догосударственных общественных систем и оставляет некоторые существенно важные и имеющие политическое значение социальные отношения за пределами политики.

Другие исследователи рассматривают ее как процесс формирования и осуществления публичной политики. Хотя данный взгляд позволяет учесть и включить в политическую сферу некоторые негосударственные формы общественной деятельности, он тем не менее оставляет вне сферы политического нелегитимные антисистемные виды поведения (войны, революции, терроризм и т. д.). Поэтому понятие политической власти не охватывает всех видов властных отношений, имеющих политические последствия.

Некоторые авторы отождествляют политическую власть с политическим правом. В данной интерпретации либо допускается смешение власти как отношения: ее основами (ресурсами), либо «политическая власть» ограничивается легальными (легитимными) формами социального контроля.

Рациональнее, как считает автор данной книги, рассматривать «политическую власть» как понятие, относящееся ко всем видам властных отношений в политической сфере. Хотя политическая власть прямо или косвенно связана с деятельностью легальных структур управления, она не ограничивается сферой принятия государственных решений, а присутствует во всех общественных отношениях и событиях, которые оказывают существенное влияние на жизнь социальной общности (общества) в целом. В данной интерпретации «политическая власть» представляет собой достаточно широкое принятие, охватывающее и нелегальные (нелегитимные) формы отношений, и негосударственные формы деятельности. В то же время оно уже, чем во многих других подходах, поскольку из нее исключаются те виды власти, которые не оказывают существенного (политического) влияния на жизнь социальной общности.

Политическая власть не является чем-то совершенно отличным от других форм власти; например, отдельные виды экономической власти можно отнести к политической власти, если они оказывают влияние на осуществление общественного управления и становятся объектом политических отношений.

Аналогично общему понятию власти «политическая власть» рассматривается как «власть над»; она отличается от «политического управления», которое выражает способность политического актора достичь желаемого результата в политической сфере.

## ЛИТЕРАТУРА

*Аристотель* Политика // Сочинения В 4-х т Т 4 М Мысль, 1984 С 375-644

*Гоббс Т* Левиафан // Избранные произведения В 2-х т Т 2 М Мысль, 1991 С 455 679

*Arendt H* Communicative Power // Power / Ed by Steven Lukes Oxford Blackwell 1986 P 59-74

*Bachrach P, Baratz M S* Power and Poverty Theory and Practice New York, London Toronto Oxford University Press, 1970

*Blau P M* Differentiation of Power // Political Power A Reader in Theory and Research / Ed by Roderick Bell, David V Edwards, and R Harrison Wagner New York The Free Press London Collier-Macmillan, 1969 P 293 308

*Dahl R* Power as the Control of Behaviour // Power / Ed by Steven Lukes Oxford Blackwell, 1986 P 37-58

*Dahl R* The Concept of Power // Political Power A Reader in Theory and Research / Ed by Roderick Bell, David V Edwards, and R Harrison Wagner New York The Free Press London Collier-Macmillan, 1969 P 79-93

*Foucault M* Disciplinary Power and Subjection // Power / Ed by Steven Lukes Oxford Blackwell, 1986 P 227-242

*Hobbes T* The English Works of Thomas Hobbes Vols 1 and 2 / Ed by Sir William Molesworth London Bohn 1839

*Lasswell H D, Kaplan A K* Power and Society New Haven Yale University Press, 1950

*Lukes S* Power A Radical View Basingstoke, London Macmillan, 1974

*Parsons T* Power and the Social System // Power / Ed by Steven Lukes Oxford Blackwell, 1986 P 96-143

*Russell B* Power A New Social Analysis London Allen and Unwin, 1938

*Scott J* General Commentary // Power Critical Concepts / Ed by John Scott Vol 1 London Routledge, 1994

*Weber M* Basic Concepts in Sociology / Translated and with introduction by H P Sacher New York The Citadel Press, 1962

*Weber M* The Theory of Social and Economic Organization New York Oxford University Press, 1947

*Wrong D H* Power Its Forms, Bases, and Uses With a New Preface Oxford Basil Blackwell, 1988

*Wrong D H* Some Problems in Defining Power // Power Critical Concepts / Ed by John Scott Vol 1 London Routledge, 1994 P 62-71

А ДУКА

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА — ПОИСКИ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ\*

Существуют модели двух подходов к пониманию и интерпретации как понятия «политическая культура», так и реальности, кроющейся за ним *рациональное понимание* и *вчувствование*. В первом случае после понимания могут возникать довольно-таки слабые эмоции, связанные с отношением к теории, иногда это разочарование, во втором — эмоции возникают сразу, и они вроде бы дают непосредственное понимание, которое идет следом. Идея политической культуры без объяснений тяготеет ко второму. Теория стремится стать аналогом первого примера. Надо отметить, что в научной литературе, помимо теоретических работ, разъясняющих суть политической культуры, существуют и те, в которых она «отсутствующе присутствует». Особенно это характерно для исторических исследований. В качестве примера можно привести книгу «Королевский двор в политической культуре средневековой Европы. Теория. Символика. Церемониал» [2004], в которой рассказывается о политической культуре, но не дается ее концептуализация. В данном тексте я в основном сосредоточусь на рациональном пути понимания и исследования политической культуры.

### Проблемы теоретического поиска

Для большинства авторов (особенно российских), пишущих на тему политической культуры, описываемый феномен лежит в поле политического, а понятие, описывающее его, соответственно проходит, прежде всего, по департаменту политической науки.

Наиболее значимая литература, посвященная изучению политической культуры, дает возможность выделить следующие три основных

---

\* ПОЛИТЭКС 2006 №1

© А Дука, 2006

направления осмысления рассматриваемого феномена. Во-первых, политическая культура как часть общей культуры человечества, представляемой как его судьба и жизнь. Здесь одна из ключевых идей — очеловечение человека, развитие его духа и отделение его от природы. Идея культурного прогресса — наиболее существенное в этом направлении мысли. Политическая культура предстает одним из индикаторов развития человечества (всего или его прогрессивной части). Авторы, придерживающиеся этого направления, обычно называют в качестве основоположника идеи политической культуры И. Г. Гердера. . . Во-вторых, задача исследователем может эксплицироваться как объяснение различия народов в их политическом поведении и создании политических институтов. Политическая культура, ее уровень и состояние выступают мерилем развития народа. И культура здесь предстает выражением и до некоторой степени синонимом нации. Часть ученых, изучающих политическую культуру в этом духе, определенно указывают на Ш. Монтескье как первопроходца. В-третьих, проблема может пониматься как объяснение поведения индивидов и социальных групп внутри политической системы, нормы, которым следуют люди в политике, их установки и навыки, образцы поведения. Здесь первоначально важны идеальный порядок и стабильность системы. Через культуру и политическую культуру в особенности проявляется развитие и развитость политической системы. Истоки такого понимания политической культуры можно найти, по мнению некоторых ученых, у Платона. . .

Цель текста — попытаться определить внутреннюю «генетическую» логику работ по политической культуре, которая является «одним из наиболее популярных и соблазнительных концептов в политической науке, но одновременно он и наиболее противоречивый и запутанный» [Elkins, Simeon 1979: 127].

## Идея культурного прогресса

Введение понятия политической культуры принадлежит И. Г. Гердеру. Гердер писал о совпадении понятий «культура» и «просвещение» [Гердер 1977: 230]. Контекст же применения термина «политическая культура» в обоих случаях весьма близок к понятиям «воспитание», «культурное воздействие». . .

Данная традиция подхода к «культуре» и «политической культуре» господствовала в дореволюционной России. Культура означала всего-навсего «образование, просвещение, производительность, развитие, совершенствование духовной жизни народа» [Словарь иностранных слов 1894: 439].

Развитие общественно-политической практики и общественной мысли России в конце XIX — начале XX в. естественным образом отразилось на понятии политической культуры. Например, представления П. Б. Струве о политической культуре можно охарактеризовать следующим образом: политическая культура является частью духовной культуры и имеет ту же универсальную логику развития, она основывается на политической зрелости и ответственности и является противоположностью политической наивности. Политическая культура связана с культурой политической деятельности и демократизмом, которые несовместимы как с излишней революционностью, так и с окончательной решенностью политических и социальных вопросов.

В этом ряду можно упомянуть и В. И. Ленина, который в 1920 г. в своей речи использовал словосочетание «политическая культура» как синоним политическому образованию [Ленин 1920: 404].

Примечательно, что в англо-американском обществоведении термин «политическая культура» впервые возник именно в рассматриваемом здесь смысле [Webb, Webb 1936]. И это было вполне естественно и в духе времени, поскольку «и в стране советского коммунизма, и в Англии “избранные” слои интеллигенции подчеркивают в понятии культуры идею самоусовершенствования и саморазвития» [Вебб, Вебб 1937: 377]...

И совершенно не случайно, например, что раздел «Политическая культура», который в русском переводе книги супругов Вебб получил название «Политическое просвещение», находится в главе «Переделка человека». В «антропологической» версии\* эволюция культуры конкретно исторична и более фундаментальна. Р. Таккер приводит факты, демонстрирующие, что «лишь для современного Запада автономность сфер жизни — религии, экономики, политики и т. п. — является непреложным фактом, следствием его эволюции» [Tucker 1987: 5]. Для традиционных и незападных обществ это не так. В этом смысле... в исследовательском плане можно, скорее, говорить о культурном подходе к политике.

Другим аспектом культурной эволюции могут быть представления, связанные с развитием социально-экономической сферы, определяющей качественные характеристики политической культуры. Инглехарт говорит о согласованности экономического развития, культурных и политических изменений [Inglehart: 1997].

---

\* Часто в литературе противопоставляют психологический и антропологический подходы в исследованиях политической культуры (см., например [Pye, 1968; Tucker, 1987]).

## Дух народа

Основателем современного изучения политической культуры в *национально-культурном* ключе является Ш. Л. Монтескьё. В его «Духе законов» (1748 г.) исследуются принципы государственного управления и гражданские нравы разных народов и факторы, влияющие на них и даже управляющие ими, — климат страны; образ жизни ее народа; допущенная степень свободы; религия ее населения; богатство страны; обычаи и традиции. Совокупность отношений, возникающих в политико-гражданских взаимодействиях, соответствующих свойству каждого народа, образует дух законов [Монтескьё 1955: 168]. То, что для Монтескьё было духом законов, то для части современных исследователей описывается термином «политическая культура». Но в не меньшей степени «основоположником» национально-центрированного понимания политической культуры является и Гердер. Термины «дух народа» (*Volksgeist*) и «душа народа» (*Volksseele*), широко использовавшиеся до Второй мировой войны в исследовании нравов и национального характера и выявлении неизменности и национально-культурной константы, были производными исторически определенного понимания культуры в Германии. . .

Появляющиеся в отечественной литературе тексты о специфике российской политической культуры, связанной с определенным национальным историческим путем развития, помимо объяснения неудач построения правового государства (Пивоваров 2002: 23–24), связаны в не меньшей мере с отсутствием *ставшей* национально-государственной идентичности. Демаркация от других и определение себя *как культурная задача*, а также идентификация политических оппонентов и союзников, а в пределе — врагов и друзей *как политическая задача* [Шмитт: 1992] задают интерпретацию политической культуры. Отсюда вполне естественны утверждения: «... можно говорить о своеобразии политической культуры любой нации вне зависимости от определенного исторического континуума» [Арутюнян 2000: 19]. Поиски исторических политико-культурных констант предполагают существование и потенциальную возможность обнаружения столь необходимых в условиях кризиса и социетальной неопределенности точек опоры (хотя бы для разума).

Определенность, связанная в том числе со спецификой социально-экономического развития, также может влиять на осознание особенности именно культурного аспекта политической жизни. Особенно наглядным становится различие политических культур в связи с историческим путем и спецификой традиций и религии в сравнительных исследованиях. Стивен Кэлберг, исследуя разногласия между США и Германией в области внешней политики, показал, что особенности

складывания современного государства в обеих странах, политико-этические различия, разница в доминирующих религиозных ценностях существенно влияют на фундаментальные основания политических культур, проявляющиеся и во взглядах на международные отношения [Kalberg: 2003]...

В связи с этим необходимо упомянуть и принципиально противоположную точку зрения, возникшую в стабильном, устоявшемся плюралистическом обществе: «Политическая культура нации в действительности является метафорой и может скрывать заметные различия в политических ориентациях разных групп населения. Этот термин, возможно, такой же аморфный, как и «общественное мнение»; в действительности мы должны говорить о мнениях тех или иных частей публики» [Kavanagh 1983: 20]. Здесь общекультурные ценности, нормы, установки, символы, традиции и т. п. являются не вполне осознаваемым «задним планом рутинных действий», если использовать образ П. Бергера и Т. Лукмана. Естественность культурно общего, и в том смысле неотъемлемого, порой создает иллюзию его отсутствия и ненужности.

Вместе с тем даже с позиции отсутствия общенациональной политической культуры можно вполне уверенно говорить о субкультурах, основанием которых являются особенности представления этнических групп в отношении должного и реального поведения акторов и политической системы.

В середине 1960-х гг. в американской политологии появилось достаточно влиятельное направление в изучении политической культуры, где базовые политические ценностные ориентации связывались с фундаментальными основаниями устройства публичной жизни. В основе политико-культурного анализа лежал метод поиска культурных оснований в прошлом, и он был назван его создателем Дэниелом Элазаром «культурной геологией». Д. Элазар утверждал: «Политические культуры и субкультуры являются результатом очень конкретных социокультурных различий между народами (этнических, расовых, лингвистических и религиозных), действующих многие годы и возникших в самом начале цивилизации. Такие различия могут быть обнаружены внутри того, что обычно считается единой национальной группой, так же часто, как и между разными группами» [Elazar 2006]. В основе такой дифференциации лежат базовые ориентации, являющиеся компонентами политической культуры: ориентация в отношении политической организации, гражданского общества, политики, политического действия и политической экономики. Соответственно каждая территория, страна, регион, народ, группа людей культурно определены констелляцией базовых ориентаций, связанных с определенным институциональным оформлением публичной жизни. Все это оказывает

влияние на существующий в стране политический режим. Для современной и постсовременной политических культур характерны три основных варианта, могущих, перекрещиваясь, образовывать гибридные формы: моралистская, индивидуалистическая и традиционалистская политические культуры.

В странах, население которых состоит из эмигрантов из различных стран, линии, разделяющие политические субкультуры, проходят по местам расселения различных волн эмиграции или групп переселенцев. Различия культур стран исхода, религиозные и национальные особенности порождают специфику политического поведения и политических ориентаций. Исторические корни современных политических субкультур были показаны в исследованиях Д. Элазара и его последователей в отношении США и Израиля. В части североамериканских штатов распространена та или иная основная культура, в части — смешанные виды. Обнаружено, что доминирующая политическая культура существенно влияет на правительственную активность штатов. Так, например, исследователи отмечают, что традиционалистская культура, характерная для традиционного Юга, негативно коррелирует с социальной политикой, программами экономического развития, инновационной активностью правительства, а моралистская (распространенная в северо-восточных и северо-западных штатах, а также в штатах Тихоокеанского побережья) — с централизованностью процесса принятия решений. Также замечена связь между типом политической культуры и участием в выборах, внутрипартийной и межпартийной конкуренцией, социальной политикой и т. п. [Mead 2004]. В Израиле также были обнаружены три типа субкультуры: секуляризованная индивидуалистическая — на Средиземноморском побережье; моралистическая, основанная на религиозном традиционализме, — во внутренних горных районах и культурно-традиционалистская — на юге [Elazar, Molloy 2000]. Данный подход используется учеными при изучении политических субкультур и в других странах.

Естественно, что особенности исторического развития регионов одной страны также порождают серьезные культурные различия. Роберт Патнэм с коллегами, основываясь на «институционально-культурном» подходе, продемонстрировали это на примере Севера и Юга Италии [Патнэм 1996]. Особенности организации институтов власти и гражданского общества еще в Средние века и их закрепление в повседневной практике властных групп и «простых» граждан обусловили специфику поведения населения в публичной сфере в конце XX в. Конкретно это проявляется в меньшей успешности введения органов местного самоуправления на Юге, слабой самоорганизации граждан, в большей отчужденности от политических институтов, низком взаимном доверии и т. п. Ключевым для объяснения культурных ориентаций и ин-

«институциональной практики явилось наличие и качественное состояние базовых социальных связей, создающих определенный уровень социального доверия внутри (со)общества, то, что получило название социального капитала. Его культурная и институциональная значимость оказывается кардинальной [Rotberg 1999]. В межстрановом сравнении весьма убедительно показал влияние культурных факторов в связи с различием социального капитала на экономические и политические практики Фрэнсис Фукуяма [2004].

Возвращаясь к проблеме региональных политических культур, имеющих исторические корни, следует упомянуть отечественный исследовательский опыт. Интересный проект был осуществлен группой регионологов, анализировавших политические и культурные процессы в четырех региональных сообществах: Новгородской, Воронежской, Саратовской и Свердловской областях. На основании исследования были выявлены паттерны регионального развития территорий. Паттерн регионального развития определялся учеными как «исторически формирующийся тип воспроизводства региональной идентичности» [Политика и культура 2001: 13]. Этот образец (или модель) развития является производным от типа заселения и освоения региона, его политической и социально-экономической истории, особенности функционирования идеологии и культурных стереотипов. Многие исследователи культуры отмечают, что фундаментальные вопросы, на которые отвечает культура, — это: *Кто я (мы) есть? Как я должен поступать? и Что легитимно (правомерно)?* Именно на эти вопросы, поставленные перед региональным сообществом, дает ответ паттерн регионального развития, определяя дух простых граждан и местной мифты. . .

Здесь важно отметить, что исследования региональных политических субкультур как раз подтверждают тезис, приведенный в начале раздела: культурное разнообразие существует на основе базисного сходства.

## Человек в политической системе

Связь политической культуры и политической системы замечена была довольно давно. В связи с этим в политологии существует представление о генезисе политико-культурного подхода, которое можно было бы охарактеризовать как анахроничное. Габриель Алмонд начинает свой исторический обзор политико-культурных концепций с Платона [Almond 1989]. . .

В отечественной общественной мысли необходимо выделить А. М. Рыкачева, сделавшего попытку рассмотреть некоторые вопросы политической культуры в связи с функционированием политических

партий. Его статья была посвящена в основном западноевропейской или, как он ее еще называет, европейско-американской политической культуре, основным отличием которой от российской является, по его мнению, развитость конституционного строя и партийной системы. Причем культура и политический строй значимо связаны друг с другом, что объясняет невозможность, как сказали бы сейчас, экспорта институтов. . .

К середине XX в. в сравнительных политологических исследованиях возникла существенная проблема в анализе политических систем. Г. Алмонд предложил четырехчленную классификацию политических систем: «англо-американские (включая некоторых членов Содружества), континентально-европейские (исключая Скандинавию и Бенилюкс, которые соединяют некоторые черты континентально-европейской и англо-американской), доиндустриальные или частично индустриальные политические системы за пределами европейско-американского пространства, и тоталитарные политические системы» [Almond 1956: 392–393]. . .

Он писал: «Каждая политическая система основывается на определенном образце ориентаций на политическую деятельность. Я обнаружил, что это удобно означать как *политическую культуру*» [Almond 1956: 396]. Алмонд вводит три компонента ориентации на деятельность и в отношении политики: познание, предпочтение (катексис, аффект), оценка. Большинство исследователей до сих пор политическую культуру рассматривают именно как совокупность этих элементов.

Политическая культура не совпадает с политической системой, она (за)дает ей внутреннее основание функционирования на индивидуальном уровне. Вполне естественно, что это основание может действовать и за ее пределами. Различные политические системы могут иметь схожие (или даже одинаковые) политические культуры, как, например, США и Англия. Возможен и обратный эффект. Что касается соотношения с общей культурой, то, по представлениям Алмонда, политическая культура хотя с ней и связана, но имеет относительную автономию. Политическую культуру составляют базовые общераспространенные установки в отношении политической власти, участия в политике и представимости и организации интереса [Almond 1958: 271, 274]. . .

Возникновение и использование понятия политической культуры первоначально натолкнулось на проблему атрибуции установок в отношении политической системы: индивидуальные они, прежде всего, или коллективные. Было предложено различать разные уровни анализа политической жизни, используя политико-культурный подход — индивидуальный и системный. И если первый связывался с психологическим измерением, то второй — с политико-социологическим. Более

рафинированный вариант предлагал различать макро-, мезо- и микрополитические культуры [Gibbins 1989: 34–36]. Другой аспект бытования политических ориентаций связан с различным поведением индивида и социальных групп в отношении разных уровней политической системы. Здесь исследователями было предложено различать ориентации в отношении правительства, режима и политического сообщества.

Классическая работа Г. Алмонда и С. Вербы «Гражданская культура» принципиально строится бинарно, несмотря на то, что в ней сравниваются политические культуры пяти стран и предлагается вроде бы и объективный критерий типологии: степень включения граждан в политическую жизнь. Причем расширение участия представляет собой объективный процесс: «... если и происходит политическая революция во всем мире, то это то, что может быть названо взрывом участия». Но реально происходит сравнение всех типов политической культуры с культурой гражданственности, характерной для Англии и США. «Это исследование политической культуры демократии, а также социальных структур и процессов, обеспечивающих ее существование» [Almond, Verba 1963: 3–4]. Наиболее развитые формы демократии обнаруживаются в англо-американском мире. Работает схема «мы — они», которой, скорее, больше присущ апологетический, а не аналитический характер.

Данный подход был в наибольшей степени воспринят политологическим и социологическим сообществом во многих странах. В России наиболее показательной рецепцией буквы и духа парсонско-алмондовского подхода является работа коллектива исследователей по программе МОНФа [Сопrotивление материала 1999].

## Политическая система

Наряду с исследованием «субъективной» стороны политической системы с помощью понятия политической культуры в истории обществоведения есть и попытки применить его для анализа «объективной», структурной, институциональной стороны. Если в первом случае для ученых было важно, прежде всего, понять и объяснить, почему разные политические системы функционируют неодинаково, а почему часть из них, различаясь структурно, тем не менее проявляют большое сходство «на выходе», то для вторых более существенным было показать непосредственную связь между социально-экономической и политической структурами.

Первым опытом такого рода оказалась работа И. К. Луппола. Он на основе реконструкции и интерпретации ленинского понимания культуры определил ее как совокупность государственных и социально-политических организаций и учреждений [Луппол 1927: 158]. По его пред-

ставлениям политическая культура связывает материальную и духовную культуры. Образцами ее являются парламенты, советы рабочих депутатов, синдикаты предпринимателей, профсоюзы. Но этот теоретический опыт остался только попыткой, существенно не продолженной в последующем другими исследователями, несмотря на то, что направление общественной мысли той поры были вполне в русле этих идей. . .

Несколько особняком стоят некоторые антропологические и востоковедческие исследования. Л. Е. Куббель рассматривал потестарно-политическую структуру как концентрированное выражение потестарно-политической культуры [Куббель 1980: 9]. В коллективной работе по политической культуре Китая в качестве ее элементов названы в том числе институты и социальные структуры: «Традиционные институты в Китае издавна выступали как мощная политическая сила, способная разрешить многие вопросы на любых уровнях управления, от низших и до самых высших органов власти. Важной составной частью они вошли в политическую культуру Китая, олицетворяя собой тесную связь политики с историей» [Традиции 1994: 170]. В. В. Бочаров включает в политическую культуру институты [Бочаров 1992]. Логика здесь вполне объяснима. Внекультурный анализ традиционных институтов невозможен. Более того, собственно, они в значительной степени закрепляют и стабилизируют внутреннюю солидарность и коллективную (в том числе и на национальном уровне) идентичность. Любое отношение — и практическое, и ментальное — объективируется в форме тех или иных практик в рамках определенных институтов. . .

## Резюмирующие суждения

Приведенные рассуждения свидетельствуют, что понимание концепта «политическая культура» и его использование в современной научной литературе многообразны. И это многообразие связано с различными базовыми представлениями исследователей (включая идеологические), которые не всегда могут быть эксплицированы. Почти сорок лет назад Самуэль Паттерсон дал следующую характеристику понятию политической культуры, которая во многом актуальна и сейчас: «*Политическая культура* — это некий безграничный, многоаспектный, воспринимающий концепт. Он безграничен в том смысле, что достаточно широкое разнообразие познавательных действий, ценностей и эмоциональных обязательств может быть включено в анализ. Он многоаспектен или многомерен в том смысле, что он состоит из нескольких аналитически различных, но вместе с тем предположительно взаимосвязанных факторов. И он воспринимающий концепт в смысле того, что он направляет внимание в сторону возможных или

широко неиспользуемых политических данных с целью увеличения знания о субъективных ориентациях в политике. Этот концепт не теория о политике, и он не взывает к новому политическому феномену. (Он фокусирует внимание на символических, оценочных и когнитивных реакциях людей по отношению к политической системе, а также на отношениях этих ориентаций с другими аспектами политики» [Patterson 1968: 188]). Надо добавить, что для части ученых он также фокусирует внимание на самой политической системе, на базовых принципах организации социальной жизни, на специфике национальной политики, на саморазвитии и многом другом. Конечно, для позитивистски настроенного обществоведа такая неопределенность может казаться малопродуктивной, как и само понятие политической культуры. Однако следует заметить, что применение любого научного термина, понятия, концепта должно быть, во-первых, связано с некоторыми общими основаниями, которые необходимо иметь в виду, когда задумывается исследование, а во-вторых, увязано с решением поставленных задач. В этом отношении политическая культура оказывается «зонтичным» понятием для внешнего наблюдателя, но отнюдь не для самого исследователя.

Помимо этого, надо отметить, что часто упоминаемая характеристика «политической культуры» как остаточной категории, особенно после статьи Рут Лэйн [Lane 1992], в значительной степени связана с «идеализированными» представлениями о бытовании системы научных знаний. В связи с данным обстоятельством уместно будет привести слова Т. Парсонса. «Явно недостижимая, но асимптотически достигаемая цель развития научной теории состоит в элиминации из науки всех остаточных категорий и в замещении их позитивно определенными и эмпирически проверяемыми понятиями» [Парсонс 2000: 62–63]. Между тем в обществоведении ввиду органической его сплетенности с изменяющейся социальной реальностью и особенной подвижностью научной рефлексии остаточность является не столько недостатком, сколько естественным свойством многих категорий и понятий. Проблема необъясненного «остатка» всегда будет существовать, необходимо только ее минимизировать. . .

## ЛИТЕРАТУРА

*Артюнян Л Н* Политическая культура процессы формирования и изменения (о некоторых гипотетических основаниях одной теоретической модели) // *Образы власти в политической культуре России* / Под ред. Е. Б. Шестопал. М: МОНФ, 2000. С. 12–27.

*Бочаров В В* Власть Традиции. Управление Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки. М: Наука, 1992.

Вебб С., Вебб Б Советский коммунизм — новая цивилизация? В 2-х т Т 2 М Соцэкгиз, 1937

Гаман-Голутвина О В Развитие категории «политическая культура» в общественно-политической мысли // ПОЛИТЭКС Политическая экспертиза Альманах Вып 2 СПб Изд во С-Петербург ун-та, 2005 С 38–49

Гельман В Я Политическая культура, массовое участие и электоральное поведение // Политическая социология и современная российская политика Сб учебных материалов / Под ред Г В Голосова, Е Ю Мелешкиной СПб Изд во «Борей принт», 2000 С 9–36

Гердер И Г Идеи к философии истории человечества М Наука, 1977

Королевский двор в политической культуре средневековой Европы Теория Символика Церемониал / Отв ред Н А Хачатурян М Наука, 2004

Куббель Л Е Постстарно-политическая культура докапиталистических обществ // Советская этнография 1980 № 1 С 3–19

Ленин В И Речь на Всероссийском совещании политпросветов губернских и уездных отделов народного образования 3 ноября 1920 г // Ленин В И Полн собр соч Т 41 С 398–408

Луппол И Ленин и философия К вопросу об отношении философии и революции М, Л Госиздат, 1927

Монтескье Ш О духе законов // Монтескье Ш Избранные произведения М Госполитиздат, 1955 С 159–733

Парсонс Т О структуре социального действия М Академический Проект, 2000

Паттэм Р Чтобы демократия сработала Гражданские традиции в современной Италии М Ad Marginem, 1996

Пивоваров Ю С Политическая культура методологический очерк М ИНИОН, 1996

Пивоваров Ю С Русская политическая культура и *political culture* (Общество, власть, Ленин) // Pro et Contra 2002 Т 7 № 3 С 23–50

Политика и культура в российской провинции Новгородская, Воронежская, Саратовская, Свердловская области / Под ред С Рыженкова, Г Люхтерхандт-Михалевой (при участии А Кузьмина) М, СПб ИГПИ, Летний сад, 2001

Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка / Сост под ред А Н Чудинова СПб Изд-во В И Гублинского, 1894

«Сопротивление материала» Международные нормативы на российской почве (доклад независимой группы экспертов) / Отв ред А Д Богатуров и др М МОНФ, Изд центр научных и учебных программ, 1999

Струве П Б (1911б) Русская идейная интеллигенция на распутье // Струве П Ратгютика Политика, культура, религия, социализм Сб статей за пять лет (1905–1910 гг) СПб Изд-во Д Е Жуковского, 1911 С 7–12

Традиции в общественно-политической жизни и политической культуре КНР / Отв ред М Л Титаренко, Л С Переломов М Наука, Изд фирма «Восточная литература», 1994

Туттолмин С Н Концепция политической культуры в отечественной и зарубежной науке // Нестор СПб, 2005 № 1 (7) С 20–44

Формизано Р Понятие политической культуры // Pro et Contra 2002 Т 7 № 3 С 111–146

Фукуяма Ф Доверие социальные добродетели и путь к процветанию М ООО «Издательство АСТ», ЗАО НПП «Ермак», 2004

Шатилов А Постсоветские походы к изучению политической культуры // Pro et Contra 2002 Т 7 № 3 С 183–194

Шмитт К Понятие политического // Вопросы социологии 1992 № 1 С 37–67

- Almond G A* Comparative Political Systems // Journal of Politics 1956 Vol 18 N3 P 391-409
- Almond G A* A Comparative Study of Interest Groups and the Political Process // American Political Science Review 1958 Vol 58 N1 P 270-282
- Almond G A* The Intellectual History of the Civic Culture Concept // The Civic Culture Revisited / Ed by G A Almond and S Verba Newbury Park, London New Delhi Sage Publications, 1989 P 1-36
- Almond G A , Verba S* The Civic Culture Political Attitudes and Democracy in Five Nations Princeton Princeton University Press, 1963
- Elazar D J* Globalization Meets the World's Political Cultures // <http // www.jpca.org/dje/articles3/polcult.htm > (11 01 2006)
- Elazar D J , Mollov M B* Introduction Elections 1999 — The Interplay between Character, Political Culture and Centrism // Israel Affairs 2000 Vol 7 N2/3 P 1-17
- Elkins D J , Simeon R E B A* Cause of its Effect, or What Does Political Culture Explain? // Comparative Politics 1979 Vol 11 N2 P 127-145
- Gibbins J* Contemporary Political Culture an Introduction // Contemporary Political Culture Politics in a Postmodern Age / Ed by John R Gibbins London Sage Publications, 1989 P 1-30
- Inglehart R* The Silent Revolution Changing Values and Political Styles Among Western Publics Princeton, New Jersey Princeton Univ Press, 1977
- Kalberg S* The Influence of Political Culture upon Cross-Cultural Misperceptions and Foreign Policy // German Politics and Society 2003 Vol 21 N3 P 1-23
- Kavanagh D* Political Science and Political Behavior London Allen & Unwin, 1983
- Lane R* Political Culture Residual Category or General Theory? // Comparative Political Studies 1992 Vol 25 N3 P 362-387
- Mead L M* State Political Culture and Welfare Reform // Policy Studies Journal 2004 Vol 32 N2 P 271-296
- Patterson S C* The Political Culture of the American States // Journal of Politics 1968 Vol 30 N1 P 187-209
- Rotberg R I* Social Capital and Political Culture in Africa, America, Australasia, and Europe // Journal of Interdisciplinary History 1999 Vol 29 N3 P 339-356
- Tucker R C* Political Culture and Leadership in Soviet Russia From Lenin to Gorbachev New York, London W W Norton & Company, 1987
- Webb S , Webb B* Soviet Communism A New Civilization? New York C Scribner's Sons, 1936

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ПРИКЛАДНАЯ НАУКА

---

В данном разделе представлены материалы, отражающие связь ПА с общественно-политической практикой, на различных исторических этапах. Статья **В. В. Бочарова** «Политическая антропология и общественная практика» раскрывает изначально прикладной характер данной дисциплины, которая, по сути дела, сформировалась как теоретическое осмысление практического опыта европейцев в организации системы колониального управления на «заморских территориях». Ученые-антропологи непосредственно участвовали в организации колониального управленческого процесса, были введены в штат администраций как «государственные антропологи». Их задачей являлось консультировать администраторов о возможных последствиях принятия тех или иных управленческих решений, т. е. прогнозировать реакцию культуры «туземцев» на эти решения.

В России же, несмотря на богатые колониальные традиции, этот опыт не получил научного осмысления. Автор считает, что причины этого в специфике российской политической культуры, в которой рациональная составляющая в принципе выражена весьма незначительно. Иными словами, вопросы власти и властвования вплоть до последнего времени не были объектом рационально-научного анализа, так как власть выступала в виде сакральной субстанции. В то же время многоэтничный характер РФ диктует необходимость использования антропологии в административно-управленческой деятельности.

**Н. М. Гиренко** в своих статьях «Псевдонаука как социальная практика» и «Экспертиза материалов на предмет наличия признаков, попадающих под определение “экстремизм”» показал, что ксенофобия, межнациональная вражда и экстремизм всегда имеют «научное» обоснование. Автор констатирует широкое распространение псевдонаучных теорий, в частности, связанных с проблемой «этничности». Отсюда возникают проблемы при рассмотрении в судах дел, связанных с правонарушениями с сфере межнациональных отношений из-за трудностей, возникающих при интерпретации последних. Он считает, что «государственные структуры, правовая система, научное сообщество

продолжают воспроизводить стереотипы политизированной этничности конца девятнадцатого века».

Н. М. Гиренко предлагает модель подобных интерпретаций, формулируя понимание «этничности», основываясь на достижениях антропологии, которая не сводится лишь «к познанию экзотических элементов культуры прошлого».

В материале **П. В. Романова** из книги, посвященной антропологическому исследованию организаций, рассматривается опыт использования антропологии и этнографических методов при изучении промышленных организаций, имевших отчетливо прикладной статус. Исследовались трудовые отношения, деятельность администрации компаний по увеличению производства. Рамки исследований задавались менеджерами с целью эффективного управления рабочими предприятиями. Однако, как отмечает автор, первый научный анализ социальных, политических и экономических оснований процессов, протекающих в рамках отдельно взятого предприятия, оказался неэффективным, так как опирался на методологию функционализма Б. Малиновского. В частности, П. В. Романов подробно описывает Хоуторнский проект, положивший начало исследовательской традиции в рамках антропологии организаций.

В статье **В. А. Тишкова** «Новая политическая антропология» анализируется проблема, связанная с практическими потребностями государства по управлению полиэтничным обществом. По его мнению, культурное многообразие современного общества не может игнорироваться системой управления, включая государственную власть. Автор рассматривает этноконфессиональный мониторинг на уровне государств, регионов и местных сообществ как важный механизм решения управленческих задач.

В В БОЧАРОВ

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ПРАКТИКА\*

На Западе политическая антропология (ПА) одна из наиболее весомых субдисциплин в рамках антропологии, а прохладное к ней отношение со стороны наших профессиональных этнографов дает повод поговорить о значении дальнейшего развития в России антропологии вообще и ПА в частности. Здесь я имею в виду прежде всего прикладной потенциал этой науки и ту роль, которую она способна сыграть в регуляции общественно-политических процессов. В этой связи сошлюсь на данные, приводимые директором Института антропологии и этнологии им. Миклухо-Маклая (РАН) В. Тишковым. В структуре университетов США, к примеру, существует 300 самостоятельных факультетов антропологии (или культурной антропологии). Число ученых, посвятивших себя антропологии, стремительно растет во всем «западном» мире. Например, число членов Американской антропологической ассоциации увеличилось с 1101 в 1940 г. до 1260 в 1950 г. и до 6420 в 1970 г. Сегодня же их насчитывается 10 500 человек [Тишков 1992: 10].

Я думаю, что подобный рост интереса к антропологии обусловлен не только познавательными мотивами, стремлением людей познать самих себя во всем своем культурном многообразии. Представляется, что подобный факт можно объяснить и чисто практическими целями: современная глобализация общественных процессов означает интенсификацию таких взаимодействий различных групп интересов (экономических, политических и т. д.) во всем мире, которые могут осуществляться только в форме межкультурных контактов. Поэтому внимание особенностей культуры намного повышает вероятность адекватной оценки возможных результатов взаимодействия тех или иных общественных субъектов для достижения своих целей. Это особенно

---

\* Журнал социологии и социальной антропологии 1998. Т. 1. № 2.

© В. В. Бочаров, 2006

отчетливо можно было наблюдать на примере бизнесменов, устремившихся в Россию после «перестройки» Нередко та или иная западная фирма оплачивала своему сотруднику «стажировку» в России, в ходе которой он должен был выучить язык, глубже познакомиться с культурой народа, т е , иными словами, овладеть определенными антропологическими знаниями с целью дальнейшего использования их в интересах дела (в данном случае во имя экономического успеха своей фирмы) Рассматривать такой повсеместный рост интереса к антропологии под этим углом зрения — дело естественное, если вспомнить, что она как наука вообще возникла, прежде всего, под давлением общественно практических нужд И в первую голову это касается политической антропологии, формирование которой напрямую связано с потребностями по организации управления европейцами своими колониями

О тесной взаимообусловленности колониальной практики и антропологии писал в конце XIX в журнал Британского Этнологического общества «В настоящее время общепризнано этнология требует самого пристального внимания не только потому, что она способствует удовлетворению любопытства тех, кто любит заглядывать в деяния природы, а из-за ее практического значения, особенно для страны, чьи многочисленные колонии и интенсивная торговля способствуют контактам с различными видами рода человеческого, которые отличаются друг от друга физическим обликом и нормами морали» [Foster 1969 182] Эта же мысль была сформулирована В Флауэром в его послании Президиуму Антропологического института в 1884 г «Предмет этнологии наиболее важен в практическом отношении Он важен для того, кто должен управлять» [Foster 1969 184] Именно эти цели преследовали первые британские ученые, которые впоследствии стали создателями знаменитых антропологических школ Б Малиновский, А Рэдклифф-Браун, М Глюкман, Э Эванс-Притчард и др Классик африканистики Д А Ольдерогге считал, что «изучение механизма управления в туземном обществе явилось основой для развития в Англии так называемой практической антропологии, идейным вождем которой был Б Малиновский Британские антропологи ставили своей задачей прежде всего изучить систему управления, существующую в традиционном обществе» [Ольдерогге, Потехин 1951]

О связи антропологии и колониального управления писал и Ленин-Стросс «Это исторический факт, что антропология родилась и развивалась под сенью колониализма» [цит по Борофски 1995 9] Именно так и представители колонизованных народов воспринимали антропологию Этот же автор ссылается на английского исследователя, который привел характерный пример на картине, написанной в Аккре в память об обретении Ганой политической независи-

мости, изображены бегущие агенты колониализма. Рядом с администратором округа помещен антрополог, держащий под мышкой экземпляр журнала «Африканские политические системы», издававшийся Фортесом и Эванс-Притчардом [цит. по: Борофски 1995: 9]. Отметим здесь же, что именно с выхода в свет книги «Африканские политические системы» под редакцией М. Фортеза и Е. Э. Эванс-Притчарда в 1940 г. ведет свое летоисчисление и политическая антропология. Одним словом, возникновение политической антропологии как относительно самостоятельной субдисциплины было, по сути дела, теоретическим обобщением европейского (прежде всего английского) опыта по организации управления на колонизованных им территориях [Бочаров 1992a].

Трудно переоценить роль колониационных процессов в истории Российского государства. Она была теснейшим образом увязана с колонизацией народов, населявших огромные евразийские территории. Поэтому проблемы управления инородцами естественно вставали перед центральной властью. В 20-х гг. прошлого столетия, как известно, министр и ближайший советник императора Александра I разработал и в 1822 г. ввел в действие Устав об управлении инородцами. В течение всего XIX в. Устав пополнялся новыми актами, а в 1892 г. все эти акты были сведены в Положение об инородцах, которое действовало до революции 1917 г.

Естественно, что тождественный общественно-исторический опыт, в частности западноевропейских метрополий и России, должен был породить и общие проблемы, а также подходы в их разрешении. Это легко обнаруживается при сопоставлении методов управления, используемых европейцами на заморских территориях и российскими властями. Русский царизм также варьировал «косвенное» и «прямое» управление по отношению к различным народам, включаемым в состав государства, т. е. задолго до того как эти системы были признаны классическими моделями колониально-управленческой практики в 30-х гг. нынешнего столетия. Однако колониальный процесс, который осуществляла Россия, почти не находил отражения в научно-теоретическом сознании, что отличает его коренным образом от «западного» варианта. Если в западной традиции, к примеру, антропологи тесно сотрудничали с чиновниками, создавая для них справочники по обычному праву «туземных» народов, то кодификация норм обычного права народов Сибири осуществлялась силами местных государственных чиновников, которым «было вменено в обязанность собрать и записать сведения об обычаях и «юридическом быте» инородческих обществ, почерпнутые у самих инородцев. Разумеется, распоряжение было выполнено с разной степенью прилежания и ответственности при его исполнении» [Обычное право народов Сибири 1997].

Одним словом, если колониальный процесс на Западе привел к осознанию обществом и государством необходимости развития антропологии прежде всего как прикладной дисциплины, что впоследствии привело к образованию крупнейших научных школ в антропологии, которые возглавлялись людьми, непосредственно принимавшими участие в колониальном процессе, то в России, казалось бы, тот же общественно-исторический опыт ничего подобного не породил. Если в западной традиции возник даже специальный институт «государственного антрополога», в задачи которого входило консультировать чиновника-практика в принятии последних решений по управлению инокультурным населением, а исследования теоретиков также финансировались колониальными властями, то в России крупнейшие этнографы (антропологи) зачастую сами являлись политическими оппонентами правящей власти. Достаточно вспомнить, что именно в рамках «народничества» изучалась русская крестьянская община, принципы организации которой народники собирались воплотить в будущем государственном устройстве Российского государства. А бывший народоволец В. Г. Богораз стал одним из классиков отечественной антропологии. Свой интерес к этнографии он рассматривал в качестве проявления оппозиционности государственной российской власти: «Социальное задание эпохи для последних землевольцев и народовольцев, попавших в далекую ссылку на крайнем северо-востоке, состояло в изучении народностей, разбросанных там, первобытных, полустребленных и почти совершенно неизвестных» [Богораз 1939: XIII]. Политическим оппонентом власти был и другой классик отечественной антропологии — В. Я. Штернберг.

По сути дела, российская антропология сохранила свой «антигосударственный статус» и в советское время. Поэтому вряд ли можно согласиться с Тишковым, что «адресатом профессиональной деятельности этнографа в советский период были “структуры власти”, а также рационализация и гуманизация систем управления... с оказанием рекомендательного содействия правящим элитам в проведении национальной политики, предотвращения или разрешения конфликтов» [Тишков 1992: 13]. Действительно, власти вменяли в обязанность «советскому этнографу» писать «отчеты» и «докладные записки», которые преследовали, вероятно, подобные цели. Однако любому бывшему «советскому этнографу» прекрасно известен и другой факт: эти же власти были абсолютно глухи к рекомендациям ученых «по рационализации и гуманизации» управления народами, входившими в состав СССР.

Подобное невнимание российских властей к антропологии, которая должна была, казалось бы, учитывая наш колониальный общественно-исторический опыт, всегда пользоваться особым расположением го-

сударства, объясняется, по всей видимости, различием политических культур (ПК) Запада и России

Последняя характеризуется ярко выраженным иррационализмом, патримониальностью. Это означает, прежде всего, слабое развитие ее рационального пласта, вследствие чего значительное место в ней занимает традиционная деятельность субъектов властных отношений, осуществляемая преимущественно бессознательно с ориентацией на воспроизводство ранее сформировавшихся стереотипов. Важным элементом российской государственно-управленческой традиции является физическое принуждение в сочетании с принуждением идеологическим и психологическим на базе моделирования отношений между управляющими и управляемыми по типу семейно-патриархальных. В этой традиции верховная власть или верховный правитель выступает либо как «Отец Отечества» (этот титул официально, к примеру, был присвоен Сенатом Петру I), либо как «Отец Народов», а взаимоотношения между этносами считают «братскими», в которых доминирует «старший брат», т. е. русский народ. Именно поэтому, на наш взгляд, российское колониальное управление никогда не сопровождалось научно-теоретической рефлексией, что, кстати, породило в свое время политическую антропологию на Западе. Политическая же оппозиция России всегда состояла преимущественно из интеллигенции — социального слоя, находившегося и находящегося под мощным влиянием западных идей. Поэтому, видимо, антропология здесь, в отличие от Запада, развивалась не как государственная наука, а скорее, как наука, оппозиционная государству. Что же касается требований коммунистической власти к этнографам по написанию «отчетов», «докладных записок» и т. д., то представляется, что это было не что иное, как демонстрация ее приверженности принципам «научного управления обществом». Именно «наука» выступала в тот период времени в качестве сакрального компонента в идеологических постулатах советской власти.

В действительности же роль этнографии в этот период была сведена к преимущественному изучению материальной культуры этносов, проживающих на территории СССР, их фольклора и частично традиционных верований. В целом она рассматривалась как наука, призванная либо сохранить элементы традиционной культуры народов, которые, как считалось, существовали в качестве пережитков и были обречены на исчезновение по мере продвижения этих народов по пути социализма, либо посредством анализа этих «пережитков» реконструировать их прошлое, на фоне которого должны были быть еще более очевидны «успехи социалистического развития» того или иного этноса в составе СССР. Что касается советских этнографов-зарубежников, то от них ждали критики буржуазных антропологических учений, и

прежде всего по вопросу о возникновении государства, который, как известно, является принципиальным для марксистской теории и который также находится в сфере интересов политической антропологии. Поэтому этнография (антропология) и рассматривалась исключительно как историческая дисциплина и изучалась, естественно, на исторических факультетах

С научно-мировоззренческих позиций подобный взгляд на этнографию был во многом обусловлен царившими в отечественном общественном сознании эволюционистскими воззрениями на общественный процесс, по-первых, и отождествлением представлений о культуре и обществе, по-вторых. В соответствии с ними конкретный социум, продвигаясь по пути исторической эволюции, должен был утрачивать свои этнокультурные характеристики, превращаясь в носителя универсальных свойств, и прежде всего тех, которые были присущи наиболее продвинутому по шкале исторического прогресса народу, т. е. русским. Здесь слились воедино, казалось бы, совершенно различные вещи. С одной стороны, традиционная политика российской власти по насильственной интеграции и окультуриванию народов. С другой стороны, марксизм, предполагавший активное воздействие человека на общественные процессы для ускорения общественного прогресса. Поэтому коммунистическая власть старалась форсировать достижение культурного единства входивших в СССР этнонациональных образований и тем самым, по-видимому, ускорить развитие советского общества по пути общественно-исторического прогресса. Так, представители малых народов Севера насильственно переселялись в «новое благоустроенное жилище», в результате которого этнографу-полевiku нередко приходилось наблюдать, как это новое жилье использовалось людьми для различных хозяйственных нужд, в то время как основная жизнедеятельность продолжала протекать в традиционных жилищах устоявшихся неподалеку от «современных». Памятна в этой связи и мысль Н. С. Хрущева, сформулированная им во время визита в Белоруссию в начале 1960-х гг. Она сводилась к тому, что чем быстрее белорусы полностью перейдут на русский язык, тем быстрее в Советском Союзе будет построен коммунизм.

Представлениями о тождестве «культуры» и «общества», при котором предполагалось, что волевое «прогрессивное» воздействие на «культуру» непременно окажет соответствующее влияние на «общество», определялась политическая практика в более поздние периоды. Например, попытка брежневского режима закрепить в новой конституции русский язык в качестве единого государственного языка вызвала народные волнения в кавказских республиках бывшего Союза. По сведениям литовских информантов, местные коммунистические власти запрещали отмечать традиционные литовские, по их представле-

ниям, «буржуазные» праздники, что также должно было способствовать ускорению общественной консолидации в рамках «единой семьи народов».

Однако если в сфере материальной или духовной культуры все же допускалось существование определенных пережитков прошлого, обусловленных «объективностью процесса исторического развития», то в области политической культуры это полностью исключалось. Поэтому проблема изучения бытования традиционных элементов в сфере политики, что обычно входит в сферу интересов политической антропологии, выводилась за рамки научного познания, так как считалось, что именно в этой сфере произошел переход «к новому качеству», исключавшему всякую преемственность. В частности, предполагалось, что официально установленная унифицированная политико-административная форма организации общества полностью отражала рабоче-крестьянское содержание советского государства на всей территории бывшего СССР.

Иными словами, искусственно устранился конфликт между формой и содержанием, конфликт, который в принципе стимулирует научное познание. Отсутствие же конфликта неизбежно превращало науку в идеологию, призванную обеспечить легитимность власти. Поэтому другая задача, стоявшая перед этнографией, была чисто идеологическая, а именно: демонстрация взаимопроникновения культур «братских» народов, которая лежала в основе некоей единой культуры «новой исторической общности — советского народа». Одним словом, этнография в советский период являлась и частью идеологии, развиваясь в соответствии с теми идеологическими приоритетами, которые были характерны для существовавшего политического режима.

Информация, которая хлынула из республик Советского Союза уже в первые годы «эпохи гласности», свидетельствовала о том, что их политическая жизнь во многом определяется не формальными политико-правовыми установлениями, а традиционной политической культурой (ТПК) того или иного этноса, которая, как становилось очевидным, продолжала детерминировать политическое поведение их представителей. К примеру, материал, опубликованный в «Казахстанской правде» от 27 января 1987 г., говорил о фактах использования традиционных титулов власти по отношению к советским и партийным лидерам республики. Речь, в частности, шла об использовании традиционного титула «улы» при обращении к бывшему первому секретарю Чимкентского обкома КПСС («улы» в традиционной политической культуре казахов означает «великий хан»).

Не менее красноречивые факты о характере взаимоотношений между правителями и управляемыми, которые полностью соответствовали нашим представлениям о политической культуре «восточных

деспотий», всплыли в ходе расследования так называемого «узбекского дела». К примеру, тюрьма, обнаруженная в подвале дома председателя колхоза, Героя социалистического труда, удивила, мягко говоря, не только интеллигентные слои нашего общества, но и сами «центральные» власти. В то же время это «удивление» объяснялось, прежде всего, незнанием закономерностей функционирования ТПК в условиях «советского общества». Известно, что наличие тюрьмы в резиденции среднеазиатского правителя всегда являлось важным символом, демонстрирующим его положение в социально-политической иерархии. Другими словами, несмотря на все попытки прежней власти унифицировать политическую культуру «советского народа», традиционные ценности этносов, входивших в состав СССР, продолжали во многом определять политические процессы на местах. Невнимание прежней власти к познанию традиционных политических культур подчиненных ей субъектов, а также функционирования элементов этих культур в системе коммунистического управления существенно снижало ее возможности находить оптимальные управленческие решения, которые бы в конечном итоге обеспечили ей ее собственное выживание. Неудивительно поэтому, что именно «этнический» фактор во многом определил судьбу бывшей «империи».

Это же привело, как показывает анализ недавнего прошлого, к тому парадоксальному факту, что сама центральная власть в большей мере, чем остальные субъекты властно-управленческих отношений, попала под гипноз своей собственной идеологии. В первые годы «перестройки» было очевидно, что представители центральной власти абсолютно не понимают существа процессов на местах, которые вдруг стали достоянием гласности. Памятны пылкие выступления «прорабов перестройки» следователей Гдляна и Иванова, расследовавших «узбекское дело», для которых факты, с которыми они столкнулись, свидетельствовали «о полном разложении коммунистического режима». Им и в голову не приходило, что разложился не «режим», а их собственные ложные представления о той реальности, которая существовала под сенью марксистско-ленинской фразеологии, о реальности, содержание которой составляла традиционная политическая культура (ТПК) народа. Эту реальность они попросту не знали, да и не могли знать, так как их представления о ней формировались под влиянием идеологии. Местные же власти в этнонациональных образованиях, которые во многом определялись ТПК этносов, адаптировались к идеологическим установкам, исповедуемым московскими властями. Используя зачастую традиционные методы управления на местах, они в то же время придавали им коммунистическое обличье, которое бы соответствовало ожиданиям центральной власти. В этой связи вспоминается факт, зафиксированный мною в 1980 г. в Абхазии во вре-

мя этнографической экспедиции по проблемам геронтологии. В одном из районов, по рассказам местных жителей, имела место кровная вражда между двумя уважаемыми родами. Представитель одного рода возглавлял орган советской власти, другого — партийной. Эта вражда принесла обеим сторонам как материальные убытки, так и человеческие жертвы. Наконец в райцентр прибыли партийно-государственные чиновники из Сухуми, которые якобы совершили в местном Доме культуры обряд, призванный примирить враждующие роды, что в конечном итоге и положило конец этому противостоянию. Я не знаю, стал ли факт «войны властей» известен в Центре, но в любом случае можно с высокой степенью вероятности утверждать, что если бы это и случилось, то в Центр пошла бы информация о «принятых мерах», т. е. созыва собрания коммунистов, вынесения выговоров отдельным руководителям и т. д., и т. п., т. е. в рамках официально принятой в советском государстве политической культуры. Естественно, что ни в коем случае не упоминались бы истинная причина конфликта и реальная форма его разрешения.

Систематическое изучение этнической специфики политического процесса, роли и места традиционных институтов «в советской цивилизации» является задачей политико-антропологических изысканий. Во всяком случае современные, еще самые поверхностные исследования, в частности, в наших кавказских республиках свидетельствуют о том, что эти институты вопреки общепринятому мнению о их полной деградации в это время весьма успешно адаптировались к советской реальности, а современные события там есть не что иное, как продолжение развития в новых условиях той социополитической ситуации, которая сложилась на Кавказе в коммунистический период [Бобровников 1997: 193–200].

Распад СССР и образование на его территории независимых государств мгновенно «окрасил» новые политические системы в этнические тона. К примеру, несмотря на декларативную приверженность демократии, политические режимы в азиатских республиках бывшего СССР, по существу, приобрели ярко выраженные восточно-деспотические черты при достаточном многообразии форм, определяемых конкретными ТПК. Особенно характерен в этом смысле пример Туркмении.

Новые условия в России вызвали небывалый всплеск этнического самосознания у народов, населяющих ее территорию. В этой ситуации перед центральной властью появились новые проблемы, связанные с управлением этими процессами, реформированием всей общественной жизни. В этой связи политико-антропологическое изучение общества призвано не только удовлетворить академический интерес, связанный с исследованием механизмов функционирования и воспроизводства эт-

покультурной информации в новом политическом контексте, т. е. с решением теоретических задач, стоящих перед современной политической антропологией, но имеет и вполне определенный практический аспект. Иными словами, политическая антропология может быть использована у нас и в своей изначальной функции, а именно в функции прикладной науки, направленной на оптимизацию принимаемых в процессе управленческой деятельности решений в условиях, когда в качестве управляемых выступают полиэтничные субъекты, ПК которых густо замешана на традиционном субстрате.

Представляется, что демократизация российского общества одновременно означает и рационализацию его политической культуры. Это предполагает, в частности, что научно-теоретические мотивации становятся немаловажным фактором политического поведения субъектов властных отношений. Такое поведение характеризуется в том числе и тем, что процесс принятия управленческого решения осуществляется на основе предварительного научно-теоретического осмысления эмпирических данных, а также на основе результатов, полученных в ходе эксперимента. Именно так использовалась политическая антропология в западной колониальной практике.

Можно, однако, усомниться по поводу правомерности перенесения подобного опыта в российскую демократическую реальность. С нашей же точки зрения, колониализм — это не только эксплуатация внешнеэкономическими методами, но и процесс взаимодействия культур, в ходе которого выявились определенные закономерности, в том числе связанные с практикой управления населением, принадлежащим к иной культуре. Конечно, цели такого управления могут быть различными, но представляется несомненным, что анализ этого опыта может обеспечить необходимый эмпирический материал для формулирования ряда универсальных закономерностей в данной сфере. Это особенно актуально для современной России, в которой реформы всегда осуществляются центральной властью. Традиционные силовые методы, которые и сейчас, как мы можем наблюдать, продолжают ею использоваться при проведении национальной политики, утратили свою эффективность. Яркой иллюстрацией этого тезиса служит политика по отношению к Чечне. Незнание ТПК этого народа, с одной стороны, а также традиционная приверженность власти к насилию при проведении этнонациональной политики — с другой, привели к известным итогам.

Похоже, что потребность в новых методах управления этнонациональными процессами сегодня отчетливо ощущается и самой властью. Причем виден и вектор этого интереса, направленный в сторону изучения традиционных культур этносов России (в том числе и ТПК), и адаптации этих культур к новым экономическим и социально-по-

литическим реалиям Например, нередко в ходе чеченских событий раздавались голоса различных представителей власти по поводу привлечения традиционных авторитетов для урегулирования конфликта Появлялась информация о переговорах со старейшинами того или иного села и т д Иными словами, у власти, и в первую очередь у ее представителей, непосредственно вовлеченных в разрешение чеченского конфликта, появлялось понимание необходимости использования ТПК этноса, в данном случае чеченцев, для достижения своих управленческих целей

О движении в сторону понимания властью необходимости знать культуры подвластных ей этносов и использовать эти знания в управлении свидетельствует и тот, например, факт, что антропологи сегодня активно участвуют в обсуждении принимаемых законов в сфере национальной политики Обширная дискуссия развернулась в настоящее время на страницах научного антропологического издания по поводу проекта закона «Основы правового статуса коренных народов Севера России» [Соколова, Новикова, Ссорин-Чайков 1995 74–88] В ходе этой дискуссии вполне закономерно встал вопрос и об «объекте и смысле юридической антропологии и антропологии вообще в этом контексте» [Соколова, Новикова, Ссорин-Чайков 1995 80]

Важным симптомом, указывающим на изменения, происходящие в нашей ПК, и, в частности, пробуждающий интерес власти к науке при проведении национальной политики в новых условиях, является постановление правительства от 1 мая 1996 г, в котором говорилось «Рекомендовать создание при органах исполнительной власти субъектов Российской Федерации структур (комитетов, министерств, отделов и секторов в аппарате администраций), ведающих вопросами межнациональных отношений, наладить их взаимодействие с Министерством Российской Федерации по делам национальностей и федеративным отношениям»

Если учесть, что в условиях рационально-правовой ПК, в которой компетентность является главным аргументом для занятия места в бюрократическом аппарате, то роль антрополога, знающего ту конкретную этнокультуру, на которую направлены управляющие воздействия государственного органа, а также владеющего на основании изучения мирового опыта знанием законов и закономерностей, определяющих взаимодействие различных культур, должна стать чрезвычайно значимой Представляется, что в России рост интереса в будущем к антропологии вообще и к ПА в частности объективно предопределен, причем здесь, учитывая культурное многоцветье государства, он должен быть особенно бурным Поэтому сегодняшнее состояние дел, когда во всех вузах страны имеется всего лишь несколько антропологических кафедр (вспомним цифры по США, приводимые в начале

статьи), да и то, как правило, при исторических факультетах, должно быть, будет казаться недоразумением.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бочаров В В* Власть Традиции Управление М , 1992  
*Бобровников В О* Колхозная метаморфоза адата у дагестанских горцев // *Nota Juridicus* Матер конф по юридической антропологии М , 1997  
*Богораз В Г* Чукчи 41 Л 1939  
*Борофски Р* Введение к книге «Осмысливая культурную антропологию» // Этнографическое обозрение 1995 №1  
Обычное право народов Сибири М 1997  
*Ольдерогге Д А , Потехин И И* Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма // Англо американская этнография на службе империализма М , 1951  
*Соколова З П , Новикова Н И Скорин Чайков Н В* Этнографы пишут закон контекст и проблемы // Этнографическое обозрение 1995 №1  
*Тихов В А* Советская этнография преодоление кризиса // Этнографическое обозрение 1992 №1  
*Foster M* Applied Anthropology California, 1969

## ПСЕВДОНАУКА КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА\*

Массовое обращение к донаучным формам исторического знания социально обусловлено потребностью в историческом обосновании ряда консервативных идей, апеллирующих к таким первобытным инстинктам, как пресловутые «кровь и почва», идеи имперского величия, национальной исключительности и т. д. Эти идеи уже не в первый раз, как в России, так и в других европейских странах (например, Германии или Италии), возникают как реакция на ускоренную модернизацию общества.

Отсюда многочисленные фантазии на тему «Арии—славяне—Русь», попытки доказать сугубую древность русского этноса (в ряде случаев его происхождение относят к еще дославянским временам), спекулятивные уподобления различных названий этносов (например, «этруски» — «русские») и т. п. Отсюда же идут многочисленные упражнения в области «конспирологии», претендующие на универсальное объяснение исторического процесса, в первую очередь причин катастрофы, постигшей в XX в. Российскую империю . .

Ситуация с псевдонаукой в этнологии настолько нетривиальна и остра, что на ней имеет смысл остановиться более подробно.

До конца 80-х гг. XX в. исторический материализм выступал в роли основной идеологемы для любого вида обществоведческих исследований. С разрушением этой идеологемы, с одной стороны, произошло образование идеологического вакуума, который стал наполняться фрагментами идеологем из культурного архива. С другой стороны, этнологические концепции, сложившиеся в рамках традиционной для советского периода идеологии и признанные в академическом сообществе как научные, получили эмпирическое поле для верификации. В результате оказалось, что концепции официальной науки, ориентированные на подтверждение основного партийно-государственного дог-

---

\* Гиренко Н. М. Этнос. Культура. Закон. СПб. Carillon, 2004 (печатается с сокращениями)

© Н. М. Гиренко, 2006

мата, столь же мифологичны, сколь и архаичные идеологемы досоветского периода или «новые» этнополитические конструкты, созданные на их основе

В значительной степени это состояние мировоззренческого хаоса в области межнациональных отношений продолжается и в настоящее время. Однако с подписанием и ратификацией ряда международных соглашений в области прав человека российская правовая система (толкнулась с необходимостью выбора критериев в оценке правонарушений в сфере межнациональных отношений). И здесь с полной остротой встал вопрос не только о достоверности или недостоверности исторических фактов или конкретных событий, но и об их интерпретации в рамках некоторой мировоззренческой модели, об экспертном анализе материалов. Ни государственные структуры, ни правовая система, ни научное сообщество, ни общество к этому, по существу, оказались не готовы — они продолжают воспроизводить стереотипы политизированной этничности конца девятнадцатого века.

Выбор модели интерпретации, как показывает анализ практики общения с правоохранительными органами, целиком и полностью зависит от мировоззренческой модели, которая представляется близкой тому, кто ведет дознание или следствие. Тот же принцип действует и в других сферах государственного аппарата. И это не удивительно, поскольку этнологическое знание в течение многих лет воспринималось как познание экзотических элементов культуры прошлого или современности — что, впрочем, соответствовало реальному состоянию исследований. В результате этнология оказалась на периферии образовательной системы в целом и до настоящего времени не является необходимым элементом обществоведческих дисциплин, изучаемых юристами и административными работниками. Даже в тех случаях, где такое преподавание реально осуществляется, культурологические материалы излагаются вне соотношения с социальной динамикой.

Такое состояние общества в целом и научного сообщества в частности дает широкий простор постоянному воспроизводству и совершенствованию множества псевдонаучных концепций. Эти концепции, вне зависимости от формы подачи данных и степени достоверности их исторической основы (используют ли они подборки реальных фактов или фальсификации), объединяет одна важная характеристика: они представляют исторический процесс (да и процессы, которые мы наблюдаем сегодня) как противостояние (или содружество, конкуренцию и пр.) этнических сообществ. Таким образом, этнические группы представляются как внутренне самодостаточные субъекты исторического (социального, экономического и пр.) процесса.

Такие идеологемы нередко оказываются мотивом для совершения противоправных действий в отношении лиц, относящихся к «противо-

стоящей» группе. Однако при обращении правоохранительных органов к местным экспертам последние чаще всего дают опровержение отдельным историческим фактам, используемым в псевдонаучной мировоззренческой модели, но не затрагивают преступную направленность самой псевдонаучной мировоззренческой концепции. Подобные оценки создают впечатление, что такие концепции являются пусть спорными, но все же научными. И это вполне естественно, ведь наиболее известные в современной России концепции этноса Л. Гумилева и Ю. Бромлея, восходящие к сталинским определениям нации и привычные для российского общества, в целом также основаны на представлении об этнических массивах как о самодостаточных саморазвивающихся субъектах исторического процесса.

В соответствии с научным определением этноса единственно инструментальным свойством того, что называется этничностью или национальной принадлежностью, остается критерий осознания принадлежности к группе людей, обладающих сейчас или обладавших в прошлом едиными культурными свойствами, т. е. общими формами, в которых люди осуществляют или некогда осуществляли свое общественное бытие.

В данном случае можно констатировать, что сдерживающим фактором для широкой социализации псевдонаучных концепций этничности является криминальная практика практического их использования. Она вынуждает правоохранительные органы в соответствии с действующими законами квалифицировать результаты конкретных действий и одновременно постоянно возвращаться к вопросу о легитимности самих концепций, искать ответ на этот вопрос в научном сообществе...

---

## **ЭКСПЕРТИЗА МАТЕРИАЛОВ НА ПРЕДМЕТ НАЛИЧИЯ ПРИЗНАКОВ, ПОПАДАЮЩИХ ПОД ОПРЕДЕЛЕНИЕ «ЭКСТРЕМИЗМ»\***

Проблемы борьбы с экстремизмом на почве расовой, национальной и религиозной вражды и ненависти предполагают тесное взаимодействие государственных структур и общественных организаций. Сама практика их выявления, оценки, профилактики, пресечения в современных условиях нова как для государственных, правовых структур,

---

\* Гиренко Н. М. Этнос. Культура. Закон. СПб. : Carillon, 2004.

как и для общественности. Даже за короткий промежуток существования новой России отношение к этому типу проблем (и/или преступлений) менялось как со стороны государства, так и со стороны общества. Особое внимание к ним в настоящее время можно объяснить, в частности, тем, что нарушение прав человека в этой области, кажущееся относительно незначительным, на самом деле является существенным сигналом того, что в социальной системе присутствует болезнь, кризис, который может при определенных обстоятельствах стремительно развиться в общественную катастрофу. .

Одним из существенных механизмов применения законодательства является использование независимой гуманитарной экспертизы. . . Мы приведем некоторые примеры такого анализа с целью дальнейшей корректировки формы и вопросов, учитывая, что правозащитники, привлекавшиеся прокуратурой или выступавшие от имени общественных организаций уже много лет в качестве экспертов, не являются, как правило, юристами по образованию, а юристы не обязаны быть специалистами в историко-социологических, психолингвистических или религиоведческих областях.

Конституция РФ, Российское законодательство и международные акты, ратифицированные РФ, в целом дают достаточную законодательную основу для профилактики и пресечения экстремистской деятельности и преступлений на почве национальной, расовой, социальной и конфессиональной вражды и ненависти. Тем не менее, как показывает практика, правоприменительная практика в данной области пробуксовывает, а в ряде случаев положения законов даже применяются в отношении лиц, противостоящих экстремистской деятельности, или против лиц, защищающих права человека в области национальных и гражданских прав и свобод. На это, по существу, указывают и Методические рекомендации Генеральной прокуратуры (1999 г.). В том же документе совершенно обоснованно обозначены основные признаки правонарушений на основании ненависти на национальной, расовой, конфессиональной и, можно добавить, социальной вражды и ненависти. Примечательной особенностью данного документа является то, что он в большей своей части посвящен специальным познаниям для определения квалификации преступлений закона в этом правовом поле.

Можно говорить о том, что законодательство РФ в отношении национальной, расовой, межконфессиональной и социальной вражды и розни в некоторой степени даже может показаться избыточным, если учитывать Основной закон, УК РФ, Закон о СМИ, международные акты, ратифицированные Россией. Показателен в этом отношении и принятый относительно недавно Федеральный Закон о противодействии экстремистской деятельности. Закон важен тем, что закреп-

ляет в законодательстве понятие об экстремистской деятельности.

Статья 1 данного Закона обозначена как «Основные понятия», однако, строго говоря, в ней нет собственно определения того, что есть «экстремизм». Описание категории дается через перечень действий, признаваемых нашим законодательством противоправными, и эти действия (данный список) признаются Законодателем в качестве экстремистских. Экстремизм определяется по факту преступления (список), и сам факт преступления определяется как экстремистский, так как в этом списке присутствует. На основе предложенных Законодателем формулировок осуждаются неправовые действия по изменению существующего строя — захват и присвоение властных полномочий и прочие, терроризм, возбуждение межнациональной вражды и т. д. Законодатель вправе обозначить выверенный список как экстремистские действия, хотя все перечисленные противоправные действия уже определены в действующем законодательстве. Именно в этом смысле можно говорить об относительной избыточности закона, так как с точки зрения социального содержания данной юридической категории, а именно этого придерживаются, как правило, общественные организации, правоприменительные органы фактически могут быть перед дилеммой — квалифицировать преступление в уже существующих категориях (национальная ненависть, терроризм) или как экстремизм? Где грань, за которой радикальная деятельность, действия в соответствии с националистической, политической или религиозной концепцией превращаются в экстремистскую? Экстремистские материалы, как это обозначает Законодатель, — это только те, которые содержат прямой призыв к осуществлению экстремистской деятельности либо обосновывают, или оправдывают необходимость осуществления деятельности, обозначенной в перечне Закона. Но, как правило, такие прямые призывы в материалах, пропагандирующих национальную исключительность или политический национализм, содержатся крайне редко.

В Законе отмечено, что за осуществление экстремистской деятельности субъекты права, т. е. физические и юридические лица, организации без статуса юридического лица, граждане Российской Федерации, иностранные граждане и лица без гражданства, несут уголовную, административную и гражданско-правовую ответственность в установленном законодательством Российской Федерации порядке. Формы ответственности прописаны в соответствующих статьях законодательства. Тем самым ответственность за правонарушения, обозначенные в списке экстремистских действий, устанавливается не данным Законом, как обозначено в его Преамбуле, а иными и уже действующими законодательными актами. Скорее всего, правонарушение будет квалифицировано в соответствии с УК РФ не как «экстремизм», а как

конкретное противоправное действие, как нарушение конкретного Закона, конкретной правовой нормы. Однако в целом сам факт появления данного Закона о противодействии экстремизму весьма важен. Он отражает озабоченность государства ростом экстремистских тенденций, и в этом смысле Закон усиливает действие уже существующего в этой области законодательства и одновременно имеет профилактическую направленность, дает государственным органам организационные основы профилактики и противодействия экстремистской деятельности, что должно стимулировать деятельность правоохранительных органов.

Тем не менее на основании анализа текстов и социального мониторинга на предмет выявления радикально-националистических тенденций следует обратить внимание на свойства, которые непременно лежат в основе мотивации экстремистской деятельности любого вида. Экстремизм (от латинского *extremus* — крайний) — это свойство мировоззренческой концепции (мотивации) и деятельности по ее воплощению в жизнь, которое можно обозначить как устранение оппонентов из социальной системы противоправными действиями организаций или физических лиц в целях реализации собственной мировоззренческой модели. В зависимости от того, о какой сфере общественного бытия (экономика, политика, социальные отношения, общество в целом) или основании мировоззренческой модели (религия, национальность, раса) идет речь, можно говорить о соответствующем виде «экстремизма» (экономическом, политическом, национальном, религиозном и пр.). Экстремизм как противоправное вытеснение оппонентов из социальной среды является неперенным качеством реформаторских моделей создания идеального общественного устройства (социальной среды), в которых предусматривается очищение социальной среды от социальных групп, индивидов, идей в качестве необходимого условия реализации концепции и признаваемых в данной концепции «по определению» враждебными и опасными для общества.

Вариант концепции создания идеальной социальной среды путем очистки от оппонентов лежит в основе мотивации действий, направленных на изменение социальной среды путем дискриминации, ущемления, подавления, подчинения, устранения из социальной среды или уничтожения оппонентов данной мировоззренческой концепции, т. е. лежит в основе мотивации действий, определяемых как «экстремистские действия». Как уже отмечалось, в зависимости от основания или характера концепции экстремизм может принимать форму расового, национального, конфессионального, политического и прочего экстремизма. Существенным признаком экстремистской концепции и ее противоправного применения является свойство, которое можно обозначить как «презумпция виновности, порочности», которое является

следствием из основного свойства экстремизма как явления, обозначенного выше.

Экстремистские индивидуальные или коллективные действия в отношении тех, кто, согласно экстремистской концепции, является оппонентами и, соответственно, противниками «правильного» устройства социальной среды, выражаются в индивидуальном или массовом физическом и психологическом терроре, разжигании ненависти социальной, национальной, региональной, конфессиональной, политической и прочей в зависимости от конкретных условий. Ненависть, террор, дискриминация в отношении «враждебных» групп предполагают тотальное негативное отношение к врагу, определение группового врага при помощи особой характеристики, как правило культурной (индикатор принадлежности, который служит для экстремиста признаком принадлежности индивида или группы к врагам идеи и общества в его понимании). В этом смысле носители данного индикатора (реального или кажущегося таковым для самого экстремиста) являются «врагами по определению», на таких носителей распространяется презумпция враждебности, порочности, опасности для общества.

Экстремизм может быть выявлен как непереносимое условие реализации идей в радикальных реформаторских типах моделей преобразования общественного устройства (идеологий), специфической характеристикой которых является невозможность их реализации в рамках существующей правовой системы (правового поля) и тем самым без насилия над личностью: фашизм, большевизм, нацизм, политический национализм. Он стоит в качестве мотивации террористических акций. Экстремистский — крайний, за пределами признанного возможным, так как легальных (нормативных) способов реализации идеи, достижения обозначенной в мировоззренческой концепции цели не имеется. При легальном, правовом приходе к власти сторонников экстремистских концепций, как это произошло в нацистской Германии, очень скоро формируется и экстремистская правовая система, предполагающая искоренение всех альтернативных мировоззренческих концепций и вытеснение из социальной среды оппонентов или их дискриминацию.

В этой связи можно более определенно говорить и об экстремистской организации. Экстремистская организация — объединение людей, заявляющих о необходимости реализации экстремистской концепции социального устройства и осуществляющих экстремистские действия.

Определенные в Законе о противодействии экстремизму противоправные действия, будь то терроризм, насильственное изменение существующего строя или разжигание национальной вражды и розни, естественно, содержат вышеобозначенные свойства, и в этом смысле объединение их в единый куст противоправных действий вполне оправдан. Представление о таких свойствах экстремизма, как «пре-

зумпция виновности», установка на вытеснение оппонентов из социальной среды важны при анализе текстов на предмет содержания статьи 282 УК РФ. Предложенное социальное понимание экстремизма как явления облегчает определение «сопутствующих» категорий. Так, например, коротко говоря, экстремистские материалы — информационные носители пропаганды экстремистской концепции и экстремистских действий.

Ключевым моментом в отношении действий, подпадающих под признаки преступлений, определяемых в законе о противодействии экстремизму, является то, что в этих действиях правонарушения совершаются против конкретных лиц и групп, но мотивированы они неудовлетворенностью в отношении существующего общественного устройства и стремлением к его изменению внеправовыми методами в соответствии с усвоенной мировоззренческой моделью. Индивид, личность (жертва) в данном случае является частью более широкой общности, общественной системы, и воздействием на индивида осуществляется попытка воздействовать на эту более широкую общность. Иными словами, конечным объектом политического экстремизма, как и объектом действий по разжиганию национальной вражды и розни, является не лично пострадавший, а более широкая общность: регион, государство, отдельная социальная система или подсистема. В этом качестве существенное отличие вариантов экстремистской деятельности от индивидуального или группового хулиганства и иных противоправных неэкстремистских действий. Жертва экстремистского преступления является не основным объектом преступника, а только символом более широкой группы, ее представителем. Она, как и преступник, выступает в данном контексте лишь как орудие, представитель некоторой реальной или мнимой группы. Отсутствие личностного осознания, притупленность личностной ответственности перед собой и жертвой позволяют смертнику осуществить свой акт и идти на любую жестокость по отношению к жертве. Можно сказать, между преступником и жертвой нет ничего личного, оба являются лишь символическими представителями противоборствующих сторон.

Надо отметить, что российское законодательство, как и международное, ориентировано преимущественно на охрану прав личности и обеспечение стабильности государственных структур. При этом часто игнорируется, выносятся за скобки рассуждений, как трюизм, наличие основного объекта, во имя сохранения стабильности которого возникали и существуют правовые системы — структуры социальной, которая не сводима ни к государственной структуре, ни к свободе действий отдельной личности. Посмотрим в этом аспекте на статью 282 УК РФ.

**Статья 282.** Возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды: действия, направленные на возбуждение националь-

ной, расовой или религиозной вражды, унижение национального достоинства, а равно пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку их отношения к религии, национальной или расовой принадлежности, если эти деяния совершены публично или с использованием средств массовой информации.

Как дано в уже отмеченных ранее методических рекомендациях Генеральной прокуратуры РФ, «применительно к злоупотреблениям свободой слова и свободой массовой информации понятие направленности действий характеризует только смысл информации, ее содержание (например, призывы к еврейским погромам, антимусульманская агитация), которое потенциально может спровоцировать межнациональные или межконфессиональные конфликты, но не предусматривает фактическое наступление таких последствий».

Применительно к средствам массовой информации достаточно сложно говорить о том, предусматривают они или нет фактическое столкновение на межнациональной основе. Здесь можно констатировать стремление определить некий умысел в публикации (информации) именно на разжигание конфликта. Как правило, такой умысел найти практически невозможно. Можно возбудить внимание к проблеме, к вариантам ее решения. Но, как говорят «Методические рекомендации», «возбуждающей в смысле ст. 282 УК РФ является такая информация, которая содержит отрицательную эмоциональную оценку и формирует негативную установку в отношении определенной этнической (национальной), расовой (антропологической), конфессиональной (религиозной) группы или отдельных лиц как членов этой группы, подстрекает к ограничению их прав или к насильственным действиям против них. Подобная информация, как правило, порождает напряженность в обществе, нетерпимость к сосуществованию людей разных рас, национальностей и вероисповеданий, поскольку создает благоприятную почву для конфликтов».

Ключевой вопрос состоит в том, для чего людям нужно «разжигать» межнациональный и прочий конфликт? Какую цель они могут преследовать? Что может быть предметом столкновения интересов? Без чего конфликт не имеет почвы, основы? В принципе можно сказать, что это столкновение интересов (экономических, социальных, политических и пр.). Иными словами, речь идет о субъективной и объективной мотивациях и их аргументации. Как констатируется в «Методических рекомендациях» («Об использовании специальных познаний по делам и материалам о возбуждении национальной, расовой или религиозной вражды»), «данное преступление совершается с прямым умыслом. Субъект осознает, что обнародует в печати, по радио или телевидению (а также в других формах) информацию, направленную на

возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды, и желает ее обнародовать». На самом деле ни один субъект не осознает и не признает, что он обнародует информацию, «направленную на собственно возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды». Чаще всего вопрос ставится о сохранении своей национальной, конфессиональной, расовой и иной идентичности, самобытности, исключительности перед лицом неких враждебных сил. В этой связи принципиальным становится вопрос о мотивации и умысле действий, относящихся к сфере нарушений прав в области национальных, религиозных, расовых, социальных прав личности и соответствующих групп. Несмотря на то, что квалификация умысла в соответствующих статьях Законов в настоящий момент отсутствует, тем не менее в подзаконных нормативных актах этот критерий присутствует. Доказательство прямого умысла в материалах на оскорбление национальной чести и достоинства, разжигание межнациональной вражды имеет крайне малую перспективу уже на том основании, что пропаганда негативного отношения к инациональной (социальной, конфессиональной, расовой и пр.) группе не является основной целью. В цепи «мотивация — планирование — акт — результат (цель)» пропаганда необходимости изменения общественного устройства является основой мировоззренческого обоснования, мотивации движения к цели путем конкретных противоправных действий. Основным объектом воздействия, по существу, является не индивид, не отдельная группа, а общественная система, отдельное общество в целом. Однако для привлечения сторонников и определения оппонентов необходимо определить конкретных противников радикальных перемен, т. е. обозначить чуждые, враждебные группы. В этом социальном контексте уже можно говорить о действиях, направленных на пропагандистское возбуждение противостояния общественных групп по национальному, социальному, религиозному или расовому признаку. Можно предложить следующие, апробированные в комплексных и комиссионных экспертизах, формулировки.

Действиями, ведущими к возникновению или усилению враждебного противостояния групп населения, объединенных по национальным, расовым или религиозным признакам, должны быть признаны публичные высказывания, распространение аудио-, видео- и изобразительных материалов, письменных текстов или иные публичные действия, смысловая направленность которых заключается в вытеснении лица или группы лиц из общественной среды или отдельной общественной сферы на основании принадлежности или непринадлежности данного лица или группы лиц к определенной национальной, расовой или религиозной группе (т. е. по национальному, расовому или религиозному признаку), а также аналогичные публичные действия,

смысловая направленность которых заключается в установлении в обществе в целом или в отдельной сфере общественной деятельности дискриминации граждан по национальному, расовому или религиозному признаку

Унижением, оскорблением национальной, расовой или религиозной чести и достоинства являются публичные высказывания, распространение аудио-, видео- и изобразительных материалов или иные публичные действия, смысловая направленность которых заключается в приписывании личности негативных и осуждаемых обществом свойств в качестве характерных, заведомо присущих кому-либо уже по самой причине принадлежности или непринадлежности лица или группы лиц к определенной национальной, расовой или религиозной группе. Такие действия могут выражаться в провозглашении неравноценности для общества граждан на основании их национальной, расовой или религиозной принадлежности, оперировании исключительно негативным материалом относительно лиц данной группы, публичном порицании и осуждении ценностей, уважаемых представителями этой группы. Все это характерные действия, ведущие к возбуждению национальной, расовой или религиозной вражды и розни, так как смысловая направленность их заключается в том, чтобы внушить заведомую неприязнь, недоброжелательное отношение к лицам данной группы (презумпцию виновности, опасности и порочности в отношении лиц данной группы)

Иными словами, смысл противоправных общественных действий в сфере межнациональных, межконфессиональных отношений заключается в введении «презумпции виновности» на основании расового, национального или иного признака личности в качестве определителя враждебности, порочности, опасности для общественного устройства или отдельной общественной группы. Эта презумпция виновности лежит в основе мотивации как конкретных экстремистских акций, так и в любых политических националистических, расистских и иных экстремистских концепций (идеологем) переустройства общественного бытия.

Особым вопросом, без которого невозможно объективное рассмотрение нарушений в сфере межнациональных отношений, является вопрос о социально-психологической экспертизе ситуаций и материалов (в понимании «Методических рекомендаций» Генеральной прокуратуры РФ) с признаками преступлений, предусмотренных статьей 282 УК РФ. Эта тема требует наиболее пристального внимания в отношении организации независимой и профессиональной экспертизы ситуаций и аудио-, видеоматериалов и СМИ. В настоящее время экспертный анализ практически целиком зависит от личного мнения или предпочтений дознавателей, следствия и судей. Учитывая, что лица, исполняю-

щие данные функции, обладают всеми достоинствами и пороками, характерными для современного российского общества, и учитывая, что дела, связанные с идеологической мотивацией с признаками экстремизма и политического национализма и сепаратизма, требуют всегда профессиональных особых знаний, в настоящий момент крайне необходимо выработать положение о социально-гуманитарной экспертизе (экспертах) по делам соответствующего профиля. Без этого процессуальные мероприятия, криминалистическая экспертиза в конечном итоге замыкается на квалификации действий вне сюжетов собственно экстремистской направленности (предательство, бандитизм, хулиганство, экономические преступления и пр.).

Вопрос о происхождении расистских интенций в массовом сознании может быть признан аксиоматическим, не требующим в каждом отдельном конкретном случае углубленного теоретического экскурса и исторических сопоставлений. Но факты проявления человеконенавистнической идеологии должны рассматриваться как каждый раз облоупляющиеся вокруг того главного сюжета, который порожден спецификой исторического момента на данной территории. Эта специфика ответственна за те конкретные воплощения, которые приобретает стремление к изменению социальной ситуации в направлении благопритствования для одних групп населения в ущерб другим группам (или слоям) населения.

Усилия специалистов должны быть направлены на предельно конкретную диагностику тех проявлений, которые мы имеем в каждом конкретном случае. Эксперты должны располагать знанием исследуемой территории во всем ее своеобразии, имея в виду максимальную конкретизацию (географическую, историческую, экономическую, демографическую, политическую) сегодняшней ситуации. Подобного рода сведения можно получить только непосредственно на местах, располагая сетью наблюдателей, собирающих первичную информацию по правилам социологического исследования.

Анализ ситуации не может быть ограничен описанием и анализом. Работа экспертов в роли лекторов, регулярно выезжающих в провинциальные города, является работой в рамках социологического эксперимента, позволяющего вносить планируемое информационное «возмущение» в ситуацию с практической целью ее изменения.

В качестве приложения приведем варианты экспертного анализа, проведенного в свое время по просьбе прокуратуры специалистами из Группы по правам национальных меньшинств Санкт-Петербургского Союза ученых.

Один пример — по материалам публикации текстов в СМИ, второй — преимущественно по символике. В материалах для экономии места дается только исследовательская часть, без необходимого вве-

дения, описания обстоятельств дела, характеристики представленных на экспертизу конкретных материалов.

Раздел «Определение категорий». По определениям, данным в словарях русского языка Даля и Ушакова, слова «рознь» и «вражда» являются синонимами (т е их значения совпадают) «Вражда» определяется также как «неприязнь, несогласия, зложелательство» (словарь Даля), «неприязнь, взаимная ненависть, недоброжелательные отношения» (словарь Ушакова), «отношения и действия, проникнутые неприязнью, ненавистью» (словарь Ожегова) Слово «унизить» является синонимом слова «оскорбить», которое, в свою очередь, определяется как «раздражить словом или делом, нападать на, судить неправо, кривосудом» (словарь Даля), «обидеть, причинить моральный ущерб» (словарь Ушакова).

## **Возбуждение межнациональной или расовой вражды и розни**

Научное определение предполагает два аспекта

1 Возбуждение межнациональной, расовой или религиозной вражды или розни — это процесс в системе общественных отношений, который может развиваться (возникать, возбуждаться) по самым различным причинам Он выражается в форме конфликтного противостояния и противоборства групп населения, различающихся своей национальной, расовой или религиозной принадлежностью Конфликтное противостояние возникает по поводу равенства прав, т е устранению или, наоборот, установлению дискриминации или преимущества граждан, отдельных лиц или групп людей в пределах конкретной социальной среды или социальной системы в зависимости от их национальной, расовой или религиозной принадлежности Основой конфликта может быть появление экономической, социальной, политической или иной нестабильности в общественной системе, побуждающей людей объединяться по наиболее устойчивым к социальным изменениям культурным признакам, к которым в первую очередь относятся национальный, расовый и религиозный в качестве психологического противовеса этой нестабильности

2 С научной точки зрения действиями, направленными на возбуждение межнациональной, религиозной или расовой вражды и розни, т е действиями, ведущими к возникновению или усилению противостояния групп населения, объединенных национальным, расовым или религиозным признаком, должны быть признаны публичные высказывания или иные публичные действия, направленные на вытеснение лица или группы лиц из социальной среды или социальной системы

на основании принадлежности или непринадлежности данного лица или группы лиц к национальной, религиозной или расовой группе где по национальному, религиозному или расовому признаку, а также публичные высказывания или иные публичные действия, которые направлены на установление в обществе подчинения или дискриминации граждан по национальному, расовому или религиозному признаку

## Оскорбление национального или расового достоинства

С научной точки зрения оскорблением национального, конфессионального или расового достоинства являются публичные высказывания или иные публичные действия, направленные на приписывание негативных и осуждаемых обществом свойств личности в качестве характерных, заведомо присущих кому-либо уже по одной принадлежности лица или группы лиц к определенной национальности, религиозной группе или расе, что тем самым наносит моральный ущерб представителям данной национальной, конфессиональной или расовой группы. Такие действия могут выражаться в распространении недостоверной или вырванной из исторического контекста информации, провозглашении неравноценности для общества социальных субъектов (граждан) по национальному, религиозному или расовому признаку, оперирование исключительно негативным материалом относительно лиц какой-либо национальности, расы или религиозной группы, порицания и осуждения ценностей, уважаемых представителями этой группы. Иначе говоря, выражается в действиях, ведущих к возбуждению национальной, религиозной или расовой вражды и розни, в публичных высказываниях или иных действиях, направленных на то, чтобы вызывать неприязнь, недоброжелательное отношение ко всем лицам определенной национальной, религиозной или расовой группы на основе заведомого отождествления личностных и субъективных, в том числе и вымышленных, групповых характеристик. В результате таких действий устанавливается презумпция порочности или непорочности индивида в зависимости от расовой, национальной или конфессиональной принадлежности. Указанные действия должны квалифицироваться как возбуждающие национальную, религиозную или расовую вражду в связи с тем, что они составляют минимально необходимое, а в условиях социальной, политической или экономической нестабильности и достаточное условие межэтнического, межрелигиозного или межрасового конфликта, неизбежно сопровождаемого насилием над личностью, так как

А) этничность и национальное самоощущение личности, т. е. национальная принадлежность человека, так же как и религиозная принадлежность, по существу, определяются только актом индивидуального самосознания самой личности. Мотивация этого акта в значительной мере зависит от культурного исторического контекста воспитания и контекста, в котором возникает необходимость принятия решения об этнической самоидентификации. Причастность к этнической группе не обязательно реализуется в фактическом этнокультурном поведении (использовании особого языка, традиционной национальной одежды и т. п.). Неправомерно ставить вопрос и о единообразии, совпадении личностных характеристик (каких бы то ни было) у всех представителей одной этнической, конфессиональной или расовой группы, не говоря уже о совпадении политической ориентации всех представителей одной этнической группы. Следовательно, сама постановка вопроса об этнической чистоте и четкой этнической определенности личности неправомерна и научно несостоятельна;

Б) расовая или популяционная принадлежность, в отличие от этнической, — это устойчивая биологическая характеристика, неизменная для человека от рождения и не допускающая перехода его в другую расовую или популяционную группу. Следовательно, исключена теоретическая возможность устранения межрасового конфликта через переход индивида (добровольного или вынужденного) из одной группы в другую, что возможно в отношении этнической или религиозной принадлежности, (мимикрия, адаптация, обращение в иную веру). Разрешение конфликта между расовыми группами возможно либо признанием их равноправия, либо узакониванием расовой дискриминации, либо вытеснением (уничтожением) одной из конфликтующих групп;

В) отождествление расового и этнического, что практически невозможно, потому что одна раса может включать множество этносов и один этнос может быть представлен расовым (популяционным) многообразием, существует только в нацистских концепциях. Практическое проведение этого принципа в реальность неизбежно ведет к насильственному устранению из общественной системы групп лиц, которые не удовлетворяют формально введенному принципу определения либо «чистой расы», либо «чистой национальной культуры». Так как ни того ни другого в «чистом» виде не существует и так как эти принципы постулируются властными структурами, эта практика ведет к постоянному вытеснению из социальной среды лиц, не удовлетворяющих этим принципам.

## Механизм действия

Публичные высказывания или иные публичные действия, направленные на вытеснение из социальной среды или социальной системы лиц или группы лиц по национальному, религиозному или расовому (популяционному) признаку, а также публичные высказывания или иные публичные действия, направленные на установление неравенства граждан перед законом в зависимости от их национальной, расовой или религиозной принадлежности, неизбежно ведут к противодействию на том же основании. Выражение «публичные высказывания или иные публичные действия, направленные на...» следует понимать как устанавливающие цель, формирующие целеполагание, призывающие к объединению лиц для совместных действий во имя достижения определенной цели, а также и сами действия по достижению этой цели. Процесс вытеснения или устранения лица или группы лиц из социальной среды практически может реализоваться только путем прямого или косвенного насилия над личностью. Аргументация в пользу вытеснения кого-либо из социальной среды по национальному, религиозному или расовому признаку может иметь только характер дискредитации лиц или групп лиц, обвинении их в осуждаемых или неприемлемых для общества, для социальной среды поступках, обвинении их в следовании неприемлемым ценностям и нормам поведения только на основании их принадлежности к национальной, религиозной или расовой группе, через презумпцию виновности, порочности на основании национальной, религиозной или расовой принадлежности, т. е. через унижение чести и достоинства граждан. Признание презумпции порочности, т. е. приписывание заведомой виновности или порочности личности на основании принадлежности к национальной, расовой или конфессиональной группе, создает возможность приписывать любые негативные явления в обществе деятельности лиц какой-либо национальной, религиозной или расовой группы. За счет этого база для компрометирующего материала, заведомо относимого к «нежелательной» группе, намеренно расширяется. Следствием этого являются неправомерные обвинения значительного числа лиц той или иной группы в несправедливых поступках. Возникающая в результате такого процесса взаимная отчужденность ведет к усилению корпоративности, организованности националистически настроенных групп. Любое насильственное действие, даже не мотивированное возникшей конфронтацией (например, конфликт между лицами одной национальности), в такой ситуации будет интерпретировано как агрессия или провокация агрессии одной из сторон, что ведет к межгрупповому столкновению на национальной, расовой или религиозной основе, не имеющему механизмов быстрой ликвидации.

Национализм — явление, по-разному рассматриваемое в научной литературе и в практике, имеющее целый ряд толкований его содержания и причин. Широко распространено понимание национализма как идеологии и действий, направленных на единение народа (граждан) в пределах единого государства. Этнические, религиозные и расовые различия в этой концепции не принимаются как существенные. Главным моментом является единение граждан одной страны.

В узком смысле национализм предполагает единение граждан одной национальной (этнической) принадлежности в целях сохранения своей национальной идентичности, сохранения или возрождения своей национальной культуры. Такой национализм предполагает действия по воспитанию национальных традиций, пропаганду достижений национальной культуры, сохранение исторических традиций и сохранение памяти об исторических событиях, связанных с историей народа (этнической группы).

В то же время крайний национализм связан с неприятием культурных форм и действий, относящихся к традициям иной этнической культуры, с действиями, направленными на устранение из социальной среды явлений и их носителей — людей, относящихся к иным культурным традициям, воспринимаемым как враждебные по отношению к культуре националиста и обществу, которое он признает своим. Вариантом крайнего национализма является этнократия, когда руководящие посты и должности госаппарата юридически и фактически закрепляются за лицами одной национальной принадлежности, в то время как лица других национальностей в отношении различных сфер жизни дискриминируются.

Национальный экстремизм, сочетающийся с отождествлением биологического и этнического, характеризуется принятием в качестве полноправных и необходимых для общества насильственных действий в отношении лиц иной национальности в целях их вытеснения из общественной жизни вплоть до их изгнания из социальной среды и их физического уничтожения. Для осуществления такой политики необходимо применение тоталитарного контроля за всеми сферами жизни индивида и существование тоталитарного режима, силовыми и правовыми методами устраняющего любые проявления, не удовлетворяющие официальной идеологической догме, что типично для различных вариантов фашизма.

В случаях крайнего национализма и национального экстремизма необходимым условием осуществления этих идеологий является пропаганда презумпции виновности, порочности индивида на основании признания (реального или фиктивного) его принадлежности к иной национальности, его (их) враждебности по отношению к конкретному народу и обществу, к которому националист себя причисляет.

Например, анализ материалов, представленных на экспертизу номеров газеты «Наше Отечество», показывает, что во всех материалах газеты, часто с введением редакционных заголовков и комментариев к информации, не имеющей национальной нагрузки, вводится указание на главного врага русского народа и России — еврейства отечественно-го и зарубежного.

В этих материалах явно выражено, что под «сионизмом» автор подразумевает не известные (и часто противостоящие друг другу) идеологические направления в еврейской диаспоре и Израиле, а еврейство как таковое, лиц еврейской национальности вообще. Само явление сионизма (различные движения, целью которых ставилось возрождение еврейской государственности, религии и самобытности) подается во всех материалах как глобальный целенаправленный заговор евреев с целью порабощения и истребления народов, и в первую очередь — русского народа. Используемое в публикациях газеты понятие «сионизм» не имеет отношения к концепциям реальных сионистов прошлого и настоящего.

Для редакции понятия «иудей» и «еврей» — понятия тождественные, и в этом он следует логике крайнего национализма, настаивающего на тождественности этих понятий, признающего евреем только лицо, исповедующее иудаизм, но в противонаправленной последовательности — раз еврей, то обязательно действует, по мнению редакции, в соответствии с законами Торы и наставлениями Талмуда.

В отношении евреев, именуемых в традиции редакции газеты «Наше Отечество» «жидами», редакция исповедует идеологию презумпции генетической порочности, заведомой врожденной враждебности по отношению к человечеству, и к русскому народу в первую очередь. Это сближает идейную направленность газеты с идейными послылками нацизма, пропагандировавшими биологическую предрасположенность евреев к осуждаемым обществом порокам, из чего следует доктрина необходимости вытеснения евреев из общественной системы, физического уничтожения евреев и лиц, имеющих еврейских родственников, для сохранения чистоты нации и соблюдения «национальной и расовой гигиены». В основе данной концепции лежит социальный дарвинизм, в соответствии с которым народы (этнические общности) находятся в борьбе за выживание, признается генетическая преемственность культурных признаков. В материалах газеты постоянно отмечаются признаки, которые якобы являются генетически присущи евреям, такие как трусость, лживость, похотливость, склонность к половым извращениям, предрасположенность к венерическим заболеваниям и СПИДу, стремление унижить людей, наносить ущерб экологически, политически, экономически и пр., т. е. практически все пороки, освободиться от которых можно только путем устранения евреев из обще-

ственной жизни. В материалах отмечается, что освободиться от них и им сочувствующих возможно только насильственным путем. Цель газеты — формирование общественного мнения относительно еврейства как основного врага, стремящегося к уничтожению России, русского народа и подчинению всех народов земли. . .

П. В. РОМАНОВ

## ПЕРВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В КЛЮЧЕ ПРИКЛАДНОЙ АНТРОПОЛОГИИ\*

Важным событием для развития социально-антропологического направления и этнографического подхода в социальных науках стало основание в 1941 г. профессионального Общества прикладной антропологии. Именно сюда стекались все отчеты по исследованиям в области социальной антропологии современной городской жизни вообще и организаций в частности. Институционализация дисциплины завершилась с основанием журнала «Прикладная антропология» — «Applied Anthropology» (впоследствии переименованного в «Журнал современной этнографии» — «Journal of Contemporary Ethnography»).

Последующие десятилетия отмечены серией этнографических исследований изменений в технологиях, формах оплаты труда, материального поощрения и социальной организации производства на цеховом уровне. В 1948 г. Ф. Ричардсон и К. Уолкер отслеживали изменения трудовых отношений в электронной корпорации IBM, «социальных рамок» фабричной жизни, весьма серьезно влияющих на производство [Richardson, Walker 1948]. В этот период корпорация начала технологическое перевооружение и удвоила численность персонала. В. Уайт исследовал трудовые отношения в ресторанной индустрии [Whyte 1948], а позднее в другом проекте — в усилении администрации промышленной компании по увеличению производства. Он делал акцент на исследовании трудовых договоров и индустриальных отношений (одно из его исследований — «кейс стади» длительной забастовки).

Одним из главных результатов исследований в русле школы человеческих отношений стало применение методов антропологической полевой работы к детальному этнографическому описанию фабричных подразделений. Использование «комнаты наблюдения» за намот-

---

\* Романов П. В. Власть, управление и контроль в организациях: Антропологические исследования современного общества. Саратов, 2003.

© П. В. Романов, 2006

кой катушек остается классическим случаем наблюдения и интервьюирования. Позднейшие исследования антропологов развивали другие методы, в том числе систематической записи протекания интеракций и коммуникаций.

Критика в адрес теоретических и методологических оснований школы человеческих отношений вскрыла ряд моментов, которые существенно ограничивали интерпретационные горизонты этого направления исследований. Рассмотрим сущность этой критики, поскольку она имеет принципиальное значение для дальнейшего осмысления методологических оснований антропологического подхода к изучению современных организаций.

Во-первых, анализ социальной организации трудового процесса оказался ограниченным взглядом «сверху вниз». Рамки исследования задавались менеджерами с их точки зрения на проблемы, существующие на цеховом уровне. Во-вторых, результаты аналитической работы были организованы способом, удобным для менеджеров, и так, чтобы предоставить им возможность более успешно управлять рабочими. При этом, скажем, не ставилась задача сделать отчеты исследователей полезными для рабочих для лучшего понимания ситуации на производстве. В-третьих, представления менеджеров не были проблематизированы в той же степени, что и представления рабочих. Иными словами, исследования на предприятиях не ставили под сомнение рациональность управленческих идей и действий менеджеров. В-четвертых, методические подходы первых «этнографических» исследований промышленных организаций в значительной степени являлись калькой методов классической этнографии. Р. Росальдо, характеризуя нормы классической этнографии, унаследованные из предыдущих этапов развития дисциплины, называет ее следующие отличительные признаки: стремление к объективизму; империализм; монументализм (этнограф должен создавать музееподобную картину изучаемой культуры); вневременность (неизменность изучаемых феноменов) [Rosaldo 1989: 33].

Классические этнографические описания отражали застывшие картинки изучаемых событий, и это унаследовали антропологи первой половины XX в. Б. Малиновский, Ф. Боас и М. Мид. В это время теоретической основой социальной антропологии являлось функционалистское представление о природе социальных институтов. Социальное равновесие — эквilibrium — объявлялось единственно нормальным состоянием института. Любые процессы и явления, ведущие к нарушению равновесия в организации, объявлялись дисфункциональными и патологическими. Анализ более широких социальных, политических и экономических оснований процессов, протекающих в рамках отдельно взятого предприятия, здесь был проигнорирован.

В. Уайт отмечает в этой связи, что организационные исследования «были склонны рассматривать технологию и собственность в большей степени как константы, чем как изменяемые свойства системы» [Whyte 1983: 412–420]. Период бурной технологической и управленческой модернизации, изменений форм собственности на расширяющихся промышленных предприятиях был отмечен противоречиями и конфликтами, с которыми такая аналитическая модель организационного квиллибриума справиться не могла.

Так, современные исследования отечественных промышленных организаций обнаруживают, с какой высокой интенсивностью пришли в движение все социальные процессы на предприятиях и в организациях России. Приватизация как изменение отношений собственности, реформы в сфере управления экономикой, изменение управленческой идеологии являются теми «внешними обстоятельствами», которые оказывают влияние на эти процессы. В таких условиях функционалистская модель исследований организаций сталкивается с трудностями.

Столкнувшись с подобным кризисом в 1940-х гг., британская и американская методологии социально-антропологических исследований эволюционировали в направлении углубленной рефлексии методов (в частности — включенного наблюдения), а также пересмотра функционалистских теоретических оснований.

## **Первый опыт антропологических исследований в организациях: Хоуторнский проект**

Здесь будут рассмотрены научные проекты, положившие начало исследовательской традиции социальной антропологии организаций. Выделяют три исторических периода, в каждом из которых исследователи-антропологи сделали определенный вклад в исследования организаций [Wright 1994: 1–34]. Первый относится к 1920-м гг., когда эта дисциплина находилась на ранних стадиях развития; второй — к 1950–1960-м гг.; третий продолжается в настоящее время. Развитие исследований в каждом из периодов характеризуется определенным типом взаимодействия между методологией, логикой, тематикой и представлениями об организациях и культуре. В течение этой короткой истории менялись подходы к включенному наблюдению, объяснению природы организации, осуществлялись определения и переопределения центральных понятий. Теоретики включенного наблюдения обосновывают его применение для изучения «народного» опыта (ср.: «этнометоды», этнометодология [Ионин 1996: 77–125]) там, где повседневность, рутинные взаимодействия участников характеризуются груп-

повой спецификой, подчас мало понятной непосвященным [Jorgensen Б. г.: 23–24]. . .

В целях нашего исследования представляется уместным обратиться к истории Хоуторнского проекта, поскольку именно с него началось применение этнографического метода к исследованию промышленных организаций. Этот проект в 1927–1932 гг. был призван проверить основные принципы научного управления. Однако в результате научных исследований в Хоуторне тейлористские рекомендации были во многом дискредитированы благодаря открытию антропологами социальной организации рабочего места и оформлению научного течения, известного как школа человеческих отношений.

История Хоуторнского эксперимента хорошо представлена в многочисленных учебных пособиях и научных монографиях [Вильховченко 1971; Жеманов 1974; Кравченко 1991; Батыгин 1995]. Однако условия, подтолкнувшие его организаторов к развитию организационной этнографии, проанализированы в меньшей степени. Поначалу исследовательским методом в Хоуторне (пригороде Чикаго) был эксперимент, в ходе которого проводилась проверка воздействия каждодневных условий работы на производительность труда. Руководитель проекта, психолог из Гарвардского университета Элтон Мейо совместно с командой своих коллег и сотрудников компании проверял, например, как влияют на уровень производительности женской бригады физические факторы и система премиальной оплаты труда. Было открыто то, что в дальнейшем стало известно как «Хоуторнский эффект»: рост производительности труда отмечался даже тогда, когда воздействие измеряемых факторов снималось и происходило возвращение к изначальным условиям труда.

Исследователи отнесли данный феномен к эффекту экспериментальных условий. В бригаде рабочих, принимавшей участие в исследовании, сложились дружеские отношения с исследовательской группой, что побуждало работников повышать производительность труда и проявлять инициативу. Исследователи пришли к выводу о том, что психологические факторы более, чем физические условия, важны для достижения изменений в производительности. В современной социологической литературе получил распространение и другой смысл понятия «Хоуторнский эффект» — указание на ошибочную исследовательскую практику социального эксперимента, в которой недооценивается влияние исследователя.

Такие эффекты называют «артефактами». Это — процессы или явления, созданные искусственно, а в данном контексте — нерелексированные последствия, вызванные условиями полевой работы. Например, в биологии артефактами называют те ошибки, когда на предметное стекло микроскопа, где находится изучаемый препарат, случай-

но попадает пылинка или капля красителя, впоследствии интерпретируемая как имеющая естественное происхождение. В социальных науках воздействие условий проведения исследования предупредить очень сложно, поскольку ученый всегда привносит свою, субъективную логику в эксперимент, опросный инструментарий, схему интервью или интерпретацию результатов. Для социального антрополога особенно важно осмысление того, где проходит граница подлинного, аутентичного материала и где начинается воздействие исследователя.

Вторая стадия проекта опиралась на другой метод. Для того чтобы исследовать связь между социально-психологическими факторами и управлением, был проведен широкомасштабный опрос более 21 тысячи рабочих. Кроме массового формализованного интервью применялись глубокие интервью, данные которых сравнивались с повторными интервью на выборке малых групп. Несмотря на то, что эту программу пришлось завершить с наступлением периода Великой депрессии, исследователям удалось сделать вывод о том, что социальные группы на уровне цеха способны к очень жесткому контролю над индивидуальным трудовым поведением.

Для изучения социальной организации рабочей группы исследовательская команда исследования использовала новый метод: прямое антропологическое наблюдение. Как социологи пришли к этой идее? Дело в том, что Элтон Мейо находился в дружеских отношениях с крупнейшими антропологами США Брониславом Малиновским и Альфредом Радклифф-Брауном. В это время их ученик Ллойд Уорнер, недавно вернувшийся из исследовательской экспедиции на острова Тихого океана, серьезно размышлял о возможности более широкого применения своего опыта антрополога. Он развивал новую для своего времени идею об использовании антропологии для изучения «современных» обществ и предложил концептуальный подход, нашедший применение в Хоуторнском проекте. Уорнер помог исследовательской команде применить техники антропологической полевой работы для исследований рабочего места.

Целью третьей стадии Хоуторнского проекта стал анализ рабочего места как маленького сообщества, в каждом аспекте своей жизни взаимосвязанного с более широкой социальной системой. Исследователи полагали, что большинство цехов слишком велики и сложны для изучения, и поэтому «технические, административные, управленческие и личностные проблемы сплетаются в одно взаимосвязанное целое» [Roethlisberger, Dickson 1939: 385]. Три бригады рабочих были помещены в отдельное место — «комнату наблюдений», где были воспроизведены условия обычного цеха: характер работы, форма управления трудом. Исследовательские роли распределились следующим образом. В течение 18 недель один из ученых — «человек со стороны» — интер-

вьюировал рабочих об их предпочтениях и склонностях. Другой — «наблюдатель», — извне, через специальное окно, фиксировал взаимодействие рабочих, формальную организацию труда и их неформальные контакты, любые проявления неформальной солидарности, индивидуальное участие каждого в группе. Результаты этих исследований были проанализированы с применением антропологической идеи о социальной системе, согласно которой повседневные взаимодействия формируют систематическое целое.

Рассмотрим определение социальной системы, которое М. Мид и А. Р. Радклифф-Браун предложили в контексте исследований культурно и географически удаленных сообществ [Смирнова, Шапкина 1997: 13]. Социальная система — это:

- а) некоторое количество индивидов с присущим им психофизическим статусом, происходящим из наследственности, и культурой, которую они извлекают из своего социального окружения;
- б) взаимоотношения между индивидами, которые зависят от реальной композиции группы относительно возраста, пола, распределения способностей и сил и социальной структуры, предписанной культурой;
- в) материальные объекты, включаемые в человеческие интересы или деятельность;
- г) отношение индивидов к материальным объектам.

Как видим, Мид и Радклифф-Браун учитывают здесь связь между психофизиологическим статусом индивида, структурой социальной группы, материальными объектами, включенными в процессы человеческой деятельности, и культурными смыслами этих материальных объектов. Они рассматривают культуру островных племен как социальную систему. Это определение стало эффективным инструментом в исследованиях «туземных сообществ», оно оказалось применимо и в исследованиях современного индустриального общества.

Чикагские исследователи выделили в Хоуторне три внутрицеховых сообщества, объединенных по принципу проведения свободного времени, — азартные игры, складчина для покупки сладостей к чаю в рабочем перерыве и организация ставок в тотализатор. Такой тип сообществ получил название неформальных групп — социальных групп, отношения индивидов в которых регулируются неписаными правилами и нормами, возникающими в организации независимо от формальных регламентов и предписаний. Обнаружено, что различия и несоответствия в выработке рабочих можно объяснить через индивидуальную позицию рабочих в системе неформальных отношений. Неформальные отношения — это взаимодействия в организации, существующие вне формальных отношений, обусловленных бюрократической иерархией и инструкциями.

Исследования показали, что в ходе проведения мероприятий по по-

вышению производительности труда на Хоуторнской фабрике неформальные отношения вступили в противоречие с формальной системой правил и механизмов стимулирования, предназначенных для повышения выработки. Неформальные группы, как удалось выяснить, создали систему социальных норм, направленных на то, чтобы сохранять уровень выработки, который не выше и не ниже существующего. Возникли исследовательские вопросы, которые можно было бы сформулировать так: почему среди рабочих распространены ожидания и представления, противоречащие целям управления? Как воздействовать на эти ожидания с тем, чтобы достичь консенсуса между рабочими и менеджерами?

Последующие работы в русле этнографических исследований убедительно показали, что идеи, лежащие в основе социальной системы, содержат свою логику, которая может отличаться от логики ученых, принадлежащих к западному среднему классу. Представители Хоуторнского проекта пока не имели достаточных оснований для подобных выводов. Этим, видимо, объясняется следующий факт: в своей книге по итогам проекта Ф. Ротлисбергер и У. Диксон зафиксировали наблюдение о том, что рабочие стремятся поддерживать достигнутый уровень выработки, однако исследователи объяснили это стремление «эмоциональными причинами (отказали рабочим в рациональности и логичности).

Судя по отчету о Хоуторнском исследовании, рабочие отказывались участвовать в предложенной компанией схеме стимулирования выработки, опасаясь, «а вдруг что-нибудь случится». Авторы проекта называли действия рабочих иррациональными, поскольку те противоречили экономическим интересам. Однако современный анализ документов и обстоятельств Хоуторнского проекта, осуществленный Хелен Шварцман, позволяет утверждать, что «эмоциональным» действиям есть вполне рациональное объяснение [Schwartzman 1993: 12–15]. В преддверии Великой депрессии рабочие видели перспективы сокращения работы и падения доходов. Они опасались, что после того как они увеличат выработку, их заставят работать больше за тот же заработок. Сопrotивляясь схеме премирования, предложенной компанией, рядовые исполнители, насколько возможно, пытались «управлять» действиями администрации. Интерпретация Ротлисбергера и Диксона исключала такой подход, поскольку он противоречил аналитическим установкам исследователей. В рамках идеологии, представленной в аналитическом подходе «сверху вниз», действия рабочих были иррациональны, ведь рациональность была свойством лишь менеджеров и ученых.

Необходимо помнить также, что основания определенных интерпретационных схем в социальном исследовании регулируются идеоло-

гическими принципами, т. е. совокупностью убеждений, установок и взглядов, охватывающих самые различные сферы — от научного знания до религии и повседневных представлений о надлежащем поведении. Идеологии как особые стили мышления вырабатываются социальными группами. Кроме того, идеологию можно рассматривать как всеобщую и совершенно нерелексивную повседневную практику, даже как дискурс, т. е. область унифицированной и структурированной практики использования языка, ограничивающей и определяющей то, что может быть сказано или помыслено [Аберкрамби, Хилл, Тернер 1997: 98–100].

Возможно, именно идеологические предпочтения представителей Хоуторнского исследования привели к тому, что в тот период социальные исследования трудового поведения были переведены в русло психологии. Элтон Мейо, как руководитель проекта, пришел к выводу о необходимости преодолеть фрустрации рабочих и предложил соответствующие рекомендации. Он полагал, что необходимо создать условия спонтанной кооперации между рабочими и руководителями. Мейо считал, что стремление к кооперации есть естественное состояние рабочих и менеджеров, в реальных обстоятельствах ограниченное неверно построенной коммуникацией. Как результат, в Хоуторне полным ходом началась программа организации «Советов по недирективному консультированию», заблокировавшая дальнейшие исследования социальных характеристик рабочего места.

Хоуторнский проект положил начало исследованиям, развивающим традицию изучения социальных структур в организациях. Эти исследования предлагали новые принципы практического решения организационных проблем. Заметим, что в отечественной социологии «рабочее место» входило в число традиционных понятий, однако лишь этнографические исследования позволили существенно углубить представления о его социально-культурной специфике [Романов, Алашеев 1997].

## ЛИТЕРАТУРА

- Аберкрамби Н, Хилл С, Тернер Б С* Социологический словарь Казань, 1997  
*Батыгин Г С* Лекции по методологии социологических исследований М Аспект Пресс, 1995  
*Вильховченко Э Д* Критика современных буржуазных теорий «человеческих отношений в промышленности» Киев Наукова Думка, 1971  
*Жеманов О М* Буржуазная индустриальная социология М Наука, 1974  
*Ионин Л Г* Социология культуры М Логос, 1996  
*Кравченко А И* История зарубежной социологии труда Общие принципы М МГУ, 1991

*Романов П , Алашеев С* Специфика «рабочего места» советского типа сообщение на конференции по изучению российского рынка труда Рабочие материалы семинара «Региональные проблемы занятости» Эгина, 1997

*Смирнова Е Р , Шапкина Н В* Человек в контексте культуры Введение в социокультурную антропологию Саратов СГТУ, 1997

*Jorgensen D L* Participant Observation A Methodology for Human Studies Newbury Park London New Delhy Sage, 6 r

*Richardson F L W , Walker C* Human Relations in an Expanding Company A Study of the Manufacturing Departments in the Endicott Plant of The International Business Machines Corporation New Haven Yale University Management Center, 1948

*Roethlisberger F , Dickson W* Management and Workers Cambridge, MA Harvard University Press, 1939

*Rosaldo R* Culture and Truth The Remarking of Social Analysis Boston Beacon, 1989

*Schwartzman H B* Ethnography in Organizations London Sage Publications, 1993

*Whyte W F* Human Relations in the Restaurant Industry New York MacGraw-Hill, 1948

*Whyte W F* Review of The Elusive Phenomena // Human Organisation 1983. N 37

*Wright S* Culture in Anthropology and Organizational Studies // Wright S (ed). Anthropology of Organizations London, New York Routledge, 1994.

## ЭТНОМОНИТОРИНГ СЛОЖНЫХ ОБЩЕСТВ\*

### Смысл и цель мониторинга

Современный мир делится на государства — самые мощные и самые значимые социальные коалиции людей. Государства и их границы складывались под воздействием силовых, экономических, природно-ландшафтных и других факторов. Среди них важное место принадлежит культурным факторам, к которым относятся религия, этническая и расовая принадлежность, язык и историко-региональная отличительность населения. Как правило, проживающие в одном государстве люди имеют между собой больше культурной схожести в сравнении с населением соседних, а тем более — дальних стран. Само государство, чтобы оно могло успешно существовать, т. е. управляться и защищать свои интересы, должно обеспечивать систему кооперативных взаимоотношений между гражданами и между гражданами и бюрократией. Для этого в государстве устанавливаются и поддерживаются общие нормы по обеспечению культурной гомогенности, утверждаются общегражданская идентичность и лояльность населения по отношению к своей стране. На основе культурного многообразия и целостности территориальных сообществ в границах государственных образований формируется представление о нации или о народе, связанное с государством. . .

Культурная отличительность и групповая идентификация очень значимы в жизни человека и общества в целом. Этничность и религия могут служить мощным средством политической мобилизации, важным фактором и условием гражданского согласия. В определенных условиях они выходят на передний план общественной жизни и по этим линиям раздела проходят общественные коллизии.

Таким образом, культурное многообразие — это сложный и динамичный феномен, значимый для стабильности и развития общества

---

\* *Тишков В. А.* Этнология и политика. М.: Наука, 2005.

© В. А. Тишков, 2006

Оно не может игнорироваться системой управления, включая государственную власть. Именно поэтому необходимы:

а) адекватное понимание природы культурного многообразия, включая этническое и религиозное;

б) выработка конструктивного отношения общества к данной стороне социальной жизни людей и коллективов;

в) эффективная государственная политика в области управления культурным многообразием на пользу людей и государства.

Одним из механизмов решения этих управленческих задач является их экспертное обеспечение через этноконфессиональный мониторинг на уровне государств, регионов и местных сообществ. *Под этноконфессиональным мониторингом и ранним предупреждением понимается регулярная аналитическая оценка социально-культурной и политической ситуации в многоэтнических странах, регионах и местных сообществах с целью сохранения и развития этнокультурного многообразия и определения существующей или потенциальной угрозы конфликта, а также способность донести соответствующую оценку для принятия превентивных мер со стороны общества и государства.*

## Предмет мониторинга и понимание конфликта

Что должно быть предметом мониторинга? Еще в начале 1990-х гг. высказывались предложения об организации в России этнологического мониторинга именно как мониторинга «состояния этносов» наподобие мониторинга за состоянием животного или растительного мира и особенно его видов, находящихся под угрозой исчезновения. Такой подход включает замеры неких объективных характеристик «самочувствия различий между ними и оценку межнациональных отношений». В плане такого рода мониторинга в России начали составляться многочисленные справочные работы на тему «Сколько народов живет в России», «красные книги» народов и языков как неких вымирающих видов, а также выполнялись регулярные социологические обследования, особенно в российских республиках. Эти подходы сохраняют свою значимость, но они не раскрывают многообразную и ситуативно-подвижную природу этнического фактора в жизни людей и сообществ, а также не дают ответов в более сложных и динамичных ситуациях.

Предметом мониторинга, который мы называли этнологическим, а затем — этноконфессиональным, является не только состояние этнических культур, но и состояние общественной среды, в которую должны быть включены более широкие параметры — от экологии и демографии до общественных дебатов по вопросам интерпретации прошлого

и сегодняшних проблем. Такой подход к анализу общества, в котором проживают и взаимодействуют люди одной гражданской принадлежности и одной национальной (российской, если речь идет о Российской Федерации) культуры, но с отличающимися этническими или религиозными традициями и потребностями, представляется более адекватным и современным.

Используемая модель мониторинга ориентирована на сложные по своему составу людские сообщества, в которых, конечно, могут иметь место конфликты на основе культурных различий. Однако не сами различия чаще всего служат причиной напряженности и насилия, а более разнообразные факторы социального, политического и эмоционально-идеологического характера. Именно поэтому мы не являемся сторонниками понимания этнического конфликта как конфликта между этносами или народами и не стремимся дать типологию таких конфликтов, как экономические, территориальные, политические, статусные и т. п. В каждой конфликтной ситуации присутствует целый набор причин и аргументов. Причем по мере развития конфликта причины, а тем более лозунги, существенно меняются.

Отслеживая конфликтные ситуации, не следует придавать фундаментальную значимость самому конфликту, даже если некоторые из них могут длиться десятилетиями и обретать циклический характер. Конфликт, включая его открытую форму в виде вооруженной борьбы, представляет собой динамичную субстанцию, и выход из конфликта всегда возможен. Уязвимыми являются определения конфликтов в сугубо этнических терминах (например, «ингушко-осетинский конфликт» или «русско-чеченская война»). *Мы определяем этнический конфликт как любую форму гражданского противостояния, при которой хотя бы одна из конфликтующих сторон мобилизуется по этническим границам или действует от имени той или этнической общности.*

## Мониторинг религиозного фактора

В предмет мониторинга культурно сложных сообществ России и других стран бывшего СССР нами были включены новые приоритеты, связанные с ролью религиозного фактора и угрозой международного терроризма. В последние годы стало очевидным, что необходимо лучше понимать характер религиозности в постсоветских обществах. Религия и верования являются столь же значимой культурной характеристикой людей, как и этничность. Эти две субстанции связаны между собой, и часто на основе религиозных различий формируются этнические идентичности среди людей, обладающих одинаковыми языковыми и другими характеристиками. Религиозные различия по линии

мировых религий лежали в основе образования многих государств, и этот фактор до сих пор сохраняет свою значимость.

Последователи мировых религий, особенно христианства и мусульманства, жестко и даже жестоко обращались с неверующими или иноверцами, стремясь обратить их в свою веру. На этой почве происходили многие насильственные коллизии, включая религиозные войны. На территории бывшего СССР наиболее значимыми в прошлом были религиозные конфликты между исламом и православием в регионе Кавказа и Поволжья и между разными течениями христианства в регионе Прибалтики и Западной Украины.

Особенностью постсоветского опыта является недавнее наследие атеистического правления большевиков, когда религия и религиозные институты были фактически устранены из жизни общества, сохраняясь в разной степени среди пожилого и сельского населения. От антирелигиозных гонений особенно сильно пострадали ислам, иудаизм, шаманские и другие языческие культы среди аборигенного населения. Феномен так называемого религиозного возрождения в России и в других странах бывшего СССР имеет впечатляющий характер по части восстановления храмов, учреждения религиозных общин, издания религиозной литературы. Однако процесс распространения среди населения религиозных верований и ценностей идет медленно. Их место занимают экстремисты и оккультисты разного толка.

Межрелигиозная нетерпимость в современном мире представляет анахронизмом, но это не значит, что она исчезла, на основе религиозной индоктринации формируются личности и группы, которые демонстрируют нетерпимость и фанатическую приверженность религиозным лозунгам. Одним из проявлений стал политический исламизм фундаменталистского толка. Именно лозунг установления исламского порядка на Кавказе и священной войны (газавата) против России стал почти главным аргументом вооруженной борьбы против государства в Чеченской Республике. На этой же основе рекрутируются члены незаконных вооруженных групп и исполнители террористических актов.

Мониторинг в этой сфере может установить, кто, когда и где предпринимает действия по распространению идей религиозной нетерпимости и практики терроризма и кто совершает начальные шаги в сторону религиозной фанатичности или же террористической деятельности под лозунгом ислама. *Под конфессиональным мониторингом следует понимать регулярный анализ религиозных практик среди населения, условий для отправления религиозных убеждений и связанных с ними запросов, отношение общества и государства к вопросам религии, причин и форм межобщинной напряженности на основе религии, появления религиозной нетерпимости и ее использования в целях политики и насилия.*

## Модель мониторинга

Существуют разные методы наблюдения и анализа этнокультурных ситуаций и конфликтов в мире. Есть глобальные проекты, в поле зрения которых находится весь мир и в котором, помимо ученых, принимают участие политики и общественные активисты. Обстоятельно и на долговременной основе осуществляется мониторинг положения этнических меньшинств и уязвимых культур малочисленных народов, сохраняющих во многом традиционные системы жизнеобеспечения. Из международных систем можно назвать проект группы ученых Мичиганского университета «Меньшинства в состоянии риска», который более 20 лет собирает данные по многим параметрам о положении меньшинств в разных государствах. Еще раньше возникли неправительственные организации «Культурное выживание», «Группа по правам меньшинств», «Международная рабочая группа по делам аборигенных народов». Если американский проект опирается на метод количественной обработки данных, то деятельность вышеназванных неправительственных организаций основывается на выпуске журналов, бюллетеней, подготовке ежегодных и специальных докладов по конкретным проблемам.

Давнюю традицию имеет мониторинг вооруженных конфликтов, который опирается на разные методы в зависимости от предпочтений и интересов тех, кто его проводит. Американец Д. Зингер реализовал еще в конце 1970-х гг. сравнительное исследование о причинах войн, которые имели место в истории, но эта методика плохо применима к современным конфликтам. Шведский Институт по проблемам мира и безопасности (SIPRI) и норвежский Международный институт мира в Осло (PRIO) анализируют вооруженные конфликты в мире, публикуют ежегодные доклады и аналитические материалы. В последние годы стала применяться методика количественного анализа материалов СМИ, в частности методика замеров частоты упоминания проблемных ситуаций и событий в прессе и новостных агентствах. Ею пользуются американские ученые в рамках проекта «Глобальные данные» и Швейцарский фонд мира.

В Сети этнологического мониторинга используется сочетание двух подходов: качественного анализа на основе экспертных оценок и частичная формализация анализа и замер динамики ситуаций на основе модели из 46 индикаторов. Сеть использует нарративный анализ и публикует его в регулярных бюллетенях и в ежегодных докладах, а также осуществляет количественную обработку экспертных оценок. У этой методики есть свои плюсы, но есть и минусы. В отличие от методики замера интенсивности сообщений в СМИ, в нашей методике ключевая роль принадлежит эксперту. Его оценки лежат в основе нарративно-

го анализа и количественной обработки оценок экспертов. Отсутствие проверочных процедур и параллельных оценок создает возможность ошибочных суждений при отсутствии всей полноты информации. В Сети имеются случаи, когда эксперт перестает проживать в регионе мониторинга, но сохраняет за собой право оценивать ситуацию. Даже в случае вполне адекватных оценок этот вариант снижает восприятие продукта Сети в самих регионах.

Идея индикаторов для выполнения обобщенного анализа не является новой. Ею пользуются разные структуры и организации. Первоначально было намерение использовать в адаптированном виде систему индикаторов, которую разработала аналитическая служба Верховного комиссара ООН по делам беженцев, но этот перечень был создан для мониторинга миграционных ситуаций и имеет глобальный мировой разрез. Поэтому нами был составлен оригинальный перечень индикаторов, который ближе к ситуациям в регионе бывшего СССР, который имеет целью замерить общественный климат в многоэтничных государствах и отдельных регионах такой страны, как Россия. Этот перечень существует более десяти лет, но остается достаточно адекватным.

Методика мониторинга включает целевые прикладные исследования по крупным проблемам. За время деятельности Сети таковыми были исследования системы местного самоуправления в многоэтничных сообществах стран СНГ и мониторинг российской переписи населения 2002 г. Были подготовлены экспертные доклады «Пути мира на Северном Кавказе» (1999) и «Мир и порядок на Северном Кавказе» (2005). Эксперты Сети опубликовали индивидуальные исследования об этноконфессиональных ситуациях и этнокультурной политике в ряде стран (Азербайджан, Беларусь, Латвия, Таджикистан, Грузия, Узбекистан) и в российских регионах (Республики Северного Кавказа и Поволжья, Тува, Карелия, Калмыкия, Оренбургская, Томская области и др.). Библиография прикладных научных работ участников Сети насчитывает несколько сот названий. Коллектив экспертов Сети стал, по определению американской исследовательницы Кирстен Фут, «уникальным эпистемологическим сообществом».

## Восприятие и воздействие мониторинга

После более чем десятилетнего существования можно задать вопросы: что удалось Сети этнологического мониторинга по части раннего предупреждения конфликтов и можно ли назвать примеры позитивного воздействия ее деятельности? Как воспринимаются результаты мониторинга, кто и как их использует, особенно в сфере государственного управления? Здесь уместно вспомнить, что история деятельно-

сти подобных сетей и экспертных групп, как и отдельных миссий по предотвращению и разрешению конфликтов, имеет драматичную судьбу. Раннее предупреждение и предотвращение конфликта менее заметны, чем более грандиозные усилия по разрешению уже состоявшегося конфликта и по постконфликтному восстановлению. Несостоявшийся или предотвращенный конфликт воспринимается как само собой разумеющаяся ситуация. Точно так же мало внимания привлекают позитивные практики, которые не позволяют возникать межгрупповой напряженности. Тем не менее в этой незаметности и в косвенном влиянии скрывается одно из позитивных воздействий работы по раннему предупреждению конфликтов.

Все эти годы Сеть этнологического мониторинга прежде всего производила оригинальную информацию, которая сама по себе является ценностью для тех, кто принимает политические решения. Все эти годы материалы Сети служат источником для более углубленного научного анализа, и эта их роль будет сохраняться в будущем. Взвешенные и независимые оценки, а также рекомендации в адрес властей и других общественных сил привлекают внимание многих политиков и управленцев в России и в других странах. Подборки бюллетеней и ежегодных докладов можно найти в кабинетах членов Государственной Думы, работников Администрации Президента РФ, в научных организациях.

Важным моментом в повышении практической направленности работы Сети стало сотрудничество с Полномочным представителем Президента РФ по Приволжскому федеральному округу С. В. Кириенко и с министром РФ В. Ю. Зориным. С 2002 г. действует Поволжское региональное отделение Сети, которое осуществляет мониторинг на основе двухнедельных анализов. Для федерального министра и для Администрации Президента РФ в 2002 — 2003 гг. готовились квартальные оценки динамики этноконфессиональной ситуации в регионах России, где осуществляется мониторинг. Поскольку Сеть имеет международный характер, мы готовы сотрудничать с другими правительствами и международными структурами стран СНГ.

Учитывая обширный лист рассылки материалов, который помимо представителей российской федеральной власти включает посольства стран бывшего СССР, представительства российских республик, ведущие аналитические центры, результаты мониторинга используют политики самого разного уровня и большое число научных экспертов в России и в других странах. Запросы об отношении к работе Сети и о полезности ее материалов приносят самые позитивные ответы. Однако более регулярной обратной связи, а тем более заказа со стороны государственных структур или международных организаций Сеть не получала, за исключением рекомендации Администрации Президен-

га РФ в адрес полномочных представителей в федеральных округах использовать ее продукцию.

Такая ситуация является оптимальной, ибо именно политическая и финансовая самостоятельность позволяют осуществлять независимую экспертизу, в которой нуждается любое государственное управление, если оно желает быть эффективным. Существование параллельных и независимых источников информации всегда признавалось необходимым элементом эффективного общественного правления. В СССР и в постсоветских государствах такого опыта фактически не было, как и не было открытого изучения сферы этнополитики, ибо «национальный вопрос» считался решенным и воспринимался как особо чувствительная сфера.

Сеть этнологического мониторинга стала одним из важных моментов в становлении независимого анализа сферы этнополитики. В момент своего возникновения ее методика использования электронной почты и обмена информацией, а также финансовый источник в форме грантов Корпорации Карнеги Нью-Йорка, а затем — Фонда Маккартуров вызвали озабоченность специальных служб России. Руководитель Службы внешней разведки даже направлял Президенту Б. Н. Ельцину специальное письмо по поводу, на его взгляд, неоднозначной деятельности Сети, результаты которой могут представлять собой «сбор информации двойного назначения». В письме содержалось предложение РАН «огосударствить» эту деятельность. Ответ Российской Академии наук разъяснил суть руководимого российским ученым проекта и его независимый характер, несмотря на внешние источники финансовой поддержки. Однако настороженное отношение официальных российских властей к проекту сохранилось надолго.

Что же касается властей других государств, то резонно предположить аналогичное отношение и с их стороны, ибо для них действующая в Москве Сеть этнологического мониторинга может восприниматься как проводник интересов России. Именно по причине антироссийского синдрома в свое время отказались участвовать в ней представители Грузии и Эстонии. Частично можно понять тех грузинских или эстонских коллег, для которых было предпочтительнее сотрудничество по этому направлению под руководством американцев, а не представителя России. Однако со временем Сеть завоевала репутацию своим качественным продуктом, и сейчас не существует проблем с привлечением в работу Сети представителей любой из стран бывшего СССР.

Одним из продуктов деятельности Сети стало само сообщество экспертов России и стран СНГ по проблемам этнополитики, которого фактически не существовало десять лет тому назад. Ученые не умели писать для политиков, а политики не умели использовать результаты прикладного научного анализа. Проблема научного обеспечения

процесса принятия решений в области этнокультурной и конфессиональной политики была частично решена работой Сети, но только частично, ибо умение мыслить политически и независимо дается ученым не просто, как и не просто вырабатывается должное отношение политиков к независимому экспертному анализу. В этом направлении должно быть сделано что-то по-настоящему новое, чего до сих пор Сеть не сделала. Именно в этом направлении и государственные власти должны предпринять какие-то шаги или хотя бы послать сигналы своей заинтересованности и поддержки. Тогда у этноконфессионального мониторинга имеется благоприятная перспектива, независимо от того, кто оказывает финансовую поддержку.

**ЧАСТЬ II**  
**АНТРОПОЛОГИЯ ВЛАСТИ**

В главе «*Власть в ракурсе антропологии*» рассматриваются новые подходы к пониманию «власти», ее универсальные свойства, которые наиболее отчетливо раскрываются при антропологическом подходе. Анализируются психофизиологические, психологические, символические, идеологические и мировоззренческие ресурсы власти. Они выявляются на материале различных человеческих сообществ и культур (субкультур).

**В. В. Бочаров** в «Истоках власти» раскрывает процесс возникновения феномена власти в человеческом обществе. Используя обширные этнографические данные, автор реконструирует процесс становления первых социальных норм, который отождествляется с появлением власти. Эти нормы изначально могли носить только иерархический характер, что тут же закреплялось в психологии агентов властных отношений, когда один из них получал возможность волевого доминирования над другим. Асимметрия социальных норм неизбежно обеспечивает психологическую иерархию, в которой подчиненный испытывает по отношению к доминанту сложные эмоциональные переживания, обязательным составляющим которых является страх. Его истоки в психофизиологическом механизме запрета присутствуют в человеческой психике благодаря культурной норме табу, которая всегда разграничивает поведение властвующих и подвластных: что можно делать первым, запрещено вторым. Автор аргументирует тезис, что данный механизм носит универсальный характер, действует в обществе любой стадии эволюции.

В статье «Власть и время в культуре общества» **В. В. Бочаровым** устанавливается корреляция между социальной иерархией (властью) и представлениями о Времени, которые сложились в человеческом сознании на ранних стадиях социогенеза и фиксируются на всех последующих этапах. Изначально социальная динамика индивида отождествлялась им с течением Времени. В частности, ритуалы перехода (инициация), обеспечивавшие обретение статуса полноценного члена социума, служили масштабом для измерения времени. Однако если в реальности обретение статуса служило для индивида вехой во временном континууме, то в его сознании это отражалось в обратном по-

рядке, а именно обретение статуса воспринималась как возможность управлять временем. Приводятся примеры, убеждающие в том, что это данный культурный феномен характерен, в той или иной форме, для общества любой стадии развития. Прослеживается связь между Властью Прошлым и Будущим, которая также фиксируется в культуре любого социума.

**Ж.-П. Дозан** («Африканские пути смерти и потусторонья») на примере африканского материала показывает, что без перевоплощения и символического присвоения смерти, т.е. без метаморфозы мертвых в предков, в героев-основателей в божеств социальные группы традиционного общества (липиджи, кланы, племена) не смогли бы возникнуть. Это в полной мере относится к отношениям господства между полами и возрастными стратами. Идея смерти (неофитов) представлена и в ритуале инициации, без которого в традиционном обществе невозможно обретение полноценного статуса, который представлен в виде возрождения в новом качестве, а также в ритуалах интронизации вождей. Словом, представления о смерти расцениваются автором в качестве центральной идеи социальной жизни традиционного африканского общества.

**А. Н. Ковачев** в статье «Символы власти и их интерпретация в различных культурах» на широком сравнительном материале показывает, что именно развитие символов крайне важно для становления различных форм власти. Наполненные множеством коллективных эмоциональных коннотаций, символы власти влияют на человеческое сознание и подсознание. Тем самым они укореняются в сознании подчиненных. Никакая власть не может сохраняться в течение длительного времени без создания и укрепления мощных символических оснований своего режима.

В статье «Символы власти или власть символов?» **В. В. Бочаров** доказывает, что главная функция символов власти, под которыми понимаются материальные и поведенческие знаки, маркирующие отношения соподчинения на всех уровнях общественной иерархии, заключается в закреплении подобных отношений на социально-психологическом уровне. В результате автор приходит к выводу, что данного рода символы не только являются маркерами властных отношений, но в известной мере составляют их содержание, сами их формируют, обеспечивают психологическое превосходство их носителям. Сравнительные материалы по обществам различных стадий эволюции и культурам убеждают в том, что символы власти вечны, так как вечна социальная иерархия. Поэтому попытки реформаторов всех эпох отменить их во имя социальной справедливости терпели крах.

Интервью с классиком французской антропологии **М. Годелье** («Воображаемое, символическое и реальное») посвящено проблеме со-

отношения воображаемых, символических и реальных практик организации власти или отношений родства в обществе. В качестве примера послужила фигура египетского фараона или баруйа Новой Гвинеи.

**Т. Б. Щепанская** в статье «Символическая репрезентация власти «трибутика» анализирует символы, сформировавшиеся у российских политиков, которые объединяют их в социокультурное сообщество. В качестве основы символической системы рассматривается власть. По материалам советской и постсоветской российской прессы, мемуарной литературы и полевым материалам описываются ситуации, когда символами власти служат средства связи (телефон) и передвижения (служебный автомобиль, самолет, особые права передвижения и т. п.). Иными словами, в качестве символов власти выступают средства коммуникации, что позволяет говорить о существовании логически организованной системы символической репрезентации коммуникативной природы власти в культуре повседневности.

Статья **Т. Шуита** «Магнетизм власти в отношениях помощи. Профессиональная установка и асимметрия» рассматривает отношения помощи, характерные для социального работника и клиента, как вариант проявления власти. Особое внимание уделяется нуждающейся «горне» (клиенту), чьи просьбы о помощи расцениваются как стратегии давления с целью получения внимания, статуса, признания или материальных благ, что не может быть достигнуто другими средствами. Поэтому, считает автор, демонстрация «постоянной подавленности» ориентирована на увеличение влияния на окружающих. При этом «больной/инвалид», например, по сути, освобождается от обязательств перед обществом, а его ненормативное поведение считается социально приемлемым. Нормы могут быть нарушены без следующих за этим санкций. Таким образом, преимущество быть больным заключается в идее «больничных выгод».

## **ИСТОКИ ВЛАСТИ\***

Возникновение социальной кооперации, как качественно нового типа организации материи, неизбежно означало появление нового способа осуществления иерархического принципа, определяющего структуру любой сложной самоуправляемой системы. Эта иерархическая структура должна была обеспечивать управление процессом совместной трудовой деятельности. Упорядочение такой деятельности могло осуществляться только посредством нормирования поведения людей, которое должно было обеспечивать функционирование и воспроизводство социума как целостности. Поэтому именно процесс формирования первых социальных норм можно считать и началом становления потестарных отношений между людьми, так как следование норме всегда есть подчинение, а нарушение ее предполагает наказание со стороны всего общества или какой-нибудь его части. На связь социальной нормы и отношений власти обратил внимание и Н. М. Кейзеров [1973: 91]. Исходя из данной логики, решение проблемы генезиса власти в известной степени упирается в проблему происхождения первых норм поведения у людей, т. е. социальных норм.

Хорошо известно, что в примитивных социальных организмах отсутствовали институализированные средства физического принуждения, которые бы применялись к нарушителям норм поведения. Однако это не означало, что принуждение вовсе не использовалось, просто оно было весьма редким явлением. Основными механизмами, обеспечивавшими порядок в первобытных социумах, были психологические. Поэтому поведение представителей таких обществ, когда строго соблюдались нормы и при этом почти отсутствовало физическое принуждение, часто определяют как подчинение «обезличенной власти традиции». Традиция проявлялась в форме обычаев, ритуалов, этикета, выступавших в качестве императива по отношению к индиви-

---

\* Потестарность. Генезис и эволюция / Под ред. В. А. Попова. СПб: МАЭ РАН, 1997.

© В. В. Бочаров, 2006

ду. Г. Спенсер отмечал в этой связи: «Мы должны будем заключить, что самый ранний и самый общий вид правительства, возобновляющийся всегда самопроизвольно, есть правительство обрядов, обычаев и общественных церемоний, которое мы называем “обрядовое правительство”» [Спенсер 1969: 111]. С нашей точки зрения, именно власть традиции и содержала те первоосновы потестарных отношений, какие и по сей день сохраняются в социально-политических системах. Рассмотрим же социально-психологические механизмы этой власти, их становление и функционирование в системах различных стадийных уровней.

## 1. Власть традиции: психофизиологические механизмы

Материалы, собранные этнографами по традиционным обществам, говорят о том, что реализация социальных норм осуществлялась индивидом большей частью бессознательно, т. е. поведению не предшествовал внутренний диалог с самим собой (таким пониманием бессознательного пользуется Т. Шибутани [1969: 241]). Известный антрополог Э. Э. Эванс-Притчард отмечал: «Африканцы ничего не знают о силах, определяющих их социальное поведение. Они не думают о тех интересах, которые руководят ими, институтах, посредством которых они организуют коллективные действия, и структуре групп, в которые они организованы. . . Социальная система трансформируется у них в виде священной необходимости, где фигуры, ее составляющие, не подлежат критике или пересмотру» [Evans-Pritchard 1935: 17]. Когда же европейские исследователи задавали вопросы, пытаясь установить мотивы того или иного поведения, то слышали в ответ обычную формулу — «так принято», или «это закон наших предков».

Известная доля бессознательного или автоматического поведения присуща и представителям современных индустриальных обществ. Фактически в любом социуме, на какой бы стадии эволюции он ни находился, индивиду приходится сталкиваться в ходе своей жизнедеятельности с определенным набором стандартных ситуаций, что избавляет его от необходимости снова и снова затрачивать интеллектуальные усилия на поиск оптимального поведения. Однако психологические процессы, сопровождающие это поведение, на наш взгляд, имеют качественные отличия от тех, которые лежали в основе поведения людей архаических систем. Так, индивид развитого индустриального общества, реализующий в своем поведении ту или иную социальную норму бессознательно, тем не менее объяснит (если ему будет задан вопрос), почему он поступает именно так. Причем в его ответе будет

содержаться информация о мотивах, целях и способах деятельности. Это, вероятно, свидетельствует о том, что внутренняя речь или диалог сопутствует у современного человека становлению новой нормы и при необходимости (т. е. при ответе на вопрос) она может быть переведена в речь внешнюю, хотя на данный момент времени, вследствие постоянного воспроизводства такой нормы, индивид реализует ее уже автоматически (бессознательно). Многие нормы в поведении человека индустриального общества наследуются от прошлых поколений, в раннем возрасте, без критического их осмысления (нормы этикета, морали и т. д.). Однако в случае появления у такого индивида необходимости объяснить свое поведение он сделает это в соответствии с рационалистическим психическим алгоритмом, определяющим формирование и осуществление поведения современным культурным человеком, вычленив в нем мотивы, цели и т. д., т. е. здесь ярко проявляется момент рефлексии, анализа, рационализации, характерный для менталитета и культурной модели современного человека. В то же время в детской психологии можно наблюдать наличие, по выражению Л. С. Выготского, «поведенческих документов» прошлого. Это объясняется определенными соответствиями между онто- и филогенезом, на чем настаивал тот же Л. С. Выготский. Поэтому моя трехлетняя дочка на задаваемый вопрос о мотивах ее поведения в стереотипных ситуациях неизменно отвечала: «Потому что». При повторном вопросе, почему она так поступает, следовал тот же ответ, в котором сквозило удивление непонятливости родителя.

Мотивация поведения представителями архаических систем свидетельствует о преобладании иного механизма возникновения и реализации норм поведения. Исследования в области исторической психологии выявили слабый уровень теоретического мышления у человека доиндустриального общества, а также отличную функцию слова. «Слово, выполняющее в теоретическом мышлении функции абстракции и кодирования предметов в понятийные системы, здесь служило средством воспроизведения наглядно-действенных ситуаций и установления связей между предметами, входящими в наглядно-действенную ситуацию» [Лурия 1974: 105].

Такой тип мышления не дает оснований предполагать возможность возникновения норм поведения на ранних стадиях общественной эволюции посредством отвлеченных от конкретно-наглядной деятельности индивида интеллектуальных операций, осуществляемых в категориях языка. Это, по-видимому, не исключает того, что при формировании поведенческой модели индивид мог использовать свой предшествующий практический опыт и даже опыт других людей, но эти операции происходили помимо языкового мышления, т. е. без предварительной внутренней коммуникации, бессознательно. Такую нетождествен-

ственность в мотивации поведения людей различных формаций можно объяснить, по всей видимости, асинхронностью развития практически действенного интеллекта, теоретического мышления и мышления речевого. Сходное явление можно фиксировать в процессе развития психики ребенка, которое при известном тождестве между онто- и филогенезом во многом объясняет и поведенческие модели представителей архаических социальных систем. В частности, как установлено, сначала ребенок учится действовать, потом говорить, и его слова являются как бы результатом практического решения задачи; на определенном же этапе своего развития ребенок в словах не может определить, что было раньше, что позже [Выготский 1984: 261, 262, 268].

Процесс мышления первобытного человека приводил его к некоторым умозаключениям в области практической деятельности, однако это не означало, что они находили отражение в понятийно-логических категориях. В ходе практической деятельности формировались и социальные нормы поведения, но без участия слова как регулятора поведения. Собственно, именно это и фиксировали европейские исследователи, наблюдавшие, с одной стороны, логичность действий людей, а с другой — отсутствие этой логики на уровне абстрактного знания. Поэтому вряд ли целесообразно искать источник возникновения первых социальных норм в идеологических, мировоззренческих представлениях, когда первобытный человек предстает в качестве такого мыслителя, озабоченного своей эволюционной судьбой и изобретающего соответствующие социальные нормы, способные обеспечить его будущее в благоприятном для него направлении.

В общеметодологическом смысле представляется убедительным взгляд В. Д. Плахова на процесс возникновения социальных норм поведения на ранних этапах эволюции человеческого общества в результате общесистемного отбора, который, по его мнению, принципиально мог быть только эвристическим: «Данное обстоятельство связано с фундаментальной способностью всех эволюционирующих систем к так называемому отбору шума (случайностей) на основе критерия существования» [Плахов 1986: 198]. Согласно же К. Лоренцу, этот «отбор шума» осуществлялся на общественно-психологической основе: «Социальные нормы и обычаи, характерные для культур, скорее производят впечатление, что формировал их добрый старый естественный отбор, действовавший не на генетической, а на общественно-психологической основе и использовавший в качестве сырья, вместо мутаций и рекомбинаций, случайно возникшие обычаи и привычки» [Лоренц 1969: 48]. Ф. Боас также полагал, что «многие обычаи возникли без какой-либо сознательной деятельности» [Боас 1926: 121].

Исходя из представлений о вероятностном характере возникновения социальных норм, можно предположить, что в его основе лежа-

ли случайные поведенческие акты, которые, вследствие их большего соответствия потребностям системы в ее стремлении к устойчивости, превращались в общественную норму. Мы также склонны рассматривать *внушение* определяющим психическим механизмом, обеспечивавшим превращение такого случайно возникшего поведенческого акта в общественную норму. Феномен внушения привыкли исследовать исключительно в рамках психиатрии, хотя он играет огромную роль в межличностных отношениях, во многом определяя социальное и политическое поведение людей. На это обращал внимание и В. М. Бехтерев, убежденный, что «внушение как фактор заслуживает самого внимательного изучения для историка и социолога, иначе целый ряд исторических и социальных явлений получает неполное, недостаточное и часто даже несоответствующее объяснение» [Бехтерев 1908: 175]. По его же наблюдениям, «в обыденной жизни мы встречаемся нередко с действием невольного внушения. . . Это внушение происходит незаметно для лица, на которое оно действует, а потому обыкновенно и не вызывает с его стороны сопротивления. . . действие невольного внушения и взаимовнушения гораздо шире, чем можно было бы думать с самого начала. Оно не ограничивается отдельными более или менее исключительными лицами, подобно намеренному внушению, производимому в бодрственном состоянии, а также не требует для себя никаких необычных условий подобно внушению, производимому в гипнозе, а действует на всех и на каждого при всевозможных условиях. . . Невольное внушение и взаимовнушение, как мы его понимаем, есть явление всеобщее» [Бехтерев 1908: 38].

Внушение реализуется в процессе психического взаимодействия людей, когда одни прививают другим (осознанно или неосознанно) те или иные психические состояния, ценности, установки и т. д. При этом внушаемая информация принимается индивидом при сниженной степени осознанности и критичности, «становится внутренней установкой, которая направляет, регулирует и стимулирует психическую и физическую активность, реализуемую при той или иной степени автоматизма» [Куликов 1978: 26]. Судя по всему, предрасположенность к внушению на ранних стадиях человеческой эволюции была гораздо более значительной. К тому же экспериментальные исследования свидетельствуют о большей степени внушаемости людей со слабым развитием теоретического мышления. Иными словами, теоретическое мышление значительно снижает эффект внушения, как бы противостоя ему. Это происходит, видимо, потому, что по мере эволюции человеческой психики общение между людьми становится менее эмоциональным за счет развития понятийно-категориального мышления. Последнее служит своего рода «смысловым барьером», преградой неосознанного усвоения психической информации. В результате в обществах

высших стадий социально-экономического развития роль внушения в процессе психического взаимодействия их членов в целом снижается и возрастает роль убеждения.

По мнению В. М. Бехтерева, «убеждение может действовать на лиц, обладающих здоровой логикой, тогда как внушение действует не только на лиц со здоровой логикой, но еще в большей мере на лиц, обладающих недостаточной логикой, как, например, детей и простолюдинов» [Бехтерев 1908: 181]. Б. Ф. Поршнев считал, что «убеждение есть разборка того частокола или, если угодно, бетонированного укрепления, которым личность загорожена и защищена от внушения» [Поршнев 1979: 160]. Современные исследования также свидетельствуют, что процессы внушения наиболее активно протекают там, где индивид наиболее сильно интегрирован в коллектив, а это было характерно для людей архаических формаций. «Коллектив оказывает влияние на все стороны психологии и поведения индивида. Это влияние может быть сильным и слабым, положительным и отрицательным — все зависит от взаимоотношений между индивидом и коллективом» [Куликов 1978: 20].

Учитывая специфику развития психических процессов на ранних стадиях социогенеза, когда в познании человеком окружающей среды преобладало чувственное начало, естественно предположить, что процесс внушения или взаимовнушения скорее всего сводился к *подражанию*. В основе же подражания лежит одно из основных, присущих эмоциям свойств, а именно — вызывать аналогичные реакции у окружающих. Посредством подражания случайно воспроизведенный поведенческий акт мог закрепиться в качестве общественной нормы, поскольку такой акт служил источником заражающей эмоции. Сначала положительная эмоция возникала у индивида, совершившего поведенческий акт, приведший к удовлетворению той или иной потребности. Как считает А. П. Анохин, «первичное эмоциональное ощущение... может быть единственным критерием успешности действия периферического аппарата» [Анохин 1949: 80]. Поэтому механизм эмоции служил гарантом воспроизводства действия, приведшего некогда к переживанию положительных эмоций и, таким образом, закрепления его в качестве привычного действия. Именно этот механизм, по всей видимости, лежал в основе формирования традиций. Согласно К. Лоренцу, «в самом процессе возникновения традиции срабатывают какие-то инстинктивные механизмы. Главный из них — потребность следовать привычке» [Лоренц 1969: 48]. В результате формировался своего рода эмоциональный обруч, крепко опоясывавший весь коллектив и каждого индивида в отдельности, который и служил гарантом соблюдения норм поведения. Он же во многом определял и психологическую основу власти традиции. Эта власть была эффективным психологическим регулято-

ром, обеспечивая соблюдение представителями архаических обществ норм поведения.

Механизм привычки обеспечивал не только внутренний психологический контроль за соблюдением индивидом норм поведения, но и контроль со стороны общества, так как индивидуальное отклонение от какого-либо привычного для общества поведения неизбежно вызывало сильную негативную эмоциональную реакцию со стороны других членов коллектива. Представляется, что контроль со стороны общества за соблюдением сложившихся норм поведения на ранних стадиях социогенеза вряд ли мог быть обусловлен психическим механизмом, в основе которого было рациональное осознание опасности для всего социума, как это нередко утверждается [История первобытного общества 1983: 318]. Прав, по всей видимости, Ф. Боас, считавший, что антагонизм против нарушения привычного поведения со стороны окружающих «является рефлексивным действием, сопровождаемым эмоциями, не вызываемыми сознательным размышлением» [Боас 1926: 120]. Известно также, какую огромную роль отводил И. П. Павлов привычке как регулятору человеческого поведения [Павлов 1951: 244].

Связь социальных норм прежде всего с эмоциональными процессами посредством психофизиологического механизма привычки и обеспечивала в первую очередь ту власть традиции, которой индивид архаического общества беспрекословно подчинялся, так как эти нормы коррелировали с функционированием всего человеческого организма. Известно, что эмоциональные процессы находятся в ведении подкорки. Подкорка также управляет симпатической нервной системой, регулирующей деятельность внутренних органов. В то же время, как показал И. П. Павлов, переживаемые чувства связаны и с процессами в коре больших полушарий [Павлов 1951: 355]. Следовательно, в случае отклонения от привычного поведенческого стандарта неизбежно должно было бы возникнуть торможение раздражительного процесса в коре больших полушарий и возникновение в результате этого отрицательных эмоциональных переживаний. Эти переживания, в свою очередь, должны были приводить в возбуждение подкорку, связанную с деятельностью внутренних органов человеческого организма. Поэтому неудивительно, что исследователи первобытных народов часто были свидетелями психогенной смерти туземцев, причиной которой являлись эмоциональные переживания, вызванные неумышленными нарушениями ими норм поведения.

Психофизиологический механизм привычки играет важную роль в подчинении индивида политической власти и в современных государствах, особенно с авторитарными формами правления, в рамках которых происходит политическая социализация граждан (если, конечно, такой режим существует на протяжении жизни не только одного

поколения). Здесь политическое поведение людей ограничено жесткими стереотипными ситуациями и усваивается оно с раннего детства в большей части бессознательно. Поэтому всякие изменения в такой системе сопровождаются нарастанием психологического дискомфорта, который может доходить до стрессовых ситуаций. Об этом свидетельствуют переживания многих представителей российского общества, особенно старшего поколения, в эпоху перехода от тоталитарной политической системы к демократической. Именно пожилые люди, т. е. наименее способные к изменению поведенческого стереотипа, испытывают наиболее сильные отрицательные эмоции от политических реформ; зафиксированы, как известно, и случаи их самоубийств.

Иными словами, отсутствие политической динамики, как в архаических системах, так и в авторитарных (тоталитарных), обуславливает большую роль привычки в регуляции политического поведения членов таких обществ. А. Богданов так в свое время сформулировал эту мысль: «В старые времена людям жилось лучше, т. е., собственно, не лучше, а легче. И не в том смысле легче, чтобы меньше было труда и страданий, — нет, всего этого было более чем достаточно, — а думать людям не приходилось. За них думали другие — но и эти другие, собственно, тоже не думали, потому что и за них думали третьи, а за третьих, таким же образом, четвертые и т. д. Казалось бы, что в этой цепи “недумания” должны были на самом конце оказаться какие-то “думающие”, но и этого не было. Дело в том, что цепи конца не было. Цепь живых людей в своем целом соединялась с цепью мертвых, и за живых думали мертвые: это называлось заветами предков» [Богданов 1906: 4].

Соотечественникам не составит труда вспомнить то состояние «недумания», которое было характерно для большинства из них не в столь отдаленные времена, да и, похоже, бывшие руководители не очень-то утруждали свою голову, руководствуясь зачастую не здравым смыслом, а заветами коммунистических предков (война в Афганистане, к примеру, во многом была мотивирована не соображениями рациональной целесообразности, а догмами классовой борьбы, интернационализма, солидарности трудящихся и т. д.).

Привычка, как регулятор политического поведения, действует на иррациональном уровне, обуславливая неприятие тех или иных новаций, несмотря на то, что, казалось бы, последние не противоречат интересам людей и даже могут нести им определенные выгоды. Тот же А. Богданов отмечал: «Враждебное отношение авторитетов к новшествам постоянно наблюдается и тогда, когда новшества прямо не затрагивают жизненных основ господства этих авторитетов: очевидно, здесь дело уже в том общем консервативном настроении, которое складывается на почве авторитарных форм» [Богданов 1906: 132]. Та-

кие примеры довольно часто можно наблюдать в современной России, хотя наблюдается склонность, иногда в большей мере, чем это есть в действительности, объяснять политическое поведение консерваторов классовыми, групповыми и прочими интересами, т. е. рационализируя их поведение в соответствии с опять же господствующим в современном обществе алгоритмом мышления.

## 2. Священный трепет или амбивалентность табу

Для понимания власти традиции, которая эффективно господствовала над индивидом архаического общества и продолжаст в известной мере определять его политическое поведение и сегодня, необходимо рассмотреть и психофизиологические свойства такой нормы поведения, как табу.

Науке известны многочисленные и разнообразные запреты (табу), соблюдаемые представителями первобытных обществ в своем поведении. Табу в таких обществах — это, в известном смысле, нормы поведения со знаком «минус», т. е. то, чего нельзя делать. Реализация таких норм поведения также осуществлялась бессознательно. З. Фрейд отметил в этой связи: «Итак, дело идет о целом ряде ограничений, которым подвергаются эти первобытные народы: то одно, то другое запрещено неизвестно почему, а им и в голову не приходит задуматься над этим: они подчиняются этому как чему-то само собой понятному и убеждены, что нарушение само повлечет жесточайшее наказание» [Фрейд 1924: 7].

Многие исследователи склонны отводить запрету решающую роль в процессе становления социальности. «Можно говорить даже, что в известном смысле первое табу предопределило первого человека» [Абрамян 1979: 107]. В дальнейшем мы еще вернемся к его социальной функции, здесь же нас прежде всего интересует психофизиологический механизм запрета, т. е. механизм, обеспечивающий определенные эмоциональные переживания.

Одной из основных составляющих этих переживаний есть чувство страха. Бразильский ученый Ж. Кастро, занимавшийся возникновением чувства страха, пришел к выводу, что в основе табуаций у народов, находящихся на ранних стадиях эволюции, лежит механизм условных рефлексов [Кастро 1956]. Образование же этих рефлексов сопровождается возникновением чувства страха.

Однако переживанием эмоции страха не ограничивалась та часть власти традиции, которая была заключена в культурной норме табу и обеспечивалась психофизиологическим механизмом запрета. Другой важной составляющей (вследствие действия того же механизма) является положительная эмоция, которой сопровождается тяга индивида к

тому или иному запрещенному действию. Таким образом, чувства, переживаемые субъектом в процессе реализации табу, носят амбивалентный характер, что, собственно, постоянно фиксировалось европейскими исследователями. З. Фрейд характеризовал чувство, вызываемое табу, как «священный трепет» [Фрейд 1924: 32].

А. Брайант, наблюдавший проявления этого чувства у зулусов, писал: «Обычай табу, общий для всех первобытных народов, является воплощением священного ужаса... Мы сказали ужас, и это верно, именно ужас. Зулусское слово “уквесаба” обычно переводится глаголом “бояться”, но означает больше, чем страх, — это сложное чувство — соединение страха и почтения. Поэтому слово “ужас” подходит больше» [Брайант 1953: 145]. Ф. Боас отмечал: «Значение табу разветвляется в двух противоположных направлениях: с одной стороны, оно означает святой, священный, с другой — жуткий, опасный, запретный, нечистый» [Боас 1926: 36].

Таким образом, наличие этой первостепенной психологической субстанции власти, т. е. страха, было связано не с возможностью использования физического принуждения, а непосредственно с самими социальными нормами, что, собственно, и делало это чувство социальным в отличие от страха животного, хотя в основе того и другого лежал общий психофизиологический механизм. Поэтому остановимся на социальной функции табу, раскрывая ее в единстве социологического и психологического.

Выше отмечалось то большое значение, которое придается исследователями первобытности роли табу в процессе становления человека. Многие из них видят в возникновении табу тот решающий шаг, который сделал предчеловека на пути к *Homo sapiens*, обуздав свои биологические инстинкты, и в первую очередь половой и пищевой. Действительно, эти виды запретов можно считать универсальными в обществах первичной формации, их возникновение зачастую представляется как в той или иной мере осознанная акция, направленная на устранение конфликтов в коллективе предлюдей, в одном случае из-за доступа к мясу, в другом — из-за обладания женщинами, со ссылкой на господство в этих обществах промискуитета [История первобытного общества 1983: 314–319; 24, 72–77].

Однако, как уже подчеркивалось, рациональное осознание необходимости следования каким-либо поведенческим нормам, в том числе и запретам с целью повышения сплоченности группы предлюдей и обеспечения тем самым выживания этой группы, вряд ли могло иметь место. Процесс возникновения табу нельзя рассматривать в отрыве от процесса становления так называемых положительных норм поведения (относительно табу, которые выступают в этом случае как отрицательные нормы). Иными словами, возникновение положительных

норм в то же время осознавалось как запрет на их нарушение. Осознание сложившегося поведения как нормального, а значит, и возникновение запрета на его нарушение могло происходить лишь на фоне случаев отклонения от такого поведения. Кто же нарушал эти нормы, особенно если принять во внимание эффективность внутреннего психологического контроля, формировавшегося в процессе их становления, о чем шла речь выше?

Ф. Боас справедливо заметил: «Можно было бы думать, что в первобытном обществе вряд ли может представляться повод сознавать сильное эмоциональное сопротивление нарушениям обычаев, так как их строго придерживаются. Однако существует такая форма общественной жизни, в которой обнаруживается тенденция поддерживать консервативную привязанность к обычным действиям в умах народа, а именно воспитание юношества. Ребенок, который не усвоил себе поведения обычного в окружающей среде, усвоит путем бессознательного подражания. Однако во многих случаях его образ действий будет отличаться от обычного, его будут поправлять старшие. . . и далее, — чем большее эмоциональное значение имеет обычай, тем сильнее окажется желание внедрить его в умы юношества» [Боас 1926: 123].

Итак, можно предположить, что запрет был отражением реально действовавшей нормы поведения, т. е. своего рода формальным закреплением ее. Он же мог вызывать внушающий эффект у лиц, на которых запрет распространялся, в плане ориентации на его нарушение, т. е. тяги к его нарушению (*запретный плод сладок*). Это явление в психологии определяется как внушение через запрет. «При внушении через запрет, — пишет В. Н. Куликов, — формула объективно выглядит как запрещение совершать то или иное действие или поступок. Только запрет не имеет обоснования, совершенно не аргументирован (именно эта формула определяла запреты на ранних стадиях. — В. Б.). . . При таком условии запрет может получить значение стимула к совершению действия» [Куликов 1978: 34]. Именно такой механизм, на наш взгляд, обеспечивал эмоциональные переживания, связанные с действием психофизиологического механизма запрета, хотя это отнюдь не означало, что запрещенное действие некогда на самом деле осуществлялось. Этим, по всей видимости, объясняется наличие в психологии людей инцестуозного комплекса, довольно устойчиво фиксируемого психоанализом. З. Фрейд же, как известно, видел в этом комплексе запрещение осуществлявшихся ранее действий, т. е. сексуальных контактов между ближайшими кровными родственниками, подкрепляя свои выводы материалами этнографии и фольклора: «Мифология говорит нам, что якобы столь отвратительный для людей инцест без всяких опасений разрешается богам, а из древней истории вы можете узнать, что инцестуозный брак с сестрой был священным предписанием для властели-

на» [Фрейд 1924: 213]. Действительно, таких материалов множество, но они могут иметь и другое объяснение, о чем будет сказано чуть позже.

Иными словами, наличие инцестуозного комплекса отнюдь не означает того, что сексуальные запреты, в том числе и между ближайшими кровными родственниками, возникли лишь на определенной стадии эволюции человеческого общества, ограничив тем самым промискуитетное общение его членов. Скорее, человеческие нормы сексуального общения изначально исключали определенный круг лиц, осознававшийся в результате этого табуированным, что вследствие описанного выше механизма внушения через запрет и обуславливает в психике человека наличие так называемой тяги к инцесту.

Как можно предположить, запрет как норма поведения сформировался прежде всего в процессе взаимодействия старших и младших, а это свидетельствует о его изначальной социально-дифференцирующей функции. Собственно, социально-дифференцированными были формировавшиеся поведенческие нормы, запрет же был способом фиксации этой дифференциации. В результате запрет выступал как основа власти старших над младшими, поскольку психофизиологический механизм запрета обеспечивал психологическое преимущество старшим, вызывая у младших то смешанное чувство страха и почтения к ним, которое служило психологической предпосылкой навязывания своей воли старшими. Рассмотрим этот процесс подробнее.

### **3. Запрет как норма поведения: пищевые и сексуальные табуации**

Есть основания полагать, что первые нормы поведения на ранних этапах социогенеза складывались в связи с распределением ограниченных пищевых ресурсов и с упорядочением процесса удовлетворения полового инстинкта при так же ограниченном числе женских (половых) партнеров в составе коллективов предлюдей. Упорядочение поведения в этих сферах жизнедеятельности было продиктовано необходимостью биологического воспроизводства коллективов в новых, социальных условиях их существования. Естественно, что в основе этого процесса лежали прежде всего возрастные различия членов коллектива, которые обуславливали неодинаковые потребности и возможности удовлетворения указанных инстинктов. Резонно и такое предположение: нормы поведения, связанные с распределением пищи, сформировались в результате перехода к поеданию мяса. Современная наука отмечает важную роль этого вида пищи в становлении человека [Андреев 1982: 127].

Минимально необходимые требования для обеспечения производственной деятельности коллектива заключались в компенсации физических затрат членов коллектива в ходе их общественно-трудовой деятельности. Возрастной же принцип, как считает большинство исследователей, лежал в основе самых начальных форм разделения труда, что, естественно, означало и различие в энергетических затратах, и различие в количестве и качестве пищи, необходимой для их восстановления. Поэтому внутри коллектива могли формироваться группы, различающиеся по количеству потребляемого мяса. Большая и лучшая доля должна была доставаться тем возрастным группам мужчин, которые выполняли наиболее трудоемкие работы, остатки же распределялись между женщинами и подростками. Это вело к возникновению поведенческих норм в сфере распределения пищи, а следовательно, и к возникновению запретов. Таким образом, развивалась социальная функция пищи, которая отчетливо прослеживается на этнографических материалах, собранных у народов, стоявших на ранних стадиях социально-экономической эволюции. Именно у них социальная функция пищи выступает в наиболее дифференцирующем варианте, служит одним из основных знаков социальной иерархии. В этих обществах пища, предназначенная для употребления представителями высших социальных страт, является запретной для всех остальных, причем эти запреты, как правило, совпадали именно с социально-возрастной иерархией.

У бушменов, например, «половозрастная стратификация находит свое выражение в пищевых табу, запрете людям разного возраста и пола в критические периоды их жизни — во время обрядов инициации, в периоды беременности и т. д. — принимать некоторые виды пищи» [Шаперга 1930: 97—101]. По сведениям А. Хауитта, у некоторых племен Австралии женщинам, детям и младшим мужчинам нельзя было есть мясо и яйца эму, а также мясо и яйца дикой индейки. Старшие мужчины тщательно следили за тем, чтобы эти запреты соблюдались [Howitt 1904: 769]. По наблюдениям А. Гольденвейзера, запрет на употребление мяса отдельных животных совпадал с социально-возрастным статусом индивида общества арунта. Причем число налагаемых запретов было обратно пропорционально статусу. Старейшины, например, полностью освобождались от запретов [Goldenweiser 1923: 235].

По мере социально-политического расслоения общества в ходе его исторической эволюции пищевые запреты продолжали оформлять иерархию и, таким образом, социальная функция пищи сохранялась, сохраняется она в этой же функции и сегодня. Причем сам характер запретов, ориентированных на выделение, прежде всего, социально-политического статуса индивида или группы людей, мог приобретать самые изумительные формы. Заслуживает внимания в этой связи ма-

териал, приводимый Г. Спенсером: «Из другого рода ограничений пищи, кроме тех, которые относятся до возраста и пола, можно прежде всего назвать одно существующее на Фиджи и относящееся к употреблению человеческого мяса. Симон говорит, что оно запрещалось воину, простому народу, а также женщинам всех классов. Таким образом, людоедство дозволялось только вождям и знатым лицам» [Спенсер 1969: 220]. Функция контроля за соблюдением этих запретов всегда находилась в руках управляющих. К примеру, у аканов и зулусов праздником урожая официально открывался период потребления пищевых продуктов нового урожая. До этой церемонии «никому не разрешалось приступать к потреблению своих собственных продуктов до того, как верховный вождь первым не сделает почина во время этого праздника. Если кто-либо нарушил запрет, ему грозила серьезная кара, вплоть до смерти» [Брайант 1953: 311].

Иностранец, побывавший в России в XVI в. и описавший пищу русских, также отмечает ее социально-политическую функцию: «Затем соленья и копченая свинина, говядина и баранина, масло и сушеный и мелко толченный, как песок, сыр... затем и сушеная и соленая рыба, которую они едят сырой. Это пища начальников, так как остальные довольствуются сухарями, овсяной крупой и толокном и небольшим количеством соли» [Россия глазами иностранцев 1987: 257].

Социально-дифференцирующая функция пищи отчетливо прослеживается и в легендах о царях-избавителях, являвшихся идеологической базой самозванства на Руси. Эти легенды жили в русском народе вплоть до революционных событий в начале XX в. В них всегда отмечалось, как царь ест, пьет, что обязательно несло информацию об истинности его царского происхождения. Так, легенда о царе Павле Петровиче говорила о том, что царь тайно жил среди народа, «был у севрюг (т. е. на севрюжьей ловле) кашеваром, кормил казаков, прислуживал им, но каждый раз не выдерживал и невольно произносил: “Царь сухари не ест”» [Железнов 1910: 302]. Сухари же, как сообщалось выше, составляли пищу простых людей.

На базе пищевых запретов, которые изначально маркировали социально-политическую иерархию в обществе, развилась и, так сказать, потестарная функция пищи, в том смысле, что авторитет власти стал во многом определяться как ее качеством (социальным), так и изобилием. Стол же стал служить одним из главных индикаторов политической иерархии среди принимающих участие в трапезе. Иностранец, присутствовавший на царском приеме в XV в., свидетельствовал: «Ниже царя сидят братья государевы... по правую руку старший, по левую младший... за братьями сидели старшие князья и советники, причем соблюдались их чины и степени милости, которой каждый пользовался у государя... И он (государь. — В. Б.) не может оказать

кому-либо высшего почета на своем пиру, как посылая кому-либо соль со своего стола. Войдя они (слуги — *В Б*) поставили перед государем пять блюд, остальные они разделили по чину между братьями, советниками, послами и другими. Государь “отрезает” с различных сторон и кушает, после чего он посылает брату или какому-нибудь советнику» [Россия глазами 1987 140–141]. Иностранцы также с изумлением отзывались о пышности царского стола. «Обеды Ивана IV продолжались до 6 часов от 600–700 гостей пресыщались не только изобильными, но и дорогими яствами в продолжение 6 недель, и каждый раз угощались под шатрами по 10 000 человек» [Забелин 1990 490–491].

Воцарению на престол нового лидера в русской истории всегда сопутствовал ритуал «кормления» народа, что закрепляло в его психологии статус власти, свидетельствовало о ее наличии. После коронации Лжедмитрия «был накрыт стол для всех, кто мог усесться. Так они обычно поступают при коронации», — свидетельствовал чужеземный очевидец [Россия глазами 1987 270]. При коронации Петра III «Его Величество велел кормить народ на большой площади, где были сделаны два больших фонтана — один с красным, а другой с белым вином» [Россия глазами 1989 203].

Связь между властными отношениями и пищей является, по-видимому, глубинным пластом человеческого менталитета, уходящим своими корнями к социогенезу, но отчетливо фиксируется в современных политических культурах различных народов мира, особенно там, где сохраняется архаический социальный субстрат в виде всякого рода общинных отношений, например в Тропической Африке. Здесь весьма заметна социально-политическая функция пищи. Есть случаи прямого совпадения пищевых запретов с социально-политической иерархией в обществе. Так, в Танзании членам правящей партии в деревнях разрешалось варить пиво, в то время как остальным это было запрещено [Quoqo 1975 53]. Материалы по государствам Африканского континента свидетельствуют также о том, что успех кандидата на выборах в органы власти в немалой степени зависит от угощений, которые выставляет кандидат своим избирателям.

В СССР система пищевых запретов, совпадавшая с социально-политической иерархией общества, проявлялась в форме существования различного рода спецраспределителей, через которые представители партийно-административной номенклатуры получали доступ к тем видам пищи, которые отсутствовали в рационе низших страт. Поэтому в общественном мнении достаточно легко можно было уловить представления о пище «начальников». Туда входили красная и черная икра, балык, коньяк и т. д. Стол с обильной и престижной пищей субъективно переживался соотечественниками как признак высокого социального

статуса, что заставляло их прилагать немалые усилия для «доставания дефицита», чтобы обеспечить «хороший стол». Интересен в этом смысле рассказ бывшего члена охраны Сталина. Этот рассказ я слышал по радио, поэтому перескажу лишь его суть. Во время известной встречи глав государств антигитлеровской коалиции в Тегеране в 1943 г. в один из дней переговоры состоялись на территории советского посольства. По словам охранника, стол в посольстве ломился от яств. За обедом У Черчилль выразил удивление такому изобилию стола в столь тяжелые для их стран времена и заметил, что они обедают у себя в посольстве бутербродами и чаем из термоса. Проводив гостей, Сталин казал шедшему рядом Берии примерно следующее о Черчилле: «Болтун! Так я и поверил, что они там пьют чай с бутербродами». Рассказ подавался по радио как обличительный факт, говорящий о гнусности большевиков, «евших и пивших» в столь трудные для страны времена. Однако, на наш взгляд, к этому факту надо подходить с точки зрения ценностей политической культуры, носителями которой эти люди являются. Для Сталина и его свиты обильный стол был прежде всего признаком силы и величия государства, которое они представляли. Именно такое поведение было характерно и для традиционных российских лидеров.

Другим универсальным запретом, также, по-видимому, определявшим процесс складывания социальных норм на самых ранних стадиях социогенеза и сохранившим свое значение в организации властных отношений современного общества, является сексуальный запрет. Иными словами, половая жизнь членов социума была строго регламентирована в соответствии с социально-политическим статусом индивида. Причем более высокие в статусном отношении страты обладали правом контроля за соблюдением этих норм рядовыми членами общества. В результате индивиды испытывают довольно сильные эмоциональные переживания, обусловленные действием этих запретов. По наблюдениям А. Брайанта, зулуса «со всех сторон окружали знаки “запрещается” Нечего и говорить, насколько тягостны для влюбленных эти ограничения и запреты» [Брайант 1953: 351]. У русских девицы проводили время не лучше, чем в монастыре: сидели за пальцами или вязали кошельки. Всякое сообщество с мужчинами строго запрещалось, они и близко не подходили к ним. Увидели их разговаривающими — Боже упаси [Пыляев 1897: 102].

Но, что характерно, именно эти нормы чаще всего нарушались. Согласно материалам О. Ю. Артемовой, нарушение социальных норм было связано с половыми ограничениями. Она, в частности, приводит мнение исследователей-этнографов супругов Берндтов, которые, разбирая типичные нарушения у австралийцев, «полушутя заметили, что у австралийских мужчин, как молодых, так и старых, как руководите-

лей обрядов и главарей, так и рядовых членов общин, одна слабость женщины» [Артемова 1987: 107].

В архаических общественных системах контроль за половой жизнью со стороны более высоких социальных страт существовал практически на всех уровнях социально-политической иерархии. Так, у многих народов добрачная половая жизнь не запрещалась, но на нее накладывались определенные ограничения со стороны старших социально-возрастных групп. Это могло отражаться в этикете, который требовал, чтобы половая жизнь происходила втайне от родителей, а рождение внебрачных детей сурово осуждалось. Наконец, вступление в брак, означавшее не только передвижение по социальной лестнице, но и освобождение от многих сексуальных ограничений, также зависело от старших, ибо они обеспечивали молодежь необходимыми материальными средствами (выкупом или приданым).

В развитых авторитарных политических системах половые запреты становились жестче. Это, в частности, касается и власти отца в семье, сила которой довольно устойчиво коррелировала с контролем за сексуальным поведением младших членов семьи (подробно см. [Бочаров. Иррациональность и власть в политической культуре России, см. наст. хрест., т. 2]).

Нарушение сексуальных запретов со стороны подчиненных часто порождало конфликты внутри традиционной иерархии О. Ю. Артемова, например, пришла к выводу, что «реальные взаимоотношения между старшими и младшими мужчинами в австралийских коллективах в основном соответствовали существующим нормам, если только не касались отношений с женщинами. В последнем случае нарушения правил и связанные с ними конфликты между старшими и младшими были достаточно частыми. Неженатые мужчины нередко посягали на молодых жен старших мужчин, встречались с этими женщинами тайком, устраивали побеги, вступали в споры со старшими мужчинами, претендовавшими на дополнительных жен» [Артемова 1987: 167].

Аналогичные напряжения и регламентация социального поведения подданных отчетливо видны в русской истории. Показательны в этом смысле слухи про императрицу Екатерину: ее «заставили говеть в неурочное время только из-за того, чтобы через духовника выяснить ее отношение к красивому лакею, с которым она обменялась несколькими словами через залу в присутствии рабочих ...» [Ключевский 1990 214].

Сексуальные запреты особенно отчетливо представлены в наиболее идеологизированных иерархиях, в частности религиозных, где власть жестко регламентирует поведение управляемых. По сведениям С. В. Максимова, русские крестьяне «кроме воздержания в пище.

считают большим грехом плотское сожителство с женой в постное время, и виноватые в таком проступке не только подвергаются строгому взысканию со стороны священника, но выносят немало насмешек и от своих односельчан» [Максимов 1905: 378]. Контроль же за пищевым и сексуальным поведением молодежи в дни соответствующих религиозных ритуалов осуществляли старшие: «Следя строго за собою, взрослое население неослабно следит и за деревенской молодежью, наблюдая, чтобы в посты отнюдь не было “жировни”, чтобы парни и девушки не затевали игрищ и ни под каким видом не смели петь мирских песен, не говоря уже о плясовых и хороводных» [Максимов 1905: 378].

С развитием потестарных институтов обозначилось стремление верховной власти к распространению своего влияния непосредственно на индивида, минуя промежуточные управленческие структуры (семейные, общинные, племенные и т. д.), в частности, укрепилась тенденция к подчинению власть имущим сексуального поведения подданных. Иными словами, верховная власть все более стремилась к непосредственному контролю сексуального поведения индивида, отобрав эту функцию у семьи, общины и т. п. Прежде всего власть ориентировалась на молодежь, так как именно в ней во все времена она видела свою основную социальную опору. В наиболее развитых политических образованиях доколониальной Африки верховные вожди брали на себя обеспечение брачным выкупом своих дружинников, ставя таким образом в зависимость от своей воли их социальный рост (ранее эта функция была присуща отцу семейства). Они же запрещали им жениться до определенного возраста (у зулусов воины вступали в брак по достижении 30 лет). Поэтому продвижение индивидов по социальной иерархии было сопряжено со снятием многих сексуальных запретов, причем этот процесс регламентировался верховной властью.

Особое развитие сексуальные запреты получили в тоталитарных режимах нынешнего столетия, сумевших почти полностью взять под контроль половое поведение индивидов. Например, после Октябрьской революции большевики стремились подчинить себе именно индивида, свести на нет таким образом семью, механизмы ее саморегуляции. Эти идеи широко представлены во взглядах ведущих политических деятелей того периода, руководящих документах ВКП(б). Так, предполагалось создание «новой семьи коммуниста как своего рода коммунистической ячейки, как своего рода маленького трудового коллектива, где члены семьи помогают друг другу и помогают коммунистической партии добиваться ее целей» [Партийная этика 1989: 190]. Причем здесь речь шла не только о семье как о социально-хозяйственной единице, но и о контроле ее социально-биологической деятельности. Этот контроль касался прежде всего сексуального поведения членов партии, в которой иерархический этикет был особенно силен.

Было бы ошибочным полагать, что в этой ориентации власти на овладение в том числе и сексуальным поведением индивидов скрыто исключительно маниакальное властолюбие большевиков, стремившихся создать своего рода «министерство любви», как это сейчас повсеместно объясняется. Похоже, что все авторитарные (тоталитарные) режимы, безотносительно к стадияльным или культурным параметрам, в которых они существовали, активно использовали сексуальный запрет в организации власти, что свидетельствует о наличии устойчивых закономерностей в функционировании потестарных институтов.

Изучение процесса становления тоталитаризма в России позволяет сделать вывод, что на формирование поведенческого алгоритма, определившего в конечном итоге политический режим, решающее воздействие оказали импульсы, исходившие из мощных архаических пластов политической культуры (ПК), характерной для народов, населявших территорию Российской империи. Это в полной мере относится и к сексуальному запрету, сыгравшему свою роль в организации властных отношений.

Из документов, статей и выступлений лидеров видно, что по-европейски мыслящая революционная интеллигенция стремилась преодолеть влияние этих импульсов, ориентируясь в своей деятельности на западноевропейские ПК. Время от времени появлялась критика со стороны представителей правящей элиты архаических позиций, проявлявшихся в коммунистической практике тех лет: «Товарищи становятся иногда на такую точку, что всякий шаг, который не укладывается сейчас в головы наших отборных слоев рабочих и крестьян и который в их сознании является отрицательным, с их точки зрения, надо считать безусловно подлежащим осуждению и за него карать. Причем некоторые товарищи считают необходимым, касаясь этой области, исключить из партии и за анализм» [Партийная этика 1989: 187]. Однако в конечном итоге возобладала традиционная политическая культура (ТПК), хотя и в обрамлении марксистской фразеологии. Становится очевидным, что именно низы требовали от центральных правящих структур сформулировать нормы сексуального поведения для членов партии, так как именно это поведение во многом определяло авторитет лидера в ТПК: «Я не буду говорить о том... что Центральная Контрольная Комиссия должна дать нам какую-нибудь норму в половых отношениях» [Партийная этика 1989: 242]. «Одна из Контрольных Комиссий вынесла постановление исключить женщину из партии за проституцию, причем выясняется, что проституция заключается в том, что она имела половую связь с двумя мужчинами» [Партийная этика 1989: 183]. «У нас были примерно такие постановления: “Исключить за половую невыдержанность: женился на другой жене, имея жену”» [Партийная этика 1989: 218]. «Мне пришлось на

одной фабрике слышать, как работница говорила: «Товарищи работницы, вы должны помнить, что раз вы вступаете в партию, вы должны отказаться от мужа и от детей» [Партийная этика 1989: 255].

Эти примеры приводили в своих официальных выступлениях и публикациях наиболее европеизированные представители революционной интеллигенции в качестве иллюстрации нелепости и абсурда, однако в конечном итоге политический режим в стране сформировался под воздействием именно таких представлений, закрепившихся в официальных поведенческих нормах. Они регламентировали сексуальное поведение социально-политических страт общества и предполагали жесткий контроль за ним со стороны верховной власти: «Коммунистическая партия вправе предъявлять ко всем требование внесения в семейные отношения максимума сознательности, направленной к созданию здорового потомства, с одной стороны, а с другой — к тому, чтобы эти семейные отношения не превращались в мимолетную связь» [Партийная этика 1989: 236].

В период расцвета тоталитаризма в СССР регламентации сексуального поведения, особенно для представителей «ордена меченосцев», осуществлялась на всех уровнях. Это касалось и высших партийно-государственных чиновников, ощущавших контроль за этим поведением со стороны верховной власти. Как справедливо заметил Б. Н. Ельцин в своей книге, «система могла отобрать жен, как отобрала у Калинина, Молотова, а они даже пикнуть не посмели» [Ельцин 1990: 117–118]. Эти нормы действовали в ПК бывшего СССР вплоть до последнего времени.

Связь сексуальных запретов и потестарных отношений, возникшая на заре человеческой истории и сохраняющаяся на всем ее протяжении, особенно очевидно проявляется во времена крутых политических катаклизмов. Именно в эти периоды деградации прежних политических ценностей отмечается и резкое падение нравов. Известны примеры из африканской истории, когда с приходом к власти нового харизматического лидера члены племени, особенно молодежь, начинали активно нарушать нормы сексуального поведения, в том числе вступая в сексуальные отношения с партнерами, которые до того были строжайшим образом табуированы.

Близкие процессы наблюдались и в отечественной истории во времена революционных событий. Автор статьи, опубликованной в 1923 г. в журнале «Коммунист», писал, размышляя над этим: «... выдвигаются на первый план вопросы семейного порядка, вопросы пола и т. д. И уже этот один факт наводит на большие раздумья. Нет ли здесь в этом исключительно повышенном интересе к вопросам сексуальным, к вопросам развала старой семьи, к половой этике черт некоторого упадка. . . Разве мы не переживали такого же повышенного

интереса к вопросам личного порядка в пореволюционную эпоху после 1905 года? И тогда “личность”... несколько распоясалась и ударились в крайности совершенно “свободной любви” [Партийная этика 1989 356]. Такое же «падение нравов» наблюдается и в сегодняшней жизни народов бывшего СССР.

Связь между сексуальным поведением личности и политикой обнаруживает себя и в том факте, что рост политической активности людей в такие времена в целом сопровождается снижением их половой активности. Подобные исследования проводились у нас в 20-х годах. «Между прочим... революция ослабила половое чувство, половые стремления, как у мужчин, так и женщин... она направила энергию на другое», — говорилось в докладе Е. М. Ярославского на II пленуме ЦК РКП(б) 5 октября 1924 г. К сожалению, мы не имеем таких данных по периоду «перестройки», хотя личные наблюдения автора, основанные на доверительных разговорах с близкими знакомыми, принимавшими активное участие в политическом процессе, приводят к тому же выводу. Особенно это было заметно с 1985 по 1989 г., т. е. во время наиболее сильной политизации населения, в частности Петербурга.

#### 4. Аномальность лидера как психологическое превосходство

Все изложенное выше относительно запрета наводит на мысль, что в осознании социально-психологической роли табу в его исторической перспективе лежит ключ к пониманию власти традиции в той ее части, которая обеспечивала подчинение за счет возникновения у подчиненных эмоции страха, т. е. феномена психологического принуждения, являвшегося важным компонентом власти вообще, т. е. на всех этапах общественной эволюции. Возникнув как организующее начало на ранних этапах социогенеза, запрет сразу же выступал в качестве основного социально-дифференцирующего признака. Будучи результатом естественно сложившихся норм поведения, запрет маркировал вновь возникшую иерархию социального организма. Особенно наглядно социально-дифференцирующая роль запрета обнаруживает себя в современных «этнографических» обществах, в которых, по всей видимости, первоосновы социальности, сформировавшиеся в период ее становления, проявляются в предельно развитом виде. Здесь табуации особенно отчетливо реализуются в поведении людей, принадлежащих к различным социально-политическим стратам. Г. Спенсер заметил, основываясь на материалах таких обществ: «Закон (т. е. традиция. — В. Б.) не поощрял сходства между действиями высших и низших лиц, а, напротив, требовал несходства: что делает правитель, то не может

делать управляемый, а управляемому приказано делать именно то, что не должно делать правящее лицо» [Спенсер 1969: 223].

Эта формула поведения, характерная для представителей традиционных обществ и легко фиксируемая в поведении людей современных индустриальных обществ, обеспечивала психологическую асимметрию, в результате чего правители получали психологическое превосходство над управляемыми и могли навязывать им свою волю. Превосходство выражалось в том, что управляемые испытывали к властвующим весь комплекс эмоциональных переживаний, который обуславливал психофизиологический механизм запрета, включавший наряду с положительной эмоцией, определяемой как любовь, уважение, расположение и т. д., также страх. Другими словами, речь идет о фрейдовском «священном трепете». Однако здесь необходимо объяснить, каким образом чувства, вызываемые у индивида психофизиологическим феноменом запрета, адресовались властвующим, или почему индивид (подчиненный), поведение которого отделено от поведения другого индивида (господина) культурной нормой табу, неизбежно испытывает к последнему сложное чувство любви и страха?

Ответ на этот вопрос возможен, если проанализировать те пласты мышления, которые определяли индивидуальное восприятие действительности на ранних этапах социальной эволюции и которые, в известной мере, сохраняются в менталитете современного человека. Прежде всего, вспомним многочисленные наблюдения этнографов относительно того, как легко представители архаических обществ переносили в своем сознании свойства одних предметов на другие. Л. Леви-Брюль, отмечая эту особенность архаического мышления, писал: «Оно (мышление. — В. Б.) всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстоянии, путем заражения, осквернения, овладения, словом, при помощи множества действий, которые приобщают мгновенно или по истечении более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству, действий, которые, например, сакрализуют (делают его священным) или десакрализуют его (лишают его этого качества) в начале и в конце какой-нибудь церемонии» [Леви-Брюль 1930: 65]. Наблюдая, как австралийцы переносят свойства табуированного объекта на другие предметы, З. Фрейд отмечал: «Но самое удивительное в этом то, что тот, кому удалось нарушить такое запрещение, сам приобретает признаки запретного, как бы приняв на себя весь опасный заряд» [Фрейд 1924: 36].

С психологической точки зрения это опять же объясняется комплексностью, недифференцированностью тех пластов мышления, каковые определяли менталитет примитивного человека и продолжают сохраняться в психологии индивида современного общества. В слабо-

развитом теоретическом, понятийно-логическом мышлении «представление» еще неотделимо от эмоционального, волевого моментов. Поэтому предметы или явления, фиксировавшиеся таким мышлением в одной ситуации (комплексе), могли наделяться одними и теми же свойствами, хотя связь между ними объективно могла быть совершенно случайной, но субъективно воспринималась как закономерная вследствие особенностей мышления. Так, предмет или явление, к которому индивид питал стойкое эмоциональное отношение, попав в одну ситуацию (в один комплекс) с другим предметом (явлением), путем субъективно устанавливаемой между ними связи передавал свои свойства этому предмету. Это послужило базой для возникновения магии, ставшей господствующим типом идеологических представлений на ранних стадиях социогенеза.

«Психологические документы», фиксирующие наличие элементов такого мышления, можно отчетливо наблюдать и в поведении человека современного индустриального общества. Так, если «нечто», вызывающее те или иные эмоции, ассоциируется в нашем сознании по каким-либо причинам с другим предметом или явлением, то последнее нередко начинает вызывать аналогичные чувства, что и это «нечто». Избавиться от них удается лишь посредством интеллектуальных усилий, в ходе которых фактически производятся операции по классификации этих предметов (явлений) по существенным критериям, а не по ситуативным. Например, мой коллега в состоянии крайнего эмоционального возбуждения бросил попавшийся ему под руку предмет в висящее в кабинете пальто сотрудника, чем-то ему досадившего. Попробуем объяснить его поступок.

Прежде всего констатируем, что мой коллега работает в Академии наук, а значит, в его мышлении вряд ли преобладают пласты, определявшие менталитет примитивного человека. Однако в тот момент он находился в состоянии возбуждения, когда эмоциональное превалировало в нем над понятийно-логическим мышлением (что, видимо, с известными оговорками делало его восприятие окружающей действительности приближающимся к восприятию индивида архаического общества), и это определило легкий перенос чувств, которые он питал к данному лицу, на вещь, принадлежавшую этому лицу, т.е. на вещь, воспринимавшуюся в едином комплексе с тем конкретным индивидом.

Рассмотрим еще один «психологический документ», способный помочь разобраться в механизме переноса эмоций, определяемых психофизиологией запрета вследствие культурной нормы табу, на носителя власти. Этот «документ» можно наблюдать в детском поведении школьник младших классов, нарушающий нормы поведения (т.е. нарушающий табу), с одной стороны, становится сам как бы табу для окружающих сверстников. Поведение такого ребенка осуждается учи-

телями и родителями, которые запрещают одноклассникам подражать ему, а нередко, что чаще бывает со стороны родителей, и вовсе общаться с ним. С другой стороны, ребенок начинает оказывать влияние на поведение окружающих, приобретая, по принятому в педагогической практике определению, «ложный авторитет». В образовании такого рода авторитета задействован, на наш взгляд, следующий психологический механизм. В первую очередь сам запрет на подражание оборачивается желанием окружающих делать это, т.е. имеет место внушение через запрет, о чем шла речь выше. Психофизиологический механизм запрета определяет, на чем мы также останавливались, амбивалентное отношение ребенка к самой запрещенной норме поведения (табу). Слабая же способность к теоретическому мышлению в этом возрасте (что в известной мере сближает восприятие действительности этим ребенком и представителем архаического общества) обуславливает перенос вызываемых запретом эмоциональных переживаний на самого нарушителя, что в конечном итоге и дает последнему определенные психологические преимущества, так как окружающие его сверстники начинают испытывать к нарушителю то сложное чувство, о котором уже говорилось.

В общественных системах запреты в той или иной мере являются индикатором социально-политической иерархии. Особенно ярко, как уже подчеркивалось, это проявляется в архаических социальных организациях. Здесь, по мере того как индивид (группа) переходил из одного социального статуса в другой, с него (с них) снимались одни запреты и накладывались другие. Таким образом, получалось, что табу, регулировавшие поведение индивида (группы) с более низким социальным статусом, для высших социальных слоев запретами не являлись. Иными словами, имело место несоответствие поведения в зависимости от положения индивида в социально-политической иерархии, о чем писал Г. Спенсер. В результате складывалась ситуация, когда индивид (группа) с более высоким социальным положением выступал в глазах индивида (группы) с более низким положением как бы нарушителем тех запретов, которым он обязан был следовать. Поэтому эмоции, вызванные психофизиологическим механизмом запрета у управляемых, адресовались представителям высших социальных страт. За счет этого формировалась психология управляемых, включавшая в себя эмоцию (страха и почтения по отношению к управляющим, что, в свою очередь, позволяло последним осуществлять психологическое принуждение к первым).

Помимо половых и пищевых запретов, оформлявших социально-политическую структуру архаических систем, было много и других запретов, количество которых возрастало по мере усложнения социально-политической структуры социума. Однако сексуальные и пищевые

запреты играли, по всей видимости, базовую роль, так как на их основе сформировался сам алгоритм организации общества через запрет (как отражение процесса возникновения поведенческих норм на самых ранних этапах социогенеза) Эти запреты играют определенную роль на всех стадиях эволюции социально политических отношений, формируя как психологию подвластных, так и психологию властвующих Отметим здесь же, что базовые запреты связаны с самыми сильными биологическими инстинктами человека, поэтому их торможение не могло и не может не оказывать сильнейшего воздействия на психическую сферу человека, на силу переживаемых им эмоций Корреляцию между сексуальным запретом и эмоцией страха обнаружил и З Фрейд, исследуя психику современных людей методами психоанализа Он, в частности, писал «Факт причинной связи между сексуальным воздержанием и состоянием страха, насколько мне известно, более не оспаривается даже врачами, которые далеки от психоанализа» [Фрейд 1924 256]

Алгоритм поведения, в соответствии с которым поведенческая модель высших звеньев управления включала в себя нормы поведения, запретные для низших, управляемых, характерен для всей первичной формации, но особенно ярко проявляется в обществах с развитой военной организацией, где был высокий удельный вес отношений, построенных на господстве и подчинении Здесь, как показывают этнографические материалы, оформление власти верховного вождя осуществлялось по тому же принципу, в соответствии с которым вождь после нарушения табу сам становился табу, что и обеспечивало ему возможность психологического воздействия на подданных

В таких потестарных системах поведение вождя выделялось на фоне остальных членов общества, на что, в частности, обратил внимание З Фрейд «Властелинам представляются большие права, совершенно совпадающие с запрещениями табу для других Они являются привилегированными особами они могут делать то и наслаждаться тем, что, благодаря табу, запрещается всем остальным В противовес этой свободе имеются для них другие ограничения табу, которые не распространяются на обыкновенных лиц» [Фрейд 1924 61] При чем такое поведение наблюдалось этнографами в различных регионах Например, О С Томановская сообщает о народах Нижнего Конго «В прошлые времена коронации предшествовал еще один акт, смысл которого не поддается простому толкованию Непосвященный преемник вождя должен был убить кого-нибудь из своих клановых родичей, а иногда даже и нескольких, или совершить иные поступки, запретные или необычные для остальных инцест, гомосексуальный акт и т д» [Томановская 1977 114]

На этой стадии эволюции потестарно-политических систем сте-

пень табуации лидера была наиболее высокой, что выражалось не только в жесткой регламентации сексуального и пищевого поведения подчиненных, но и в строгом нормировании поведения зрительного, вербального, пространственного и т. д. «Ни один человек, — сообщает Дж. Фрэйзер, — и ни одно животное под страхом смертной казни не смеют посмотреть на правителя Лоанго во время еды или питья» [Фрэйзер 1980: 227]

В результате сильной концентрации запретов вокруг персоны лидера возрастала и степень психологического воздействия или, точнее, принуждения, оказываемого на управляемых. Основным составляющим, обеспечивавшим это принуждение, был страх, испытываемый по отношению к вождю-табу вследствие известного психического механизма. Так, далеко не робкие мужчины свазии жаловались, что, находясь вместе с королем (т. е. верховным вождем — *В. В.*), они начинают испытывать дрожь и трестись [Weidelman 1966: 365]

Подобного рода «психологические документы» можно фиксировать и в современной действительности, особенно в ситуациях, требующих безусловного, немотивированного подчинения властной воле. Такие ситуации характерны, к примеру, для армейской среды. Именно здесь особенно жестко действует система запретов, маркирующая социально-управленческую иерархию. Автору этих строк, прошедшему юношеские годы в Суворовском военном училище, не раз приходилось испытывать при появлении высокопоставленных начальников эмоциональные переживания, близкие, наверное, к тем, которые испытывали мужчины свазии в присутствии верховного вождя. Бывали в подобных ситуациях и случаи потери сознания некоторыми военнослужащими. Аналогичные состояния в той или иной степени знакомы всем представителям современных обществ, так как социально-иерархический этикет в основе которого лежит запрет, является, по всей видимости, необходимым условием организации любой общественной системы, хотя и не всегда в качестве ее основного принципа.

Что касается советского общества, то запреты охватывали всю систему в целом. Причем запреты, которые регламентировали все сферы деятельности, были рационально не мотивированы. Достаточно вспомнить многочисленные попытки отечественной публицистики найти рациональное объяснение этим запретам и всякою рода секретности, которые буквально со всех сторон окружали советского человека. Однако эти попытки неизбежно приводили к выводу об их абсурдности, о чем было сказано немало сатирических слов. Система всевозможных запретов маркировала социально-политическую иерархию в обществе, особенно ее высшие эшелоны. Б. Н. Ельцин пишет: «Существует некий человек — растет по служебной лестнице, и система выдает ему сначала один уровень спецблаг, поднялся выше, уже другой, и чем выше

он растет, тем больше специальных радостей жизни падает на него, — и далее, — секции ГУМа специально предназначены для высшей элиты, а контингенту начальников чуть пониже — уже другие спецмагазины, — все по рангу» [Ельцин 1990: 111, 117–118]. Здесь же отметим и высочайшую степень табуации верховного правителя. Свободный доступ к нему был запрещен, его нельзя было видеть в обыденной обстановке, общение с ним регламентировалось тщательно разработанным этикетом и т. д.

Борьба с «коммунистическим абсурдом» и «привилегиями», развернувшаяся в ходе «перестройки», базировалась на рациональных мотивациях и по сути дела уничтожила те фундаментальные принципы, сформировавшиеся еще на заре человеческой истории, которые обеспечивали авторитет власти, ее способность оказывать психологическое воздействие на управляемых, что в конечном счете привело к краху властной системы.

Здесь уместно сослаться на исторические свидетельства, красноречиво говорящие о том, что весь этот «абсурд» всегда составлял базис российской государственности. Иностранцы, посещавшие Россию в самые различные эпохи, неизменно обращали внимание на наличие в русском обществе жесткого иерархического этикета, который посредством табу разграничивал поведение управляющих и управляемых, формируя механизмы психологического принуждения и обеспечивая авторитет власти. Вот что наблюдал чужеземец в XV в.: «Они (русские. — В. Б.) соблюдают изумительные обряды. Именно, ни одному лицу более низкого звания нельзя въезжать в ворота дома какому-нибудь более знатного лица. Для людей более бедных и незнакомых труден доступ даже к обыкновенным дворянам. Эти последние... показываются в народ очень редко, чтобы сохранить тем больше значения и уважения к себе» [Россия глазами... 1989: 78]. В екатерининское время чужестранец писал: «Не менее того удивил меня другой обычай, введенный тщеславием: лица чином выше полковника должны были ездить в карете в четыре или шесть лошадей, смотря по чину, с длинноробородым кучером и двумя форейторами» [Россия глазами... 1989: 330).

Также немало имеется сведений о наличии в государстве огромного числа всякого рода секретов, ограничений, запретов, которые были непонятны европейцам. Примечательно, что непонимание внутренней логики данного типа организации властных отношений характерно не только для иностранцев, но и для русской интеллигенции всех времен, включая и период «перестройки». Попытки же объяснить ее, исходя из западноевропейских культурных стандартов, неизбежно приводили и приводят к логическому абсурду. Причины этого абсурда интеллигенция, прежде всего революционная, усматривала и усматривает в

глупости властей, из чего логически вытекает вывод о необходимости их замены. Примеров, иллюстрирующих этот абсурд, более чем достаточно в недавнем прошлом нашего общества. Однако их скрытый смысл, состоящий в организации психологии властных отношений, в формировании психологии управляющих и управляемых, прежде всего внутри данного социума, раскрывается только при анализе фундаментальных основ власти, возникших еще в первобытности и сохранившихся в разной степени концентрации и в современных политических системах.

Как показывает общественно-историческая практика, смена власти никогда не приводила к уничтожению этих принципов ее организации, которые с поразительным постоянством воспроизводятся после революционных катаклизмов, хотя и в других идеологических этикетках. Поэтому когда сегодня говорят о возрождении неосоциализма, имея в виду в том числе и воспроизводство прежних форм организации политического процесса, следует осознавать, что корни этого явления гораздо глубже, чем в прошлом коммунистической России. В конечном итоге они определяются социально-психологическими свойствами людей, несущих в себе мощный архаический пласт, в соответствии с законами которого эти отношения воссоздаются вновь и вновь.

Этот же поведенческий алгоритм, по которому поведение управляющих не совпадает со стереотипами управляемых, характерен и для неформальных отношений власти, когда одни стремятся к лидерству, в то время как другие больше ориентированы на подчинение. Этнографические материалы по различным народам мира свидетельствуют, что аномальность в поведении таких личностей была обязательным условием для реализации претензий на лидерство. Отметим и тот факт, что на ранних этапах общественной эволюции эта аномальность могла выражаться в физических и психических свойствах, выделявших лидеров из числа остальных. В архаических социумах лидерами зачастую становились люди с физическими и психическими отклонениями. Другими словами, поведенческий алгоритм, возникший в результате становления социальной нормы в ходе антропосоциогенеза и определивший восприятие лидера как непохожего, исключительного, «аномального», распространялся и на внешние признаки людей. Например, у бамбара (Мали) есть легенда о Которо и Соне, сакральных мифических персонажах, обладающих огромной властью над людьми. По представлениям бамбара, Которо — «это человек. Но по уродству нет существ ему подобных. С тех пор как Аллах создал людей, он не породил ни одного равно уродливого существа» [Арсеньев 1991: 66]. Физическое уродство как черта, сопутствующая власти, проявлялась и в поведении главного героя известного романа нигерийского писателя Ч. Ачебе «Стрела бога». В рассказе сакрального вождя Эзеулу о

его встрече с мифическим существом были и такие слова: «Это ты, Афо? — спросил я. — Это я, Афо, большая река, которую нельзя посолить, — ответил он. — А я — Эзеулу, горбун, который страшнее прокаженного. — Проходи, ты еще ужасней меня, — сказал Афо, содрогаясь» [Ачебе 1979: 93]. Интересно, что появление европейских колонизаторов в Африке сопровождалось и восприятием их местным населением в соответствии с тем же алгоритмом: «Но о белом человеке рассказывают столько небылиц! Раньше говорили, что у него нет пальцев на ногах» [Ачебе 1979: 42].

Есть исторические примеры, когда архаический ментальный пласт, связанный с авторитетом власти, закреплялся в официальных политических структурах. Г. Спенсер, например, упоминает династию Фодли, которая царствовала в Южной Аравии в продолжение полутора-ста лет: «Эта так называемая шестипальцевая династия пользовалась большим уважением со стороны массы вследствие упорно передающегося по наследству уродства» [Спенсер 1969: 307]. В ТПК русского народа эти же признаки авторитета руководителя также отчетливо фиксируются вплоть до XIX в. М. Забелин писал: «Случайным, простым колдуном прослыть требуется очень и очень немного, например, иметь какой-нибудь бросающийся в глаза недостаток телесный или излишество, даже отдельный клок волос, случайно выросший на голове или бороде» [Забелин 1990: 206].

Физические аномалии включались народным сознанием и в понятие царского авторитета, что прослеживается, например, в легендах о царях-избавителях, которые жили в общественном сознании народа на протяжении длительного исторического периода. Как отметил К. В. Чистов, в конструкцию этих легенд, в поведение «избавителей» неизменно входила демонстрация «царских отметин» на своем теле, что свидетельствовало об их царском происхождении [Чистов 1967: 68]. Эти «отметины» состояли из всякого рода «аномальностей»: родимых пятен, лишаев, необычного волосяного покрова и т. д. Из работы В. Г. Короленко «Современная самозванщина» известно, что в Метычском уезде Вятской губернии в 1840 г. появился самозванец, у которого на левой руке не было указательного пальца до сустава, «что он, показывая народу, выставлял явным доказательством важного своего происхождения» [Короленко 1920: 318].

Проявление этого менталитета можно найти и в современной ПК России. Например, в «Аргументах и фактах» (№ 37 за 1991 г.) было опубликовано письмо читателя под названием «Берегите Михайло Меченого», в котором, со ссылкой на Библию, шла речь о М. С. Горбачеве как божьем избраннике на власть. Автор утверждал: «... пока Михайло жив, будет покой на земле, не будет Михайло, будет очень плохо нашей России». Иными словами, налицо отчетливая корреляция меж-

ду «отметиной» (речь шла, конечно, о родимом пятне на голове президента) и его правом на власть.

Здесь бы я привел еще один факт из сегодняшней ПК России, который в свете нашей гипотезы также не может быть выпущен из внимания. В одном из телевизионных выпусков новостей телекамера крупным планом остановилась на руке Б. Н. Ельцина. Несомненно, что цель этого поведенческого акта оператора была одна: показать, что на руке президента России не хватает одного пальца. Но почему телевизионщик решил обратить внимание миллионов людей на этот физический недостаток руководителя страны? Если действительно эти архаические элементы до сих пор функционируют в народном сознании, о чем, на наш взгляд, свидетельствует статья в «Аргументах и фактах», то данный эпизод следует рассматривать в рамках нашей концепции. Во всяком случае, здесь есть пища для размышлений.

Характерной чертой авторитета лидеров архаических общественных систем была и их психическая аномальность. Она выражалась в повышенной возбудимости, предрасположенности к истерии, трансам и т. д. Этнографические материалы убеждают в том, что этими свойствами обладали как африканские колдуны, так и сибирские шаманы. Эти «документы» можно наблюдать и в поведении правящих особ более поздних стадий общественной эволюции. Причем если мы, к примеру, возьмем отечественную историю, наиболее заметные из них отличались и наиболее яркой выраженностью таких качеств. Известный русский историк утверждает, что Иван Грозный «был самый раздражительный москвич того времени. В сочинениях, написанных под диктовку страсти и раздражения, он больше заражает, чем убеждает. . . это не вдохновение, а горячка головы, нервическая прыть» [Ключевский 1990: 97]. Чужеземец, воочию наблюдавший Петра I, писал: «Глаза. . . довольно большие, но блуждающие, вследствие чего бывает неприятно на него смотреть. Несмотря на то, что ему только 20 лет, голова у него постоянно трясется» [Россия глазами. . . 1987: 519]. В. О. Ключевский же отмечал вспыльчивость Петра, «находившее на него по временам дурное расположение духа, выражавшееся в известных его судорогах. . . болезненных припадках» [Ключевский 1990: 181–182]. Здесь же можно вспомнить о паранойе И. Сталина, зафиксированной В. М. Бехтеревым, и о болезненной истеричности А. Гитлера.

Похоже, что «аномальность» лидера, закодированная в человеческой культуре, может иметь и еще одно объяснение, так сказать рациональное. Складывается впечатление, что наиболее выдающиеся руководители, т. е. те, которые не только сами ориентировались на реформы, но и заражали своими идеями огромные массы людей, характеризовались очевидными психическими отклонениями. Эти сведения, как представляется, могут быть положены в основу предполо-

жения о тесной взаимообусловленности творческого процесса вообще и управленческой деятельности в частности, психической аномальностью как необходимой или, в крайнем случае, существенной характеристикой этой деятельности. В. М. Бехтерев обследовал психически больного Малеванного, руководителя одной из религиозных сект. Во время общих молитв, когда Малеванный начинал дрожать («трястись», по местному выражению), у присутствующих также появлялись вздрагивания и судороги [Бехтерев 1908: 100]. Малеванный внушил своим последователям слуховые галлюцинации и запахи. Прежде эти галлюцинации возникали у самого Малеванного, а затем уже передавались (внушались) им его последователям. Причиной же возникновения этих ощущений у него самого были специфические особенности его психики: «Нельзя сомневаться в том, что обманы чувств, возникая под влиянием коркового возбуждения, нередко действуют на психическую сферу подобно всякому постороннему внушению и вызывают влечения и побуждения, против которых человек не в состоянии бороться, как и против действующих внушений» [Бехтерев 1908: 111].

М. Забелин, наблюдая жизнь русской деревни в прошлом веке, писал: «Они, колдуны, знахари (т. е. традиционные лидеры. — В. Б.), были мечтатели-безумцы, которых хотя и живое воображение постоянно рисовало мрачные картины из мира отвлеченности. . . иногда даже являются призраки, с которыми они в болезненном забытии входят в разговор. . . из чего суеверные люди часто заключают, что он колдун, тогда как этот несчастный требует лекарства и доктора» [Забелин 1990: 204–205].

Представляется, что «закодированная» в человеческой культуре установка на власть как на аномальное явление, формирование которой относится к начальным стадиям человеческой истории, обусловила и известное отношение людей к подобного рода индивидуальностям. Люди с психическими и физическими отклонениями воспринимались как бы естественными лидерами, так как отличались от других, значит, могли вызывать у окружающих уже известные нам эмоциональные ощущения.

Интересно, что и сегодня, особенно в обыденном сознании, довольно широко представлено мнение, что к власти стремятся «ненормальные», «закомплексованные» люди. В нем, безусловно, есть резон. Однако нам представляется, что их стремление к власти объясняется не только и не столько особым душевным складом таких людей, сколько отношением к ним самого социума, в известном смысле навязывающем им эту роль.

Возможно, что по мере исторической эволюции общества и, прежде всего, с развитием престижной и имущественной сторон власти она становилась все более притягательной для широкого круга самых раз-

личных людей. Надо сказать, что и в этнографической литературе довольно распространена точка зрения, что архаическими лидерами (колдунами, шаманами и т. д.) были обманщики, авантюристы, т. е. люди, стремившиеся к такому статусу в рационально-корыстных целях. Но для этого им было необходимо организовать свое поведение, включив в него элемент аномальности. М. Забелин, исследуя русскую деревню в прошлом веке, писал: «... простым колдуном прослыть требуется очень и очень немного... если... мужик сметлив, то очень легко воспользоваться этим обстоятельством: стоит лишь повести ему жизнь против принятого обыкновения, т. е. ложиться спать тогда, когда другие бодрствуют, и наоборот — вставать, когда люди (нормальные. — В. Б.) ложатся спать, не чесать бороды и не расчесывать волос на голове, говорить вздор, вообще делать разные несообразные штуки, затем нашептывать какую ни есть небылицу» [Забелин 1990: 206].

Материалы же по Тропической Африке свидетельствуют о том, что такими лидерами были, как правило, люди с недостатками, рядовые же общинники не стремились «заполучить духа», так как это требовало соответствующей организации поведения, сопряженной в том числе и с соблюдением многочисленных запретов, что последние считали для себя весьма обременительным делом [Киррег 63].

Похоже, что и сегодня искатели власти имеют те же перспективы. Иными словами, такой выбор предполагает для них перспективу постоянно «держаться в рамках», что далеко не каждому по душе. Поэтому и сегодня власти ищут преимущественно люди с известными физическими и психическими отклонениями, которым, с одной стороны, в силу этих недостатков не составляет особого труда отказать от многих «радостей жизни» а с другой — само общество своим отношением к ним формирует в них соответствующую установку. Представляют в этом смысле интерес и высказывания самих держателей власти. В одном из телеинтервью с президентом Польши Л. Валенсой, показанном в марте 1992 г., ему был задан вопрос: «Каков вкус власти?». «Ужасный», — ответил президент, далее шли жалобы на то, что он не может следовать обычному для человека поведению: ему не дозволяется самому водить машину, что он очень любит; не может себе позволить посидеть и выпить с друзьями и т. д. Далее Л. Валенса сказал буквально следующее: «Для извращенца какого-нибудь, возможно, тот вкус и сладок».

Аномальное поведение, таким образом, является важной чертой авторитета социального лидера, как на неформальной основе, так и в специфических управленческих структурах, которые предусматривают, предписывают властвующему индивиду такое поведение. Причем опять же эти предписания носят неформальный характер, и подчас трудно определить, что в большей степени влияет на поведение

«начальника», а именно императивы культуры либо его «врожденное умение себя вести». Во всяком случае, мне довольно часто приходилось наблюдать, как индивид, становясь «начальником», резко менял свое поведение, формируя путем всякого рода ограничений и табу «дистанцию» между ним и теперь уже управляемыми. Многим, вероятно, приходилось наблюдать и многочисленные затруднения, испытываемые новым «начальником» во взаимоотношениях с бывшими соотечественниками, в том случае если первый не изменял своего поведения и эта граница между ними не возникала. Иными словами, не изменяя своего поведения, он и не получал возможности влиять на поведение своих подчиненных за счет все того же механизма психологического принуждения.

Известно, что после коронации на царство Борис Годунов изменил обычаю выслушивать каждое ходатайство и прошение особо и вместо того скрывался, показываясь народу редко и с гораздо большими церемониями и неохотой [Россия глазами... 1987: 258]. Можно только предполагать, что дефицит традиционного авторитета, который ощущал Б. Годунов вследствие своего не вполне законного наследования царского титула, определил и его поведение, направленное на усиление своего психологического воздействия на окружающих.

Интересно, что на Востоке традиционное сознание, по сути дела, отождествляет власть и аномальное поведение: «... древняя традиция не проводила разделения между понятиями аскета (т. е. человека, придерживающегося в своем поведении строжайших табу) и царя: идеальный царь — это своеобразный подвижник на троне» [Зубов 1990: 556]

Аномальность поведения лидера делает его в известной степени существом асоциальным, оторванным от жизни обычных людей. Этот момент не только наличествует в политической системе, в организации ее институтов, но и отчетливо проявляется в поведении неформальных лидеров, стремящихся к власти. Эту асоциальность традиционного лидера в русской деревне прошлого века отмечал С. В. Максимов: он заметил, что колдуны, к примеру, «безродные и всегда холостые... днем спят, а по ночам выходят... Одежда — один и тот же полушубок зимой и летом... (как здесь не вспомнить демисезонное пальто — обязательный атрибут одежды политических лидеров нашего недавнего прошлого! — В. Б.). Они воздерживаются быть разговорчивыми, держат себя в стороне, ни с кем не ведут дружбы и даже ходят всегда насупившись...» [Максимов 1905: 121].

Индийская же традиция прямо предписывает человеку, стремящемуся к оказанию психологического воздействия на окружающих, табуировать свое поведение: «Надо днем и ночью усердно заботиться об обуздании чувств, ибо обуздавший чувства может заставить подданных пребывать в повиновении» [Законы Ману 1960: 44].

## 5. Алгоритмы аномального поведения субъектов власти

Колдуны, знахари, шаманы и прочие архаические лидеры зачастую выступали против официальных властей, в «смутные времена» они особенно стремились к политической власти. При этом они, как правило, опирались на социально приниженные слои общества. В традиционных системах таким слоем была молодежь. В африканской истории известны случаи, когда таким лидерам удавалось создать крупные политические образования. К примеру, знахарь Мбатияни объединил в середине XIX в. многие масайские племена Восточной Африки. Вскоре, однако, эта раннеполитическая структура распалась.

Подобные лидеры также прибегали к аномальному поведению, нарушая сложившийся этикет. Е. Е. Эванс-Притчард описал одного такого знахаря у нуэров, который вдохновлял молодежь совершать набеги. Стремясь завоевать авторитет у молодежи, он часто допускал оскорбительные поведение с членами своей возрастной группы, выступавших по отношению к молодежи как отцы [Evans-Pritchard 1935: 53–54].

Иностранец так описывал поведение Миколы Свята, предводителя бунта во Пскове во времена царствования Ивана Грозного: «Я сам видел этого обманщика или чародея, он юродствовал, ходил нагой зимой и летом . . . делал разные странные вещи. . . боялись и почитали его бояре и народ» [Россия глазами 1987: 158]. Предводителями разбойничьих шаек в России, в которых не было недостатка на всем протяжении ее истории, становились люди как раз такого типа, т. е. именно с таким авторитетом. «Разбой, принявшие . . . обширные размеры, отчасти обязаны были своими чрезвычайными успехами еще тому, что народ не переставал видеть в руководителях шаек чародеев, спознавшихся с нечистою силою», — писал С. В. Максимов [1905: 162].

«Аномальное» поведение лежало и в основе авторитета такой известной политической фигуры в истории России XX в., как Г. Распутин. В начале своей карьеры он приобрел широкую известность в своей округе, грубо нарушая, в частности, сексуальные нормы русского традиционного общества: «. . . жаловались односельчане Григория начальству, будто губит он деревню порчей девок и что много уже изб, куда бедные подбрасывают новорожденных младенцев. Слава старца, однако, от этого не только не потускнела, а еще ярче разгорелась» [Ефремов 1924: 18]. Эта же поведенческая модель обеспечила ему авторитет и в высших кругах общества: «Совершенно невозможно представить себе, чтобы в так называемом “приличном”, трезвом обществе кто-либо из присутствующих дерзнул ударить по столу так, чтобы у хозяина сердце дрогнуло! — Распутин же, как известно, прибег к подобному “маневру” в присутствии Николая II чуть ли не в первый

день их знакомства, и сделал это с таким вызывающим видом, который сразу же должен был смутить не привыкшего к тому монарха» [Ефремов 1924: 35].

Вообще в отечественной истории наиболее выдающиеся политические деятели славились своими «странностями» в поведении, что свидетельствует, на наш взгляд, об их стремлении к дополнительному наращиванию авторитета, который они использовали в политических целях. Сам же этот факт объясняется тем, что эти лидеры апеллировали прежде всего к народным массам, сохранявшим мощный пласт традиционного мышления.

Примечательно в этом смысле поведение выдающегося русского полководца А. Суворова. Известно, например, что он имел обыкновение будить воинов по утрам криком петуха. Эта «странность» в поведении полководца такого масштаба может быть объяснена тем, что в русском традиционном мировоззрении с криком петуха ассоциировался конец ночного господства нечистой силы. Таким образом, его поведение было направлено на приобретение авторитета сверхъестественной личности, колдуна и чародея. Не менее «оригинальным» было поведение полководца и в высших кругах того общества, где «он являлся таким чудачком, даже можно сказать, сумасбродом» [Ключевский 1990: 421]. Это также должно было усиливать харизму полководца в обществе.

Такое же поведение было характерно и для «выдающихся» русских царей, которые в своей политике, в известной мере, противостояли правящему сословию, стараясь найти поддержку своей реформаторской деятельности в широких слоях российского общества. Известно, к примеру, что Иван Грозный в 1575 г. грубо нарушил нормы наследования царского титула. «Имея двух сыновей, он передал власть Симеону, правнуку хана Золотой Орды. Себя же он стал униженно именовать “Иваном Московским”, обращался к Симеону с жалостливыми челобитными. . . Являлся во дворец Грозный, ничем внешне не выделяясь из челяди придворных, теперь садился далеко от царского места» [Дегтярев 1988: 63–70]. Он же нарочито нарушал и нормы поведения, принятые в христианстве, т. е. религии, на которой официально базировался авторитет царской власти. Вот свидетельства иностранца, присутствовавшего на его свадьбе: «Празднование этой свадьбы было до того странным и отзывалось язычеством, что трудно поверить, чтобы оно совершалось в самом деле» [Россия глазами. . . 1987: 153].

Не менее экстравагантным было и поведение другого царя-реформатора — Петра Великого. Он также грубо нарушил принятый ритуал бракосочетания и тем самым приобрел авторитет у молодежи: «. . . выбрана была Петру невеста, и он женился, несмотря на несо-

гласие царевны. Такой смелый поступок усилил партию Петра, и все молодые царедворцы, отцы которых всегда были на стороне Софии, перешли к нему» [Россия глазами... 1987: 514].

Петр часто использовал и поведенческую модель перевоплощения в социально низшее существо: «Во время триумфального въезда в Москву после взятия русскими войсками Азова происходит нечто необычное. Триумфальный поезд возглавляет генералиссимус Шейн и адмирал Лефорт. За раззолоченными санями адмирала идет пешком Петр Алексеев. Царь также выступал в обличье служилого иноземца Петра, дьякона “всешутейского собора”, ротмистра, бомбардира, скипера, капитана, урядника Петра Михайлова, корабельного плотника Петра Алексева, а в качестве главного действующего лица демонстрировался кто-нибудь другой» [Дегтярев 1988: 97]. Это же выражалось и в его манере одеваться: «Монарха, которого в Европе считали одним из самых могущественных и богатых на свете, часто видели в стоптанных башмаках и чулках, заштопанных собственной женой и дочерьми» [Ключевский 1990: 178]. Его поведение характеризовалось и нарушением религиозных норм. Как справедливо отмечал Н. Бердяев, «он устраивал шутовские, кощунственные церковные процессы, очень напоминавшие большевистскую антирелигиозную пропаганду» [Бердяев 1990: 92].

Отметим и еще одну, на наш взгляд, важную аномальность в поведении этих властителей. Речь идет о фактическом убийстве ими своих собственных детей. Известно, что убийство людей, в том числе и близких родственников, а часто и поедание человеческого мяса, о чем выше упоминалось в связи с пищевыми запретами, входило в ритуалы коронации архаических правителей, в частности в Тропической Африке. Убийства широко применялись в ритуальном поведении правителей свазу, зулу, баганда, ашанти, йоруба. Особенно активно эти элементы включались в ритуалы власти в доколониальных африканских обществах с развитой военной организацией типа вождеств. Это говорит о том, что подобные поведенческие «аномальности» вождей имели особо сильный эффект для укрепления власти правителя, а это, собственно, и предполагается в обществе, в основе социально-политической организации которого лежит военный принцип. Согласно записи миссионера, «отважная королева-воительница темба Андумба покорила многие земли. Она же установила многие новые обряды и обычаи, которые должны закрепить за ней положение самого грозного и почитаемого правителя в Анголе. Она велела принести свою малютку дочь и бросила ее в большую ступу, в которой обычно толкут зерно. Затем, взяв большой пест, она безжалостно растолкла младенца, превратила в бесформенную массу из мяса и крови» [Миллер 1984: 144].

Представляется, что подобные акции известных русских царей сле-

дует рассматривать в соответствии с той же логикой. Именно эти лидеры более всего нуждались в возрастании своего авторитета в народе, так как находились в известной оппозиции к правящему сословию. В народном сознании такие поступки отражались как подвиги, т. е. укрепляли авторитет правителей.

Это фиксировалось в русском фольклоре еще в XIX в. Так, в былине о «Грозном царе Иване Васильевиче», записанной в 80-х гг., говорилось, что царь «вывел измену, а сын его Федор — изменник, он его казнит». Убивает своего сына и былинный герой русского народа Илья Муромец [Онежские былины 1983: 422]. «Аномальность» поведения характерна не только для носителей традиционной психологии, но и людей с развитым теоретическим мышлением, когда на них, к примеру, оказывается психологическое (немотивированное) влияние.

Проанализируем под этим углом зрения описанные Л. Н. Толстым в романе «Война и мир» отношения между А. Болконским и Сперанским, известным государственным деятелем той эпохи. Прежде остановимся на личности Андрея и отметим, что он по своему душевному складу не склонен поддаваться чьему бы то ни было влиянию. Чувство протеста вызывает у Андрея, в частности, понимание того, что Сперанский оказывает на него психологическое воздействие, которому Андрей не в силах противостоять. «Я думаю, однако, что есть основание в этих суждениях, — сказал князь Андрей, стараясь бороться с влиянием Сперанского, которое он начинал чувствовать. Ему неприятно было со всем соглашаться с ним: он хотел противоречить».

Обладая развитым понятийно-логическим мышлением, Андрей тем не менее испытывает немотивированное психологическое влияние Сперанского, хотя, казалось бы, именно ум Сперанского восхищает Андрея. «Вообще главная черта ума Сперанского, поразившая князя Андрея, была непоколебимая вера в силу и законность ума». Однако важно отметить здесь то, что, как следует из текста, Андрей, зачастую не понимает логику рассуждений Сперанского: «Но теперь этот странный для него логический склад ума тем более внушал ему уважение, что он не вполне понимал его». Итак, налицо различие в нормах ментального поведения, что и внушает уважение князя к личности Сперанского.

Заметим, что по своему положению в обществе Сперанский стоит выше Болконского, поэтому эта «аномальность» высокого государственного деятеля внушает ему уважение, т. е. воспринимается им как социально обусловленная, она и должна в соответствии с нашей гипотезой восприниматься как социально обусловленная, а значит, вызывать чувства почтения, уважения и т. д. Можно с большой степенью вероятности предположить, что непонимание логики рассуждений крепостного крестьянина, например, вряд ли вызвало бы у Андрея аналогичные чувства по отношению к этому крестьянину. Именно су-

ществующий социально-психологический барьер между Сперанским и Болконским, проявляющийся в различии поведенческих моделей, характерных для представителей страт общественной иерархии, обуславливает те психологические переживания, который ощущает на себе А. Болконский. Л. Н. Толстой, кстати, подмечает в этой связи: «Если бы Сперанский был из того же общества, из которого был князь Андрей, того же воспитания и нравственных привычек, то Болконский скоро бы нашел его слабые стороны, человеческие, не геройские «стороны»».

Иными словами, действует все тот же алгоритм, в соответствии с которым поведенческая модель представителей высших иерархических уровней в известном смысле противостоит поведению низших. В данном случае совпадение «аномальности» и социальности и обуславливало то психологическое воздействие, которое оказывал Сперанский на Болконского. Его Андрей ощущает во всем, а это и рождает в нем те эмоции, которые вызывает психофизиологический механизм запрета. «Это был Сперанский. Князь Андрей тотчас узнал его, и в душе его что-то дрогнуло, как это бывает в важные минуты жизни. Было ли это уважение, зависть, ожидание — он не знал». Далее мы видим, что на Андрея произвели впечатления и другие необычные («аномальные») свойства Сперанского, обнаруживающие себя в мимике, внешнем облике: «Вся фигура Сперанского имела особенный вид, по которому сейчас можно было узнать его. Ни у кого из того общества, в котором жил князь Андрей, он не видал такого твердого и вместе с тем мягкого взгляда полузакрытых и несколько влажных глаз, не видал такой твердости ничего не значащей улыбки, такого ровного, тихого голоса и, главное, такой нежной белизны лица».

Ощущая умственный протест против влияния, оказываемого на него Сперанским, Андрей интуитивно осознает, что для достижения той цели необходимо увидеть Сперанского в такой ситуации, где бы он предстал перед ним обычным человеком, т.е. ведущим себя в соответствии с нормами, присущими обычному человеку в понимании князя. Обед на дому у Сперанского, куда Андрей был приглашен, как мы узнаем из дальнейшего повествования, интересовал князя в плане ниспровержения психологического давления этого человека, «тем более, что до сих пор он не видал Сперанского в домашнем быту». И здесь его ожидания оправдываются в плане избавления от комплекса Сперанского. Домашняя обстановка, которая в психологическом отношении, вероятно, сняла социальные различия между ними, способствовала тому, что поведенческие проявления Сперанского перестали восприниматься Андреем в их социальной обусловленности, что в целом повлияло и на отношение к нему: «Князь с удивлением и грустью разочарования слушал его смех и смотрел на смеющегося Сперанско-

го. Это был не Сперанский, а другой человек, казалось князю Андрею. Все, что прежде таинственно и привлекательно представлялось князю Андрею в Сперанском, вдруг стало ясно и не привлекательно».

Этот пример свидетельствует о том, что у людей с развитым теоретическим мышлением, склонных к понятийно-логическому анализу окружающей действительности и, наконец, обладающих интеллектуальным барьером против психологического влияния кого-либо извне, эти «психологические документы», связанные с бессознательным волевым принуждением, корни которых уходят в эпоху возникновения первых норм человеческого поведения, в тех или иных ситуациях могут определять их поведение. Похоже, что этот поведенческий алгоритм закодирован в культуре общества любой стадии эволюции, в поведенческом этикете властвующих и подвластных. Он-то и проявляется часто на индивидуальном уровне в бессознательном стремлении властвующих или стремящихся к власти над людьми личностей держать, как принято говорить, подчиненных на определенной дистанции, сутью которой и является поведенческий запрет, дифференцирующий поведение управляющих и управляемых.

Приведу пример из собственного жизненного опыта, который подтверждает предположение о действии этого психологического механизма среди современных людей индустриального общества, причем людей образованных. В 1970-х г. на восточном факультете Ленинградского университета преподавал В. М., оказывавший огромное психологическое влияние на студентов. Причем это влияние не имело рациональных оснований. Конечно, этот вывод я могу сделать только сейчас, по прошествии почти двадцати лет, посвященных изучению феномена власти в его культурно-психологическом аспекте. В то же время, как вспоминается, студенты по-разному объясняли воздействие В. М. на них. Одни считали его гениальным ученым, причем не читая его научных трудов, другие — тайным диссидентом, третьи — даже высококлассным агентом КГБ. Одним словом, каждый объяснял это влияние в соответствии со своими ценностными ориентациями, но для всех он был непререкаемым авторитетом. Сейчас же возможно объяснить феномен В. М., исходя из вышеизложенных концептуальных соображений.

Примечательно, во-первых, то, что его лекции мало кто понимал, и не потому, что студенты не были готовы к восприятию материала, а скорее, из-за манеры изложения, из-за его логики. И это непонимание (вспомним аналогичные переживания А. Болконского), т. е. барьер в ментальном поведении вследствие описанного нами механизма, порождало у студентов эмоции уважения и страха, т. е. преклонения. Интересно в этой связи суждение видного отечественного историка, который, вспоминая студенческие времена, заметил, что В. М. был для

нас «богом», и что он лично избавился от комплекса «учителя» после того, как их профессиональные интересы пересеклись, т. е. когда он смог компетентно оценить научные взгляды В. М., которые, с его точки зрения, были далеко не безупречны. Иными словами, избавление от комплекса произошло тогда, когда ментальное поведение учителя было лишено аномальности, т. е. когда оно предстало перед бывшим студентом в качестве обычной (т. е. полностью понятной) логики.

Помимо ментальных проявлений В. М. обладал и другими аномальностями. Он имел серьезный физический недостаток, а его манера одеваться и внешний вид также являли собой много странного. К примеру, он никогда не носил костюма и галстука, которые были своего рода униформой для социального слоя преподавателей. Вообще одевался он небрежно, носил большей частью один и тот же свитер и брюки, длинные и часто нечесанные волосы, сильно сутулился. На факультете держался в стороне от других преподавателей, никогда не посещал общественных мероприятий. В общении был немногословен. Были у него и другие малообъяснимые странности. Например, он всегда категорически отказывался пользоваться телефоном. Одним словом, его поведенческий стереотип поразительно соответствовал поведению традиционных харизматических лидеров в русской деревне.

Как известно, авторитарные и тоталитарные системы, как наиболее развитые властные структуры, очень тщательно нормируют поведение людей, в том числе в одежде, внешнем виде, вербальном поведении и т. д., стараясь жестко контролировать их соблюдение, спрашивая усматривая в нарушителях угрозу своему могуществу. Ярким показателем этого служит расцвет репрессивной психиатрии, истинный смысл которой, на наш взгляд, — изолировать от общества его генциальных лидеров путем признания подчас малейших проявлений аномальностей в поведении людей опасными для общества. Только в тоталитарном обществе минимальное отклонение в поведении человека от действующих норм может расцениваться властями как политическая акция. Администрация факультета многократно пыталась привести внешний облик В. М. в «надлежащий вид», но, с его же слов, эти попытки были тщетны. Напомню, что это были 70-е годы, т. е. время пика тоталитарного режима. Сведения же, касающиеся периода его расцвета в 30–40-х гг., дают весомые основания предполагать, что подобное упорство со стороны преподавателя в сохранении своего внешнего облика могло закончиться для него весьма печально. Заметим лишь же, что именно «аномальности» этого порядка, т. е. внешние, во многом способствовали утверждению за В. М. славы диссидента, хотя по своему мировоззрению он, пожалуй, в большей мере, чем многие другие, стоял на позициях ортодоксального марксизма.

Асимметрия поведения властвующих и подвластных может по-раз-

ному отражаться в сознании людей. Зачастую в современных тоталитарных системах «аномальность» верховного правителя закрепляется в официальных идеологиях и внедряется в сознание общества средствами массовой пропаганды. О необычайных способностях сына Ким Ир Сена, которого «Солнце нации» официально прочил к себе в преемники, информировала жителей страны и всего мира партийная печать КНДР. Вся жизнь будущего руководителя с самого рождения предстает как сплошная демонстрация выдающихся способностей: «Сынок быстро рос, как бы отвечая желаниям матери и всех бойцов», «жизненный путь будущего народного руководителя с ранних лет отличался небывалой скромностью», «он всегда задавал необыкновенные вопросы... и тем самым он прямо поражал свою воспитательницу... От этих вопросов не раз терялась воспитательница детсада, не сразу находя ответ... к одному прибавить один получится два — это неоспоримая истина, но и для этой неопровержимой истины мальчик нашел опровержение и выразил сомнение, такое бывает только с необыкновенными людьми», «воспитательница просто диву давалась... Ким Чен Ир уже в детском саду знал наизусть весь глобус» [Чве Ин Су 1983].

Архаический пласт в народном сознании современных авторитарных политических систем нередко определяет и появление в поведении держателей власти таких аномалий, как убийство и поедание людей, в том числе и близких родственников. Вспомним, например, что И. Сталин, по сути дела, как и его великие предшественники Петр I и Иван Грозный, стал убийцей своего сына, отказавшись вызволить из немецкого плена Якова, старшего сына. Этот факт, бытовавший в сознании советского народа, безусловно возвеличивал Сталина, о чем неоднократно доводилось слышать из уст самых различных людей. Этот ментальный пласт довольно легко фиксируется в нашем сознании. Ведь мы и сейчас ожидаем от руководителя строгого, если не жесткого отношения к своим ближайшим родственникам. Каждый, наверное, может вспомнить байку о том или ином «начальнике», отправившем своих сына или дочь зарабатывать «трудный хлеб» вместо того, чтобы пристроить, используя свое положение, на «тепленькое местечко». Заметим, что такое отношение к близким людям со стороны рядового члена общества вряд ли оценивается общественным мнением положительно.

Представляют в этой связи интерес и сведения о слухах, которые ходили в грузинском обществе во времена правления З. Гамсахурдия: «В голову лезет всякий дурацкий вздор, слухи и байки о том, что Звиад, мол, антропософ, знаток черной магии и — дальше некуда... питается кровью людей, считающихся пропавшими» [Леонов 1991: 8]. Здесь же уместно вспомнить и о каннибализме императора бывшей Цен-

трально-африканской империи БокаССы, деятельность которого может трактоваться как попытка укрепить свой авторитет в обществе, в котором сильны представления о традиционном поведении вождя. А в формуле приветствия верховного вождя у зулусов есть и такие слова: «Ты глава рода, клана, ты, кто поедает людей, убив их и отняв все имущество» [Брайант 1953: 298].

Вопрос о преднамеренности организации своего поведения такими лидерами, т. е. об индивидуальном осмыслении его цели, связанной со стремлением оказывать социально-психологическое воздействие на людей, вообще-то остается для нас в значительной степени открытым. Ясно одно: неординарность лидера, которая всегда имеет черты различного рода аномальностей по отношению к управляемым, является необходимым условием для соответствующей организации психики последних, т. е. для формирования эмоциональных предпосылок психологии повиновения. Похоже, что внутренняя индивидуальная установка на лидерство формируется в процессе жизнедеятельности, во-первых, вследствие врожденной предрасположенности (т. е. вырабатывается в характере человека ввиду врожденных свойств или «аномальностей», вызывающих у окружающих соответствующие эмоции подчинения), во-вторых, в силу ПК, диктующей индивиду определенный алгоритм аномального поведения. Например, в тех социальных системах, где политическая мобильность индивида ограничена и лидерство является прерогативой узкого круга людей (например, в доиндустриальных обществах), поведение этих лидеров жестко регламентируется системой, которая и навязывает им модели аномального поведения. Вспомним хотя бы ритуалы коронации африканских вождей, когда они были обязаны совершать аномальные поступки.

«Аномальность» лидера не только вызывает у управляемых эмоции подчинения, она необходима самому лидеру для формирования у него ощущения избранности, неординарности, что в конечном итоге приводит к появлению у него ощущения психологического превосходства над управляемыми. В итоге создается та эмоциональная база, которая обуславливает возможность осуществления лидером психологического принуждения к окружающим.

Как представляется, индивид, стремящийся к власти над людьми, обретает ощущение психологического превосходства над управляемыми и в процессе нарушения табу. Эти глубинные пласты человеческой психики красноречиво раскрываются в исповеди Б. Савинкова, чья жизнь прошла в борьбе за власть: «... я убил человека... До сих пор я имел оправдание: я убил во имя идеи, во имя дела... Но вот я убил для себя. Я захотел и убил. Кто судья? Кто осудит меня? Кто оправдает? Мне смешны их строгие приговоры... Кто придет ко мне и с верою скажет убить нельзя, не убий? — и далее — курильщики опи

видят блаженные сны, светлые кущи рая. Я не курю и не вижу блаженных снов. Но что моя жизнь без борьбы, без радостного сознания, что мирские законы не для меня?» [Савинков 1990: 347–369].

Так называемые ритуалы перехода в традиционных обществах, после прохождения которых индивид обретал более высокий социально-политический статус и в процессе прохождения которых он, как правило, нарушал принятые нормы поведения (речь идет о ритуальном нарушении этих норм), в том числе обеспечивали и становление психологии лидера. Иными словами, совершение иницируемых аномальных поступков в процессе таких ритуалов объективно способствовало психологической дезинтеграции прежней личности иницируемых, что являлось необходимым условием для становления новой, субъективно переживаемой как своего рода эмоциональное перерождение, осуществлявшееся вместе с изменением социального положения.

Потребность в аномальном поведении, или в «совершении поступка» для приобретения качественно нового психологического состояния, довольно часто испытывают герои художественных произведений, многим это приходится ощущать в течение собственной жизни. Подобное явление хорошо описал Л. Н. Толстой в эпизоде посвящения Пьера Безухова в масонский орден: «Пьер обошел стол и увидел большой, наполненный чем-то и открытый ящик. Это был гроб с костями. Его несколько не удивило то, что он увидел. Надеясь вступить в совершенно новую жизнь, совершенно отличную от прежней, он ожидал всего необыкновенного, еще более необыкновенного, чем то, что он видел».

Представляет интерес и описание Л. Н. Толстым психологического состояния Пьера после завершения ритуала: «По возвращении домой Пьеру казалось, что он приехал из какого-то дальнего путешествия, где он провел десятки лет, совершенно изменился и отстал от прежнего порядка и привычек».

Эпизод посвящения Пьера в масонскую ложу воспроизводит в основных чертах структуру ритуалов перехода, характерных для архаических обществ. Страстное желание Пьера «вступить в совершенно новую жизнь» и вера в то, что это можно осуществить таким образом, а также в целом эмоциональность натуры героя романа в известной мере сближают его психологическое состояние в этой ситуации с теми переживаниями, которые должны были испытывать представители традиционных обществ накануне инициации.

Организация поведения лидера в соответствии с описанным выше алгоритмом, когда лидер ведет себя «аномально» по отношению к поведению рядовых членов общества, представляет собой универсальное явление. Однако сама форма запретов, используемых для организации такого поведения, может принимать диаметрально противоположный

характер в зависимости от состояния общественной системы, режима ее функционирования в конкретный момент времени. Возьмем, к примеру, вербальное поведение лидера у русских. Имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что в ТПК русских лидер должен быть немногословным, т. е. обязан был сдерживать (табуировать) вербальное проявление своих чувств, мыслей и т. д. Причем это относится как к неформальным, так и официальным лидерам, авторитет которых во все времена в немалой степени базировался на харизме. Такими свойствами обладали колдуны, знахари, т. е. традиционные лидеры деревенской общины. Такая же форма вербального поведения была характерна и для формальных лидеров. Иностранец, побывавший в России во времена царствования Екатерины II, так описывает двор: «Между гем мужчины, исключая сотню придворных... большей частью были необщительны и молчаливы, важны и холодно вежливы...» [Россия глазами 1989: 329]. Аналогичным было и истинно царское поведение, характеризующееся «усеченностью» в любых проявлениях жизненной энергии: «Царь говорил и объявлял свои решения вполголоса или даже трудноуловимыми жестами» [Байбурин, Топорков 1990: 66].

Интересно, что даже в революционных нелегальных организациях военного типа, действовавших в русском обществе в конце XIX — начале XX в., т. е. в то время, когда общество в целом сохраняло стабильность, такая форма вербального поведения лидера также обеспечивала ему авторитет. Б. Савинков размышлял впоследствии над причинами непрекаемого авторитета Азефа, руководившего длительное время организацией эсеров и оказавшегося в конце концов провокатором, писал: «Он (Азеф. — В. Б.) был нетороплив в поступках, и это казалось мудрой осмотрительностью. Он скупко ронял слова, и они казались весомыми» [Савинков 1990: 13].

Периоды же революционных потрясений российского общества, приводившие в значительной мере к его дезинтеграции, сопровождались и изменениями оценок авторитетного поведения лидера. В частности, изменялись оценки и в отношении его вербального поведения. Вместо словесной сдержанности ценным для лидера становился ораторский дар. Именно ораторские способности вождей выступают на первый план во время революционных событий в России в начале XX в. Вот что писал очевидец о впечатлении, которое произвел на него Л. Троцкий: «Встал и сказал несколько слов Троцкий. Это еврей, по происхождению крестьянин Херсонской губернии... Троцкий произнес несколько слов, но он именно произнес, а не проговорил их... Ораторы совершенно “рождаются” так же, как поэты. Троцкий разрисовал свои немногие слова, точно размазал их по вниманию слушателей. И в это время, как все и весь суд точно что-то шептал и шептал-

ся, — этот наполнил небольшую залу звуками, которые были слышны в последнем уголке» (Смена. 1991. 10 июля).

Современники подчеркивают и ораторское мастерство В. И. Ленина — чуть ли не основной фактор, обеспечивший ему лидерство в революции. Вот, к примеру, воспоминания А. В. Луначарского: «Лично на меня с первого взгляда он (Ленин. — В. Б.) не произвел слишком хорошего впечатления. Мне он показался по наружности своей как будто бесцветным... Здесь (во время своего доклада. — В. Б.) Ленин преобразился. Огромное впечатление на меня и мою жену произвела та сосредоточенная энергия, с которой он говорил, эти вперенные в толпу слушателей, становящиеся почти мрачными и впивающиеся как бурава глаза, это монотонное, но полное силы движение оратора, то вперед, то назад, эта плавно текущая и вся насквозь зараженная волей речь... Только когда он говорит — они (глаза. — В. Б.) становятся действительно мрачными и словно гипнотизирующими... Очарование это колоссально: люди, попадающие близко в его орбиту, не только отдаются ему как политическому вождю, но как-то своеобразно влюбляются в него» (Ленинградская правда. 1990. 6 нояб.).

Воздействие слова на управляемых в кризисные для общества моменты связано, прежде всего, с магическими пластами мышления людей, которые актуализируются в эти периоды. Иными словами, здесь важна не логическая, а эмоциональная функция слова, обеспечивающая эффект внушения. Поэтому лидеры в такие времена всегда обладают именно этими качествами. В. О. Ключевский писал об Иване Грозном, царе-революционере в известной мере: «В сочинениях, написанных под диктовку страсти и раздражения, он больше заражает, чем убеждает» [Ключевский 1990: 97].

А. В. Луначарский обращает внимание прежде всего на эмоциональную сторону ораторского дарования Ленина, которая и производила мощный внушающий эффект: «А я уже знал, насколько силен Ленин как публицист, своим грубоватым, необыкновенно ясным стилем, своим умением представлять всякую мысль, даже сложную, поразительно просто и варьировать ее так, чтобы она отчеканилась (разрядка моя. — В. Б.), наконец, даже в самом сыром и мало привыкшем к политическому мышлению уме, — и далее. — Я только позднее, гораздо позднее узнал, что он не трибун и не публицист, и даже не мыслитель — самые сильные стороны в Ленине, но уже и тогда для меня было ясно, что доминирующей чертой его характера, тем, что составляло половину его облика, — была воля» (Ленинградская правда. 1990. 6 нояб.).

Удивительно соответствовали времени личностные особенности У. Черчилля: «Он обладал качествами, необходимыми именно для национального лидера времен национального кризиса. Он владел да-

ром произносить или писать завораживающие тексты, напоминающие заклинания... Чем изящнее удавалось выразить ему ту или иную мысль, тем сильнее настаивал он на ее абсолютной верности... Он умел вдохновлять себя самого и нацию» (Известия. 1991. 17 мая).

В фашистской Германии эта функция слова в политической жизни общества, находящегося в состоянии кризиса, в данном случае войны, нашла логическое выражение в требованиях, предъявляемых властью к пропаганде. По А. Гитлеру, задача пропаганды — «подобно плакату привлекать к себе внимание масс, а не обучать лиц, имеющих научную подготовку или стремящихся к образованию и знаниям. Поэтому ее воздействие должно быть направлено главным образом на чувства и только в очень ограниченной степени рассчитано на так называемый разум... Чем скромнее ее научный балласт, тем больше концентрирует она свое внимание на чувствах массы, тем значительнее ее успех» [Галкин 1989: 341]. Геббельс считал, что «задачей государственной пропаганды является... упрощение сложных суждений до такой степени, чтобы они стали понятны любому человеку с улицы» [Галкин 1989: 341].

Важной причиной столь сильного воздействия слова на психику людей в данных условиях существования общественной системы, а значит, и соответствующее вербальное поведение лидеров является то, что их речи всегда содержат нарушения запретов, воздвигнутых прежними идеологическими концепциями. Мы имели уникальную возможность это наблюдать или, скорее, чувствовать совсем недавно. Всем памятна периоды первых съездов народных депутатов СССР, когда страна с замиранием следила за их ходом, за выступлением депутатов, ждала нарушения очередного запрета. И чем более дерзко оратор нарушал запрет, существовавший в рамках прежних идеологических представлений, тем большей популярностью он начинал пользоваться в обществе, становясь почти «национальным героем». Такая же картина была и во время выборов в органы власти в начале «перестройки». Выбор претендента во многом зависел от его способности в публичном выступлении нарушить запреты, нормировавшие вербальное поведение советского человека в «доперестроечное время».

Роль вербальных запретов в советском обществе, а также психологические переживания, связанные с их нарушением, довольно точно подметил Э. Гонзалез в своей статье «Сначала было слово» (Известия. 1991. 19 янв.). Он, в частности, пишет: «Интересно, что тогда многим казалось: поменяй ненароком одно слово на другое, и рухнет все. Но потом потихоньку стали менять, и... ничего. Однако еще долго то, что позволено было журналисту, недопустимо оставалось для должностного лица. Как-то я сделал “беседу” с заместителем министра. Принес на визу, он был восхищен формой написания. — Мне

очень нравится, как это написано, но мы все ходим в одинаковых серых костюмах, серых пальто и серых шляпах. И говорить должны не то чтобы серенько, но более или менее одинаково»

Можно заметить, что переход общества к состоянию равновесия сопровождается и появлением лидера, поведение которого в большей степени соответствует его традиционной политической культуре. Представляется, что врожденные качества И. Сталина, к примеру, и, в частности, в части его вербального поведения во многом способствовали впоследствии выдвижению его на первые роли в государстве. В этой связи любопытно описание поведения И. Сталина, которое приводит Р. Конквест, опираясь на свидетельства очевидцев: «Он в высшей степени обладал даром молчания и в этом отношении был уникальным в стране, где все говорили слишком много. Выражение его лица ничем не выдает его чувств» [Конквест 1989: 123]. В ситуации общественной стабильности именно традиционные свойства лидера обеспечивали ему возможность оказывать психологическое воздействие на окружающих. Бывший работник советского аппарата, имевший личный опыт общения с «вождем», вспоминает: «Именно отсутствие у него блеска, его простота заставляли нас верить тому, что он говорил» [Конквест 1989: 121].

И сегодня можно наблюдать, как потребность общества в стабильности отражается на требованиях, предъявляемых его представителями и системой в целом к поведению политических лидеров, в том числе и вербальному. Приведу один эпизод, красноречиво говорящий о наметившихся в обществе тенденциях в этом отношении. Сотрудница академического института, придя на работу, заявила в неформальной беседе за чашкой чая, что вчера мэр Петербурга А. Собчак перестал для нее существовать как руководитель. Оказалось, что причиной столь крутых перемен в отношении к лидеру города явилось его «недостойное поведение» во время телеинтервью, которое он давал накануне вечером. Причем негодование коллеги вызвал не текст, произнесенный в этом интервью, а именно поведение: «нервничал, срывался на крик и т. д.». В общем, основной смысл ее критической оценки состоял в том, что руководитель всегда должен себя держать, в любой ситуации, а не уподобляться «обычному человеку».

Вспоминаются и отрицательные оценки, довольно часто доводившиеся слышать из уст преимущественно, что называется, неинтеллигентных слоев общества (здесь существенно и то, что менее политизированных, т. е. в большей степени ориентированных на общественную стабильность) на начальных стадиях «перестройки»: относительно slo воохотливости М. С. Горбачева «Трепло», «болтун», «болтает как баба» и т. п. — так зачастую эти люди, которые в большей мере являются носителями ТПК, характеризовали его ораторский дар.

Вспомним также У Черчилль был переизбран со своего поста после окончания войны, т е когда общество обрело стабильность и ему потребовался другой лидер, с другими поведенческими свойствами

## 6. Стадиальность менталитета и ошибки рациональных интерпретаций потестарного поведения

Наше понимание роли запрета в организации потестарных отношений, который действует через культурную норму табу, задавая соответствующий алгоритм поведения как властвующим, так и подвластным дает возможность по-новому посмотреть на многие этнографические и исторические факты, часто трактуемые исследователями слишком рационально, т е в соответствии с ценностными установками самих этих исследователей При этом, как представляется, снимается проблема стадиальной обусловленности психической деятельности людей, которая вызывала в прошлом совсем иные мотивации поступков, нежели им приписывают ученые В Вундт, например, констатируя у австралийцев запрет на употребление молодежью мяса тотема, связанный, на наш взгляд, с социально-политической функцией пищи, объяснял его тем, что «молодежь скорее почувствовала отвращение к мясу тотема, в то время как старшие продолжали держаться старого обычая» [Вундт 1911 237]

А Брайант, наблюдавший проявление известного поведенческого алгоритма среди управляющих и управляемых, и в частности у вождей зулусов, вступавших в брак со своими ближайшими родственницами, т е с той категорией женщин, которая для мужчин низших социальных слоев была абсолютно запретной, объяснял это чуть ли не как революционную деятельность вождей, направленную на борьбу с консервативными традициями «Даже сами вожди, — писал он, — нередко восставали против них (многочисленных сексуальных запретов — В Б), отменяли их в собственных интересах и выбирали себе невест, к которым влекла их любовь, хотя они принадлежали к их собственному клану» [Брайант 1953 351]

О Ю Артемова склонна объяснять аномальное поведение традиционных лидеров австралийских аборигенов личностными нравственными причинами «Люди, имеющие большое влияние в коллективе или даже обладавшие властью, проявляли себя по разному, в различных целях использовали свое положение Здесь особую роль играли нравственные установки личности Одни лидеры руководствовались в своей деятельности интересами коллектива, другие — своими личными интересами Даже в тех сообщениях, где говорится о главах об-

щин, руководителях обрядов, спонтанных лидерах, имевших несколько большее влияние на аборигенов, что им удавалось безнаказанно нарушать самые жесткие нормы поведения, мы сталкиваемся с различными нравственными установками людей» [Артемова 1987: 126]

Интерпретации поведения того или иного исторического персонажа зачастую также весьма сомнительны, поскольку исследователи ориентированы в целом на актуальные в их время ценности, нежели на понимание объективности и необходимости реализации данным персонажем соответствующего поведения, которое, учитывая все вышеизложенное, может осуществляться и бессознательно.

К примеру, Н. А. Бердяев объясняет аномальное поведение Петра I чувством ненависти к старому укладу: «Петр Великий, ненавидевший весь стиль Московского царства и издевавшийся над московскими обычаями...» [Бердяев 1990: 92]. Такой вывод предполагает и прояснение истоков этой ненависти у Петра, хотя автор исходит исключительно из анализа его поведения. С нашей же точки зрения, поведение лидера, связанное с нарушением общественной нормы с целью обретения дополнительного авторитета, как правило, не сопряжено с чувством ненависти к самой этой норме.

Широко распространенное среди историков суждение о «чужаках» А. В. Суворова сводится к стремлению великого полководца нейтрализовать таким образом высокопоставленных завистников, дабы они не видели в нем серьезного конкурента в борьбе за место при императорском дворе. Учитывая же наши представления о характере такого поведения, подобная трактовка также представляется не очень обоснованной.

В целом объяснение поведенческого алгоритма, в основе которого лежит различное отношение управляющих и управляемых к норме (а это в конечном итоге и обуславливает эмоциональную базу властных отношений), зависит от господствующих в данном обществе идеологических представлений, в рамках которых это поведение трактуется. Например, нарушение африканским вождем табу в ходе ритуала коронации рассматривалось обществом в рамках магической идеологии, т. е. как акция по увеличению его магической потенции. Иное объяснение получает по сути дела тот же поведенческий алгоритм в рамках коммунистической идеологии. Например, норма поведения, связанная с табуированием сексуального поведения представителей правящего слоя (членов партии в рамках советского политического режима), скрытый смысл которого также состоял в формировании его авторитета, объяснялся необходимостью концентрации его сил на борьбе с классом угнетателей за интересы трудящихся: «Если он (коммунист. – В. Б.) много разнообразия ищет в половой области, то оно, несомненно, отнимает слишком много сил и даст нам коммуниста с изъяном»

[Партийная этика 1989: 263]. Естественно, что аскетизм политического лидера в восточной традиции, который также выражался в табуировании его поведения, имел иное происхождение.

Выше приводились примеры объяснений этого поведенческого алгоритма рядом ученых, изучавших различные этнографические и исторические реалии. Вот еще одна, на наш взгляд, рационалистическая трактовка модели сексуального поведения старших и младших социально-возрастных групп, где половой запрет играет важную роль в организации авторитета последних (об этом шла речь выше). З. Фрейд считал, что «общество заинтересовано также в том, чтобы отодвинуть его полное развитие до тех пор, пока ребенок не достигнет определенной ступени интеллектуальной зрелости, потому что с полным прорывом сексуального влечения практически приходит конец влиянию воспитания. (В этой мысли содержится правильное понимание роли сексуального запрета, позволявшего формировать у младших чувство подчинения старшим, без чего вряд ли возможно воспитание. — В. Б.) В противном случае влечение прервало бы все преграды и смело бы возведенное с таким трудом здание культуры... Мотив человеческого общества оказывается в конечном счете экономическим: так как у него нет достаточно жизненных средств, чтобы содержать своих членов без их труда, то оно должно ограничивать число своих членов, а их энергию отвлекать от сексуальной деятельности и направлять на труд. (Правильно трактуя психофизиологическую функцию запрета, автор не понимает его социальной или, точнее, политической функции; запрет же, и сексуальный в том числе, разграничивает не только иерархию, построенную на возрастном принципе, но часто и политическую иерархию общества в целом.)» [Фрейд 1989: 198].

Приведем и пример осмысления своего поведения представителями высшей политической иерархии советского периода, поведение которых подчинялось все тому же архаическому алгоритму. Выше уже отмечалась заметная роль пищевых запретов этой иерархии в СССР, что и было причиной высокой социально-престижной функции пищи в обществе. В ТПК эти запреты предусматривали как привилегии лидеров, так и всякие ограничения, которым они обязаны были подчиняться. Общество же тщательно следило за тем, чтобы эти запреты не нарушались. В книге Б. Н. Ельцина «Исповедь на заданную тему» описан эпизод, свидетельствующий, что поведение советского политического лидера также детерминировалось этим алгоритмом. Он, в частности, пишет: «Забавно, что вся эта циничная по сути своей система вдруг дает циничный сбой по отношению к родным главы клана. Например, когда охрана проводила инструктаж с женой и детьми, было потребовано, чтобы они не давали мне овощи и фрукты с рынка, поскольку продукты могут быть отравлены. И когда дочь робко спросила, мож-

но ли есть им, ей ответили: вам можно, а ему нельзя. То есть травмируешь, он — святое...» [Ельцин 1990: 118]. Здесь представляет интерес не только сам факт, описанный Б. Н. Ельциным, но и его комментарий к нему. Налицо попытка объяснить рационально иррациональное, возникшее на базе соответствующих уровней мышления и призванное обеспечить психологическую соподчиненность иерархических структур системы. Эта попытка неизбежно должна привести и приводит, как видно, к логическому абсурду. Заметим, что и рациональное объяснение охранников КГБ этого запрета также содержит достаточно зримые элементы абсурда. В этой связи приведу еще один факт из нашей недавней ПК, зафиксированный мною в Звенигороде. Там в 1989 г. проходила Всесоюзная встреча представителей первичных организаций КПСС учреждений АН СССР. На этой встрече выступил В. А. Медведев, бывший тогда членом Политбюро ЦК КПСС. После выступления он отвечал на вопросы. Мне запомнился один вопрос, на который он ответил что-то неопределенное, и вообще чувствовалось, он поставил его в тупик. Вопрос же звучал приблизительно так: «Не кажется ли вам аморальным ездить в шикарном автомобиле с охраной в то время, как страна пребывает в нищете?» После его невразумительного ответа я вспомнил: незадолго до этого в телеинтервью он рассказывал о своей увлеченности ездой на велосипеде, жаловался, что для этого у него очень мало времени. Казалось бы, было логичным «совместить полезное с приятным» т. е. во время службы использовать велосипед как средство перемещения. Но мог ли он так поступить в обществе, поведенческие стереотипы управляющих и управляемых в котором регламентировались описанным нами алгоритмом? Вероятно, нет. Вспомним здесь и жалобы Л. Валенсы, которому, как явствует из вышеприведенного интервью, «запрещается» самому водить машину.

Подведем некоторые итоги. Прежде всего отметим, что истоки власти, понимаемой как оказание психологического влияния или принуждения одних людей на других, уходят своими корнями в самое начало человеческой истории, когда формировались первые социальные нормы поведения. Эти же поведенческие стереотипы во многом определяют отношения власти и сегодня, т. е. в современном индустриальном обществе. Важным элементом в системе властных отношений является психофизиологический механизм привычки, осуществляющий внутреннюю психологическую регуляцию на индивидуальном уровне, обеспечивая соблюдение принятых в обществе норм поведения, в том числе и тех, которые определяют иерархическую соподчиненность членов человеческого коллектива.

Другим ключевым элементом во властных отношениях является психофизиологический механизм запрета, реализуемый в культурной норме табу. Этот механизм через поведенческий алгоритм, при кото-

ром поведение управляющих и управляемых разграничивается табу, обуславливает психологическую соподчиненность индивидов, вызывая у одних (управляемых) амбивалентное чувство страха и почтения к другим (управляющим), а также формирует чувство психологического превосходства у вторых, что в конечном итоге и обеспечивает им возможность навязывания властной воли первым.

В различные исторические эпохи поведение субъектов властных отношений может по-разному отражаться в индивидуальном и общественном сознании, что зависит от уровня его исторической эволюции, от господствующих в обществе идеологических представлений. Однако сам этот поведенческий алгоритм реализуется этими субъектами в большей мере бессознательно, представляя собой ту фундаментальную общечеловеческую ценность, которая, возникнув на самых ранних стадиях социогенеза без участия сознания, сохраняет свою качественную определенность и на последующих витках общественной эволюции.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Абрамян А А* Мифы о начале и проблемы первого табу // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах М, 1979
- Андреев И Л* Происхождение человека и общества М, 1982
- Анохин А П* Узловые вопросы в изучении высшей нервной деятельности М, 1949
- Арсеньев В Р* Звери—боги—люди М, 1991
- Артемова О Ю* Личность и социальная норма в раннепервобытной общине М, 1987
- Ачебе Ч* Стрела бога М, 1979
- Байбурич А К, Топорков А Л* У истоков этикета Л, 1990
- Бердяев Н И* Русская идея Л, 1990
- Белтерев В М* Внушение и его роль в общественной жизни СПб, 1908
- Боас Ф* Ум первобытного человека М, 1926
- Богданов А* Из психологии общества СПб, 1906
- Брайант А* Зулуцкий народ до прихода европейцев М, 1953
- Выготский Л С* Собр соч Т 3 М, 1984
- Вундт В* Миф и религия СПб, 1911
- Галкин А А* Германский фашизм М, 1989
- Дегтярев А* Трудный век Российского царства Л, 1988
- Ельцин Б Н* Исповедь на заданную тему Л, 1990
- Ефремов И И* Тайна Распутина Л, 1924
- Железнов И И* Уральцы Очерки быта уральских казаков Т 3 СПб, 1910.
- Забелин М* Русский народ Его обычаи, обряды, предания и поэзия М, 1990.
- Законы Ману М, 1960
- Зубов А Б* Парламентская демократия и политическая традиция М, 1990.
- История первобытного общества Проблемы антропосоциогенеза М, 1983
- Кастро Ж* Физиология табу // Вопросы философии 1956 № 3
- Кейзеров Н М* Власть и авторитет Критика буржуазных теорий М, 1973
- Ключевский В О* Исторические портреты М, 1990
- Конквест Р* Большой террор // Нева 1989 № 9

- Короленко В Г* Современная самозванщина СПб , 1920
- Куликов В Н* Психология внушения Иваново, 1978
- Леви Брюль Л* Первобытное мышление М , 1930
- Леонов Д* Обнаженный меч Грузии // Новое время 1991 №23
- Лоренц К* Эволюция ритуала и биологической и культурной сферах // Природа 1969 № 11
- Лурия А Р* Об историческом развитии познавательных процессов М , 1974
- Максимов С* Нечистая, неведомая и крестная сила СПб , 1905
- Миллер Дж* Короли и сородичи М , 1984
- Онежские былины Архангельск, 1983
- Партийная этика Дискуссии 20 х годов М , 1989
- Павлов И П* Полн собр соч Т 3 Ч 2 Л , М , 1951
- Плалов В Д* Традиции и общество М , 1986
- Поршнев Б Ф* Социальная психология и история М , 1979
- Пыляев М И* Старое житие СПб , 1897
- Россия глазами иностранцев XV–XVII вв Л , 1987
- Россия глазами иностранцев XVIII в Л , 1989
- Савинков Б* Избранное Л , 1990
- Спенсер Г* Основания социологии М , 1969
- Томаповская О С* О древних общественных структурах у народов Нижнего Конго // Этническая история Африки М , 1977
- Фрейд З* Тотем и табу Пг , 1924
- Фрейд З* Введение в психоанализ М , 1989
- Фрээр Дж* Золотая ветвь М , 1980
- Чистов К В* Русские народные социально-утопические легенды М , 1967
- Чве Ин Су* Ким Чен Ир — народный руководитель Пхеньян, 1983
- African Political Systems London, 1940
- Beidelman T O* Swazi Royal Ritual// Africa 1966 Vol 36 N4
- Evans-Pritchard E E* The Nuer//Sudan Notes and Records Б м , 1935
- Goldenweiser A* The Psychology and Culture, 1923 Vol 1
- Howntt A W* The Native Tribes Of South-East Australia London, 1904
- Kupper H* The Swazi Б м , 1963
- Quorro J G* Cell Leader in Mbulumbulu and Problems of Effectiveness // Cell System of the TANU Dar-es-Salam, 1975
- Shapera J* The Khoisan People of South Africa London, 1930

## ВЛАСТЬ И ВРЕМЯ В КУЛЬТУРЕ ОБЩЕСТВА\*

В самом общем виде Время можно определить как понятие, отражающее объективный процесс изменения окружающего нас мира. Различные же явления и процессы этого мира обладают и особенной скоростью изменений, а значит, характеризуются различным временем. Для измерения каждого из них необходимы свои часы, которые должны представлять собой специально разработанную шкалу (эталон), пригодную для соотнесения с той или иной формой движения, где измерения этого движения. Однако для современного обывателя время выступает в качестве некоей метафизической субстанции, приложимой ко всей Вселенной. Оно представляется текущим само по себе и не зависящим от особенностей физического мира. В качестве универсального эталона измерения всех типов движения выступают движения космических тел либо маятника.

В то же время исследователи фиксируют наличие существенных различий в моделях временных отношении в разных культурах, «которые отражают важнейшие ценностные установки не только общества в целом, но и социальных групп» [Мещеряков 1992: 160]. Эти различия обусловлены, прежде всего, доминированием в культуре того или иного типа хозяйственной деятельности, который всегда характеризуется определенным естественным ритмом, оказывающим решающее воздействие на представления о временных отношениях у носителей данной культуры. В то же время представления о времени в разных культурах содержат некие универсальные парадигмы, в корне противоречащие общепринятому в настоящее время пониманию времени как текущему само по себе. В частности, любой культурный субстрат пространственно-временных представлений предполагает довольно устойчивую корреляцию между Властью и течением Времени. Фиксация

---

\* Пространство и время в архаических культурах / Под ред. И. В. Следзевского, Д. М. Бондарено. М.: Институт Африки, 1996 (печатается с изменениями и дополнениями)

этой корреляции на примере различных культур, а также попытка научного анализа ее истоков являются главной целью настоящей работы

В ментальности многих народов достаточно легко обнаруживаются пласты, наделяющие Власть всеми свойствами Времени, способностью управлять временем. В доколониальных африканских культурах вождю племени было под силу задержать или ускорить наступление Нового года, например. Здесь время определялось земледельческими производственными циклами, и наступление Нового года увязывалось с созревaniem нового урожая. Таким образом, объективно природное время детерминировало хозяйственный ритм общества, но в сознании людей этот процесс отражался в обратном порядке, т.е. как волевое усилие политического лидера, который управлял как хозяйственным, так и природным временем. В этом смысле интересны рассуждения главного героя романа «Стрела бога» Ч. Ачебе, прекрасного знатока традиционной африканской культуры: «Всякий раз, когда Эзеулу задумывался о своей беспредельной власти над временами года, над всеми полевыми работами и, следовательно, над людьми, он спрашивал себя, реальна ли эта власть. Спору нет, он назначает день праздника Тыквенных листьев и день праздника Нового ямса (т.е. день сбора урожая. — В.В.), но ведь он не выбирает любой день... Если он откажется назвать день праздника, праздника не будет — не будет ни посева, ни жатвы. Вот только может ли он отказаться? Ни один верховный жрец никогда не делал этого. Так что отказаться невозможно. Он не отважился бы» [Ачебе 1979: 26].

Напрашиваются аналогии с советским периодом, т.е. с управлением КПСС сельским хозяйством. Известно, что команды к началу сева или жатвы поступали от партийных руководителей довольно высокого уровня. Эта управленческая деятельность партии не содержала никаких рациональных мотиваций (как, впрочем, и африканского вождя), так как крестьяне, надо полагать, не хуже партийных кадров знали, когда необходимо начинать сеять, когда — жать. На наш взгляд, истинный смысл подобной управленческой практики содержится в ментальных структурах человека, наделяющих власть особым даром управлять временем. Такое поведение власти находит понимание и у подвластных, которые готовы признать за ней способность господствовать над временем.

Идея контроля политической власти над временем в советское время была представлена в членении хозяйственных и жизненных циклов людей на пятилетки. Как справедливо отметил А. Мещеряков, «даже к потомкам обращались как к людям будущих пятилетий. Хотя пятилетка и мерилась солнечными годами, это не должно вводить в заблуждение относительно надприродной сущности нового установ-

ления. Ведь пятилетка — прежде всего план человека, а не природы (точнее, не человека, а власти — В Б)» [Мещеряков 1992: 174]

Новая политическая власть начинает и отсчет «нового времени», которое отождествляется с самой властью. Это наиболее отчетливо проявляется в периоды революций с воцарением харизматического лидера. Уничтожается прошлое посредством, как правило, упразднения властной атрибутики и символики. Оно начинает определяться как своего рода «безвременье», «застой». Настоящее же подается как время «счастья и процветания». Анализ прессы и произведений литературы сталинского периода показывает, что дореволюционная эпоха представлялась периодом полной общественной стагнации, и лишь с приходом советской власти «пустыни превращаются в цветущие сады» [Мещеряков 1992: 174]. Однако это не является отличительным свойством менталитета «Хомо советикус», в чем пытается убедить читателя А. Мещеряков. Аналогичным образом характеризуется нынешней российской властью общественно-политическая реальность бывшего СССР. Или вспомним, например, что после установления европейцами полного политического господства над Африкой в начале XX столетия социумы этого континента также стали рассматриваться ими, в том числе и представителями науки, как внеисторические. Этот подход господствовал в мировой африканистике на протяжении длительного времени и начал преодолеваться совсем недавно. Собственно, аналогичным было отношение молодых африканских элит, пришедших к власти в результате национально-освободительных революций 60-х гг. XX в., к колониальному прошлому своих стран.

Корреляция Власти и Времени, уходящая корнями в самые глубины человеческого сознания, особенно отчетливо ощущалась в поведении россиян перестроечного периода. Например, питерский писатель М. Чулаки констатировал в конце 1991 г., т.е. вскоре после смены политического режима в бывшем СССР «Первомайские кадры хроники уходящего года кажутся репортажами из другой эпохи. Всего полгода назад даже граждане антикоммунистических взглядов с интересом и тревогой ждали очередного пленума ЦК КПСС. Сегодня же пленум ЦК КПСС представляется каким-то политическим каменным веком. Вот как изменилась страна в этом незабываемом году» (Вечерний Петербург 1991. 31 дек.). Немного позже происшедшие в стране перемены уже не выглядели столь радикальными, в частности, многие аналитики заговорили о «необольшевизме», характеризуя политику новой демократической власти. Сегодня и вовсе «прошлое» едва различается с «настоящим». Часто, например, отмечается тождество российских властно-управленческих практик при всех политических режимах: монархическом, коммунистическом, демократическом. В нынешней Думе, не без оснований, видят вариант Верховного Совета

времен СССР, а «какую бы партию мы ни строили, всегда получается КПСС» (В. Черномырдин).

В мышлении политических лидеров прослеживается отождествление собственной персоны со Временем. При этом «вожди» традиционалистского толка склонны видеть в себе воплощение прошлого, в то время как харизматического — «нового времени». Дочь поэта Ф. Тютчева рассказывала в своих мемуарах об опыте общения с императором Николаем I: «... он пригласил меня сесть и спросил, что я читаю. “Историю Вашего царствования, ваше величество”, — робко отвечала я прерывающимся голосом. “Она вся перед вами сударыня, к вашим услугам”, — сказал он с полупоклоном. В этой шуточной фразе, обращенной к оробевшей девушке, он бессознательно высказался весь целиком. История его царствования, история его родины и его народа — это был он и исключительно он» [Тютчева 1990: 99].

Отождествление себя с прошлым временем возглавляемого правителем государства уходит корнями не только в известные идейно-культурные архивы, связанные с культом предков или реинкарнацией (например, по известной формуле «Сталин — это Ленин сегодня»), но и в глубинные пласты человеческой психики, определявшие мировосприятие человека на ранних стадиях бытия. Для магического (мифологического) мышления не существует разделения на «прошлое» и «настоящее». Об этом свидетельствуют многочисленные наблюдения антропологов, описавших соответствующие ментальные проявления носителей традиционных культур. Например, А. Ф. Гильфердинг, занимавшийся сбором русского фольклора в первой половине XIX в., отмечал: «Мой провожатый слушал всю эту былину с такою же верой в действительность того, что в ней рассказывалось, как если бы дело шло о событии вчерашнего дня, правда, необыкновенном и удивительном, но тем не менее вполне достоверном. То же самое наблюдение мне пришлось делать много раз. Иногда сам певец вставлял свои комментарии и комментарии эти свидетельствуют, что он вполне живет мыслию в том мире, который воспевает» [Онежские былины... Б. м.]. Словом, можно предполагать, что мышление носителей власти актуализирует архетипическую корреляцию Времени и Власти, в результате чего они безраздельно отождествляют себя с определенным «порядком вещей» через понятие «время».

Харизматические лидеры отождествляют себя с «новым временем» или «эпохой». Рассуждая над фразой Б. Ельцина, написавшего в своих «Записках президента»: «Я считаю, что XX век закончился 19–21 августа 1991 года», И. Я. Гефтер пишет: «... авторский дух здесь несомненен и передан с афористической точностью... Дата, конечно, спорна. Весьма возможно, что у каждого она своя. Для Ельцина — Ельциным в названные им дни начался XXI век» [Гефтер 1995: 276].

Появление лидеров, воплощающих в себе «новое время», всегда обусловлено ожиданиями управляемых в изменении «порядка вещей». Коллега, беседуя со мной накануне избрания президентом РФ В. В. Путина, задала вопрос: «Тебе не кажется, что завтра мы проснемся в другой эпохе?» Ф. Бурлацкий, проработавший бок о бок со многими советскими лидерами, рассуждает: «Хрущев пришел к власти, как надежда народа, предтеча нового времени» [Бурлацкий 1996: 170]. Опять же описания поведения Хрущева свидетельствуют о его глубокой убежденности в способности изменить «порядок вещей», а с ним и Время. Известно, что именно он категорически настоял на том, чтобы в Программу КПСС были включены конкретные цифры о построении коммунизма в СССР через 20 лет, т. е. в 1980 г. Лидеры подобного толка мыслят себя воплощением определенного «порядка», которому противостоит «хаос» (безвременье). Это отчетливо прослеживается в словах З. Гамсахурдия: «Если меня не будет, начнется анархия, не будет электричества, газа, воды, продуктов, начнется вселенский мор, и людям будет невозможно жить» (Известия. 1991. 10 окт.).

В период мощных трансформаций российского общества 90-х гг. наблюдается своего рода бум харизматиков, уверовавших в свое «предназначение». Это бросается в глаза рационально мыслящим современникам: «Господи, как это опасно — потерять всякую способность к рациональному зрению. Потерять по той простой причине, что в нашем наконец-то освобожденном обществе каждому выделившемуся на основе демократических свобод наивно кажется, что уж он-то лучше других знает, как надо и как не надо поступать, куда теперь вести Отечество» (Известия. 1991. 23 апр.).

М. Ф. Альбедиль пишет о видоизменении представлений о времени по мере развития политических отношений у протоиндийцев, у которых календарь сопрягался с периодами правления царей [Альбедиль 1992: 14]. Новая Власть зачастую в мировой истории символизирует свою способность управлять Временем путем смены календаря. Так произошло после Великой французской революции, в России новый календарь был принят с воцарением Петра I, затем после Великого Октября. Важным фактором структурирования временных отношений являются праздники, календарь которых всегда претерпевает изменения со сменой политического режима. Заметим, что принятая у нас периодизация истории также тесно увязана с политическими событиями. «Новая история» соотносится, как известно, с периодом буржуазных революций, «новейшая история» — с Октябрем 1917 г.

**«Власть» имеет особые отношения с Прошлым.** В традиционных обществах лидер — это живой представитель предков правящего клана, его умерших членов (предков). Во время ритуалов про-

исходит общение «вождя» с предками, которые он периодически отправляет на могилах или алтарях. Предки, как предполагается, обладают сверхъестественной властью над живыми потомками, которые обязаны выполнять их предписания, следовать в жизни их заветам. В противном случае потомкам (социуму) грозят большие неприятности. Вождь наследует Силу предков по праву родства. В основании его генеалогии лежит обычно мифологизированный «герой» — создатель данной политической системы. Этнографические материалы свидетельствуют о том, что историческое мышление возникает именно в связи с появлением традиции фиксировать генеалогии правящих родов. Словом, симбиоз «исторического» и «политического» формируется на самых ранних этапах общественной формации. Авторитет власти определялся ее историей, т. е. генеалогией правителей — чем древней род, тем более правомерны притязания на власть. Г. Спенсер вполне справедливо отождествлял зарождение у человека «правительственного чувства» с «накоплением и организацией чувства прошлого» [Спенсер 1898: 228].

Неудивительно, что узурпаторы всегда стремились сфальсифицировать свою принадлежность к правящему роду, поэтому в династических хрониках историки нередко обнаруживают следы подобных фальсификаций, произведенных по указанию правителей, не имевших вполне законных оснований на наследование власти. Приобщиться к легитимной власти можно было и через брак с представительницей правящего рода. Обе поведенческие стратегии широко представлены в доиндустриальной истории человечества.

Фальсификация истории ярко представлена в политической культуре СССР. При Сталине получила широкое распространение «теория двух вождей», искажившая реальные взаимоотношения Ленина и Сталина в дореволюционный период. Это давало последнему возможность разделить с Лениным сакральный авторитет, который, в свою очередь, также зиждился на мифологии. Фальсификацией прошлого активно занимались и последователи Сталина. Хрущев, а затем Брежнев рисовались советской пропагандой чуть ли не главными полководцами в Великой Отечественной войне, что не соответствовало действительности.

Словом, власть неизменно черпает легитимность из истории, которую она же сама и сакрализует. Без опоры на прошлое власть утрачивает Силу, что чревато наступлением Хаоса. Именно так закончилась перестройка в СССР, которой предшествовала «эпоха гласности», развенчавшая коммунистические исторические мифы: «Люди трезвели, отмирала вера в ниспосланную свыше мудрость. Но вместе с верой в авторитеты уходили и какие-то моральные правила: уважение к закону, к старости, к боевым ранам, к прошлому, где далеко не все подле-

жит сбрасыванию с шаткого корабля современности» (Известия. 1991. 23 нояб.).

В советской истории авторитет «вождей» во многом опирался на харизму. Приход к власти очередного лидера неизменно сопровождался в той или иной мере отрицанием наследия предшествующего «вождя», а также совершением «подвигов» и «чудес» — главных аргументов харизматических лидеров в их претензиях на власть. Восстановление народного хозяйства, покорение целины и завоевание космоса, строительство БАМа и т. д. всегда увязывались с именем высшего должностного лица государства (партии). С другой стороны, начиная со Сталина, проявляется тенденция к традиционализации харизматической власти. Ленин после смерти занял место сакрального «героя», а последующие руководители — «верные продолжатели его дела» рисовались его наследниками, правда, не по принципу кровного родства, а родства духовного, имеющего глубокие корни в православной традиции.

Мистическая связь советских лидеров с основателем культа обозначалась посредством ритуальных практик. Важным ритуалом в этом смысле были праздничные демонстрации, во время которых центральной фигурой среди стоящих на священном погребении (Мавзолее) руководителей страны всегда было первое лицо государства. Произнося праздничные речи, он неизменно обращался непосредственно к письменному наследию «сакрального» вождя, в то время как руководители низших рангов цитировали его самого. Ф. Бурлацкий вспоминает реакцию М. А. Суслова — главного идеолога СССР в «застойные» времена. Бурлацкий, будучи спичрайтером Генсека, принес на рецензию Суслову проект выступления «вождя» по случаю какого-то знаменательного события: «Хорошо бы цитаткой подкрепить из Владимира Ильича... И шустро так побежал куда-то в угол кабинета, вытащил ящичек, которые обычно в библиотеках стоят, поставил его на стол и стал длинными, худыми пальцами быстро-быстро перебирать карточки с цитатами. Одну вытащит, посмотрит — нет, не та, другую начнет читать про себя — опять не та. Потом вытащил и так удовлетворенно: «Вот она годится!» [Бурлацкий 1996: 181–182]. А во время обмена партийных документов, который имел место в 70-х гг., тогдашнему Генсеку КПСС был выдан партбилет за № 2, первый же, как нетрудно догадаться, был оформлен на имя Ленина.

Нередко традиционализация харизматической власти в современных политических системах приводит к возрождению системы передачи верховной должности по принципу родства. Например, еще при Ким Ир Сене в Северной Корее началась сакрализация его кровных предков: «Мать уделяла особое внимание тому, чтобы сын (Ким Чен Ир. — В. Б.) достойно унаследовал благородный и патриотический дух

предков... Отец (Ким Ир Сен. — В. Б.) сердечно наказывал сыну всегда помнить о высоких замыслах мангеджской революционной семьи, связывать каждый час и день с будущим родной страны, чтобы построить коммунистическое общество. Это и есть главная цель, ради которой жили его мангенджские предки. Свою светлую мечту они передавали из поколения в поколение» [Чве Ни Су 1983: 15–17]. После смерти «Солнца Нации» Ким Чен Ир унаследовал власть. Длительное время династия Дж. Неру удерживала власть в Индии.

Традиционализация харизматической власти, суть которой переориентация на прошлое для укрепления своего авторитета, усиливается в экстремальных условиях, когда политической системе угрожает распад. В это время власть апеллирует к более глубоким пластам истории, извлекая из них дополнительные ресурсы для упрочения легитимности. Характерный пример дает опять же советская политическая система. В преддверии и во время войны, т. е. в критические для СССР моменты, снимаются фильмы «Александр Невский», «Петр Первый», «Иван Грозный». Цель этой акции очевидна — протянуть временную нить от этих героических персонажей русской истории к Сталину. В это же время также были восстановлены воинские звания, характерные для царского периода, а также многие ордена и медали, погоны вместо петлиц и т. д.

Известно, что бывший президент Индонезии Сукарно старался возвести свое происхождение к королю Сингараджу [Culture and Politics in Indonesia 1972]. Во время правления Иди Амина в Уганде из Англии было перевезено и захоронено в усыпальнице кабак традиционных бутандийских правителей тело Мутесы II — последнего кабаки, призванного освятить авторитетом сакральной власти существовавший в стране режим. Аналогичные акции предпринимаются в демократической России с целью опереться на авторитет монархии, а также православной церкви, традиционно ее освящавшей. За последние годы было торжественно погребено тело главы дома Романовых в Санкт-Петербурге, а также останки последнего российского императора Николая II. Заметим, что восстановление монархии включено в политические программы многих политических партий.

Имеются и примеры, когда современная власть апеллирует в целях укрепления своего авторитета к мистическим существам-предкам. Так, в Танзании, например, отчетливо, на наш взгляд, прослеживается связь между Мунгу, абстрактным магическим началом всего сущего, которое в мировоззрении народа выступает в качестве некоего первопредка, и президентом страны [Бочаров 1992: 265–267]. Сходное явление обнаруживается в политической культуре Великобритании. Праздник день Содружества, учрежденный в середине 50-х гг. нынешнего столетия, отмечается как День рождения монарха. Он празд-

нуется в один и тот же день безотносительно какой-либо конкретной властной персоны. Таким образом, политическая система сопрягается с мифическим сакральным началом (первопредком).

А. Мещеряков, констатируя мифологизацию дореволюционного прошлого в современной России, с одной стороны, и почти полное отрицание советского времени — с другой, замечает: «Все-таки пора отказаться от очень архаического убеждения, что посредством определенных ритуальных манипуляций можно установить контроль над прошлым» [Мещеряков 1992: 181]. В этом усматривается опять же наследие большевизма, сформировавшего «Хомо советикуса» с его особым восприятием пространственно-временных отношений. С нашей же точки зрения, подобное политическое поведение людей является не результатом навязанной им чьей-то злой воли, а вполне объективным феноменом, присущим в той или иной мере, в той или иной форме любой политической культуре.

**Важной функцией власти в культуре является ее контроль над Будущим.** Вожди в традиционных обществах управляли Будущим в силу, как считалось, своей связи с сакральным прошлым, воплощенным в предках. Харизматические — благодаря наличию у них особого «божественного дара» (харизмы), эффективность которого они должны были постоянно демонстрировать управляемым. В противном случае это могло им стоить самой жизни: при военных поражениях, природных или социальных катаклизмах и т. д.

Власть обязана предвидеть будущее, обладать пророческим даром. В русской культуре эта связь обнаруживается при анализе языкового материала: «Слова *вещать* и *ведать* одного происхождения: *поведать*, *повещать*, *повестить*, имеющих тождественное значение. . . Они заключают в себе понятия предвидения, прорицаний, сверхъестественного знания, волшебства, врачевания и суда — понятия, тесная связь которых объясняется из древнейших представлений. . . *Вече* (*вечать* вместо *вещать*) — народное собрание, суд; *вещба* употреблялось не только в смысле чарования и поэзии, но имело юридический смысл. . . » [Афанасьев 1983: 104].

Советские руководители обладали даром предвидения в силу сакрального учения, которому они были привержены. Исключением, в известном смысле, была фигура Сталина, который, разделив сакральный авторитет с Вождем, сам в полной мере обладал этим даром: «Так сказал Сталин. Значит, так и будет». Пятилетние планы, которые всегда «выполнялись и перевыполнялись», также свидетельствовали о способности власти управлять в интересах подданных. Наши лидеры нередко злоупотребляли демонстрацией пророческих дарований, определяя конкретные сроки свершения того или иного «чуда» на благо подвластных. В результате «чудо» переводилось в режим реального

времени, что в конечном счете оборачивалось для власти обратным эффектом. Хрущев гарантировал советскому народу к 1980 г. построение коммунизма, Горбачев — к 2000 г. обеспечение каждой советской семьи благоустроенной квартирой, Ельцин — стабилизацию через год-два экономического положение в стране и т. д.

В условиях демократической конкуренции способность претендентов эффективно управлять будущим является важным аргументом в борьбе за власть. У Жириновского в ходе предвыборной кампании: «... любимый срок — 72 часа после прихода к власти. На 72 часа закрыть Шереметьево, чтобы разобраться с толстосумами. Через 72 часа после прихода к власти — все будут накормлены, обуты, одеты, кинутся в братские объятия друг друга... И даже человек, который уже давно никому не верит, вдруг очнется: а вдруг? Вдруг это и есть спаситель Отечества?» (Известия. 1991. 6 дек.). Во время выборов в Государственную Думу срок 72 часа был сокращен Жириновским до 24 часов. В частности, помнятся его обещания об удешевлении водки уже на следующий день после первого заседания нового состава Госдумы.

Корейские СМИ много пишут о пророческих дарованиях Ким Ир Сена, унаследованного и его сыном Ким Чен Иром: «Они (Ким Ир Сен и Ким Чен Ир. — В. Б.) обнаружили его, передвигаясь в автомобиле во время бомбежки американских ВВС. Отец и сын вдруг посоветовали шоферу изменить маршрут, после чего на том месте, где бы они находились, продолжая движение в данном направлении, разорвался снаряд. Сопровождавший Верховного офицер вдруг почувствовал, как у него стынет кровь. Что бы случилось, если бы машина не свернула на поселок, как велели товарищ Ким Ир Сен и его сын» [Чве Ни Су 1983: 75]. Аналогичные, по сути, требования к власти предъявляют и избиратели в развитых демократических системах. Предвидение и контроль будущего являются основными пунктами любой политической программы.

Одним словом, отношения Власти с Будущим, на наш взгляд, также являются культурной универсалией, характерной для политической жизни любого общества. Действительно, вряд ли можно вообразить, что где бы то ни было на выборах победил бы кандидат, который в ходе предвыборной кампании утверждал, что не знает, что будет со страной и людьми завтра, послезавтра, в течение всего срока его властных полномочий и т. д. Причем именно такой прогноз был бы честным, так как точно предсказать будущее такой сложной системы, как современный социум, попросту невозможно. Однако это совершенно неприемлемо для политиков, как, впрочем, и для электората, который не раз убедившись в пустоте их предвыборных обещаний, тем не менее ждет от кандидатов именно такого поведения.

Представляется, что те и другие воспроизводят культурные архетипы поведения, свойственные властным отношениям. Электорату подобного рода обещания необходимы, по-видимому, для обретения веры в Силу претендента на власть, без которой она попросту, с их точки зрения, не может быть легитимной. Ожидания электората конгруэнтны психологии политических лидеров, которые, похоже, сами верят своим словам, так искренне отождествляют себя с тем «порядком вещей» в будущем, который они декларируют. Иными словами, обе стороны реализуют поведенческую программу, минимально необходимую для возникновения властных отношений, при которых Власть обязана контролировать Будущее.

Возникновение представлений о корреляции Власти и Времени уходит в начало человеческой истории, когда возникали первые социальные нормы. Эти нормы обеспечивали выживание первичного социума, гарантируя эффективную передачу социальной информации от поколения к поколению. Она могла осуществляться только, когда старшие пользовались бы у младших безусловным авторитетом. Идеологическим обеспечением подобного авторитета старших становится культ предков. Предки (умершие члены социума), как предполагалось, обладали сверхъестественными возможностями воздействовать на судьбу своих потомков, а свою волю они транслировали через старших. Таким образом, старшие управляли социумом от имени предков, разделяя с ними сакральный авторитет. Продвижение индивида по возрастной иерархии, основы социальной организации первичного социума, мыслилось одновременно и как возрастание его магического потенциала (Силы), а значит, его способности влиять на окружающую среду (природную и социальную). Неудивительно поэтому, что социально-возрастная иерархия воспринималась в качестве своего рода шкалы измерения времени. Ранний человек, таким образом, соизмерял значимые события в жизни социума, ориентируясь на свои внутренние часы. Он хорошо помнил, в каком социальном статусе он пережил данное событие. Мне доводилось наблюдать во время экспедиции в Абхазию в 1980 г., когда респонденты, не помня ни года, когда случился «Большой снег», ни своего паспортного возраста в то время, четко определяли свой социально-возрастной статус в зависимости от того, как они себя вели, какие функции выполняли. Обязанности же, как и права в традиционном обществе, четко определялись возрастом. Если учесть, опять же, что любое значимое событие в жизни раннего человека однозначно расценивалось как результат деятельности чьей-то воли (объективность либо случайность полностью исключались), то оно должно было рассматриваться как подчиненное социальному времени. В. Р. Арсеньев, на протяжении длительного времени изучавший бамбара (Западная Африка) в полевых условиях, пришел к «парадок-

сальному выводу первичность воздействия социального, внутреннего времени обществ на мировоззрение индивидов» [Арсеньев 1992 39]

Словом, представляется логичным, что для индивида социальное время выступало в качестве черила любых других изменений. Подобное восприятие времени можно засвидетельствовать и в вербальном поведении современного человека в таких выражениях «Это было в детстве, юности и т. д.»

С появлением специализированных институтов власти происходило и возвышение предков правящих социально-родственных групп (родов, линиджей, кланов). Они признаются обществом более могущественными, чем предки рядовых общинников. Теперь вождь, используя их сакральную Силу, управляет всеми природными и социальными процессами (вспомним размышления вождя из романа Ч. Ачебе). Социально-политическая же динамика в правящем клане становится главной шкалой измерения времени. Этот ментальный «документ» также без труда обнаруживается в вербальном поведении современников «Это случилось при Сталине, во время президентства Рузвельта и т. д.»

Можно предположить, что данный культурно-психологический пласт сознания определяет мотивационную сферу людей, для которых борьба за власть (иерархическое доминирование) является смыслом жизни. Это выражается в мистическом ощущении своей Силы, способной изменить «порядок вещей» (Время). Недавно по российскому радио выступал еще в недавнем прошлом российский политик. Это достаточно крупный военный историк, генерал пожилой человек и, как стало ясно из его слов, безнадежно больной. Он рассуждал о глупости людей (имелись в виду в основном соотечественники, но не только), которые заняты борьбой за власть, в то время как всему человечеству грозит гибель от озоновых дыр и т. д. Он, в частности, упомянул о своей беседе с известным американским ученым, который рассказал ему, что совсем недавно наша Земля находилась на краю гибели, так как рядом пролетала какая-то комета. Одним словом, как я понял, он старался вразумить людей, показать им, что политическая борьба — сущие пустяки по сравнению с тем, что ожидает землян. Главный вывод, который следовал из этого выступления, — необходимо всем объединиться в борьбе с этими опасностями, а не враждовать между собой из-за власти.

Заметим, что в недалеком прошлом этот человек, даже судя по его регалиям, всю жизнь провел в борьбе за власть (иерархическое доминирование), несомненно, будучи в курсе основных глобальных угроз человечеству, о которых он говорил. И только смертельная болезнь поставила его «вне общества», в положение «мудреца», с позиции которого власть видится не такой уж всесильной. Да и «мудрец», по сути,

в данном случае притязает на власть, но уже в глобальном масштабе, когда она измеряется уже Вечностью

Напрашивается вывод: люди в повседневной деятельности и сейчас руководствуются представлениями о том, что социально-политическое движение определяет все остальные виды движения во Вселенной. Поэтому только власть в широком смысле слова (иерархическое преуспевание) дает индивиду возможность влиять не только на социальную, но и природную среду\*. Поэтому власть привлекательна во все времена, ее достижение связано с мистическими ощущениями собственной Силы, Значимости, со способностью контролировать Время. Именно это является, как представляется, первичным мотивом стремления индивида к иерархическому доминированию, т. е. к борьбе за власть, а не корысть, как это часто утверждается. Этот вывод справедлив не только для доиндустриальных обществ, но и современных. Если современный искатель власти и стремится к материальным благам, то рассматривает их, прежде всего, в качестве символа, подтверждающего наличие в нем Силы, что необходимо демонстрировать не только окружающим, но и самому себе, так как это обеспечивает легитимность избранного жизненного пути. Но внутренне мистическое ощущение Силы (неординарности, значимости, предопределенности, избранности и т. д.) и на уровне индивида стремится в конечном итоге к градиционализации, что проявляется в желании «остаться в истории» будь-то родственного коллектива, государства или всего человечества.

Итак, представления о взаимосвязи Власти и Времени, с жесткой закономерностью обнаруживающиеся в различных культурах, возникли на самых ранних этапах человеческой истории и являются, таким образом, одним из характерных свойств собственно социальности. Они связаны с иррациональными пластами мышления, которые определяли психологию людей на доиндустриальной стадии общественного развития. Данная ментальность воспринимала Время как внутреннюю субстанцию, определяющую социальный статус индивида. Внутренне переживаемое социальное время служило мерилom изменений во внешней среде. Иными словами, Власть над Временем выражалась в способности индивидуальной воли определять «порядок вещей» внешней среды, данная же способность, как предполагалось, возрастала по мере обретения индивидом более высокого социального статуса. С эпохой индустриализации Время выходит изнутри, становится фактором этой самой среды. В результате Власть утрачивает сакральный (мистический)

---

\* В советский период существовало, как известно, табу на информирование населения СССР о природных катаклизмах, имевших место в стране. Цель — не подорвать авторитет власти, которая в головах людей ассоциируется с гарантией порядка и процветания подданных.

статус, однако на уровне индивидуальной психологии, в своих интимных переживаниях, данный культурно-психологический пласт в известной мере продолжает определять мироощущения представителей индустриальных (постиндустриальных) общественных систем. Именно он мотивирует иерархическое поведение, ориентированное на борьбу за Власть. Актуализация данных пластов на уровне общественного сознания происходит в периоды глубоких общественных трансформаций, когда рушатся представления об «объективности окружающей среды», а вместе с этим Время вновь обретает внутреннее измерение. Это проявляется в «харизматизации» социума, массового появления «Спасителей», способных в своих ощущениях преодолеть Хаос (безвременье), установить новый «порядок вещей».

## ЛИТЕРАТУРА

- Альбедиль М Ф* Время и пространство в протоиндийской цивилизации // Пространство и время в архаических культурах, М, 1992
- Арсеньев В Р* Временные и социальные циклы бамбара // Пространство и время в архаических культурах М, 1992
- Афанасьев А Н* Древо жизни М, 1983
- Ачебе Ч* Стрела бога // Человек из народа М, 1979
- Бочаров В В* Власть Традиции Управление М, 1992
- Бурлацкий Ф* Вожди и советники М 1996
- Гефтер И Я* 3-4 октября — эпизод или Рубикон? // Куда идет Россия? Альтернативы общественного развития М, 1995
- Мещеряков А М* Homo soveticus покорение пространства и времени // Угол зрения Отечественные востоковеды о своей стране М, 1992
- Онежские былины, записанные А Ф Гильфердингом в 1861 г Б м, б г
- Спенсер Г* Основания социологии Т 2 СПб, 1898
- Тютчева Ф* При дворе двух императоров Воспоминания Дневник 1853-1855 М, 1990
- Чве Ни Су* Ким Чен Ир — народный руководитель Пхеньян, 1983  
Culture and Politics in Indonesia London, 1972

## АФРИКАНСКИЕ ПУТИ СМЕРТИ И ПОТУСТОРОНЬЯ\*

Один из наиболее принятых взглядов по поводу традиционной Африки заключен в утверждении, что Африка всегда отрицала за смертью способность ограничиваться только природным феноменом, т е быть результатом событий, действий или процессов, восходящих к обычному миру. Поскольку та смерть, что бьет по глубоким старикам, и еще — смерть как происшествие, болезнь или, в целом, несчастье здесь считается выражением гнева предка или божества, нарушением запрета явным колдовским нападением. Но, достаточно охотно соглашаясь с этим взглядом, надо безотлагательно добавить, что даже если смерть достаточно постоянно так понимается и интерпретируется, то это — не потому, что традиционная Африка глубоко несовместима с любой прозаической или профанной манерой объяснить ее обстоятельства. Смерть представляет собой материю первого плана — созидательный ресурс для строительства африканских обществ и культур.

### Смерть в сердцевине отношений власти и господства

Действительно, без перевоплощения и символического присвоения смерти, т е без метаморфозы мертвых в предков, в героевоснователей — в божеств. социальные группы, такие как линиджи, кланы, племена, не были бы в состоянии возникать и воспроизводиться. Но без подобного отношения к смерти равно не смогли бы установиться и продолжиться отношения власти и господства между полами и между поколениями — отношения, которые составляют центральный остов этих социальных групп. Так, чтобы привести индивида к его роду (genre) [полу] со всем, что он предполагает как точное отличие от

\* Манифестация. Учебно-теоретический журнал / Под ред. В. Р. Арсеньева // Европейский дом. 2005. № 6.

© Ж -П Дозон, 2006

противоположного рода [пола], африканские общества часто замышляют символически умертвить ребенка, который ему предшествует, т. е. то, что они воспринимают как не вполне человеческое существо, вариант недифференцированной твари или андрогина. Это объясняет их частое обращение к практике скарификации и особенно сексуальные ампутации, имеющие целью утвердить каждого в его роде [поле], но которые, будучи особенно применяемы к женщинам в форме клиторидектомии, более отчетливо свидетельствуют о господстве мужчин и особенно об их контроле за брачными обменахми и прокреацией. Точно так же, чтобы получить доступ к статусу взрослого, особенно к статусу взрослого мужского пола, на базе которого реализуются основные прерогативы социального воспроизводства (брак, земледельческая эксплуатация, владение стадом и т. п.), [эти общества] нередко выдумывают более или менее длительные обряды инициации с тем, чтобы не только подчинить молодых действующим нормам и ценностям, но создать условия для их перерождения [к новой жизни], после убийства в них всего того, что делало их незрелыми и незавершенными. Так, например, нередко, как это — у фон Бенина, оказывается, что некоторые инициации эксплицитно прибегают к погребальным ритуалам, к церемониям, где на сцену сначала выходит смерть и погребение неофитов с тем, чтобы заставить их затем вновь родиться через какое-то время в иной комплекции.

Все это выделяется более четко выраженными драматургическими особенностями в недрах африканских обществ, если они обладают централизованной политической властью королевского [царского] типа. Часто, когда царская власть не является династической, обряды интронизации суверена имеют своей целью, прежде всего, умертвить избранника для своего линиджа или начального клана, в частности, в форме довольно длительных заточений, которые имеют целью окончательно обрубить его предшествовавшие связи. После чего он считается возродившимся и вполне готовым для исполнения своей новой представительской функции. Но здесь символическое перевоплощение, движение «смерть-возрождение» выступает тем более знаковым, что эта функция заключена в гарантировании безопасности и благополучия королевства [царства], т. е. нести напрямую ответственность за жизнь и смерть всего и вся, быть, в частности, ответственным за улучшение или ухудшение обилия дождей или засухи, за победу или поражение на войне. Может быть, поэтому не оказывается ли оно [перевосплочение] обычно окружено сакральностью, а суверен, поставленный во вне-человеческую позицию, на достаточно близкое к невидимым силам место, — не обладает ли потому возможностью говорить от их имени и проявлять таким образом свои способности заступника между ними и людьми. Но именно в той мере, в какой [этот суверен]

отвечает за посреднический труд, за обеспечение того, чтобы предки и божества регулярно получали знаки почитания — оплакивания, через организацию испускательных обрядов, многочисленные жертвоприношения (иногда — человеческие, чаще — животные), он занимается, как правило, делом высокого риска. Это видно на примере многочисленных царств Восточной, Центральной и Южной Африки в доколониальную эпоху, когда в случае измены сил или при неудачах в борьбе с бедами и несчастьями, обильно обрушивающимися на его подданных, царь сам призывался стать посвященной жертвой и, таким образом, оказаться ритуально преданным смерти, чтобы его можно было максимально быстро заменить. Именно так, к примеру, могло происходить с царями куба (Демократическая республика Конго) в форме ритуального перерезания горла. Но еще более зрелищно было то, что требовалось от царя-жреца динка, называемого «хозяином Копья» (Судан), когда, видя наступление своей смерти, он отдавал приказ провести его погребение заживо.

Через этот взгляд на проблему достаточно хорошо понятно, почему смерть в Африке мало следует по пути природы, но значительно более — по пути культуры, социальных и политических институтов и, соответственно, почему она получает обширную долю придаваемых ей значений и интерпретаций. Много африканских мифов, сказок, устных традиций, с этой точки зрения, вполне объяснимы, часто представляя смерть с чертами персонажа, который переводит людей из примитивного состояния в цивилизованное: из мира, где не умирают, в мир, где, разумеется, умирают, но где отныне можно породить [потомство], через устойчивое посещение мужчин и женщин. Это показательно вытекает из мифов о происхождении само (Буркина-Фасо), которые дабы подчеркнуть свой цивилизованный статус, говорят о смерти, что она была избрана их очень отдаленными предками, потому что первичное бессмертие, в котором те неизменно пребывали, показалось им в конечном счете невыносимым.

Африканские погребальные обряды более красноречивы, чем устные традиции, поскольку в них индивидуальная смерть постоянно подкрепляет действие пружин коллективной жизни или, скорее, придает силу и прочность ее правилам и ценностям, так же как и показывает интриги и возможные разногласия — когда эти обряды не происходят или оказываются сведены к их самому простому выражению, потому что покойный отмечен чем-то недостойным или нечистым (раб, колдун, ненормальные дети, прокаженные и т. д.)...

Похороны и окончания траура (последние, как правило, еще более праздничные) оказываются показательными самим своим образом, каким природное событие (конечность человеческого бытия) используется для преобразования и запуска в новый оборот в виде выдающегося

общественного явления. Они представляют особый момент, в котором покойные, по крайней мере, некоторые из них, ведутся по пути причисления к предкам, так же как и — к их возможному возвращению к живым. Они также очень часто сопровождаются или предшествуются обрядами мстительной или устанавливающей справедливость направленности, заключающимися в поисках причин смерти и особенно в идентификации того или той, кто был ее проводником. Даже когда речь идет о весьма пожилом человеке, лица, обладающие мистическими способностями, как, например, ясновидцы, приглашаются для консультаций, чтобы узнать, не нарушил ли покойный какой-либо запрет, или не допустил ли он какую-либо небрежность по отношению к божествам, или, напротив, — не явился ли он жертвой вредоносного действия (колдовского нападения), предпринятого кем-то близким по отношению к нему. С этой целью во многих африканских традиционных обществах, в особенности в Западной Африке, практикуется то, что именуется «опрос трупа». Речь идет об обряде, происходящем до или во время погребения и который сводится к побуждению покойного вступить в общение (в некоторых обстоятельствах речь может идти об одном из компонентов его личности — двойнике или жизненном дыхании, которое, как считается, переживает его) с тем, чтобы он назвал в своем окружении ответственного за свою смерть, иногда с риском, что эта порицающая процедура, призванная вскрыть особым образом колдовские действия, сама повернется против него, устанавливая, что его агрессивная мощь натолкнулась на еще более сильную, чем она, и что это может привести его самого к гибели. При этом можно наблюдать другое общественное использование африканской смерти, например, в процедуре отборов и исключений среди живых, в то же время как это же происходит и по отношению к среде мертвых. И в то время как один из них признается неповинным в любом проступке с тем, чтобы в последующем оказаться прославленным и вписанным в коллективную память и культовую практику, кто-то обвиняется в провоцировании смерти, что часто ведет к порицанию, изгнанию или осуждению на смерть. И, наоборот, — в то время как покойный признан виновным и, похоже, обречен на весьма проблематичное посмертное будущее, один из членов его семьи или его клановой [родовой —?] общины с несомненностью получит укрепление своих общественных позиций. Но в целом, каковы бы ни были конкретные случаи, обвиненные в нарушениях или в колдовстве лица — идет ли речь о самом покойном или о ком-либо из близких к нему — редко занимают господствующее положение. . .

## Смерть меж общественным порядком и беспорядком — источник многочисленных обрядов

Можно настаивать на том, что смерть, будучи весьма показательно включенной в традиционную африканскую культуру, выступает в ней центральным инструментом социализации, при помощи которого организуются человеческие, линиджные, племенные и государственные коллективы, и оказывается особым рычагом для наказаний и исключений, находящихся в ней свое оправдание, в ходе сопровождающих ее обрядов. Она же способна отчетливо выявить неравенства и отношения власти. . . Африканцы делают из смерти постоянного союзника власти, которая и считается возводимой совместно с людьми невидимыми силами и которую мужчины навязывают женщинам, старшие — младшим, хозяева — рабам или же которую цари осуществляют над своими подданными. На это указывают посвячительные обряды. . . дабы создать в итоге новых индивидов в соответствии с их ожиданиями. На это же указывают жертвенные действия, которые представляют собой достаточно радикальный способ управлять смертью и по-новому понимать ее. . .

В африканских вождествах или в королевствах [царствах], в которых жертвенные действия особо применимы, обнаруживаются еще более тесные связи власти и смерти в случае кончины самого суверена. В королевствах Кот-д'Ивуара, Ганы или Бенина эта утрата открывает период междоцарствия, благоприятного для тяжких беспорядков. Например, у гонджа (Гана), начиная с момента объявления кончины, молодые люди предаются многодневным грабежам и разбоям, ведя себя крайне неуважительно по отношению к старшим. . . Но еще более значимо это у аньи (Кот-д'Ивуар), когда сыновья рабов во время междоцарствия занимают сцену царской власти, провозглашая одного из них новым сувереном: следовало бы сказать анти-сувереном, потому что помимо своего возраста и своего статуса, однозначно противостоящих действующим нормам, он систематически ведет себя богохульно, оскорбляя как умершего царя, так и вельмож, образующих его двор, и производя всевозможные нарушения и осквернения. Можно узнать во всем этом маркированные явления в форме общественных инверсированных обрядов, которые разворачиваются в двусмысленном климате насилия в жестах и словах и в шутовской обстановке. . . Поскольку царь, как воплощение власти, больше не существует, подчиненные социальные группы, молодежь, пленники, и хуже — дети пленников (к которым часто присоединяются женщины, которые, впрочем, в обстоятельствах смерти царя могут переодеваться в мужское платье или же смеяться над мужской братией, когда в согласии с ней они предаются

всевозможным непристойностям) не только получают согласие на реализацию вещей, которые в нормальное время запрещены им, но также брать временно власть. . .

Но время этого междуцарствия, которое в меньшей степени является временем беспорядка, чем временем ритуального разрушения, довольно быстро завершается с интронизацией нового суверена. И, в частности, у ании первым действием, отмечающим его воцарение, становится предание смерти как раз того, кто узурпировал и опошлил функцию. Иначе говоря, это действие имеет целью восстановить суверенную власть при помощи жертвенного действия и так, чтобы дать понять, что, несмотря на конечную, смертную природу того, кто занимает пост суверена, и, несмотря на весьма реальные беспорядки, которые его уход может вызвать (в действительности смерть царя может выразиться в спорах за наследование), этот пост сам по себе, в отличие от [представлений] тех, кто позволяет себе бесстыдно насмехаться над ним, является бессмертным.

\* \* \*

Таким образом, пути смерти, принимаемые традиционными африканскими обществами, выступают, прежде всего, путями, по которым эти общества движутся от природы к культуре. . . Точнее — от смерти пережитой к смерти усвоенной, признанной и переименованной [une mort appropriée et reinventée] в церемониальный и обрядовый объект: погребальные обряды в первую очередь, но также и обряды юридические, обряды социальной инверсии, посвятельные обряды, интронизационные обряды и, разумеется, многочисленные обряды жертвоприношений. Именно на этом направлении движения [смерти]. . . африканские общества оказались. . . привязаны [к процессам] дифференциации, иерархизации, к обеспечению. . . отношений власти. . .

## Миры потусторонья, тесно связанные с мирами посюсторонья

. . . Предки, гении, духи, божества так часто образуют миры, дублирующие мир людей — с их половыми, клановыми или этническими различиями, их иерархией, но также и — с их собственной индивидуальностью, обозначенной некими внешними признаками, некоторыми чертами характера, а также и весьма особенными историями по примеру различных культов гениев *Гимбала* и *Джисине Дон* Мали или же *Тоору* у сонгаи-зарма Нигера. Походя, таким образом, на людей. . . они оказываются весьма близки к таковым, будучи связанными [ассоци-

руемы] с... проявлениями окружающей среды, с дождями, громом, землей, ветром, водой, деревом...

Используя смерть с целью управления миром живых, африканские традиционные общества выработали представление о потусторонних мирах как напрямую сопряженных с мирами по эту сторону... Связывается круг живых и мертвых и, в частности, происходит трансформация некоторых покойников в предков — существа, которые, выходя из некоторого потусторонья и выступая объектами культовых действий, воспринимаются как не менее связанные с движением покинутого ими мира, особенно в тот момент, когда они возвращаются в него в виде новорожденного. Но, что применительно к предкам, также часто справедливо и по отношению к божествам, т. е. применительно к общностям, о которых принято думать как об относящихся к мирам более трансцендентным, чем миры предков, или как об имеющих природу, более отчетливо отличающуюся от природы людей. Так, если традиционные африканские общества и придумали обилие божеств, имеющих при первом приближении весьма мало общего со служителями их культа, божеств — подобных тем, кто относится к той или иной силе или компоненту природы, то часто они смешиваются или объединяются с другими богами, являющимися ничем иным, как сублимированными или обоженными предками. С этой точки зрения особо показательны йоруба (Бенин, Нигерия). В их очень богатом пантеоне *ориша* (божеств, именуемых также *водун* у соседних фон и эве) многие на деле являются предками царской семьи, ставшими национальными и народными божествами, как, например, знаменитый *Шанго*, почитаемый в качестве божества грома, но о котором старики говорят, что он — один из самых первых царей их начального царства, а еще *Дан* (божество, представляющее наряду с чертами питона радугу), который в самом себе сочетает... всех предков, чьи эпонимы оказались забыты. Точно так же происходит у лебу и волофов Сенегала, где присутствует культовое пространство *раб* [l'univers culturel des *rabs*], образующее, подобно мирам упомянутых выше гениев, достаточно точное подобие общества и человеческих характеров и фактически собирающее духов предков, которые привязываются к специфическим местам и всегда способны вернуться в мир людей. У коно Гвинеи общество ман — предков-основателей — фактически выступает продолжением их высшего божества.

Иначе говоря, не предполагая четкого онтологического разрыва между живыми и мертвыми, традиционные африканские общества значительно больше веса придают явной преемственности между простыми людьми, суверенами, предками, гениями, божествами и даже высшим богом или принципами, организующими космос, а также между людьми и компонентами природы. Вместо того чтобы размещать

представления о вне-человеческих общностях за пределами или в стороне от собственных институтов и собственных отношений власти, они воспринимают их как своего рода совпадающие и образующие с ними различные пласты имманентности, на пересечении которых ход вещей и событий может осмысляться и по возможности укрощаться. В случае царской власти уже был подчеркнут способ, выступающий условием, в соответствии с которым должны умирать простые люди с тем, чтобы возродиться преображенными в суверенов, т. е. чтобы занять исключительное место, приближающее их к великим предкам или божествам. . .

## **Встречи с божествами и показательные культы одержимости/обладания [de possession]**

В рамках этой тематики встречи одних и других устные африканские традиции организованы особым образом. С одной стороны, это рассказы об истории по заселению, повествующие, например, как расположение такой-то популяции на ее нынешней территории явилось результатом союза, заключенного первым пришельцем (предком) с одним из гениев места [джинном], или как торопливый уход такого-то другого был вызван гневом местных сил, а с другой стороны, — повествовательными структурами, позволяющими объяснить некоторые события и индивидуальные судьбы. Именно так в этиологиях, в способах объяснения болезни или смерти достаточно часто упоминается неуместная встреча с какой-то вредоносной величиной, последняя могла быть и ее прямой причиной или указующим знаком, который надо уметь интерпретировать и расстроить [как вероятность]. Но именно так. . . африканские общества отдают себе отчет о возникновении некоторых призваний, как, например, у целителя, в природе которого часто лежит предшествовавшая посвятельная встреча с влиятельным гением, который передал знания некоторых лечебных растений, что и предопределило дальнейшее занятие этой профессией. На примере обрядов перехода, которые означают разрыв в течение времени лишь для того, чтобы лучше сформировать молодежь в соответствии с нормами общественной жизни и соответствующих отношений, вступление в такого рода деятельность принуждает не быть более таким или такой, каким человек был до этого. Точнее, это предполагает отныне обладание властью (или необыкновенной способностью в определении растений, дающих способность вылечивать), которая могла проистекать изначально (то, что заинтересованные лица очень часто смешивают или сравнивают с временным «безумием») лишь от встречи с вне-человеческой величиной и которая может продолжиться или ино-

гда усилиться лишь через постоянные и ритуализованные отношения с ней.

Так не являются ли африканские божества, гении, предки значительно менее трансцендентными существами и в конечном счете значительно менее невидимыми, чем об этом можно подумать при первом приближении. . . Врачеватели, прорицатели, руководители культа, ясновидцы, борцы с колдунами имеют в качестве призвания особый подступ к их миру. . . И если происходит большое бедствие (эпидемия, плохой урожай, несвоевременные конфликты), то вся совокупность средств, связывающих людей с вне-человеческими величинами, и особенно заступники, типа царей-жрецов, глав культа, ясновидцев, — все. . . будет мобилизовано. . . Обладающие особыми способностями индивиды — борцы с колдунами, ясновидящие — считаются способными распознавать происки вредоносных существ. . . и. . . расстроить их пагубные намерения. По примеру азанде Судана, имеются многочисленные африканские общества, обладающие весьма детализированными представлениями о колдовских мирах, которые постоянно проявляют себя в этиологии болезней и смерти индивидов и по этой причине — в своей вражде и злопамятстве проявляют «потусторонье» как совсем близкое от посюсторонья.

Но кроме способностей некоторых индивидуальностей видеть то, что коренится в этих достаточно близких мирах потусторонья, а иногда — и совершать туда шаманистские путешествия, подобно ясновидцам сонгаи-зарма (Нигер), — встречи, мостики между людьми и вне-человеческими общностями никогда столь хорошо не используются африканскими обществами, как в рамках культов одержимости [au travers des cultes de possession]. У многих из них в самом деле предки, гении или боги не являются простым объектом ритуальных действий, в ходе которых именно люди связывают себя с ними через возлияния, приношения и жертвы. Противоположным движением, которое как раз и придает истинную меру близости одних и других, вне-человеческие общности приходят к людям через обладание некоторыми из них и особенно женщинами: это выражается, как правило, через телесные повреждения или через феномены транса, т. е. через символично-плотские проявления, в ходе которых одержимые не являются более самими собой, но на данный момент управляются и оживляются той или иной из этих [вне-человеческих] общностей. Например, у волофов и лебу (Сенегал) духи предков (*раб*), которые могут быть в то же время и гениями места [джиннами], как считается, проявляют себя у кого-то из своих потомков, вызывая у них целую серию функциональных нарушений под предлогом того, что те их покинули. И чтобы таковые смогли вылечиться, предусмотрена процедура ритуалов, специально предназначенных для того, чтобы определить и

назвать предка-гения, напрямую замешанного в каждом случае, и поступить так, чтобы те прекратили быть таковыми [агентами «предкаджинна». — *Пер.*], став последователями их *раб*-покровителя и в конечном счете — членами конгрегации, в которую они будут регулярно приводиться, но уже в «нормативном» порядке, где они окажутся одержимы той или иной из этих вне-человеческих общностей. Все это прекрасно иллюстрируется примерами йоруба, фон и эве, у которых *оринша* и *водун* имеют подлинное существование или реально ощутимы людьми, лишь связываясь телесно с большим числом среди них, и где культы обладания — одновременно и посвятителные союзы, а по обстоятельствам — и институты, в которых те, кто призван тесно жить с божествами-предками и демонстрировать это другим, умирают в отношении своего предыдущего статуса для того, чтобы научиться быть телесно — через транс и регулярные обладания — их долгосрочными партнерами.

#### ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Adler A* Le pouvoir et l'interdit royauté et religion en Afrique noire Essai d'ethnologie comparative Paris Albin Michel, 2000
- Auge M* Le genie du paganisme Paris Gallimard, 1982
- Balandier G* Le pouvoir sur scenes Paris Balland, 1980
- Heusch L de* Le sacrifice dans les religions africaines Paris Gallimard, 1986
- Eschlmann J P* Les Agni devant la mort (Côte d'Ivoire) Paris Karthala, 1985
- Evans-Pritchard E* Witchcraft, oracles, magic among the Azande Oxford University Press, Londres, 1937 / Ed Franç, Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé Paris Gallimard, 1972
- Gibbal J -M* Tambours d'eau (Journal d'enquête sur un culte de possession au Mali) Paris Le Sycomore, 1982
- Héritier F* «Univers féminin et destin individuel chez les Samo» // La notion de personne en Afrique noire Paris L'Harmattan, P 243–254
- Héritier F* Masculin/Féminin La pensee de la différence Paris Odile Jacob, 1996
- Lienhardt G* Divinity and Experience the religion of the Dinka Oxford University Press, 1961
- Parrinder G* La religion en Afrique occidentale Paris Payot, 1950
- Thomas L V* La mort africaine Idéologie funéraire en Afrique noire Paris Payot, 1982
- Vansina J* Le royaume Kuba, Musee Royal de l'Afrique centrale Tervuren, 1964
- Vergier P* Dieux d'Afrique Paris Editions Paul Hartmann, 1954
- Vidal* Rituels de possession dans le Sahel Paris L'Harmattan, 1990
- Zempeni A* «Des êtres sacrificiels» // Sous le masque de l'animal Essais sur le sacrifice en Afrique noire (textes reunis par M Cartry) Paris PUF, 1987 P 267–317

## СИМВОЛЫ ВЛАСТИ И ИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В РАЗЛИЧНЫХ КУЛЬТУРАХ\*

### Власть как символ

Властные отношения являются ключевым элементом всех социальных образований и существуют среди всех живых существ. В общественных науках слово «власть» часто заменяется словами «влияние», «контроль» или «авторитет». Однако эти слова не являются синонимами многозначного слова «власть», которое часто насыщено разнообразными символическими и религиозными коннотациями [Kovacev 1998]

*Политическая власть* находит свое выражение в символах политической независимости и суверенитета, *военная власть* — в боевых и военных символах, в то время как *власть религиозная* представлена знаками и символами, связанными с образами божеств и их атрибутов [Lurker 1991] И именно развитие символов крайне важно для становления различных форм власти. Наполненные множеством коллективных эмоциональных коннотаций, символы власти влияют на человеческое сознание и подсознание. Тем самым они укореняются в сознании подчиненных. Никакая власть не может сохраняться в течение длительного времени без создания и укрепления мощных символических оснований своего режима.

Легитимная и институционализируемая форма власти соответствует правительству. Правитель воспринимался народами древних культур как происходящий от бога или получивший от него свое положение суверена. Это было особенно очевидно в древнем Египте, где скипетр правителя считался источником сверхъестественной силы, связанной с царским божеством Хором, и в Персии, где считалось, что царская кожа светится особым образом.

---

\* Сакрализация власти в истории цивилизаций Ч I / Под ред. Д. М. Бондаренко М., 2005

© А. Н. Ковачев, 2006

В определенном смысле все атрибуты бога были символами власти. Поэтому эти атрибуты узурпировались царями и императорами. Христианская религия считает всех святых обладателями особенной власти (древнее скандинавское выражение «хайль» означает одновременно «власть» и «удача»). Считается, что, прикасаясь к сакральным объектам или личностям (даже к их останкам), верующий получает часть их священной власти.

Владыки и первоначальные цари архаических обществ считались исполненными особой сверхчеловеческой силы (*мана*). Врачи (знахари), маги и шаманы считались настолько насыщенными такой силой, что были способны пропитывать ею различные предметы [Jaune 1962]. В Западной Африке предметы, насыщенные *мана*, считались средоточием власти, приносящими удачу. В рамках анимистических представлений такие предметы (фетиши) почитались как символы духовной власти, которая, как полагалось, была заключена в них.

Символами божественной власти считались также животные, которые ассоциировались с некоторыми божествами. Поэтому правители получали некоторые особенные части этих животных: шкуру льва, кожу ворона, бычьи рога, орлиные перья и т. п. Они должны были передавать владельцу качества, приписываемые данному животному, а тем самым — и качества связанного с ним божества.

Один из самых древних символов власти — столб (колонна). Он считался происходящим от бога и был символом Диониса в Фивах и Аполлона в Дельфах, но также символом мирового владычества (например, победная колонна римского императора Траяна) и некоторых городов (колонна Роланда в Германии, представлявшая городские власти).

Особым способом представления власти являются архитектурные сооружения, которые приобрели эту функцию во всех частях мира. Наиболее важные строения, обозначающие власть, — замки и административные здания, которые символизируют земную власть, а также храмы и церкви, символизирующие религиозную, сакральную власть.

## Архитектурные символы власти

Архитектурные символы используют символику пространства и формы, особенно символику центра и высоты. Центр символизирует всеобщность, полноту, абсолютную реальность, истинное бытие и исходную точку всего сущего. По этой причине центр считается священным местом, содержащим потенциал всего [Kovacev 1993: 139–144].

Он мог видаться как прорыв в пространстве, или как место преодоления пространства и времени, в котором исчезают все противоречия. Оценочное значение центра, так же как значения «наивысший»,

«предшествующий», «ближайший», исключительно позитивно во всех культурах, что показывает гносеологическое и оценочное превосходство этих пространственных понятий [Kovacev 1992: 81–84].

*Замок* часто представляется в рассказах и грезах как символ надежности и защиты. Обычно он расположен на вершине холма или на поляне посреди леса. Это прочное строение, в которое трудно проникнуть. Изолированный от остального мира, замок также символизирует превосходство. Считается, что он защищает мистическое существование духа и обладает тайной, непостижимой силой [Campbell, Gheerbrant 1974].

Замки обычно появляются в волшебных лесах или на волшебных горах, что придает им священную силу, и исчезают по волшебству, когда к ним приближаются рыцари [Chevalier, Gheerbrant 1982].

Кроме того, считается, что в замках спят прекрасные юные девы, ожидая очаровательных принцев, которые их разбудят. Поэтому замок символизирует также соединение желаний. Черный замок, определенно, — потерянный замок: желание, обреченное навек остаться несбывшимся. Это образ ада и предначертанной судьбы без надежды изменить или вернуть что-либо. Это замок без единого моста и всегда пустой, только одинокая душа иногда бродит среди темных стен. В противоположность ему белый замок — символ полного исполнения: желаний и духовной защиты [Chevalier, Gheerbrant 1982].

Между этими двумя замками (черным и белым) существует комплекс различных замков, описываемых мистиками как последовательные стадии восхождения души на пути к посвящению. Замок озарения — на вершине горы, где Бог и душа вечно едины и наслаждаются взаимопроникновением [Cooper 1978].

Затененный замок — необязательно черный замок. Он символизирует бессознательную, неясную память, в то время как освещенный замок символизирует сознание, ясное желание и замыслы, которые осуществляются [Jung 1972].

Символика замка тесно связана с символикой дворца и крепости, поскольку в нем соединяются качества обоих архитектурных сооружений.

*Крепость* («мощный замок») — символ убежища и защиты, придающий веру в себя [Biedermann 1989], тогда как *дворец* привносит в символ дома атрибуты величия, сокровища и тайны. Обиталище правителей, он также символизирует власть, удачу и знания, т. е. качества, которые недоступны простым смертным [Chevalier, Gheerbrant 1982]. Даже конструкция дворца подчиняется определенным правилам ориентации, которые встраивают его во вселенский порядок. Дворец представляется итогом и источником материальной, личностной и общественной гармонии. Кроме того, он считается центром мироздания.

*Дворец* всегда имеет часть, которая доминирует по вертикальной оси. Здесь символика центра соединяется с символикой высоты. Дворец объединяет три космические области: подземный мир, земную область и небесную, которые могут быть отождествлены с тремя социальными классами в социальной иерархии и их тремя функциями [Kovacev 1993]. С аналитической точки зрения он также символизирует три уровня психики: бессознательный (относящийся к скрытой части психики), сознательный (представляющий знание и власть) и сверхсознательный (связанный с идеалами и богатством).

## Атрибуты и свойства королей и императоров

### Короли и императоры как символы власти

Короли и императоры считались наполненными особой силой и способными влиять и даже определять судьбы целых народов. Монархи древних высоких культур были нежно любимы как божества или как особые личности, посланные богом (ами). Их кровное родство с богами, которые часто считались их предками, подчеркивалось очень часто. Главная функция правителей заключалась в установлении справедливости и мира, что было возможно благодаря их центральному положению в социальной структуре общества и регулятивной власти, которая была обеспечена их привилегированным положением в социальной иерархии.

Короли и императоры часто связывались с солнечной энергией. Это особенно хорошо видно в Египте, а также в Японии, где профанная власть давалась правителям солнечным богом [Cotterell 1986].

В древнем Риме был развит культ умерших императоров. Однако различные императоры (например, Диоклетиан), которые провозглашали себя правителями и в то же время богами (*dominus et deus*), заставляли поклоняться себе как богам еще при жизни. Ситуация изменилась в Византийской империи [Lurker 1991]. Императоров больше не характеризовали как богов, но как людей, избранных стать императорами милостью Божьей.

Коронация королей и императоров имела особый, священный смысл во всех европейских обществах. Ее символический характер дополнительно усиливался с целью установить абсолютную власть монархов и повиновение им народов. Очень важной в коронационных ритуалах была роль церкви. Поэтому некоторые картины изображали коронационные ритуалы, осуществляемые Христом [Every 1987].

*Трон*, или пьедестал, повсеместно использовали во всех иерархически организованных обществах, чтобы подкрепить проявление божественного и человеческого величия. Трон Апокалипсиса в небе-

сах, окруженный символическими животными, представляющий божественную славу в конце времен, символизирует конечное равновесие космоса, достигнутое вследствие полной интеграции всех естественных противоречий в целое. В Китае трон на пьедестале изображает размежевание между небесным и земным миром и превосходство первого над вторым [Christie 1968]. В индуистской традиции имеются различные виды тронов: трон Вишну — трон лотоса, выражающий космическую гармонию, в то время как трон Шивы, покоящийся на четырех животных, как считается, поддерживает подъем к высшим ступеням сознания с помощью космических сил [Ions 1967]. Буддизм помещает трон Будды под деревом Бодхи, т. е. в центре мира. В некоторых мусульманских сочинениях Трон Божий описывается как поддерживаемый девятью ангелами, представляющими девять направлений в пространстве и символизирующими подчинение всего Мироздания Богу [Every 1987].

Иногда трон отдает приказы и следит за их исполнением, что в особенности касается королевского трона. Благодаря этому он временно получает божественную власть. Он также отождествляется с божественным знанием и наукой. Часто трон считается сжатым образом мироздания. Поэтому его украшают орнаментом, представляющим элементы Космоса.

Иногда он покоится на фигурах или четырех колоннах, олицетворяющих четыре основные точки мира [Julien 1997]. Сидеть на троне, не имея на права, означает приписывать себе всемогущество, что считается преступлением и оскорблением величия трона и божественных сил. Трон символизирует именно постоянное присутствие власти и ее божественное происхождение [Cooper 1978].

*Корона* является одним из самых древних атрибутов владычества. Согласно Шевалье и Геербранту [Chevalier, Gheerbrant 1982], она объединяет тройную символику:

1. Ее положение на голове создает впечатление особой важности. Это не означает только важность и значение головы — верхней части человеческого тела, но также значение того, что превосходит голову: дает превосходство, обеспеченное высшими существами — проводниками трансцендентности.

2. Ее круглая форма символизирует совершенство и сопричастность небесному миру, символ которого — круг, космос, помещенный в хаос. Она объединяет и разделяет земные и небесные силы, человеческие и божественные. Она также обещает бессмертие и ставит ее носителя ближе к богу(ам).

3. Даже те ценные (обычно сакрализованные) растительные или минеральные материалы, из которых сделана корона, имеют особое значение. Они дают ощущение сверхчеловеческого или сверхесте-

ственного, чтобы связать ее носителя с тем богом или богами, которым приписываются его героические деяния (с Аресом, Аполлоном, Дионисом и т. д.). Корона указывает, какую сверхъестественную силу обрела и использует во имя выполнения своего предназначения коронованная особа. Таким образом, корона символизирует знатность, власть, царственность, доступ к верхним классам и высшим силам. Окружностью своей формы она подчеркивает абсолютность монархии.

Слово «корона» (англ. *crowн*. — Прим. пер.) созвучно слову «рог» (лат. *corn*) и оба существительных предположительно связаны этимологически [Chevalier, Gheerbrant 1982]. Оба слова выражают одну и ту же идею власти, возвышения и освящения. И корона, и рог возвышаются над головой и потому являются символами власти и света. В старые времена корону часто украшали навершиями, которые имели вид рогов и представляли собой лучи света, подобно тем, что исходят от венца Христа. Таким же было и значение головы кобры на лбу фараона [Lurker 1986]. В каббалистической символике корона (*kether*), бывшая выражением абсолюта и небытия, располагалась на вершине древа Зефира. Иконография алхимиков изображает духов планет получающими свой свет из рук их короля — солнца в виде короны. И любая другая корона предположительно означает частицу света и связана с символикой солнечной короны.

В Египте только боги и фараоны изображались с коронами на головах. Будучи властелинами Верхнего и Нижнего Египта, фараоны носили двойную корону (*pschent*), которая состояла из белой митры Верхнего Египта, вставленной в красную корону Дельты [Chevalier, Gheerbrant 1982]. Священная корона Осириса состояла из белой митры, двух страусиных перьев, бараньих рогов, Урей и часто других украшений. Каждый из этих элементов был иероглифом, поскольку в Египте символом была любая вещь: белая митра означала идею света, страусиные перья были знаком истины, бараньи рога указывали на оплодотворяющую силу [Lurker 1986]. Короны богов и царей были объектами поклонения [Guenon 1975]. Они считались наполненными властным началом, потому что были известны своей магической силой и потому что тайна двух урей была известна лишь немногим.

В Тибете корону с пятью изображениями носили жрецы во время приготовлений священной воды и во время жертвоприношений Десяти Грозным Богам, для изгнания злых духов [Jobes 1962]. Похожие короны были известны и использовались в Монголии, Непале и на Бали. Эти изображения представляли паутину взаимосвязей между пятью Дьяни-Будда, или Буддами медитации [Chevalier, Gheerbrant 1982]. Корона символизировала и объединяла внешние и внутренние силы, которые обеспечивали космическую и этическую ценность жертвы. В йоге — как и в исламе — макушка является местом, откуда душа

выходит за телесные пределы, чтобы достичь сверхчеловеческого состояния [Соорег 1978].

С древнейших времен короне приписывали целебные свойства. Считалось, что их обеспечивают материалы, из которых она сделана (цветы, листья, металлы или драгоценные камни). Целебные свойства связывались и с круглой формой короны, соотношенной с небесным символизмом.

В древних Греции и Риме корона была знаком посвящения богам. В жертвоприношении приносящий и жертва были коронованы, поскольку считалось, что боги покинут тех, кто предстанет перед ними без короны (как утверждал поэт эпохи греческой архаики). Статуи богов были обычно коронованы листьями или плодами посвященных им деревьев и растений: Зевс дубовыми, Аполлон лавровыми, Афродита миртовыми, Дионис виноградными и т. д. [Grant 1962]. Мертвые украшались по тем же причинам, по которым по особому поводу короновались, т. е. чтобы получить покровительство божеств. Те, кто носил корону, отождествлялись в первую очередь с богами, так как корона способствовала обретению небесных достоинств. Кроме того, корона символизировала местопребывание благословленного и мертвого, а также посвященного.

В иконографии Центральной Америки корона появляется в ассоциации с аграрными божествами. Индейская корона из перьев, золотая пена и ореол представляли собой попытку идентификации с солнечным божеством и приобретения таким путем его власти [Asturias 1957]. Впоследствии символическое значение короны было ослаблено, она опустилась до уровня фольклорного и рыночного украшения [Jobes 1962].

Образ короны появляется также в иудейских и христианских сочинениях [Simpson 1967] в связи с различными представлениями.

1. Царская или жреческая корона была символом правителя во всех цивилизациях. Бог, верховный владыка, может короновать людей или народы своей милостью. Иудейские пророки говорили даже, что Израиль был венцом Господним, т. е. знаком его всемогущества и благодеяний народу.

2. Корона, или венчик атлета, победившего в состязаниях или битве, была перенесена ранним христианством, требовавшим от христиан верности и постоянства в усердии, в духовную и религиозную сферу. Их жизнь представлялась именно как постоянные усилия в достижении нравственных целей, которые вознаграждались венцом — вечным спасением тех, кто действительно усвоил суть Евангелия.

3. В этом значении корона может быть сравнена с инициационным венком в культе мистерий Митры и Иисуса. Поэтому можно предположить, что и в христианском вероучении образ венца был образом

христианской инициации — крещения [Every 1987]. Песнь Соломона, окрестительный характер которой признается многими исследователями, содержит множество подобных аллюзий. В таких текстах образ венца был неразрывно связан с образом рая.

Корона всегда использовалась для обозначения превосходства (каким бы преходящим или поверхностным оно ни было) и награды за особые заслуги. Этот образ сохранил только тусклый отсвет прежнего символического значения и сегодня является лишь знаком или проявлением успеха или достоинства. Сделанная из разных материалов, корона была на голове или в руках только победоносных воителей, одаренных, ученых людей и поэтов. Она была аллегорией победы, войны, мира, науки, риторики, философии, теологии, астрологии, удачи, доблести, мудрости и чести. Тем не менее она украшала и пороки: гордость, жадность, роскошь. Такой она является на всех континентах.

*Меч* — один из немногих объектов, ставших источником столь великого обаяния. В качестве символа меч возник как наиболее решительная репрезентация власти. Он имелся во всех цивилизациях и всегда служил пищей человеческому воображению, которое наделяло его разными смыслами [Durant 1981]. Как символ воинского статуса, он также представляет его достоинства, доблесть и его функцию, предполагающую некую двойственность: разрушительную сторону (которая также может быть положительной, когда направлена против несправедливости, зла и невежества) и созидательную сторону (обеспечивающую поддержание мира и справедливости) [Biedermann 1989]. Следовательно, меч может как защищать жизнь, так и нести смерть. Все эти значения приписывались мечу как королевской эмблеме (например, священный меч японцев, кхмеров или ханьцев). Связываемый с равновесием, меч также может представлять справедливость и отделять добро от зла [Lurker 1991].

Считается, что происхождение меча восходит к бронзовому веку, металлургическая технология которого способствовала его изобретению [Biedermann 1989]. Он должен был очень рано получить множество значений. Открытие сплава металлов было началом новой эры в истории человечества. Первобытнейшие человеческие существа собирали куски металла и работали с ними как с камнем. Однако для них этот материал имел совершенно особенное происхождение. Металлы происходили с небес. А именно: человек со страхом наблюдал падение метеоритов и приходил к выводу, что материалы, извлекаемые из этих камней, были божественного происхождения и преполнены магических контаминаций. Их считали посланиями небесного огня и верили, что они проникнуты божественным мужским началом.

Первым технологическим достижением *homo faber*, возможно, бы-

ло изготовление оружия для охоты на зверей с целью пропитания. Этому сопутствовало множество далеко идущих последствий в символической сфере, которые в период тотемизма привели к образованию воинских братств, идентифицировавших себя с определенными животными (например, людей-медведей, терроризировавших леса Севера Европы, или тайного общества людей-леопардов, которое, как утверждается, контролировало обширные регионы в Африке). Общества воинов были очень опасны. Они были полезны во время войны, но могли представлять угрозу для божественно-законной власти во время мира. Их натура была закалена жестокостью битв нечастым столкновением со смертью, так что цари и императоры осознавали необходимость их привлечения и удержания под королевским стягом как условия стабильности в стране, покорности ее населения.

Никогда не существовало металлического колющего и рубящего оружия, так приспособленного к человеку, как меч. Это его физическое и психологическое продолжение, в особенности — продолжение руки [Leroi-Gourhan 1969]. Непревзойденный по форме, меч — объект, чья сакральность смущает самого его создателя и соблазняет последнего ощущением сопричастности иерофании божественного рождения [Eliade 1952].

В китайской мифологии и японских легендах меч также является двойственным символом, соединяющим в себе два противоположных начала — мужское и женское (*инь* и *янь*). Он считается грозным и защищающим, истребителем жизни и в то же время ее подателем. Он следует образу его создателя, но в то же время исполнен высшей силы [Eberhard 1987; Piggott 1969].

Меч как военный символ стал также символом священной войны. Сакральная сопричастность меча может быть обнаружена уже в бронзовом веке; в это время некоторые мечи очень богато украшались, что указывает на их не просто профанную функцию [Biedermann 1989]. Это же показывает и индийская иконография. А германские племена часто исполняли ритуальные танцы с мечами в память о героях и приписывали мечу магическое значение [Lurker 1991].

Человеческая история полна преданий о необычных мечах. В Китае легендарен «меч, режущий яшму и туман». Эскалибур, кельтский меч, мог резать металл и камень. Кроме того, он олицетворял силу возрождения, так как в кельтских легендах о короле Артуре эскалибур мог исцелять и оживлять. Разрушение времени и начало его нового отсчета также считалось актом возрождения [Ellis 1992; Squire 1975]. Именно это совершил Александр Великий, разрубив гордиев узел своим мечом и тем самым став повелителем Азии [Zimmerman 1971].

Мечом властитель сначала рубает то, что свяжет впоследствии. С его помощью он становится создателем нового времени и новой па-

мечи. На протяжении всей истории воинам дозволялось владеть мечом и носить его, только если они были связаны жестким кодексом поведения, таким, как рыцарство в средневековой Европе и бусидо в Японии. Использование меча в армиях было сильно ограничено. Солдаты использовали луки, копья и арбалеты, но только офицеры высокого ранга, обычно искусные в поединках, имели право использовать меч [The Mythology of All Races 1964].

Даже не будучи применяем по своему прямому назначению, меч исчез в современную эпоху, потому что его роль была намного выше роли простого орудия боя. Он был знаком отличия и выражением социальной иерархии. По этой причине наука владения мечом в Европе и на других континентах была привилегией знатных семейств [Mann, Nitsche 1986]. Этот обычай может быть выведен из одного из аспектов, вдохновлявших на его сакрализацию: меч мог быть усовершенствован, но никогда — превзойден.

Важность меча отражена в многочисленных литературных и мифологических свидетельствах. Его символика связана с символикой света и блеска. А именно: он указывает на сияние, и крестоносцы истолковывали его как часть Сияющего Креста [Every 1987]. Когда его наиболее непосредственную функцию — боевую стали выполнять другие современные виды оружия, комплекс отношений между человеком и мечом привел к ряду эстетических, символических, исторических, этнологических и психологических рассуждений. В современную эпоху меч стал в основном эстетическим объектом. Тем не менее он сохраняет характер престижного объекта, который воплощает человеческое знание в областях от технологии до истории и культуры.

*Геральдические символы* также были важными атрибутами королей и императоров (как и рыцарей и высших государственных сановников), указывавшими на их власть.

Сегодня многие смотрят на геральдику как на древний вид искусства, но это также впечатляющий язык красочных изображений. Ее знаки и символы зачастую представляют соединение блистательной смеси золотых корон и диадем, львов, орлов, сказочных зверей и мифологических созданий, птиц, рыб, цветов, мужских и женских бюстов. Многие из этих узоров развивались в течение Средних веков раньше, чем большинство женщин и мужчин научилось читать или писать. Необычайная визуальная власть геральдики и сегодня так же сильна, как и прежде.

Английское слово «герольд» (*herald*), по мнению некоторых специалистов [Gwynn-Jones 1998], — производное от англосаксонского слова, состоящего из двух: *here*, что означает «армия», и *vald*, что значит «сила». Другие исследователи настаивают на том, что оно происходит от немецкого слова *Herold* [Lutker 1991]. Многие герольды были

изначально менестрелями, которые по окончании битвы или турнира были обязаны прославлять деяния победителей. В те дни короли, герцоги и рыцари нанимали таких людей. Правила различения гербов развивались в соответствии с наследственной системой, что требовало от герольда хранения описаний щитов и родословных семейств [Mall, Nitsche 1986]. Хотя есть и ранние упоминания о герольдах, датируемые XII в., неизменно связанные с турнирами, первое общепризнанное сообщение о них датируется приблизительно 1170 г., когда Кретьен де Труа написал в легенде о короле Артуре о босом герольде, одетом в одну рубаху, кинувшемся определять герб Ланселота [Squire 1975].

В Средние века, в век рыцарства, употребление гербов имело практический смысл на поле боя и турнирном ристалище. В неразберихе боя рыцарь, закованный в доспехи с головы до пят, мог быть опознан только по инсигниям, изображенным на щите и вышитым на плаще. Однако плащи в битве часто срывались и тогда опознание рыцаря обеспечивал гребень на макушке шлема, свой у каждого [Gwynn-Jones 1998]. Так такие «значки», доказавшие свою большую практическую военную значимость, служили средством опознания и важными символами силы и отваги.

Особенно часто геральдическими символами становились звери и птицы. Согласно У. Уэйду [Wade 1998], самыми популярными зоологическими символами в геральдике были: лев (указывавший на бессмертную храбрость), тигр (символизировавший доблесть и свирепость и указывавший на человека, чей гнев может быть опасен), медведь (символ свирепости и в то же время защиты родичей), волк (означавший опасного и храброго человека, достигающего своей цели после долгих осад и тяжелых предприятий), носорог (указание на огромную свирепость, если ее пробудили), слон (выражающий смелость и силу), леопард (подчеркивающий храбрость и суровость воина), пантера (означающая бравого молодца, но также прекрасную, яростную и любящую женщину, которая защищает своего возлюбленного с риском для жизни), конь (показывающий готовность сделать все, что угодно ради короля и страны), бык, или вол (представляющий доблесть и величие), боров (обозначающий жестокого воина, который бьется до смерти), баран (символизирующий власть), орел и двуглавый орел (говорящий о человеке действия, занятом высокими и важными делами, известном своим высоким духом, умом и сообразительностью), ястреб (означающий бесстрашие), ворон (подразумевающий связь с предками), гриф (символ смелого солдата, который не боится любой опасности и даже самой смерти), дракон (представляющий наиболее храброго защитника сокровищ), сфинкс (обозначение умения хранить тайну и всезнание), Пегас (выражение исключительной активности и энергии мысли), гарпия (подразумевающая спровоцированную сви-

репость), кентавр (возвышенность), гидра (обозначающая покорение очень могущественного противника), феникс (символ воскрешения)  
и т д

## Животные как символы власти

На всем протяжении истории определенные звери (помимо использования в геральдике) становились важными символами профанной и небесной власти в разных культурах. Самыми впечатляющими животными и птицами, в том числе мифологическими, имевшими множество символических значений, были орел, лев, дракон и феникс, которым приписывался ряд сверхъестественных свойств.

*Орел*, «царь птиц», символ небесной власти и боевитости, есть воплощение, посланник и субститут высших уранических божеств, небесного огня и солнечного сияния. Считается, что он способен смотреть на солнце и при этом не слепнуть. Его символическое значение настолько велико, что он всегда сопровождает или представляет высших божеств и величайших героев, таким он изображается в исторических и мифологических сочинениях. Он атрибут Зевса и Христа и эмблема власти Цезаря и Наполеона [Cirlot 1996].

В Северной Америке, Сибири, Японии, Китае, Африке атрибуты орла принимали шаманы, жрецы, прорицатели, но также короли и главные воины, которые надеялись обрести его силу. Североамериканские индейцы носили на головах орлиные перья, и по ним их отождествляли с орлами. Перья орла и свистки, сделанные из его костей, использовались в «солнечном танце» [Burland 1968]. Та же символика была свойственна ацтекам. В Японии Ками называли Орлом небесного солнца. В Сибири шаман после долгого танца падал на землю, теряя сознание, и считалось, что орлы уносили его душу на небо [Cottner 1989]. В древней Греции верили, что орлы, покидавшие край света, садились на вершине Омфала в Дельфах, откуда наблюдали солнце от восхода до заката. Согласно Пиндару [Graves 1974], орлы спали на скипетре Зевса и объявляли его волю людям. Орел также играл важную роль при совершении прорицаний. Греческие и римские орлы (как германо-кельтские вороны) были посланниками высшей воли.

Орел — царская птица, небесный эквивалент льву на земле. Иногда он появляется на вершшке колонны, обелиска, или *axis mundi* (мировой оси), и символизирует высшую власть, мудрость или даже гениальность, героизм и состояние превосходства. Это символ социального и духовного подъема, связи с небом, которое обеспечивает его максимальной властью и сохраняет ее на этом уровне. Орел — птица света и озарения. Будучи солнечной птицей, образом солнца, огня, высоты,

глубины, воздуха, он также представляет царя как сына света В западной традиции орел обладает силой омоложения Он подставляет крылья солнцу и, когда они сияют, бросается в воду и тем обретает новую юность Прохождение сквозь огонь и воду также элемент обрядов инициации и действий алхимиков

Орел — покровитель и создатель Кроме того, он первобытный символ Отца и всех образов, связанных с родством, а также символ грома и молнии, который, согласно некоторым исследователям, возникает из объединения символов культур различных типов охотников и земледельцев И как уже отмечалось выше, орел также часто выступает как геральдический символ на гербах и государственных эмблемах

В мифологии многих азиатских народов дуализм неба и земли представлен оппозицией и борьбой змеи с орлом [World Mythology 1993] В христианской мифологии орлы связывались с ангелами полет орла обозначает попытку достичь высших сфер, а также символизирует многогранность, быстроту и гордость Способность орла смотреть на солнце рассматривалась как символ прямого восприятия света и разума Как символ созерцания он посвящен святому Иоанну В некоторых произведениях средневекового искусства орел отождествляется с Иисусом Христом и выражает его вознесение и царственность Это значение — перемещение римского символа Империи [Zimmerman 1971] Кроме того, он (как и феникс) — символ духовного возрождения Средневековые мистики часто обращались к мотиву орла для изображения образа Господа Они сравнивали свою молитву с крыльями орла, вознесенными навстречу свету

Однако орел — многозначный символ, и он может также отождествляться с Антихристом, если преобладает негативный полюс его символики В такой ситуации орел жесток, жаден и вороват Поэтому его использовали для изображения некоторых сторон имперской власти, в особенности злоупотребления полномочиями, надменности, склонности к репрессиям

*Двуглавый орел* был хорошо известным символом у древних мексиканцев В кодексе Нуттал он ассоциируется с божеством растительности, изображаясь вместе с раковинами и растениями [Burland 1967; Nicholson 1967] В древних цивилизациях Малой Азии двуглавый орел был символом верховной власти [Gray 1982] В шаманской традиции Центральной Азии он часто изображался сидящим на вершине колонны, представляющей собой мироздание, которая часто располагалась в центре селения Вполне возможно, что это символ хеттского происхождения, в Средние века возрожденный турками, заимствованный в эпоху крестовых походов европейцами и, наконец, ставший важным элементом в эмблемах русских и австрийских имперских войск Удвоение головы не означает двойности или многочисленности частей им-

перни, но усиливает символику орла. Двуглавый орел репрезентировал власть, которая даже сильнее королевской: власть императора — царя царей.

*Лев* является универсальным символом верховной власти, владычества, солярных сил и света, воплощением силы, мудрости и справедливости, он может (как и орел) смотреть на солнце, и в его глазах сияет солнечный огонь. Будучи мужским символом Отца, власти и господства, он также символ гордого правителя, который может злоупотребить своей властью и стать тираном.

На протяжении истории все древние культуры мира приписывали своим правителям свойства льва — храбрость, силу, покровительство. Это мифическое обозначение можно встретить в Шумере и древней Персии, в египетской и африканских культурах, в Римской империи, в Библии и в описаниях крестовых походов, как и в доисторических изобразительных мотивах пятитысячелетней давности. Кроме того, почти все высокие азиатские культуры (включая индийскую, китайскую, корейскую, японскую, юго-восточноазиатскую) и почти каждая азиатская религия (буддизм, индуизм, даосизм, синтоизм и пр.) обращались ко льву как к символу власти [Cotterell 1997].

Демонстрация умения сражаться со львом была высшим испытанием на лидерство, дававшим право быть монархом, хранителем земли и покровителем народа. Поэтому носить львиную шкуру или стоять на ней мог только царь. Лев символизировал мощь его власти.

С древности лев использовался в мифологическом языке разных религий. Иногда он сливался с другим существом в мифический образ, как, например, человеко-лев (египетский сфинкс) или орел-лев (шумерский имдугуд, ассирийский к'пуб, греческий грифон), или же льва наделяли божественной силой. Таковы были Немейский лев (побежденный Гераклом), египетская львиноголовая богиня Сохмет, а также лев, повстречавший пророка Даниила в библейской притче [Hamilton 1942; Mercatante 2001].

В доказательство важности льва как геральдического символа можно напомнить о построенных греками львиных вратах в Микенах (ок. 1250 г. до н.э.). А также о том, что в Индии великий царь-буддист Ашока (ок. 270–237 г. до н.э.) на важных перекрестках устанавливал колонны, увенчанные тремя львами, изображенными сидящими спиной к спине на пьедестале в форме колеса с девизом: «Истина побеждает». Подчеркивавшие силу веры Ашоки, эти львы могли символизировать канонический свод учения Будды, «тройное убежище»: Будда (Основатель, или Просвещенный), дхарма (Закон) и сангха (Общество). Более того, азиатские львы и львы Фу (львы-собаки) веками охраняли входы китайских, бирманских и японских гробниц и пагод, считаясь символами божественного покровительства. Таково было след-

ствие древнего поверья, что лев спит с открытыми глазами и потому символизирует бдительность.

Восхищение львиной мускулиной силой и храбростью послужило причиной тому, что он стал инсигнией римских легионов. Царь зверей считался также мудрым и справедливым, обладающим душевными силами, достойными его физических качеств. По этой причине египетские фараоны иногда запечатлевались как львы, а английские короли сделали льва своей эмблемой [Wallis Budge 1969]. Многие правители, включая Александра Великого, изображались на монетах в накидке с львиной головой.

Тогда как львиные мотивы повсеместно связывались с правителями империй, буддизм впервые использовал льва как религиозный знак. В буддизме льву приписывалась просвещенная мудрость Будды. Буддизм провозгласил, что учение Будды обладает силой отражать вездесущие силы невежества, которые, подобно стервятникам, разорвали бы смертное тело, будь оно оставлено без защиты. Так защита, обычно предоставляемая монархом, располагающим боевой удалей, переплотноилась в силу дхармы Будды, побеждающей врагов мудрости и радости.

Независимо от связи между мотивами индийского буддизма шакья и более ранними религиозными воззрениями в Северо-Восточной Африке важно отметить, что пирамидальные глифы (датируемые приблизительно 2200 г. до н. э.) изображают египетского бога воскрешения Осириса полулежащим на львином ложе. Считалось, что после смерти мумифицированные останки фараона приобретают бессмертие, слившись с Осирисом [Wallis Budge 1969]. Символизм шакья также указывает на древнюю связь с мотивами льва, заимствованными из Шумера и Вавилона.

Шкура льва сделала его символом золота (называемого «подземным солнцем»). Поэтому от Персии до Рима лев был символом персидского бога Митры, которому поклонялись как «невидимому солнцу». В митраитских храмах одной из главных святынь был так называемый «львиноголовый бог». В митриаизме именно лев был четвертой степенью инициации [Gray 1982]. Помимо Митры, львиную голову имела также египетская богиня Сохмет. Как лев был символом мужественности, так львица являлась символом женственности и матери, которая будет отважно сражаться, защищая своих детенышей.

Лев, царь животного мира (как и любой правитель царства), был посвящен солнцу, чьи лучи символизировала его косматая грива. Молодые и старые львы часто изображались сидящими спина к спине, изображая восходящее и заходящее солнце, молодость и старость, будущее и прошлое. Как символ солнца лев также появляется на знаменах Персии, чей народ всегда был солнцепоклонником [Hamilton 1942].

Цари и императоры часто связывали свою земную власть с небесной властью солнечного шара и провозглашали своим символом солнце или один из его зоологических символов.

Аллегии, подобные льву, открывающему тайную книгу, означают, что сила солнечного света высвобождает дух и распространяет духовную жизнь. Лев часто символизировал царя Соломона. Веками семейство кошачьих пользовалось особым почитанием. В различных мистериях, особенно египетских, жрецы носили шкуры тигров, львов, пантер, пум или леопардов. Геракл и Самсон (оба солярные символы) убивали льва из одноименного созвездия и облачались в его шкуру, показывая тем самым, что они представляют Солнце в высшей точке небосвода.

Китайский Бессмертный Чу-Шу был львом, который принял вид человека и сражался в войнах. Когда ему приказали вернуть свое обличье, он превратился в гору Будды Вен Шу. Каменные львы также охраняли здания китайских судов [Eberhard 1987].

С приходом христианства лев (как и большинство солнечных символов) стал символом Христа, «светоча мира». В раннехристианской символике и средневековой иконографии передняя часть льва представляла божественную природу Христа, а задняя олицетворяла его человеческую природу.

Шевалье и Геербрант [Chevalier, Gheerbrant 1982] описывают несколько функций и ролей льва: Гита называет Кришну «львом среди созданий», Будда является «львом шакьи», а Христос обозначается как «лев Иудей». Зять Мухаммеда — Али, почитаемый шиитами, считается львом Аллаха, и по этой причине старый флаг Ирана украшал коронованный лев. Псевдо-Дионисий Ареопагит объясняет, почему некоторые ангелы имеют львиные лица: это результат того, что львиный облик выражает власть и непреодолимую силу ментальной святости с ее все отвергающим, яростным и неуправляемым стремлением подражать величию Божьему.

Как символ справедливости, лев репрезентирует физическую и духовную силу. Многие божества изображались едущими или сидящими на льве; львы украшали трон Соломона, как и троны французских королей и средневековых епископов. Лев также — символ Христа как судьи, учителя, несущего свой свиток. В этом контексте лев — и широко известный символ святого Марка [Lurker 1991].

Однако святой Иоанн Креститель заметил, что львиный «беспечный, свирепый аппетит» может считаться и символом высокомерной воли, неподконтрольной силы. Это связывает его с «горшкочревым львом», символом слепой жадности, которого попирает Шива. Эти качества льва ведут нас от него как символа Христа ко льву — символу Антихриста, что твердо обосновано в Писании. Рев и разверстые че-

люсти совершенно иначе разворачивают символику льва: он перестает быть светлым и солнечным и становится темным и хтоническим. В этом разрушительном облике лев становится сродни тем подземным божествам (крокодилу), которые во многих мифологиях заглатывают солнце в сумерках и изрыгают его на заре.

Тот же мотив (но с различными значениями) появляется в древнем Египте, где львы часто изображались парами, спина к спине, смотрящими один на Запад, другой — на Восток. Так они символизировали два горизонта и путь солнца с одного конца земли на другой. Наблюдая рождение и смерть дня, они стали изображать вчера и завтра. Поскольку подземное путешествие солнца ведет его от челюстей льва на Западе к челюстям льва на Востоке, где оно возрождается поутру, львы стали исключительно значимы для идеи омоложения солнца. Говоря более обобщенно, они символизировали возрождение силы, обещанное циклом дня и ночи, напряжения и отдыха [Chevalier, Gheerbrant 1982].

Большую роль играет лев и в символике народов Черной Африки. Бамбара, впечатленные его непринужденной силой, сделали льва символом божественного знания. Тем не менее народная мудрость, как и философия и мистицизм, была достаточно осведомлена о недостатках этой «непринужденной силы» льва, раз его могущество перестало восприниматься безоговорочно [Parrinder 1967; African Myths and Tales 1970].

На Востоке считалось, что львы защищают людей от демонов и зловердных влияний. В Японии львиные танцы (*шимамаи*) проводятся первого января и по другим праздникам. Они проходят перед сингоистскими святилищами, на улицах и даже в частных домах. Музыканты аккомпанируют танцорам, которые несут маски, изображающие львов. Точнее, один человек несет маску, а двое или трое покрывают себя покрывалом, изображающим тело. Львиная голова красная. Считается, что такой лев уносит прочь злых духов и приносит здоровье и богатство семьям, деревням и округам. Так, будучи изгнанным, заканчивается кошмарное видение, хтоническая символика переворачивается, и образ смерти становится залогом возрождения, жизни [Lurker 1991].

Сходное явление наблюдается и в других культурных контекстах. Сезонное поедание львом быка тысячелетиями выражало фундаментальный дуализм дня и ночи, лета и зимы. Кроме того, лев символизирует не только возвращение солнца и восстановление космической и физической силы, но и возрождение.

Еще в средневековье люди верили, что львиные детеныши рождаются мертвыми и оживляются отцами, вдыхающими в них жизнь на третий день после рождения. Это поверье дополнительно поддержива-

ло использование льва в качестве символа воскрешения в дохристианские времена. Львов помещали на гробницах как символ бдительности и надежды на личное возрождение. Позже воскрешенные детеныши стали изображать воскрешение Христа. Кроме того, в библейские времена львы также считались орудием Божьего наказания.

Таким образом, лев — сложный символ, который может воплощать (иногда одновременно) не только разнообразные положительные, но и некоторые отрицательные качества.

*Дракон*, одно из древнейших мифологических существ, присутствует в традициях очень многих культур, хотя его значение в них сильно различается. Он представлен множеством обликов, и местные традиции приписывают этим разновидностям мифологических чудовищ разнообразные атрибуты. В своей наиболее ранней форме дракон отождествляется с Великой Матерью, богиней воды и солнечным богом-вонителем. Поэтому он способен быть и благотворящим, и разрушающим; он считался всемогущим [Bresniak 1988]. По причине такой двойственности в египетской мифологии дракон мог брать на себя роль как Сета, так и Осириса.

В раннем Египте дракон выступал в виде разъяренной змеи, стремящейся уничтожить всех богов. Все евразийские изображения дракона могут быть прослежены от ранних египетских, ближне- и дальневосточных форм. Это хорошо видно по древнегреческому слову *drakkon*, которое означает одновременно и большую змею, и дракона. Греки придерживались представления о драконе как змее-хранителе, символе зла. В ранней Индии изображения дракона были в определенном смысле похожи на египетские: он предстал в виде змеи.

Истории о драконах передавались из поколения в поколение во многих цивилизациях. Так, они характерны для эпоса о Гильгамеше. Ранняя вавилонская литература представляет дракона полностью вымышленным существом. Он воспринимается как образ хаоса и в то же время хранителя Мироздания. Во многих странах люди верили, что дракон живет на дне моря по причине его особой способности управлять земными водами [Bresniak 1988]. Там он охраняет обширные сокровища, очень часто — жемчуг. Дожди, облака, гром и молния считались дыханием дракона, поскольку верили, что он — огнедышащее чудовище. Ему приписывали способность управлять судьбами человечества.

В западном мире дракон представлял хаос первичной материи. Рост сознания и знаний людей заставил их бороться с драконом, поскольку упорядоченный мир постоянно бросал вызов его власти. Считалось, что отдельные драконы имеют свой собственный облик. Они были созданы из различных частей разных существ и чаще всего описывались имеющими орлиные ноги и крылья, грудь льва, рыбу че-

шую, рога антилопы и змеиные туловище и хвост, которые иногда тянулись до головы. И в Ветхом, и в Новом Завете драконы представляют зло и дьявола. Змей в садах Эдема иногда изображался в виде дракона, несмотря на то, что в Ветхом Завете указывалось, что драконы живут в море [Bresniak 1988]. В христианской символике мы видим дракона побежденным архангелом Михаилом; Даниил убивает дракона в апокрифических главах Библии. В средневековых церквях дракон изображался как символ язычества, нехристианских поверий. Видение рыцаря, убивающего дракона, означает победу христианства над язычеством. В западной церкви было сорок святых-драконоубийц. В мифах и легендах герои часто убивали драконов [Bulfinch 1942].

Кельтские и скандинавские драконы почти определенно восходят к более древним культурам, хотя сходство между ними не так очевидно. Идея дракона в кельтской мифологии, вероятно, происходит от священного крокодила (*messeh*) древних египтян. Фараоны помазывались крокодильим жиром (отсюда «Мессия» — «помазанный»), и так они приобретали силу месееха. Образ неустрашимого месееха развился в дракона, который, в свою очередь, стал королевской эмблемой [Lurker 1991]. Кельтские короли в Британии назывались «драконами» как мужественные защитники в древней традиции о месеехе. Первым пендраконом («головой дракона»), или верховным королем, был Цимбелин. После распространения христианских идеалов в Европе единственным положительным аспектом символики дракона стало его использование в качестве геральдической эмблемы.

В некоторых частях Африки, где к дракону также относились как к силе зла, чудовище считалось результатом неестественного союза орла и волчицы. Считалось, что разрушительная сила дракона происходит от его огненного дыхания, которое уничтожает целые страны [Parrinder 1967]. Глаза дракона тоже считались имеющими огненно-красный оттенок, поскольку в них отражались охраняемые им сокровища. В поздних традициях утверждалось, что дракона изобрели скряги, которые хотели получить свирепого защитника для охраны своих сокровищ.

Драконы считались врагами солнца и луны и потому ответственными за затмения. Верили, что затмения происходят, когда дракон пытается заглотнуть какое-либо из небесных тел, что способствовало появлению образа дракона в древней астрономии. В армянской традиции бог огня и молнии мог прекратить правление дракона на небе. То же полагалось относительно молнии в македонском мифе. Считалось, что драконом становится мертвец, поскольку дракон был хранителем сокровищ в погребальной камере.

В восточном мире образ дракона приобрел иное значение. Он был, по существу, благосклонным сыном неба, управляющим водной стихией мироздания. В Китае этот образ восходит к III тыс. до н. э. и олице-

творяет счастье, бессмертие, защиту, плодородие и жизненную активность [Eberhard 1987; Christie 1968]. В китайской традиции считалось, что дракон образует облака своим дыханием и приносит дождь. Когда он прогуливается по облаку, идет дождь и разражаются штормы. Считается, что характер дракона таков, что он привык главенствовать, и не любит, когда ему препятствуют. Это смелое, бесстрашное создание и положительный знак в китайской астрологии [Guenon 1975]. Кроме того, верят, что он уносит прочь злых духов. Потому мотив дракона появляется на очень многих древних, китайских монументах и строениях. Даже император описывается как имеющий девять драконов на его парче. Таким образом, в Китае дракон, в отличие от европейских легенд, олицетворяет добрые дела и даже сегодня его изображения можно увидеть во время праздничных шествий.

Согласно китайской мифологии, драконы живут под землей и посещают мир только во второй месяц китайского календаря, принося грозы. Они выглядят как змеи и не имеют крыльев. Каждая из их четырех коротких ног имеет пять пальцев, в отличие от корейского дракона, чьи ноги имеют по четыре пальца, и японского, у которого их три. Пятипалый дракон символизирует власть, и китайский дракон называется *Лунь*. Существуют четыре главных категорий Лунь [Eberhard 1987]: Тьен-Лунь (Небесный Дракон, защищающий Дом Богов), Шен-Лунь (Дракон Духа, управляющий ветром и воздухом), Ти-Лунь (Земляной Дракон, управляющий реками и всей водой на земле) и Фуц-Лунь (Подземный Дракон, сторожащий ценные металлы и драгоценные камни).

В персидской мифологии есть множество историй о драконах, представлявших злые силы и убитых героями. Большинство из них испытало влияние греческих легенд. Скорее всего, здесь возникло представление о драконе, охраняющем сокровища. Считалось, что впоследствии сокровища перешли к монарху, представлявшему добрые силы. Однако когда монголы вторглись в Персию, они ввели свой, китайский, стиль изображения дракона.

В исламском мире дракон изначально появился как астрономический знак, связанный с египетским мифом о путешествии Ра через подземный мир.

Драконы также появлялись и в Америке. Там они представлены озерным духом в североамериканских мифах о творении, или змеей как в Центральной или Южной Америке. Можно обнаружить параллели между китайскими драконами и змеей в американских мифах. Так, Кецалькоатль (одно из главных божеств в пантеоне индейцев Центральной Америки) описывался как существо, способное принимать форму солнца, и изображался заглатываемым земляной змеей, тем самым вызывающей затмение [Sejourne 1957].

Различные изображения драконов появляются в мировой мифологии приблизительно одновременно. Однако их коннотации были совершенно разными и включали египетского змея, вавилонских гибридов драконов и животных, китайского ящера и т. д. Так что нет никаких свидетельств того, что они восходят к одному прообразу. Ввиду их несхожести можно заключить, что они самопроизвольно возникли из потребности человека объяснить различные природные явления, которые существенно влияли на его жизнь. В Египте символ дракона помогал объяснять смену дня и ночи, в Вавилоне дракон участвовал в творении мира, в то время как в Китае он был связан с весенними дождями. Очевидно, в каждом центре древних цивилизаций существовали свои прообразы мифа о драконе.

*Феникс* — символ особой силы, дающей бессмертие и возрождение, которые всегда были желанными для смертных, даже великих императоров и царей, но никогда не достигались ими. Миф о фениксе трудно проследить, поскольку его иконография может быть обнаружена в различных восточных, европейских и центрально-американских культурах. Например, в японской мифологии феникс символизирует солнце, прямоту, верность, справедливость и послушание, в то время как в римской мифологии он представлял возрождение и вечное существование Империи. Средневековая алхимия ассоциировала его с завершением *opus magnum* и перерождением, а в ацтекской, майяской и тольтекской мифологии птица-феникс олицетворяла солнечные силы, благословение и счастье.

Период, когда миф о фениксе появился в различных текстах, охватывает приблизительно I–VII вв. Несомненно, что его создание должно было быть связано с преобладающими религиозными и философскими течениями того времени.

Исходный миф рассказывает о восхитительной птице, единственной и неповторимой в своем роде, живущей более пятисот лет. В каждый конкретный момент может существовать только одна птица-феникс [Cotterell 1997]. Она сжигает сама себя по прошествии особого циклического периода только для того, чтобы восстать из пепла на третий день (некоторые мифы говорят о девяти днях). По какому-то внутреннему знаку того, что она достигла полной жизненной зрелости, она аккуратно сооружает гнездо из ветвей благоуханных деревьев, которое превращается в погребальный костер. Создав его, она поет прекрасную песню, обратясь навстречу солнечным лучам. Затем она внезапно приносит себя в жертву. Из жидкости ее останков возникает и постепенно вырастает червь. Затем птица принимает прежнюю форму, наделенная новой жизнью, чтобы повторить прежнюю. Цикл феникса — период между превращениями — как считалось, составлял пятьсот лет, хотя некоторые истории говорят и о пятнадцати столетиях

[Lurker 1991]. Эта легенда, возможно, появилась в Аравии. Мифическая аравийская птица получила имя благодаря своему пурпурному цвету (*phoeniceus*). Цикл ее жизни, гибели и возрождения символизирует бессмертие и неукротимость человеческого духа.

Ее трехдневная смерть может соответствовать периоду невидимости луны (лунный символизм), но феникс — универсальный солнечный символ, потому он, собственно, и возрождается из собственного пепла на третий день. Он также — «жар-птица», что означает божественную царственность, силу, которая не может быть уничтожена, знатность и уникальность. Кроме того, птица-феникс представляет гуманность, поскольку ничего не разрушает при самосожжении и не питается живыми существами. Роса — ее единственная пища.

В древнеегипетской мифологии образ феникса соотносим с солнцем, которое умирает каждую ночь в своем огне и возникает из него поутру, т. е. небесный цикл. Кроме того, образ феникса связывается с египетским космогоническим мифом, поскольку самовозрождение также приписывалось Атону-Ра, который принес лучи, рассеявшие хаос и тьму [Lurker 1986]. Мифологический контекст изображает феникса ибисом, тогда как греческая литература представляет его павлином или орлом.

Согласно легенде, птица-феникс жила около холодного источника. Она купалась в холодной воде и издавала такие прекрасные звуки, что бог-солнце остановил свою колесницу и заслушался. После вступления в новую жизнь она балзамировала прах своей предшественницы в яйце из мирры и относила его в Гелиополь («город солнца»), где по мещала на алтаре солнечного бога. «Цикл феникса» — пятьсот лет и храм феникса в Гелиополе сыграли огромную роль в истории календаря [Jobes 1962]. В период расцвета Среднего Царства феникса стали связывать с душой Осириса. Его часто помещали на саркофаге, поскольку он символизировал жизнь после смерти. В это время его стали связывать с планетой Венерой, утренней звездой, которую считали проводником солнца. С точки зрения египтян, солнце поднималось на востоке от Египта, т. е. в Аравии, и предполагается, что жрецы Гелиополя торжественно приносили в жертву пурпурного ибиса на великих торжествах каждые пятьсот лет [Lurker 1986].

Греческая мифология представляет феникса в происходящей с Крита истории о похищении Европы. У короля Финикии, по имени Агенор, или Феникс, была прекрасная дочь Европа, которая настолько поразила Зевса своей изумительной красотой и женским обаянием, что он, скрывшись под обликом быка, похитил ее и унес на Крит.

Ранней христианской традицией феникс был воспринят как символ воскрешения и бессмертия. В христианской мифологии он пожираемый огнем страстей и возрождающийся на третий день, символи

зирует триумф над смертью, веру, постоянство, божественную природу Христа (как пеликан — символ его человеческой природы). Вдохновляясь примером смерти и возрождения Христа, люди, как считалось, могли достичь омоложения [Every 1987]. Кроме того, была изобретена дополнительная аналогия фениксу. А именно полагалось, что феникс, когда умирает, наполняет гроб прекрасными благовониями, предотвращающими разложение. Христианство провозглашало, что то же самое может быть достигнуто и людьми, чьими благовониями могут стать их добродетели — целомудрие, сострадание и справедливость.

В индийской мифологии феникс представлен птицей Гаруда. Она изображалась с клювом, когтями, крыльями, хвостом орла и телом и ногами человека (иногда четверорукого). Образ Гаруда наделен некоторыми чертами божества, олицетворяя солнце и являясь врагом змей [Ions 1967].

Китайская мифология определяет феникса (*фень-хуань*, или *фунь*) как «киноварную птицу» и «огненную субстанцию», которая олицетворяет первичную силу небес. Это одно из «четырех одаренных духом» священных созданий, которое, как и дракон, одновременно воплощает и инь, и янь. Как самец (фень) он становится солнечной огненной птицей янь, но как самка (хуань) феникс — лунное женское инь. Изображенный вместе с драконом, символом императора, феникс становится всецело женским образом. Он символизирует императрицу, и вместе с драконом они представляют оба аспекта императорской власти [Eberhard 1987].

\* \* \*

Человеческая природа обусловлена сильным стремлением к обретению власти, сакрального или профанного превосходства, богатства, и прежде всего — вечной юности и бессмертия. Поэтому каждый индивид, каждое общество и каждая культура постоянно создавали мифы о силе, красоте, юности и возрождении. Даже сегодня человечество воскрешает старые символы и создает новые. Способность к символическому и мифологическому мышлению — главные факторы, отличающие людей от прочих существ.

#### ЛИТЕРАТУРА

- African Myths and Tales / Ed by Feldmann New York, 1970  
Asturias M. A. Hombres de Maiz Buenos Aires, 1957  
Bedermann H. Knaurs Lexikon der Symbole Munchen, 1989  
Bresmak D. Il drago Roma, 1988

- Bulfinch T* The Age of Fable New York, 1942
- Burland C* The Gods of Mexico London, 1967
- Burland C* North American Indian Mythology London, 1968
- Campbell J* The Mythic Image Princeton, 1974
- Chevalier J, Gheerbrant A* Dictionnaire des symboles Mythes, rêves, coutumes, tes, formes, couleurs, nombres Paris, 1982
- Carlot J-E* Dizionario dei Simboli Milano, 1996
- Christie A* Chinese Mythology London, 1968
- Cooper J C* An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols London, 1978
- Cotterell A* A Dictionary of World Mythology Oxford, Melbourne, 1986
- Cotterell A* A Dictionary of World Mythology, Mythologie Generate / Ed by J Guirand Paris, 1997
- Cotterell A* Macmillan Illustrated Encyclopedia of Myths and Legends New York 1989
- Durant W, Dwant A* Kulturgeschichte der Menschheit Bd1 Der alte Orient und Indien Munchen, 1981
- Eberhard W* Lexikon chinesischer Symbole Die Bildsprache der Ghmesen Koln, 1987
- Eliade M* Images et symboles Essais sur le symbolisme magico-religieux Paris, 1952
- Ellis P B* Dictionary of Celtic Mythology Oxford, 1992
- Every G* Christian Mythology London, 1987
- Grant M* Myths of the Greeks and Romans New York, 1962
- Gray* Near Eastern Mythology London, 1982
- Graves R* The Greek Myths Vol 1-2 Harmondsworth Middlesex, 1974
- Guenon R* Simboli della Scienza sacra Milano, 1975
- Gwynn-Jones P* The Art of Heraldry London, 1998
- Hamilton E* Mythology Timeless Tales of Gods and Heroes Boston, 1942
- Ions V* Indian Mythology London, 1967
- Jayne W A* The Healing Gods of Ancient Civilizations New York, 1962
- Jobes G* Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols Vol 1-3 New York, 1962
- Juhn N* Grand dictionnaire des Symboles et des Mythes Allleur, 1997
- Jung C G* Psychologie und Alchemie Olten, 1972
- Kovacev A N* Spatial Representations — New Theoretical Approach to Man, Culture, and Society // Anthropos 1993 Vol 25 P 139-144
- Kovacev A N* Existential Dimensions of People — Their Transformation and Interpretation // Horizons of Psychology 1992 P 81-84
- Kovacev A N* Social interaction Ljubljana, 1998
- Leroi Gourhan A* La geste et la parole Paris, 1969
- Lurker M* Wörterbuch der Symbolik Stuttgart, 1991
- Lurker M* The Gods and Symbols of Ancient Egypt An Illustrated Dictionary London, 1986
- Mann G, Nitsche A* Propylaen Weltgeschichte Bd V Islam Die Entstehung Eu ropas Berlin, Frankfurt am Main, 1986
- Mercatante A S* Dizionario universale dei miti e delle legende Roma, 2001
- Nicholson I* Mexican and Central American Mythology New York, 1967
- Parrinder G* African Mythology London, 1967
- Piggott J* Japanese Mythology London, 1969
- Sejourne L* El Universe de Quetzalcoatl Mexico, 1957
- Simpson J* European Mythology London, 1967
- Squire C* Celtic Myth and Legend Hollywood, 1975
- The Mythology of All Races / Ed by J A MacCulloch, G F Moore Vol 1-13 New York, 1964

*Wade W C* The Symbolisms of Heraldry or a Treatise on the Meanings and Derivations Armorial Bearings London, 1998  
*World Mythology* / Ed by R Willis New York, 1993  
*Walks Budge E JI* The Gods of the Egyptians New York, 1969  
*Zimmerman J E* Dictionary of Classical Mythology New York, 1971

## СИМВОЛЫ ВЛАСТИ ИЛИ ВЛАСТЬ СИМВОЛОВ?\*

Великий Аристотель писал в своей «Политике»: «...когда одни властвуют, другие находятся в подчинении... является стремление провести различие между теми и другими в их внешнем облике, в их речах и знаках почета» [Аристотель 1984: 98]. Это «стремление», на которое обратил внимание древнегреческий мыслитель, без особого труда обнаруживается в любых обществах, начиная от так называемых «этнографических», сохранивших и по сей день многие черты первобытности, и кончая постиндустриальными системами. Несмотря на то, что эти «различия» в процессе общественного прогресса внешне становятся менее заметными, они продолжают маркировать социальную и политическую иерархию. Все усилия революционеров прошлого и нынешнего столетий покончить с ними после прихода к власти оказались напрасными — они вновь и вновь воспроизводились.

Пожалуй, наиболее свежий пример нестремимости этого «стремления» дает современное российское общество. Жесткое распределение жизненных благ и других «знаков почета» в соответствии «с чином» существовало в СССР, о чем с негодованием писал в своих мемуарах Б. Ельцин [1990: 116]. По чину распределялись государственные награды, а периодичность награждения и достоинство «знаков» зависели опять же от занимаемой должности. Памятны, например, многочисленные ордена Л. И. Брежнева, о которых в советском обществе ходило множество анекдотов.

Упразднение «привилегий» бывшей коммунистической власти было одним из главных лозунгов «перестройки». Действительно, поначалу «различия в знаках почета» пошли на убыль, но очень быстро обрели свое место вновь. Бывший Генеральный прокурор РФ Ю. Скуратов вспоминает: «После Бакатина Председателя КГБ в конце “перестрой-

---

\* Печатается впервые: (основную идею см.: Символы и атрибуты власти / Под ред. В. А. Попова. СПб.: МАЭ РАН, 1996). Выполнено в рамках проекта поддержанного РГНФ № 00-01-002-90а.

© В. В. Бочаров, 2006

ки". — В. Б.) на Лубянку пришел Баранников. Если Бакатин, появившись на Лубянке, пересел с "членовоза" на "Волгу", отказался от охраны и сказал, что не нужно никаких машин для его жены и домочадцев, то Баранников, наоборот, пересел с "Волги" на "членовоз", увеличил число дежурных офицеров в своей приемной, окружил себя охраной и потребовал подавать машины жене и домочадцам» [Скуратов 2000: 59]. В дальнейшем новая власть, как видно, не только не упразднила привилегии, но и умножила их. В этой связи много писалось о злонамеренности демократов, об их тайных корыстных устремлениях в процессе борьбы за власть. Однако наблюдения многих публицистов и политологов, в том числе и личный опыт общения с последней волной российских революционеров, не дает оснований усомниться в искренности их первоначальных устремлений.

Представляется, что маркировка властных отношений, отмеченная Аристотелем, реализуемая во всякого рода «различиях» между властвующими и подвластными, представляет собой объективный процесс, в конечном счете не зависящий от воли и сознания людей. Данные различия представляют собой символы, маркирующие статус индивида (группы), они же могут быть определены как символы власти, так как отражают его (ее) место в социальной и политической иерархии. Символ, как известно, — условный знак, обозначающий ту или иную реалию. Это слово, пришедшее к нам из Древней Греции (*symbolon*), означало там вещественный знак для того или иного общественного группирования. Мы же будем понимать под символом власти как некий материальный предмет (знак), так и модель поведения, маркирующие место, занимаемое индивидом (или группой) в общественной иерархии. Причем под последней имеются в виду не только официально признанные отношения доминирования между индивидами (группами), но и неформальные, возникающие спонтанно в процессе их повседневного взаимодействия (потестарные типы власти).

Наша гипотеза состоит в том, что символы власти, демонстрирующие свою устойчивость на всем протяжении существования социальной формы движения материи, маркируя данный вид отношений, играют важную роль и в их организации. Иными словами, они не просто оформляют власть, но, в известном смысле, тождественны ее содержанию. В чем состоит их роль, нам и предстоит установить.

## Власть и символ на сломе эпох в России

В 90-х гг. XX в., когда в стране начались поистине революционные преобразования, особенно отчетливо обнаружилось двойственное отношение соотечественников к символу. В общественно-политическом

дискурсе тех лет он выступает не только как знак некоей реальности, но зачастую отождествляется с самой этой реальностью [Бочаров 1996: 15–37]. В газетных публикациях то и дело встречаются размышления журналистов, фиксировавших это свойство нашей ментальности. Так, рассуждая по поводу частого употребления в политическом лексиконе того времени словосочетания «президент — символ государства», автор пишет: «Прежде всего возникает мысль: когда же мы научимся отличать живое от официального, условное от действительного? Символ — это условный знак. И если президент лишь символ государственной власти, то разве он не обладает реальной властью, а лишь символизирует ее? Уважать, на мой взгляд, нужно, прежде всего, государство, его власть, а уже потом уважать символы государства» (Известия. 1991. 20 марта).

Тогда же, как многие помнят, в обществе развернулась бурная дискуссия по поводу целесообразности восстановления в Москве Храма Христа Спасителя. Одни стояли на рациональной, казалось бы, точке зрения, считая, что власть не должна в условиях обнищания населения расходовать средства на подобные дорогостоящие проекты, вместо того чтобы направить ресурсы на поддержку народа. Другие же, во главе с мэром столицы, неоднократно высказывались в том духе, что возрожденный символ объединит народ для деяний по возрождению России и т. д. В последнем случае за символом опять же признавалась как бы функция самой власти, которая как раз и заключается в том, чтобы объединить управляемых, направив их энергию для решения стоящих перед обществом задач. Второй подход, как известно, возобладал.

Стремление посредством символов воздействовать на объективную реальность обнаруживалось также в форме широкомасштабной «войны», развернувшейся с памятниками прошлого. Уничтожались скульптуры бывших вождей, переименовывались города и улицы. В одной из местных газет появилась карикатура на сессию горсовета, на которой «товарищи депутаты для решения овощной проблемы предлагают переименовать улицу Луначарского на Морковкину» (Известия. 1991. 19 окт.). Анализируя логику подобных акций, автор другой публикации писал: «Прошедшей зимой пришлось увидеть похабную надпись на памятнике Якову Свердлову в центре города. . . Для политизированного посттоталитаристского сознания каменный революционер жив. Иначе какой смысл пакостить?» Журналист недоумевает, что это происходит как раз в то время, когда вроде бы произошла рационализация идейных воззрений, отбросивших иррациональный догматизм прежней советско-коммунистической идеологии: «Логика войны с каменными изваяниями постичь столь же трудно. . . Теперь мы с полным основанием гордимся, что стали цивилизованными, отошли от идоло-

поклонства, и в этом деле преуспели настолько, что удивили остальной мир» (Известия. 1991. 23 марта). Заметим, что такая же ситуация имела место после предыдущей революции 1917 г. Правда, тогда инициатива «борьбы» сразу же была осознана новой революционной властью. Несмотря на тяжелейшее военное и социально-экономическое положение в стране, Совнарком принял одним из первых постановление «О снятии памятников царям и их слугам» (1918 г.). Выходит, что преждевременно списывать обнаруженную у нас склонность к отождествлению реальности и символа на счет тоталитарного прошлого. Это же сознание, как видно, определяло мировоззрение населения и до революции. Именно поэтому принятый большевиками закон также исполнялся «массой» с большим энтузиазмом, о чем красноречиво свидетельствуют и кадры кинохроник тех лет.

Словом, наша ментальность стремится соподчинить посредством все тех же символов власти не только живых, но и мертвых: «А как же быть тем, кому главное кладбище не по чину, но все-таки на обыкновенном лежать унизительно? Для них есть филиал главного... человеческая психология выше логики, в силу чего погребенный на Кунцевском должен как бы иметь загробную уверенность в своей принадлежности к номенклатуре, с которой время от времени он может вступить в общение» (Известия. 1991. 19 янв.). Эта же «человеческая психология» характеризует не только политическое сознание. Интервью с молодыми людьми, прозвучавшие в одной из передач ТВ, входившими в состав ОПГ, показали, что посмертные «почести» по высшему разряду являются чуть ли не главным мотивом их криминальной активности. Они не выказывали страха перед смертью, не без гордости апеллируя к дорогостоящим надгробным изваяниям, установленным на могилах «братков», погибших в «разборках».

Правда, уже археологические находки, относящиеся к самым ранним этапам социогенеза, свидетельствуют о различных формах захоронения в зависимости от социально-политического статуса индивида. Архаическое мышление не различало границы между жизнью и смертью, статус умерших также маркировался посредством вещей (символов власти). Причем чем выше статус, тем, как предполагалось, крепче связь соединяла почивших с их потомками, тем больше влияния они могли оказывать на их поведение. Это поняли, например, колонизаторы, разрушавшие могилы местных африканских вождей, чтобы подорвать авторитет, к которому апеллировали лидеры, возглавлявшие сопротивление европейским завоевателям [Бочаров 1992: 93-135].

«Перестроечный» дискурс, характеризующийся тождеством восприятия символа и реальности, вызывал, как видно, критическую рефлексию рационального мышления, для которого подобная ситуация означает логический тупик. Отсюда попытки переложить все

на тоталитаризм, якобы породивший данный интеллектуальный абсурд. Однако если мы обратимся к материалам доиндустриальных обществ, то обнаружим, что подобного рода отождествление там являлось нормой. В частности, в доколониальных африканских социумах имели место случаи вооруженной борьбы между кланами за обладание определенными вещественными предметами (символами). Победивший клан, как предполагалось, обретал и власть над другими подобными социально-родственными подразделениями племени [Бочаров 1992: 92–135]. Такое же отношение к символике сохраняется в Африке и после достижения колониями политической независимости. В Танзании, например, функционер правящей партии (ТАНУ), обосновывая свое первенство среди других чиновников деревни, ссылаясь на государственный флаг, который развевался именно на крыше его дома [Ngohole 1975: 14].

Аналогичное отношение к символам характерно для европейского прошлого: «Средневековое сознание меняло местами детонат и символ. . . Таким образом, обладание символами приобретало субстанциональное значение и определяло легитимность власти» [Попов 1866: 60]. В русской же истории XVI в. обретение власти также отождествлялось с получением царских инсигнаций [Святуха 2005].

## Символ и власть в бюрократической культуре России

Борьба за символы между претендентами на власть — характерная черта политической культуры России 90-х. Бывший глава службы безопасности президента А. Коржаков вспоминает о периоде «двоевластия», когда М. Горбачев еще был президентом СССР, а Б. Ельцин уже возглавлял Россию: «Теперь уже все понимали, что двоевластие долго не продлится. . . у президентов началась конкуренция по пустякам. Если у Горбачева был бронированный ЗИЛ, то и Ельцину требовался такой же. Для меня лично президент России был важнее, чем президент СССР, и я считал, что ему необходимы все положенные атрибуты власти» [Коржаков 1997: 58]. Заметим, что автор этих строк, хотя и говорит о «конкуренции по пустякам», т. е. опять же намекает на известную иррациональность действий со стороны главных политических «игроков», но тем не менее сам в этом вопросе занимает достаточно четкую позицию.

Действительно, присмотревшись к поведению современного чиновничества, мы без особого труда обнаружим, что «борьба за атрибуты» для них вовсе «не пустяки» и, похоже, не простое тщеславие. Есть все основания предполагать, что именно символы формируют соответ-

ствующее поведение субъектов властных отношений. Не раз замечено, как «начальник», получивший вместе с должностью и соответствующие атрибуты (генеральскую форму, кабинет, служебный автомобиль и т. д.), буквально меняется на глазах. Появляются горделивая осанка, походка, изменяется даже манера говорить, смотреть, смеяться и т. д. Подобное «преображение» чиновника описал еще Н. Гоголь в «Шинели». Сама мечта о том, что он вскоре облачится в шинель — важный маркер власти в бюрократической культуре того времени, — коренным образом переменяла облик Акакия Акакиевича: «С этих пор как будто самое существование его сделалось как бы полнее, как будто бы он женился, как будто какой-то другой человек присутствовал с ним, как будто он был не один. . . Он сделался как-то живее, даже тверже характером. . . С лица и с поступков его исчезло само собою сомнение, нерешительность, словом, все колеблющиеся и неопределенные черты».

Герой рассказа Чехова, ориентируясь на приоритеты культуры, решает надеть на вечеринку чужую награду, так как хозяин «страшно любит ордена и чуть ли не мерзавцами считает тех, у кого не болтается что-нибудь на шее или в петлице». Прицепив чужого Станислава, Пустяков обнаруживает: «Как-то и уважения к себе больше чувствуешь!» Это новое чувство, в свою очередь, мотивировано реакцией окружающих, которую на каждом шагу чувствует герой, добираясь до места назначения: «Маленькая штучка, рублей пять, не больше стоит, а какой фурор производит!» [А. П. Чехов. «Орден»].

В советском прошлом подобные «знаки почета» (ордена, медали, знаки отличия, почетные грамоты и вымпелы) эффективно стимулировали строителей социализма, а затем и коммунизма на «совершение военных и трудовых подвигов», причем как рядовых членов общества, так и представителей политической элиты. У многих перед глазами гордо шагающие ветераны войны или военачальники, грудь которых сплошь увешана орденами и медалями, а также глядящая на них с восхищением толпа. Политики той поры вспоминают и «патологическую» страсть к орденам Л. И. Брежнева. «Героям», «Ветеранам», «Заслуженным деятелям» гарантировались определенные паттерны лояльности со стороны государства, точнее его представителей: кондукторов общественного транспорта, продавцов магазинов, чиновников социальных служб и т. д., что, несомненно, возвышало их над остальными гражданами. «Льгота», таким образом, в соответствии с логикой нашей культуры выступала в качестве своего рода «символа власти», который государство делегировало огромному числу своих граждан. Поэтому принятие в 2005 г. закона № 422, лишившего большую часть населения этих «льгот», воспринималось им как неправомерное посягательство на самое ценное. «Грабеж!» — так носители отечественной

культуры, вышедшие на улицы городов России, оценивали данный закон, при этом нередко добавляли, что для них главное не деньги, а уважение!

Символ одновременно детерминирует и поведение подчиненных, которые посредством соответствующих паттернов начинают демонстрировать лояльность власти. Это своего рода «присяга на верноподданство», которая во многих традиционных культурах всегда включалась в ритуал интронизации нового правителя. В Бухаре начала XX в. чиновник впервые подтверждая свое подчинение, брал, каждый из них, в свои ладони протянутую ему руку правителя, и «зажимая в свои ладони, подносил ее к своим глазам и лбу, которыми слегка касался, и проводил по неподвижно зажатой руке эмира», произнося различные пожелания в его адрес [Соловьева 2001: 104].

Набор подобных поведенческих моделей, учитывая богатейшие традиции нашей бюрократической культуры, чрезвычайно широк и достоин специального исследования. Он состоит из общепринятых этикетных норм, как-то: встать при появлении «начальника», пропустить его вперед, поспешно открыв перед ним дверь, обозначить поклон и заискивающую улыбку в ответ на рукопожатие, при этом глубина поклона соотносится с рангом руководителя. Паттерны лояльности особенно очевидно представлены в вербальном поведении, когда чиновники начинают вдруг говорить языком «начальника», заимствуя отдельные словечки и целые речевые обороты, даже несмотря на то, что они, как это часто случается, противоречат литературной норме русского языка. В сфере науки этот же поведенческий алгоритм проявляется в форме цитирования «начальников». В советское время редкая обществоведческая статья не содержала цитат из высказываний Генерального Секретаря КПСС, и не важно, какой области знаний она была посвящена: математике, химии, физике, филологии или истории. Сегодня этот факт уходит из научной культуры, но авторы трудов, по моим наблюдениям, теперь стали цитировать своих непосредственных начальников: директоров НИИ, в которых они работают, деканов, заведующих кафедрами и т. д. Фамилии этих же персон вы всегда встретите в автореферате соискателя на получение научной степени, причем, несмотря на то, что научные интересы этих людей, как правило, весьма косвенно связаны с темой диссертации, а подчас их работы и вовсе имеют негативную репутацию в научном сообществе. Но главное, что они являются членами защитных ученых советов или, даже их председателями, т. е. доминантными персонами для диссертанта.

Роль «присяги на верноподданство» среди современного российско-го чиновничества играет застолье, на котором подчиненные поочередно в соответствии с иерархией между ними демонстрируют паттерны

лояльности, произнося тосты во здравие «начальника» и «выдающихся успехов», достигнутых руководимым им коллективом. Сын чиновника, возглавлявшего в довоенные годы советскую киноиндустрию, вспоминал в одной из телепередач, как его отец на одном из застолий у Вождя не выпил содержимое бокала, когда был провозглашен тост за Сталина. Последний отметил этот факт в шуточной форме, тогда чиновник пояснил, что врачи запретили ему строжайшим образом употребление алкоголя. Да и сам Сталин, со слов родственника, был хорошо осведомлен о болезни его отца. Тем не менее через несколько дней этот чиновник был снят с работы и вскоре расстрелян.

Особое место в этом смысле занимает застолье по случаю чествования (дня рождения, получения награды и т. д.) первого лица. По наблюдениям, особое рвение «присягнуть начальнику» проявляют бывшие претенденты на его «место», а также члены коллектива, активно ориентированные «наверх». Именно они особо стремятся «отметиться» во время торжественного застолья, одаривая шефа наиболее щедрыми подарками, произнося тосты в его здравие и т. д. Отсутствие же нижестоящего чиновника расценивается как проявление нелояльности. Причем идентичные ощущения переживают оба субъекта властных отношений. Например, мне довелось наблюдать такую историю. Мой давний приятель работал заместителем ректора довольно крупного коммерческого вуза. Он был приглашен на банкет по случаю юбилея шефа, но действительно не смог это осуществить по объективной причине. Свою «вину» он сразу же отчетливо ощущал, чему я был свидетель. Шеф вскоре сделал ему замечание, причем в нем, по его словам, явно прозвучало что-то вроде обвинения в недостаточной преданности. Учитывая, что приятель руководил финансовой деятельностью учреждения, причем в 90-е гг., когда повсеместно приоритет отдавался «серым схемам» выплаты зарплаты и ухода от налогов, подобное подозрение со стороны ректора стало для него роковым. Сначала он был понижен в должности, а затем и вовсе был вынужден уволиться. На его место пришла дама, которая была менее квалифицированным специалистом, но состояла с «начальником» в интимной связи. Во всяком случае, приятель именно этим объяснял свою отставку, настаивая, что претензий по службе к нему никогда не было.

Паттерны лояльности буквально пронизывают как вербальные, так и невербальные виды повседневной коммуникации в чиновничьей среде. Помимо следования устоявшимся стереотипам данное поведение характеризуется и индивидуальными «творческими находками», которые, в свою очередь, как некоторые считают, унаследованы нами из зоологических архивов. Коллега, будучи высокого роста, при общении с вышестоящим начальником все время сутулился, как бы стараясь стать меньше и, наоборот, «вытягивался» перед подчиненным. И

впрямь, как здесь не вспомнить доминантного самца из стаи приматов, величина тела которого гарантирует ему лидерство. Мне также не раз приходилось слышать от женщин, определявших карьерный рост сослуживца или публичной фигуры формулой: «Он даже похорошел!» И здесь напрашиваются аналогии с зоологическим миром, в котором доминантный самец пользуется преимущественным расположением самок. Действительно, порой можно фиксировать случаи, вроде бы подтверждающие присутствие зоологической составляющей в структуре отношений власти. Например, как вспоминается, во время первых дней моего пребывания в Суворовском училище на должность командиров отделений были назначены наиболее рослые новобранцы, однако впоследствии только некоторые из них сохранили лидерские позиции. Им на смену пришли в целом также доминантные индивиды, но их способность подчинять далеко не ограничивалась массой тела. Словом, трактовать социальные паттерны лояльности как заимствованными нами из зоологической сферы «позы подчинения», на мой взгляд, весьма рискованно, хотя аргументации серьезных ученых, прежде всего биологов, заслуживают более тщательного осмысления [Дольник 1993].

В общем, носитель нашей культуры без труда определяет «who is who», наблюдая за общением персон с различным иерархическим статусом. О поведении подчиненных, демонстрирующих паттерны лояльности «начальникам», также немало написано классиками русской литературы. У Чехова в рассказе «Толстый и тонкий» (заметим, что уже в самом названии обозначена иерархия по зоологическому признаку — массе тела), как мы помним, неожиданно встречаются друзья детства. Их радостные воспоминания золотой поры продолжают до тех пор, пока «тонкий» не узнает, что друг дослужился до тайного советника. После этого даже увещевания «толстого» не могут сдержать ни его самого, ни его семейство от демонстрации паттернов лояльности: «Тонкий вдруг побледнел, окаменел, но скоро лицо его искривилось во все стороны широчайшей улыбкой; казалось, что от лица и глаз его посыпались искры. Сам он съежился, сгорбился, сузился. . . Его чемоданы, узлы и картонки съежились, поморщились. . . Длинный подбородок жены стал еще длиннее: Нафанаил (сын. — В. Б.) вытянулся во фронт и застегнул все пуговицы его мундира. . . »

Нечто подобное, хотя и в не столь экзальтированном виде, мне довелось наблюдать во время встречи через 40 лет выпускников Суворовского училища. Персоны, дослужившиеся до больших звезд, пользовались повышенным вниманием бывших однокашников. Они как бы автоматически стали лидерами, и никто не вспомнил, что именно эти люди в своем большинстве в детские годы имели наиболее низкий статус в мальчишеском коллективе.

Опять же многим, я думаю, не составит труда вспомнить эпизоды из своей или жизни друзей и знакомых, связанные с общением с важными персонами, от которого много зависело в вашей или их судьбе. Перед разговором строится план, который ориентирован прежде всего на то, чтобы произвести благоприятное впечатление на VIP, а после происходит «разбор полетов», когда заинтересованное лицо мучительно анализирует и размышляет: все ли он для этого сделал, находя, как правило, массу «проколов» в своем поведении, которые могут не понравиться «начальнику». Действительно, при отсутствии жесткого этикета, который бы определял демонстрацию подчиненным паттернов лояльности, что было свойственно доиндустриальным обществам, а также при официальном господстве идеологии «равенства» подчиненный вынужден «импровизировать», извлекая из культурных архивов те или иные поведенческие модели. Точнее сказать, в современном обществе этикет, регламентирующий общение властного лица и подвластных, во-первых, носит неофициальный характер, во-вторых, дифференцируется в зависимости от социальной страты, к которой принадлежат субъекты властных отношений. Поэтому индивид, попадая вдруг на «начальника» иного уровня, не всегда владеет принятым здесь этикетом взаимодействия между соподчиненными элементами, но он не без оснований уверен в том, что в соответствии с императивами культуры обязан, так или иначе, совершить «телодвижения», семантика которых равнозначна тексту: «Я Вас уважаю, люблю и предан без остатка», что соответствует принятой у нас формуле: «Чего изволите?»

Классиками отечественной литературы также уделено достаточно внимания описанию переживаний чиновников, нарушивших иерархический этикет. У того же Чехова («Смерть чиновника»), как мы помним, душевные терзания Червякова, своим поведением оскорбившего, с его точки зрения, статского генерала, заканчиваются психогенной смертью «провинившегося».

## Символ и власть в обыденном дискурсе

Повседневное поведение рядовых граждан также пронизано конкуренцией за иерархическое доминирование, которая на поверхности представлена как борьба за символы власти (в принятом нами понимании). В современной России в качестве таковых является демонстрация «богатства». Отсюда отчетливо выраженное стремление к обретению престижных дорогостоящих вещей (одежды, автомобилей, украшений и т. д.). Показательна в этом смысле реклама, «украшавшая» продолжительное время улицы С.-Петербурга в середине 90-х гг.: «Ты то, что ты носишь!»

Здесь символ также эффективно организует поведение субъектов властных отношений Автолюбители, например, свидетельствуют о довольно жесткой корреляции между маркой автомобиля и отношением к его владельцу со стороны участников дорожного движения от по добострастия до нарочитой пренебрежительности Это, кстати, нашло отражение в одной из разновидностей городского фольклора — анекдотах «Мерседес врезался в ‘каток’, укладывавший асфальт на городской улице Приехавший гаишник, увидев участников ДТП, сразу же обратился к водителю “катка” “Ну, рассказывай, как обгонял, как подрезал!”»

Символ как бы передает свой силовой заряд владельцу, который обретает, таким образом, «уверенность в себе», т е утрачивает, по Гоголю, «сомнения и нерешительность», по Чехову, «чувствует к себе больше уважения» Гоголь, кстати, прекрасно «проанализировал» поведение неожиданно разбогатевшего человека, который, как видно из повествования, испытывает бессознательную потребность в символизации вновь обретенного статуса «Прежде всего зашел к портному, оделся с ног до головы и накупил духов, помад, нанял, не торгуясь, первую попавшуюся великолепнейшую квартиру на Невском проспекте купил нечаянно в магазине дорогой лорнет, нечаянно накупил также бездну всяких *галстухов*, более, нежели было нужно, завил у парикмахера себе локоны, прокатился два раза по городу в карете, без всякой причины, объелся без меры *конфетов* в кондитерской и зашел к ресторатору французу, о котором доселе слышал такие же неясные слухи, как о китайском государстве Там он обедал подбоченившись, бросая довольно гордые взгляды на других Там он выпил бутылку шампанского, которое доселе было ему знакомо более по слуху Прошелся по тротуару гоголем, наводя на все лорнет На мосту заметил он своего прежнего профессора и шмыгнул он лихо мимо его, как будто бы не заметив его вовсе » (Н В Гоголь. Портрет)

О связи символа власти с внутренними переживаниями его носителя свидетельствует рассказ «нового русского» о том, как он однажды идя по улице, злился, что никто не знает, какой он богатый Тогда он зашел в магазин и купил дорогой кожаный ремень И, говорит, полечало

Представители традиционных культур, как показывают этнографические источники, также жестко увязывали представление о своем месте в общинной иерархии с обретением соответствующих символов Как отмечает О А Соловьева на материалах Бухары XIX в , «население часто ставило знак равенства между властью и ее условным воспроизведением» [Соловьева 2001 104] Она ссылается при этом на свидетельства очевидца того времени «В кишлак может приехать лю

бой человек, и лишь бы он был на хорошем коне, был похож на важно-го человека, никто не спросит, кто он, а все будут принимать его как начальство» [Архангельский, Шпигель 1926]

В материалах тенешевского архива имеется сообщение корреспондента, считавшего основной причиной «обеднения крестьян» то, что «слишком много денег расходуется на хорошую одежду, на угощение в праздники, на вино» Подобное поведение символизировало «богатство», необходимое для обретения высокого социального статуса в деревенском сообществе Обращает на себя внимание утверждение источника, что это достигалось даже ценой реального ухудшения имущественного положения [Быт великорусских крестьян 1993 230] Впрочем, как свидетельствуют собственные наблюдения, а также замечания многих респондентов, аналогичное поведение характерно и для современных россиян, которые зачастую готовы отдать последние деньги, залезая в непомерные долги, для приобретения дорогостоящих, престижных предметов (туалета, одежды, украшений и т.д.) Любопытен пример реагирования пожилого мужчины на проходившую мимо женщину в дорогой шубе «У нее выражение лица, как будто на ней орден Героя!» В этой же связи интересна и реплика преступника-иностранца, уроженца одной из стран бывшей Югославии Сюжет был показан в конце 2005 г. в одной из криминальных хроник ТВ Он промышлял тем, что фальсифицировал и продавал такие атрибуты власти, как спецномера для автомобилей, мигалки с соответствующими документами, фальшивые должностные удостоверения и т.д. Причем, как следовало из сюжета, «товар» имел большой спрос у москвичей На допросе, фрагменты которого также транслировались, он сказал примерно следующее «Россия — это страна тщеславных людей — людей мигалок и ксив» На мой взгляд, в этом наблюдении иностранец «ухватил» на самом деле характерную особенность нашей культуры, в которой символ приоритетен по отношению к реальности

Западный обыватель также символизирует свое место в социальной иерархии Однако здесь, как следует из имеющегося материала, символ не отрывается от реальности, во всяком случае, по сравнению с нашей культурой, а и впрямь выступает в качестве ее знака, т.е. отражает действительное положение индивида (группы) в обществе Приведу для примера две истории, подтверждающие, на мой взгляд, данный тезис Одна была рассказана мне в Германии бывшим россиянином, проживающим в этой стране уже порядка 10 лет Рассказ касался его знакомого, также россиянина, который устроился на работу в авторемонтную мастерскую Отношения между ним и хозяином мастерской сложились прекрасные, работнику платили хорошую зарплату, хотя тот пребывал в стране полулегально Но когда наш земляк,

накопив денег, купил автомобиль, который по цене и престижу превосходил машину работодателя, он вскоре лишился работы.

Другой пример был зафиксирован мною лично. Наша студентка, находясь на стажировке, подрабатывала секретарем профессора одного из немецких университетов. По его поручению она купила продукты: кофе, минеральную воду, сок, которыми обычно хозяин угощает гостей, принимая в своем кабинете. Товары были куплены в «Альди» — в торговой сети, цены в которой существенно ниже, чем в других магазинах (что-то вроде нашей «Ленты»). Увидев продукты с маркировкой данной фирмы, профессор любезно предложил секретарше взять их себе, для него же приобрести товары в более дорогом магазине. Словом, статус профессора не соответствовал символической ценности товаров.

Много доводилось слышать от наших научных сотрудников, получавших денежные гранты от различных научных фондов США. Они надеялись сэкономить на жилье, арендовать на время пребывания в стране дешевые апартаменты. Но им объясняли, что здесь персоне их социального положения следует проживать в соответствующем жилье, в результате приходилось раскошелиться.

## Символ и политическая власть

В архаических обществах смена власти в первую очередь предполагала замену прежней атрибутики. Например, во время восстания Маджи-Маджи в начале 1900-х гг. в Восточной Африке возглавлявший его лидер требовал от вождей племен, которых он подчинил, уничтожения их собственной атрибутики, которая не смогла, по его словам, уберечь африканцев от европейской колонизации, и принятия его властной символики [Illife 1967]. При этом отказ принять символ нового верховного правителя, о чем свидетельствуют материалы по Среднему Востоку, «служил признаком мятежных устремлений этого вождя» [Дмитриев 2001: 89–90]. В русской истории имеются примеры, когда символ и вовсе мог быть признан виновным в тех или иных событиях и соответственно сурово наказан. Например, после убийства царевича Дмитрия колоколу, обвиненному в подстрекательстве, вырвали «язык», оторвали «уши» и выслали из Углича в Тобольск [Радзинский 1999: 104]. Идея наказания символа, продемонстрировавшего нелояльность власти, отчетливо представлена в советском прошлом. Наш известный писатель-маринист В. Конецкий рассказывал после подавления антисоветского мятежа на военном корабле под командованием Саблина в 1975 г.: отношение властей к экипажу и лично к командиру было перенесено на сам корабль, который даже не поставили на плановый ремонт. А также через более чем 10 лет капитана этого корабля,

совершенно другого человека, власти заблокировали при выборах кандидатом на XXVII съезд КПСС [Конецкий 1991].

Интронизация нового вождя племени неизменно сопровождалась и «обновлением» властной атрибутики, призванной обеспечить благосостояние всему социуму. У зулусов, например, каждый верховный вождь имел свои личные властные символы, которые после его смерти причислялись к общезулусской «инката», состоящей из «инката», принадлежавшей предшествующим «королям». Предполагалось, что «король», контролируя символы локальных вождей, контролирует их подданных, осуществляя таким образом верховную власть в племенном союзе зулусов. Поэтому «во время коронации нового короля колдун, заботясь о безопасности страны, тайно посылал доверенных людей, лазутчиков, чтобы они ночью добыли кусочки плетеной кровли над дверью соседних вождей, которые могли стать врагами зулусов. Получив эти обломки и произведя над ними магические действия, чтобы устранить скрытые в них опасность и заразу, колдун сплетал из них круг... Став счастливым обладателем круга или нескольких пучков тростника от хижин соседних вождей, король приобретал власть над жизнью и смертью прежних собственников этих обломков, своих возможных врагов» [Брайант 1953: 394]. Неудивительно, что развал зулусского политического объединения в ходе английской колонизации произошел, с точки зрения членов племени, потому, что англичане сожгли все «инката» в краале короля Кечвайю. В то же время, рискуя жизнью, он спас другой символ власти — копьё, которое, с его точки зрения, должно было обеспечить возрождение государства. Умирая, он передал оружие своему родственнику: «Вот копьё народа, возьми его и отдай тому, кто сделается моим преемником» [Брайант 1953: 394].

В развивающихся государствах, которые сохраняют мощный пласт архаических отношений в общественной жизни, символ продолжает играть чрезвычайно важную роль в политической жизни. Он в огромной мере влияет не только на форму политического процесса, но и его содержание. В частности, это проявляется в электоральном поведении населения. В государствах Африки выборы, по сути, оборачиваются выбором символа того или иного кандидата или партии. Поэтому, как показывает опыт, претенденты не столько заботятся о формировании своей предвыборной программы, сколько о том, чтобы удачно выбрать символ, который бы ассоциировался у избирателей с процветанием и жизненным благополучием. Один из кандидатов во время выборов в парламент Танзании (1965 г.), избравший в качестве символа мотыгу, в своих выступлениях часто ссылался на известную поговорку бахайя: «Мотыга всему голова». В одной из его речей были такие слова: «Я думаю, что достаточно продемонстрировать вам мой символ, чтобы вы поддержали меня». Его соперник, избравший в качестве символа

хижину, говорил, что избиратели не должны думать, будто бы мотыга лучше, чем дом. В то же время он подчеркивал и свое отношение к символу соперника, так как был министром сельского хозяйства и, следовательно, имел непосредственное отношение к мотыге. Символы окружают претендентов повсюду, изображаются на их одеждах, автомобилях и т. д. [Rigby 1973: 71–75]. В данных государствах не идеологическая концепция, а символ служит главным консолидирующим фактором любой политической корпорации. Имеются многочисленные сведения о пополнении рядов правящих партий государств Африки, сводившемся не к пропаганде ее идей, а к распространению среди населения партийных билетов, причем принудительными методами [Rigby 1973: 53].

В политической жизни СССР партбилет также имел сверхрациональное значение. Например, за его утрату член партии в соответствии с инструкцией должен быть наказан либо строгим выговором, либо исключением из рядов КПСС. В то же время более серьезные проступки партocrats, как-то: нарушения финансовой дисциплины либо коррупция, нередко наказывались просто выговором. Отметим при этом, что строгий выговор, а уже тем более исключение из КПСС, практически ставили крест на карьере советского гражданина. Только принадлежность к партии открывала доступ к ресурсам власти. Намерение же вступить в КПСС в обыденной речи тех лет маркировалось формулой «заполучить партбилет». Многие вспоминают, что подобная роль данного символа в советской политической культуре породила своеобразную форму борьбы среди чиновничества, когда претендент на «место» прибегал в краже партбилета у своего конкурента, лишая его тем самым перспективы карьерного роста. Отчетливо сакральный статус политического символа обозначился во время кампании по обмену партийных документов, проводившейся в 1970-х гг. Тогда билет под № 1 был выписан священному предку (т. е. на имя Ленина), в то время как под № 2 — тогдашнему Генеральному секретарю КПСС Л. И. Брежневу. Последний подобным образом как бы обретал сакральную власть.

Важным символом политической власти является флаг (знамя), который в традиционных культурах маркировал суверенитет или зависимость того или иного лидера [Дмитриев 2001: 89]. Причем похищение знамени подчас было равнозначно падению власти лидера [Першиц 1961: 81]. У китайцев XI в. за потерю знамени... или захват его противником казнили весь отряд [Кычанов 1986: 246]. Опять же неожиданное появление на поле боя знамени, олицетворявшего власть полководца, прославившегося своими военными победами, обращало в бегство противника, хотя он сам не принимал участия в сражении. На этот счет имеются сведения из русской истории XI в. [Рабинович

1972: 172]. С. В. Дмитриев, ссылаясь на обширные этноисторические источники, дает примеры жертвоприношений знамени у китайцев, кочевников-мужунов, тюрков, кидани, монголов [Дмитриев 2001: 95].

В нашей культуре знамя как символ власти также имеет сакральный смысл. Например, воинский устав гласит: «Знамя всегда находится со своей частью, а на поле боя — в районе боевых действий части. При утрате знамени командир части и непосредственные виновники подлежат суду военного трибунала, а воинская часть — расформированию. . . » Как известно пост, караула у знамени является самым почетным в воинской части и доверяется наиболее примерным военнослужащим. Присягая в верности государству (Родине), военнослужащий принимает именно по отношению к знамени паттерны лояльности (становится на колено, целует материю). Закон охраняет государственный флаг от оскорбительного отношения к нему со стороны граждан. Во время моего обучения в Ленинградском университете в 70-е гг. по факультету ходила байка о студенте-предшественнике, который, идя по Дворцовому мосту в праздничный день, будучи в нетрезвом состоянии, сорвал один из флагов, обычно украшавших перила моста, за что понес уголовное наказание и был исключен из университета. Отмечу, что это никого не удивляло, воспринималось студентами вполне нормальным. Словом, наше сознание и политическая практика были конгруэнтны друг другу.

Однако и в современной России за «надругательство» над флагом также предусмотрено уголовное наказание «ограничением свободы на срок до двух лет, либо арестом на срок от трех до шести месяцев, либо лишением свободы на срок до одного года» (ст. 329 УК РФ). Так, Тверской суд Москвы 3 июня 2004 г. приговорил Армена Бениаминова, который в День согласия и примирения (6 ноября 2003 г.) спустил триколор с флагштока Госдумы и водрузил вместо него советский красный флаг к одному году лишения свободы условно с испытательным сроком два года. Адвокатом осужденного была подана апелляция, однако Президиум Мосгорсуда оставил приговор в силе. Отметим, что ни сам закон, ни судебная практика не вызывают протеста в российском социуме, хотя они со всей очевидностью противоречат Конституции РФ (ст. 329), гарантирующей каждому свободу мысли и слова.

Аналогичный ментальный пласт обнаруживается и в политической психологии постиндустриальных обществ. На примере США отчетливо прослеживается борьба между различным отношением к символу, которая длится почти 70 лет. Рассмотрим основные перипетии этой борьбы, которые весьма показательны. В 1940 г. администрация одной из школ в Пенсильвании исключила двух своих учеников за отказ участвовать в ежегодной церемонии приветствия флага. Школьники были из семьи свидетелей Иеговы, которым вера запрещает покло-

няться любому кумиру. Родители исключенных усмотрели в решении школьного совета нарушение религиозных прав своих детей и вчинили школе иск, который дошел до Верховного суда. Суд оставил в силе решение об исключении восемью голосами против одного. Однако спустя три года ему пришлось разбираться сразу с несколькими делами иеговистов. Следующий суд принял иное решение, посчитав, что отношение к флагу ни в коей мере не свидетельствует о неподчинении законной власти, попытки же добиться любви к флагу принудительно противоречат первой поправке Конституции США. В годы вьетнамской войны без сожжения флага не обходилась ни одна антивоенная демонстрация. Максимум, что могла предпринять полиция, — забрать протестующих в кутузку и оштрафовать, да и то если налицо были мелкие административные правонарушения типа порчи газона перед Капитолием или нарушение правил противопожарной безопасности. Тем временем legislatures штатов принимали свои законы, предписывающие надлежащее обращение с флагом. Именно по такому закону в 1984 г. в Даласе (Техас) был арестован и осужден Грегори Джонсон, который сжег американский флаг перед зданием, где проходил национальный съезд Республиканской партии. Он был приговорен к одному году тюрьмы и штрафу в две тысячи долларов. Джонсон не согласился с приговором. С переменным успехом тяжба продолжалась почти пять лет, поднимаясь все выше по инстанциям, и в конце концов достигла Верховного суда. Минимальным большинством в один голос суд решил, что первая поправка пользуется безусловным приоритетом перед любыми законами, ограничивающими право граждан обращаться с государственным флагом по собственному усмотрению. Конгресс не согласился с этим решением и в том же году принял Закон о защите флага. Однако год спустя Верховный суд рассмотрел две апелляции осужденных за нарушение этого закона и объявил его противоречащим Конституции. Единственная возможность обойти решение Верховного суда состоит в том, чтобы принять поправку к Конституции: ведь ее уже нельзя будет объявить неконституционной. Проект поправки вносился в Конгресс 12 раз. Для принятия поправки необходимо квалифицированное большинство в две трети. Палату представителей поправка о флаге всякий раз миновала благополучно, но в Сенате голосов пока ни разу не хватило. Последний раз поправка, как выражаются в Америке, «умерла в Сенате» в 2000 г. Автор проекта поправки конгрессмен-республиканец Рэнди Каннингхэм мотивировал свой шаг растущим патриотизмом американцев, которые, дескать, прониклись уважением к своему флагу после террористической атаки 11 сентября. Ему ответил демократ Джерролд Надлер. «Если флагу и требуется защита, то от членов Конгресса, которые дорожат символом больше, чем ценностями, которые он олицетворяет», — сказал он

[Абаринов 2005]. Заметим в этой связи, что флаг США очень близок по своему оформлению к зулусскому «государственному» символу, ибо они оба отражают федеральное устройство страны.

### «Тело» как символ власти

Символ, в глазах подчиненных передает свой «заряд» не столько личности, сколько «телу» своего обладателя. Оно в результате само воспринимается источником «благодати», к которой они всячески стремятся приобщиться. Так, предметы, ассоциируемые с «телом», сами становятся символами власти, как бы неся в себе частицу магического «заряда». Например, верховный правитель племенного союза, делегируя полномочия вождям низших уровней, непременно даровал им часть сакрального символа, олицетворявшего его собственную власть [Бочаров 1992. 92–135]. Византийский император «в знак особой милости... мог даровать свою одежду какому-нибудь городу, и тогда она торжественно вывешивалась в главном городском храме» [Грабар 2000: 25–26].

И сегодня «близость к телу» является важным маркером власти. Жены, любовницы, друзья «начальника», работая с ним в одном трудовом коллективе, также несут в себе заряд властной благодати. Служивцы в общении с ними зачастую принимают паттерны лояльности, как будто перед ними само «тело». Поведение носителей «благодати» организовано соответствующим образом. «Она ведет себя как директор», — часто слышалось в кулуарах от коллег в связи с поведением любовницы первого лица научно-исследовательского института. Порой среди женщин разворачивается нешуточная борьба за «доступ к телу». В том же НИИ до сих пор живет история о драке, имевшей место между любовницей директора и молодой претенденткой на ее место еще в конце 60-х гг. прошлого века. Последняя получила серьезное увечье, что стало известно партийным руководителям района. В результате директор был срочно отправлен на пенсию.

Наиболее характерный пример, убеждающий в том, что не собственно мужские достоинства, а именно власть мотивирует поведение женской половины, направленное на «близость к телу», поведал мне однокашник в студенческие годы. Возвратившись с каникул, он с упоением рассказывал о случае, зафиксированном им на базаре одного провинциального городка. Подвыпившие торговки ожесточенно скандалили из-за места за прилавком, на которое обе претендовали. Одна из них, обосновывая свои преимущества, кричала: «Кто ты такая! А меня полковники е..и!» Причем, как следовало из текста, речь шла не о конкретной выдающейся личности, а именно о «теле» с погонами

соответствующего достоинства, от которого была получена благодать, возвысившая ее на всю жизнь

Интересно, что в традиционных культурах встречаются примеры, когда женщины, приближенные к «телу» власти, официально надеялись и соответствующими атрибутами. Так, при дворе эфиопского императора на рубеже XIX–XX вв. сама императрица и придворные дамы стали обзаводиться собственными печатями, являвшимися важным символом власти в Эфиопии того времени. Как считал известный эфиопист С. В. Чернецов, хотя «социальная значимость была ограничена узкими рамками придворного круга, однако там женщины уже могли прямо влиять на политическую жизнь — огромное достижение в деле женской эмансипации в Эфиопии» [Чернецов 2001: 86–87]. С нашей точки зрения автор неправильно оценил данный факт как «эмансипацию». На самом деле их права, как представляется, зиждились на представлениях архаического сознания о женщине как продолжении «тела» ее мужчины. Отсюда продолжательница властного «тела» получала и соответствующие полномочия. Заметим, что именно в этом же качестве жен и наложниц архаических лидеров убивали и хоронили вместе с почившим повелителем либо приносили в жертву символу власти нового правителя. «У-ван, лично выпустил в его труп (поверженного императора — В. В.) три стрелы, после чего сошел с колесницы, легким мечом пронзил тело, желтой секирой отсек голову Чжоу-вана и подвесил ее к большому белому знамени. Головы двух любимых наложниц Чжоу-синя он подвесил к малому белому знамени» [Материалы по истории кочевых народов в Китае 1972: 211, цит. по Дмитриев 2001: 95].

Близость к «телу» служит главным критерием для презентации властной иерархии. Чем ближе «к телу», тем выше в ней положение персоны. Стороны пространства имеют символическое значение. «По правую руку» у нас располагаются, как известно, начальники более высокого достоинства. Причем не только приближенные, но и само «тело» скрупулезно следит за «правильным» местоположением. Многим памятна бурная агрессия Б. Ельцина в сторону Е. Примакова, который, будучи премьер-министром, «неправильно» рассадил подчиненных. Политические аналитики сразу же заговорили о том, что дни премьера сочтены, что вскоре и случилось, а именно вместо Примакова на должность председателя правительства был назначен С. Степашин, которого уже бывший премьер при посадке неправомерно отдалил от «тела».

Бывший пресс-секретарь президента РФ В. Костиков вспоминает: «Но неожиданно для всех, в том числе и для шефа президентского протокола, между Ельциным и Лужковым втиснулся А. Коржаков. В театре он неизменно садился за спиной президента. Это была откоро-

венная демонстрация Лужкову как бы давали понять между тобой и президентом каменная стена в виде службы безопасности Не двигайся ближе, не шевелись» [Костиков 1992 346]

Прикосновение «телу» — устойчивый мотив поведения людей, по отношению к которому они ощущают себя аутсайдерами Пожатие руки известного политика, поп-звезды, другой выдающейся личности переживается как собственное возвеличивание над «непосвященными» Автограф, награды и т д , полученные непосредственно от «тела» (или с его подписью), также несут в себе властную благодать

В традиционных культурах отрешение от власти было невозможно без убийства «тела» «Тело» Мира отождествляется архаической ментальностью с «телом» Власти Причем последнее упорядочивает первое, придавая ему гармонию Эта ментальность обнаруживаются у Маяковского, поэзия которого, как ничья другая в нашей литературе являет наружу глубинные пласты иррациональных психологических переживаний, связанных с отношениями власти

Ноги без мозга — вздорны  
Без мозга  
Рукам нет дела  
Металось  
во все стороны  
мира безголовое тело  
Нас  
продавали навыврез,  
Военный вздымался вой  
Когда над миром вырос  
Ленин  
Огромной головой  
И земли  
сели на оси  
Каждый вопрос — прост  
И выявилось  
два  
в хаосе  
мира  
во весь рост (*Маяковский В Владимир Ильич!*)

В соответствии с логикой данного мышления политических вождей всегда лишали жизни, когда считали, что их «тело» утратило властную благодать, вследствие чего в Мире воцарялся хаос Более того, предполагалось, что «тело» Власти может сверхъестественным образом оказывать воздействие и после смерти Поэтому казнь правителей, как, впрочем, и претендентов на власть, чьи тела грозили Миру хаосом, всегда производилась с нанесением членовредительства трупам (обезглавливание, четвертование, сожжение) Это, как предполагалось, лишало «тело» чудодейственной Силы Наоборот, тела выда-

ющихся правителей, наделенных благотворной для социума властной благодатью, стремились сохранить в неизменном виде и после физической смерти (бальзамирование, мумифицирование и т.д.) Нетленное тело Ленина в Мавзолее, безусловно, мыслилось как гарант бессмертия его «идей»

Физическое здоровье властного тела рассматривается как залог присутствия в нем благотворной для общества (Мира) благодати. В архаических социумах вождя отстраняли от власти при первых признаках болезни или старческой деградации [Бочаров 2001: 523]. В отечественной политической культуре информация о состоянии здоровья лидера всегда была жестко табуирована. Характерно, что когда подобные запреты были сняты, в российском обществе 90-х гг. возник нешуточный ажиотаж в связи с болезнью сердца президента РФ В. Ельцина. Многие требовали отстранения его от власти. В одном из интервью, например, В. Жириновский так и сформулировал свою позицию: «Больной президент — больное общество!», опять же отождествив «тело» Мира и «тело» Власти.

«Тело» источает благодать и через свое изображение. В Византии портреты императоров «полагалось встречать перед городскими воротами с зажженными факелами и кадилами в руках, как и при встрече самих монархов, перед этими священными портретами всякий обязан был склониться, воспроизводя ритуальный поклон императору» (Грабар 2000: 25–26). В современных обществах портреты в кабинетах госслужащих как бы легитимируют их власть, олицетворяя «тело» на местах. Психологические переживания чиновника, в кабинете которого висит портрет вождя, раскрываются опять же в Маяковским

Двое в комнате  
Я  
и Ленин —  
фотографией  
на белой стене  
  
Я встал со стула  
радостью высвечен,  
хочется —  
идти,  
приветствовать  
рапортовать!

(Маяковский В. Разговор с товарищем Лениным)

Поэтому со сменой власти меняются и портреты, которые порой ожидает более суровая участь, нежели «тело». Вспоминается случай, имевший место в 1964 г. Я тогда учился в Суворовском училище. Вдруг посреди урока в класс ворвался командир роты и, сорвав со стены

портрет Н. С. Хрущева, стал бить его ногами, пока тот не превратился в обрывки материи. Таким образом проявился гнев представителя военного сословия, которое было недовольно первым лицом государства, резко сократившим численность армии в начале 60-х. Словом, военный поступил с портретом в соответствии с логикой нашей политической культуры, казнив «тело» (отожествив его с символом!) первого лица государства. Сам же Хрущев оставался жить вопреки приоритетам нашей политической культуры. Это был первый носитель верховной власти в отечестве, «тело» которого осталось жить, будучи отстраненным от должности. Именно это было отмечено самим Хрущевым в его мемуарах как главное достижение его периода правления.

Действительно, вряд ли можно представить публичное сожжение чучела Вождя тоталитарного государства, например Сталина, на Красной площади во время его правления. Многочисленные данные тех лет свидетельствуют о том, что тюремные сроки получали даже за то, что не должным образом использовали газеты с его портретом. В доиндустриальных обществах такие люди были бы попросту объявлены колдунами и уничтожены. Кстати, в постколониальной Африке фиксируются случаи именно такого поведения власти к подобного рода акторам [Бочаров 1992: 205–275]. В то же время аналогичные политические акции довольно широко распространены в демократических системах, что также, с моей точки зрения, является культурно-психологическим «историческим документом», удерживающимся культурами постиндустриальных обществ.

В этой же связи нельзя не упомянуть о разразившемся на днях «карикатурном скандале» — массовых протестах мусульман по всему миру в ответ на карикатуры на Пророка, опубликованные рядом западноевропейских газет. Ислам, как известно, запрещает какое-либо наглядное воспроизведение образа Мухаммеда. Например, очевидец описывал поведение татар в русском театре еще в XVIII в. При появлении на сцене актера в чалме, произнесшего имя Магомета, между ними началось смятение: «Одни бежали из театра, другие люди, более простые, вообразили настолько Магомета, который пришел для укоризны за их посещения инаковерного собрания, они падали ниц и сбрасывали свои туфли, тоже с криками “Аллах!” С этого времени татары долго не посещали театра» [Пыляев 1897: 178]. Иными словами, мы видим, что иррациональный культурно-психологический пласт, отождествляющий символ и реальность, проявляется сегодня не только в индивидуальном и общественном сознании представителей различных обществ и культур, но «законсервировался» в мощной идеологической системе, противопоставив мусульманскую цивилизацию рационалистической европейской.

## Имя как символ власти

Одним из важных символов власти является имя. В архаических обществах переход индивида из одной социальной страты в другую всегда сопровождался присвоением нового имени. Имя, таким образом, воспринималось как материальная сила, несущая в себе власть. Именно такое отношение к имени показано в романе известного нигерийского писателя Ч. Ачебе, когда один из его героев говорит: «Если еще хоть раз ты услышишь, что я спрашиваю тебя про это, возьми мое имя и отдай его псу» [Ачебе 1979: 42]. У некоторых народов Африки считалось, что правитель руководит не людьми, а именем [Young 1980: 56]. Имена властвующих особ также были ограждены табу, в частности запрещалось управляемым все называть их вслух. В традиционной таджикской семье, например, «члены семьи следили за тем, чтобы установившиеся церемониальные нормы, направленные на лидирующее положение мужа и отца, соблюдались... существовало табу на употребление его имени женой и детьми; жена обращалась к нему... «отец детей»» [Рахимов 1996: 146].

И. Грунт по материалам, собранным в XIX — начале XX в., пришел к следующему выводу: «Китайцы имеют тенденцию к отождествлению имен с их носителями, тенденцию, проявляющуюся бок о бок с их засвидетельствованной множеством фактов неспособностью ясно различать изображения и символы от тех реальностей, выражением которых они являются» [Леви-Брюль 1910: 32].

Историко-психологические уровни, связанные с табуированием имени правителя, можно было фиксировать и в поведении советских людей, когда индивид вместо называния имени какого-нибудь высшего начальника произносил: «он Сам» или же просто многозначительно смотрел вверх.

В традиционных обществах каждому социально-родственному коллективу соответствовала определенная система имен и потомков называли именами, в прошлом принадлежавшими предкам. Кстати, и сейчас имена выдающихся вождей, как известно, «живут в веках», и обыватель нередко старается назвать ребенка таким именем, предполагая, что вместе с ним ребенок наследует и социально-политическую позицию тех людей.

В развивающихся странах, большинство населения которых, точнее их мышление, очень незначительно продвинулось по пути рационализации, личное имя играет значительную роль в политической жизни. К примеру, в процессе выборов в парламент Танзании в 1960-х гг. избиратели очень чутко реагировали на имя кандидата. Во время предвыборной кампании один из них часто обращал внимание электората на свое имя Мутатина, означающее силу. Его оппонент постоянно от-

мечал, что его имя Ками (крыса) ассоциируется с умом. Избиратели, в свою очередь, для обоснования своего мнения о кандидатах также ссылались на символы. Одна женщина, выступая на митинге, говорила, что «она будет голосовать за кандидата, который является торговцем муки, крыса же ее уничтожает» [Rigby 1973: 71–75].

Кстати, влияние символа-имени на поведение соотечественников было подмечено нашим талантливым писателем-маринистом В. Конецким: «... если, допустим, я свой корабль назову “Отчаянный” (типичное название для эскадренных миноносцев), то экипаж будет драться на порядок выше, чем на эсминце, который зовется “Тихий”. Это факт... Причем это название действует не только на людей, но, кажется, на самую сталь — на орудия, на торпеды...» [Конецкий 1991].

В современной России также фиксируются случаи, когда политические лидеры, ссылаясь на свое имя, как бы оправдывают свое право на власть. Например, в интервью «Известиям» [1996. 16–12 апр.] президент Татарстана сказал: « По древнему поверью нашего народа, имя обладает магическими свойствами и влияет на судьбу человека. В детстве мы с моим братом болели очень мало: Минтимер — ‘железный’». Действительно, как выше отмечалось, в традиционных культурах физическое здоровье лидера («тела») определяло его право на власть. Это же в полной мере относится к решительности и твердости характера, порой к жесткости и даже к жестокости. Эти качества лидера наделяются позитивным смыслом в отечественной политической культуре. Эпитет «грозный» по отношению к царю положительно воспринимался современниками [Панченко, Успенский 1983: 68–73], это же относится и к «железности»: Сталин. «Железный Феликс» и т. д. Современные политологи также фиксируют ориентацию электората на лидера с «твердой (железной) рукой». Как сказал в одном из интервью наш известный политик, «россиянам нужен Сталин с рыночным чутьем!»

По законам функционирования имени в архаических обществах в современных государствах, зачастую используются титулы политических лидеров. Интересен в этой связи пример из политической культуры Малави 1970-х гг. Я имею в виду запрет президента страны Банды на употребление слова «президент» по отношению к кому бы то ни было, кроме него. Поэтому любой президент клуба или фирмы, если он себя так официально называл, оказывался в тюрьме [Бочаров 1992: 205–275].

Архаические проявления отношения к имени-титулу отчетливо обозначились в России 90-х гг. Например, широко была представлена практика выбора руководителей, имевших теперь новые титулы, должностные характеристики которых нигде не определялись: «Причем примечательней всего то, что сначала избрали “мэра”, затем уж

были президентским указом определены эти самые полномочия, и стало известно, что такое собственно “мэр”» (Известия 1991. 19 сент.). Словом, голосовали за титулы, пришедшие к нам из политической культуры Запада, предполагая, что вместе с ними к нам придет и западная реальность с ее уровнем жизненного благосостояния населения.

Итак, подведем некоторые итоги. Возвращаясь к выдвинутой нами гипотезе, можно констатировать, что символы власти в любом обществе играют существенную роль в организации отношений властвования. В то же время эта роль во многом зависит от уровня социально-экономического развития социума и, как следствие, от степени рационализации индивидуального и общественного сознания.

В традиционных, доиндустриальных социумах, а также в развивающихся государствах, в которых до сих пор содержится мощный архаический субстрат, символ жестко отождествляется с властью. Иными словами, здесь обладание соответствующим символом означает и обладание властью (статусом). Человеческое сознание, таким образом, воспринимает любую идею исключительно посредством ее материального воплощения. Символ наделяется Силой, которая обнаруживает себя в одежде, пище, сакральных предметах, имени, человеческом теле и т. д. По отношению к символам действуют различные поведенческие табуации: к ним нельзя прикасаться, на них нельзя смотреть, нельзя упоминать в повседневной речи, по отношению к ним необходимо продемонстрировать паттерны лояльности. Они передают «силовой заряд» своим владельцам, которые вследствие этого также обретают сакральный статус, а также лицам («телам»), имеющим с ними контакт.

Наделение символом означает, таким образом, наделение властью, с его утратой исчезает и само явление. Аналогичное отношение к символам удерживается на низших иерархических уровнях современного (постиндустриального) общества, прежде всего на асинхронной рационализации человеческого интеллекта. Прав В. Чалидзе, предостерегший психологов от излишней рационализации поведения современного человека, которые, с его точки зрения, «на самом деле пищут психологию человека далекого будущего, если предположить, что развитие пойдет в том же направлении, что в последние десять тысяч лет, т. е. по пути усиления роли сознательной воли» [Чалидзе 1990: 48].

Несколько иное соотношение символа и реальности в государствах с «периферийным» алгоритмом общественно-исторической эволюции. Здесь элиты заимствуют идейно-политическую символику из западных культур, в которых она служит в качестве знака некой общественной реальности. Однако основная масса населения воспринимает ее в соответствии со своими культурно-психологическими приоритетами. Например, как мы видели, титул «президент» может функционировать как «имя» в традиционной культуре, в котором воплощены

соответствующие сверхъестественные свойства, партбилет же служит не маркером объединившихся на идейной платформе людей, а, по сути, сам выступает в роли данной платформы и т. д. Словом, западные символы наполняются здесь иным содержанием, обусловленным культурой-реципиентом. Более того, в данных государствах представители элит, как правило, по-европейски образованные люди, имеют возможность манипулировать символами с целью мобилизации населения для достижения своих политических целей. Для этого могут использоваться и традиционные символы. Например, с конца 70-х гг. президенты африканских государств стали именовать себя титулами бывших вождей, что реанимировало у населения традиционную идентичность, но в рамках совершенно новых корпоративных структур.

Усиление отождествления символа и реальности фиксируется в периоды общественных трансформаций. Это, как мы имели возможность убедиться, отчетливо проявилось в России 90-х, когда символы вновь обрели идентичность с собственной реальностью. Это объясняется, по-видимому, тем, что имевшие место социальные дезинтеграционные процессы привели к осязаемой архаизации общественного сознания.

В целом же можно констатировать, что «общечеловеческие ценности», некогда сформировавшиеся на заре человеческой истории, нигде не исчезают по мере общественного прогресса. Они продолжают функционировать в «гуще народных масс», где-то на периферии сознания. В определенных же ситуациях «архаические пласты» могут актуализироваться, выйти на первый план, отеснив современные типы отношений, и определить тем самым содержание общественного сознания «эпохи». Эту мысль прекрасно сформулировал Е. Кассиер: «Миф всегда рядом с нами и лишь прячется во мраке, ожидая своего часа. Этот час наступит тогда, когда все другие силы, цементирующие социальную жизнь, по тем или иным причинам теряют свою мощь и больше не могут сдерживать демонические, мифологические стихии» [Cassier 1946: 277–296].

Второй вывод, который напрашивается из изложенного материала, состоит в том, что символ не только может замещать означаемое им явление, то бишь власть, но, по сути, организовывать отношения подобного рода. Когда мы говорим об отношениях властвования, то имеем в виду их субъект и объект, при которых первый обладает реальной или потенциальной возможностью навязать свою волю второму. Действительно, власть, с нашей точки зрения, — это психологический феномен принуждения — отношение воли, в котором одна доминирует над другой. Именно так, по сути, понимал власть и М. Вебер, определением которого пользуется абсолютное большинство ученых, т. е. как «возможность осуществлять волю в социальной жизни, несмотря на сопротивление» [Weber 1947: 152]. «Сопротивление», которое на-

до понимать как психологический акт отказа, может быть преодолено исключительно при наличии у объекта страха перед субъектом власти. Именно страх лишает его свободы выбора, принуждает объект действовать в соответствии с волей субъекта, т. е. подчиниться ему.

Зачастую, однако, принуждению противопоставляется «добровольность и сознательность» подчинения. Например, совсем недавно считалось в отечественной науке, что принуждение является главным признаком власти лишь в обществах с «антагонистическими классами» [Кейзеров 1983: 82]. А в доклассовых и коммунистических обществах «субъективный момент сводится здесь к осознанному и добровольному подчинению данной власти» [Куббель 1986: 32]. Лишают «принуждения» и другие концепции власти (см. [Ледяев. Концепции власти аналитический обзор; см. наст. хрест., т. 1]). С нашей же точки зрения, принуждение — неперенный атрибут власти в принципе, а «добровольность и сознательность» подчинения также в немалой мере замешаны именно на страхе.

Когда подчинение характеризуется как «добровольное и сознательное», то акцентируется рациональная составляющая деятельности человеческого сознания, которое, взвесив все «за» и «против», делает выбор в пользу подчинения. Такое поведение предполагает предварительную внутреннюю коммуникацию, внутренний диалог, в процессе которого личность приходит в конечном итоге к данному заключению. Однако эти пласты мышления чрезвычайно редко задействованы при реализации властных отношений. Кстати, оно вовсе было невозможно, например, в традиционных обществах, так как феномен «внутренней речи у его представителей, о чем свидетельствуют данные исторической психологии, там вовсе отсутствовал» [Выготский 1983: 15]. Тем не менее именно в этих обществах, в которых в большинстве случаев отсутствовало институциональное физическое принуждение, появившееся только с началом становления государственности, нарушение социальных норм поведения со стороны членов социума было чрезвычайно редким явлением. Кстати, это привело когда-то классиков марксизма к мысли, исходя из гегелевского положения «развития по спирали», об отмирании государства в будущем коммунистическом обществе, в котором подчинение власти будет «сознательным и добровольным».

Представители современных обществ также в своем абсолютном большинстве реализуют поведенческий акт подчинения бессознательно, начиная от подчинения лидеру семьи и кончая государственной властью. Предлагаю еще раз присоединиться к мнению В. Чалидзе, что психологи, уповая на рациональное мышление современного человека, на самом деле «пишут психологию человека далекого будущего». Поэтому представляется принципиальным раскрыть, прежде

всего, бессознательную, эмоциональную компоненту данного поведенческого акта.

Действительно, «добровольное и сознательное» подчинение обязательно предполагает положительное эмоциональное отношение к субъекту власти. Однако оно, в свою очередь, необходимо перемежается с негативной эмоциональной составляющей. Например, даже рациональная ориентация объекта на получение вознаграждения за лояльность ее субъекту власти всегда сопряжена с тревожностью (страхом) ожидания отказа в позитивной санкции.

Подчинение «по привычке», которое также, вроде бы, не содержит в себе негативного эмоционального заряда, на самом деле также сопряжено с тревожностью, страхом, который всегда присутствует в психике индивида при отклонении от привычного поведения. Появление этой эмоции, видимо, предопределено психофизиологическим механизмом привычки, жестко ориентирующим человеческий организм на реализацию заданной (привычной) поведенческой программы.

Но и страх перед негативными санкциями со стороны субъекта власти (физическим насилием, например) никогда не выступает в чистом виде на уровне подчиняющегося объекта, и не важно, является ли его источником государство или отдельный индивид. Он необходимо перемежается с позитивной, положительной эмоцией. Например, в начале 70-х психологи активно заговорили о «стокгольском синдроме», обнаружив, что заложники начали испытывать чувство любви и дружбы к захватившим их террористам. Наличие подобных переживаний у «подчиненных» фиксировалось и в дальнейшем, включая Беслан (Алексеев В. «Стокгольмский синдром» охватил потерпевших в Беслане // Утро.ru. 2005. 15 июня). Политологи же не без удивления обнаруживают в рядах политических демонстрантов множество лиц, причем, включая интеллектуалов, перенесших тяжелые страдания в сталинские годы, тем не менее несущих плакаты и лозунги, восхваляющие Вождя. Словом, психологические переживания подчинения всегда амбивалентны, но страх является их необходимой составляющей.

С нашей точки зрения, именно символы власти как раз играют главную роль в формировании данных переживаний в психологии человека. Они организуют поведенческую асимметрию, совпадающую с социальной иерархией. Анализируя материалы по традиционным обществам, Г. Спенсер сделал очень важное наблюдение, дополняющее и конкретизирующее мысль Аристотеля: «Закон (т. е. традиция. — В. Б.) не поощрял сходства между действиями высших и низших лиц, а, напротив, требовал несходства: что делает правитель, то не может делать управляемый, а управляемому приказано делать то, что не должно делать правящее лицо» [Спенсер 1898: 223]. Действительно, многочис-

ленные этнографические материалы отчетливо свидетельствуют о наличии там подобных «различий» [Young 1980: 235]. Словом, данная поведенческая асимметрия является константой для социальной формы движения материи, и уже первые социальные нормы, как показывает историческая реконструкция процесса их возникновения, носили иерархический характер, касаясь в первую очередь пищевого и сексуального поведения [Бочаров. Истоки власти. см. наст. хрест, т 1]. При чем они становятся более значительными по мере углубления социальной дифференциации общества. Например, главе вожества даже предписывалось употреблять в пищу человеческое мясо, когда остальным это строго воспрещалось. Это касалось и других форм поведения двигательного, вербального и т. д.

Собственно, тот же смысл символов власти, организующих поведенческую асимметрию, закодирован и в культуре современного индустриального (постиндустриального) общества. Однако запрет, разграничивающий нормы поведения властвующих и подвластных, выступает здесь в латентной форме, содержится в этикете, который регламентирует отношения между ними. Проявляется в членении пространства, содержащего границу между местом «начальников» и «подчиненных» (кабинеты, резиденции и т. д.), преодоление которой зависит исключительно от воли первых. Наиболее зримо латентная функция запрета в современных социальных системах проявляется в символах богатства. Если в традиционных культурах подчиненным запрещалось быть «богаче» властителей, например африканские вожди пристально следили за тем, чтобы число скота у подданных не превышало их стадо, то в условиях развитых товарно-денежных отношений подобные запреты вроде бы отсутствуют, хотя иногда и здесь они могут проявлять себя: вспомним об увольнении немецким работодателем нашего соотечественника, приобретшего более «богатую» машину, чем его хозяин. Как правило, здесь подчиненные из-за отсутствия достаточных денежных средств просто не в состоянии приобретать престижные авто, одежду, пищу и т. д. В результате запрет (табу) из внешнего регулятора превращается во внутреннюю психологическую субстанцию, регулирующую поведение индивида.

Другими словами, мы приходим к заключению о том, что, во-первых, поведенческая асимметрия, маркируемая символами власти, является своего рода константой в структуре иерархических отношений любого социума, во-вторых, что в психологии подвластных она переживается как запрет (табу) следовать поведению властителей. Психофизиологический же механизм запрета, лежащий в основании табу, неизбежно порождает в психике подвластного амбивалентные переживания, в которых положительная эмоция к носителю власти одновременно перемешена со страхом. Это эмоциональное состояние объекта

властных отношений можно определить как «священный трепет» [Бочаров. Истоки власти. . .].

Итак, можно утверждать, что источник «страха» в психологии подвластного имеет не внешнее происхождение (страх перед Богом, физическим насилием и т. д.), он является неотъемлемым компонентом самой социальной нормы, которая всегда иерархична по отношению к другой норме, т. е. отделена от нее запретом (табу). Благодаря этому властители получают психологическое превосходство над подчиненными, так как последние испытывают по отношению к первым «священный трепет». Причем, чем ярче выражена иерархия, тем глубже «дистанция» между агентами, маркированная в символах, тем сильнее известное амбивалентное чувство, которое испытывает подчиненный к доминанту. Поэтому символы власти (статуса) вечны, их невозможно упразднить без разрушения гармонии властных отношений, отражающих принцип иерархичности в человеческом обществе, — принцип, без которого любая сложная самоуправляемая система не может быть жизнеспособной. Попытки подобного рода неизбежно разрушают данную «дистанцию», что чревато деградацией иерархии, выражающейся в том, что «подчиненные» перестают испытывать пиетет к «начальнику», который в результате утрачивает способность оказывать на них психологическое принуждение. Поэтому революционные периоды, во время которых всегда декларируется отказ от «дистанции», всегда чрезвычайно ограничены во времени. Новая власть, упразднив старые «привилегии», быстро создает новые. Это отчетливо фиксируется не только на системном, но и на индивидуальном уровне. Новый «начальник» быстро отказывается от «человеческих» отношений с подчиненными, которые поначалу стремятся поддерживать, ограничивая не только их «свободу», но и свою собственную, создавая тем самым «дистанцию», столь необходимую для гармонии власти.

В зависимости от исторической эпохи такое поведение акторов имеет различные идеологические и мировоззренческие коннотации на уровне общественного и индивидуального сознания.

## ЛИТЕРАТУРА

*Абаринов В* Тотем и табу 2005 // [http://www.grani.ru/Politics/World/US/Us\\_politics/m91174.html](http://www.grani.ru/Politics/World/US/Us_politics/m91174.html)

*Аристотель* Политика // Сочинения В 4-х т Т 4 М, 1984

*Аргангельский С Ф., Шпигель М. Л* Kitabская волость Кашка-Дарьнская область УзбССР // Современный кишлак Средней Азии Вып 3 Ташкент, 1926

*Ачебе Ч* Стрела Бога М, 1979

*Бочаров В* Власть и символ // Символы и атрибуты власти СПб МАЭ РАН, 1996

- Бочаров В В* Антропология насилия // Антропология насилия СПб, Наука, 2001
- Бочаров В* Власть Традиции Управление Попытка этноисторического анализа современных политических культур государств Тропической Африки М Наука, 1992
- Брайант А* Зулусский народ до прихода европейцев М, 1953
- Быт великорусских крестьян землепашцев Этнографическое бюро князя В Н Тенишева СПб, 1993
- Выготский Л С* Проблемы развития психики // Собр соч Т 3 М, 1983
- Грабар А* Император в византийском искусстве М, 2000
- Дмитриев С В* Знамя в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Журнал социологии и социальной антропологии 2001 №4
- Дольник В Р* Этологические экскурсии по запретным садам гуманитариев // Природа 1993 №1-2
- Ельцин Б* Исповедь на заданную тему Л, 1990
- Кейзеров Н М* О соотношении категорий «власть» и «политическая культура» // Советское государство и право М, 1983
- Конечный В* Не уйди мне от политики // Смена 1991 10 июля
- Коржаков А* Борис Ельцин от рассвета до заката М Интербук, 1997
- Костинов В* Роман с президентом М Вагриус, 1992
- Куббель Л Е* Власть // Социально-экономические отношения и социально-нормативная культура М, 1986
- Кычанов Е И* Основы средневекового китайского права (XIII-XVIII вв) М Наука, 1986
- Леви-Брюль* Первобытное мышление М, 1910
- Материалы по истории кочевых народов в Китае Вып 1 Сыма Цзянь Исторические записки Т 1 М Наука 1972
- О восшествии на бухарский престол эмира Музаффера и об обряде поднятия на кошке // Туркестанские ведомости 1907 №15
- Панченко А, Успенский Б* Иван Грозный и Петр Великий Концепции первого монарха // Труды отдела древнерусской литературы Л, 1983 С XXXVII
- Перици А И* Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX — первой половине XX в (Историко-этнографические очерки) М АН СССР, 1961
- Попов И* Чин священного коронования (Исторический очерк образования чина) // Богословский вестник (Сергиев Посад) 1866 Т 2 Апрель-май
- Пыляев М И* Старое житие СПб, 1897
- Рабинович М Г* Древние русские знамена (X-XV вв) по изображениям на миниатюрах // Новое в археологии М Наука, 1972
- Радзинский Э* Кровь и призраки русской смуты М Вагриус, 1999
- Рахимов Р* Концепция лидерства в культуре таджиков // Этнические аспекты власти СПб, 1996
- Святуха О П* Репрезентация царской власти в русских портретах XVII в // История и культура Актуальные проблемы СПб Наука, 2005
- Скуратов Ю* Вариант дракона М Детектив, 2000
- Соловьева О А* Поведенческий символ власти и политическая социализация // Журнал социологии и социальной антропологии 2001 №4
- Спенсер Г* Основания социологии Т 2 СПб, 1898
- Чалидзе В* Иерархический человек М, 1990
- Чернецов С Б* Печати в Эфиопии как символы власти // Журнал социологии и социальной антропологии 2001 №4
- Cassier E* The Myth of the State New Haven, 1946
- Ilhfe I* The organization of Maji-Maji rebellion // Journal of African History 1967 N 1

*Ngohole B* Building party cells in Tanzania // The cells system of the TANU  
Dar-es-Salam, 1975

*Rugby P* Ugogo Local government changes and national elements // One party  
democracy London, 1973

*Weber M* Theory of social and economic organization Oxford, 1947

*Young R* The smoke in the hills Evanston, 1980

*М. ГОДЕЛЬЕ*

## ВООБРАЖАЕМОЕ, СИМВОЛИЧЕСКОЕ И РЕАЛЬНОЕ\*

Во Франции после публикации четырех томов труда Клода Леви-Стросса «Мифологические», посвященного мифам индейцев Америки, было опубликовано большое число часто очень интересных трудов под общим определением «символическая антропология».

На деле это определение обрекает на путаницу, так как различие «воображаемых» (*imaginaires*) представлений и «символов» (которые переполняют мышление, например ритуальные рисунки на теле, и т. п.) никогда не было сделано Леви-Строссом и теми, кто последовал за ним.

В действительности воображаемые представления неотделимы от символических практик, которые выводят их на сцену, т. е. заставляют их существовать как видимые реальности, попадающие в чувственное восприятие — зрением, осязанием, обонянием, слухом, — и превращают «умственные» («*intelligibles*») реальности, существующие лишь в мышлении, в реальности общественные, имеющие содержание материальное (то, что появляется и попадает в систему чувств) и содержание социальное (то, что осуществляет связь, то, что устанавливает связь между собой индивидов и групп, принадлежащих к одному и тому же обществу, представления которого они разделяют).

Морис Годелье,  
6 декабря 2004 года, Париж

На примере египетского фараона или баруйа Новой Гвинеи можно понять, какие связи существуют между воображаемым, символизмом и реальными практиками организации власти или отношений родства в обществе.

---

\* Манифестация. Учебно-теоретический журнал / Под ред. В. Р. Арсеньева // Европейский дом. 2005. № 6.

## Беседа с Морисом Годелье «Sciences humaines»

Беседу вел Жан-Франсуа Дортье (Sciences humaines. Hors serie. N 35. Dec. 2001/Janv.—Fev. 2002. P. 20–22).

Недавно CNRS (Национальный центр научных исследований Франции, аналог Российской Академии наук. — *Пер.*) присудил свою золотую медаль (2001 год) Морису Годелье. Антрополог, специалист по обществам Океании, директор исследований в Школе высших исследований в социальных науках М. Годелье является автором многих цитируемых трудов, вышедших в издательстве «Файар» («Fayard»): «Производство больших мужчин. Мужская власть и доминирование у баруйа Новой Гвинеи» (1982); «Идейное и материальное» (1984); «Чудо дара» (1996).

**«Sciences humaines»:** *Вы изучали формы власти и отношения родства в некотором числе не-западных обществ, в частности в Океании и других местах, часто — в племенных обществах. По-Вашему, эти формы и эти отношения имеют различные измерения: воображаемое, символическое и материальное. Как представляете Вы себе отношения между этими сферами?*

**Годелье:** Начнем, если Вы согласны, с конкретного примера. Вот, Древний Египет, возможно, первое общество с государственной системой, появившееся в истории и управлявшееся «богом», живущим среди людей, — фараоном. Кто — фараон? Мифические рассказы говорят нам, что он родился от союза двух божеств — Исиды и Осириса — брата и сестры. Таким образом, он сын божественного инцеста. Этот рассказ отсылает к полностью воображаемой ситуации. Но само представление о божественном происхождении воплотилось в формах и в многочисленных символических сказаниях. На картушах огромных памятников фараон представлен человеком огромного роста, и персонажи, которые окружают его, с трудом доходят до высоты его колен. Это — люди, египтяне или их враги, находящиеся перед ликом бога. Точно так же и тиара, состоящая из двух частей, которую он носит на голове, символизирует две столицы Верхнего Нила и Нижнего Нила. Эта дуальность показывает, что фараон воплощает отныне единство страны, ранее разделенной на два королевства.

Фараон представляет также и Нил, который сам по себе является священной рекой. Каждый год, когда воды реки находятся на убыли, фараон поднимался вверх по Нилу на своей королевской ладье до той точки, за которой движение вперед уже не было возможно. Там он совершал обряд и кидал в воду реки кусок папируса, на котором была начертана магическая формула, должна вернуть воды реки. Некоторое время спустя, действительно, в Ниле отмечался подъем воды.

И вместе с водой прибывал ил, который позволял возродиться растительности и произрастать культурным растениям. Все происходило, как если бы фараон своим обрядом доставил воду, жизнь, богатство в королевство.

Такой пример помогает нам понять отношения между воображаемым, символическими практиками и их отношения с реальной властью, осуществляемой над обществом и внутри его. Воображаемым здесь выступают верования, разделяемые фараоном и его подданными (божественная природа фараона, его рождение в результате инцеста и т. п.). Это воображаемое воплощается через символические действия: обряды, сказания, символические предметы, храмы, дворцы, украшения и политико-религиозные институты, касты жрецов и правителей. Предметы, институты (institutions), символические действия приводят воображаемое к нашим чувствам. И они вписывают в камень, в телах, в календаре силу фараона.

**«Sciences humaines»:** *Символическое, в данном случае обряд, выступает, таким образом, кодированием воображаемого? Придаем ему формы?*

Придаем ему формы и его сценографией. Представления воображаемого являются «идеальностями», т. е. ментальными реальностями. Символы, сказания, символические действия составляют их сценографию. Переведенные в ритуал, они пропитывают тело, структурируют пространство и время, выстраивают обязательное поведение. Без выхода на это воображаемое обряды и символические действия не имеют смысла. Это подобно написанным в книге математическим символам для не-математика. Поскольку для того, кто не является математиком и кто не может, видя их, проделать в своей голове соответствующие операции, выраженные математическими символами, таковые не имеют смысла. Это пустые символы, лишенные содержания. Точно так же, когда сегодня мы видим статуи греческих богов, мы можем находить их красивыми, но они потеряли часть своей силы, потому что воображаемое, мир мифов и обрядов, политическое и социальные амбиции, связываемые с ними, ускользнули в ходе истории. Ими восхищаются, но, в действительности, — без понимания их смысла. Без культа Артемиды, без Элевзинских мистерий греческие статуи являются собой прекрасные формы, но практически пустые. В науках о человеке и об обществе важно разводить наслоения этих аспектов в производстве форм общественной жизни: воображаемое, символическое и то, что в реальном несводимо ни к одному, ни к другому.

**«Sciences humaines»:** *Каковы социальные последствия этих символических действий?*

**Годелье:** Социальные результаты символических действий могут быть огромны. Вернемся к примеру фараона. Он воспринимался бо-

гом, чье дыхание — ка — давало жизнь всем живым тварям, как людям, так и животным. Таким образом, все живые существа были обязаны ему своей жизнью. Тысячи крестьян (феллахов), которые возделывали землю, были обязаны ему водой, плодородием обрабатываемых ими земель, его защитой от врагов и в конечном счете самой жизнью. Как могли они возвернуть подобный долг? Работая на фараона, подчиняясь барщине, выплачивая ему оброк, отдавая ему свои жизни и жизни своих детей.

На этом примере видно, каковы воображаемые и символические размеры социального отношения господства, читай — эксплуатации. В то же время можно увидеть, что эти отношения неравенства приобрели сходство с какой-то формой обмена. Бог дал вам жизнь, вы ему должны вашу. Но это долговое отношение является неравным. Боги дают столько, что люди никогда не смогут покрыть этот долг ответными дарами. И таким образом, можно заметить, что не все воображаемо в отношениях господства и не все — символично, и все, что за рамками воображаемого и символического, является так же реальным, как и они. Таким образом, надо быть осторожным, чтобы не противопоставлять реальное воображаемому, и сводить воображаемое и символическое к иллюзорным реальностям, к иллюзии реальности. Ибо в этом — так много измерений реальных социальных отношений как между индивидами, так и меж группами.

Я не думаю, что здесь можно наблюдать отношения господства между кланами, кастами, классами или полами без того, чтобы это не было представлено в отношениях воображаемых компонент, которые порождают символические формы и действия. Таков, к примеру, случай значения спермы и гомосексуальных действий, которые выступают ядром инициаций мальчиков у баруйа Новой Гвинеи.

**«Sciences humaines»:** *Как, по-Вашему, согласуется символическое и отношения реальной власти, к примеру, у баруйа, которых Вы изучали в Новой Гвинее?*

**Годелье:** В действительности я провел много лет у баруйа Папуа-Новой Гвинеи. Я смог наблюдать у них обряды, через которые они посвящают мальчиков в тайны происхождения космоса и человечества. В течение более десяти лет мальчики будут жить в мужском мире и будут готовиться к осуществлению господства мужчин над женщинами, а также представлять и защищать их общество. В девять лет мальчик должен покинуть свою мать и поселиться в доме мужчин — после того, как ему проткнули нос. Затем, в секрете от мужского дома, молодые люди в возрасте 15–20 лет, еще не женатые, будут регулярно давать пить свою семенную жидкость мальчикам, которых только что резко отделили от женского мира. Эта практика означает, что мужчины стараются как бы «заново породить» мальчиков, но на этот раз без по-

средства женского тела. Их как бы «сверх-маскулинизируют», давая им в качестве пищи мужскую субстанцию, девственную по отношению к любому женскому загрязнению.

Вы понимаете, что все эти действия являются одновременно и воображаемыми и символическими, но что цель этих действий не является ни воображаемой, ни исключительно символической. Она взращивает мужчин, она делает из них высшие по отношению к женщинам существа, которые единственно и будут иметь право представлять общество целиком и управлять им. Видно, что эти действия в основе своей — политические. И последствия таких действий не являются нереальными.

Именно по причине своей нечистоты, связываемой с их телом, с менструальной кровью, истекающей из него, женщины реально и практически отгеснены от участия во власти. Они не имеют права носить оружие, а следовательно, осуществлять вооруженное насилие, которое выступает атрибутом власти. Они не обладают собственностью на земли своих предков, которые будут переданы потомкам только от их братьев. Они не имеют права производить соль, служащую мотетой меж племенами. Наконец, они занимают младшее место в обрядах, при помощи которых баруйа просят силу, жизнь и защиту у солнца и луны, божеств их пантеона. Не все, таким образом, воображаемо и символично в реальном мире отношений мужчины — женщины.

*«Sciences humaines»:* *Вы скажете, что воображаемое и символическое находятся в истоке власти или же они довольствуются тем, что легитимируют власть?*

Годелье: Ни то, ни другое. Я не думаю, как это предполагал первичный марксизм, что представления, идеи, ценности выступают простой легитимацией предшествующих общественных отношений. Отношений, которые могли бы родиться, как если бы эти идейные реалии не существовали. Это не имеет смысла. Новые общественные отношения исторически проявляют себя со всеми своими измерениями и символами. Таковые не появляются после свершившегося. Чтобы понять это, надо ближе коснуться отношений между идейным (ideel) и материальным в отношениях людей между собой и с окружающей их природой. Я попытался сделать это в книге. Надо исходить из четырех функций, которые выполняет мышление во всех обществах и во все эпохи. Имеются два сорта данных, которые мышление «представляет» сознанию индивидов: одни извлекаются из их отношений с другими и с природой, вторые — из внутренней жизни индивидов. Хотя всякое «представление» выступает одновременно и интерпретацией того, что «представлено». Таким образом, представление и интерпретация, не смешиваясь, всегда связаны друг с другом. Но мышление делает сверх

того. Оно позволяет, как это уже было видно в случае с фараоном, организовывать реальные общественные отношения, которые вводят воображаемые и символические компоненты власти в чувственный и материальный мир. И не только власть над людьми, но также и деятельность людей по отношению к природе, окружающей их. Орудие, к примеру, не является только материальной реальностью. Оно бессмысленно, если не известно, для чего оно может служить и как им пользоваться. Оно существует как используемое орудие лишь в связи с идейными (*ideels*) (идеальные (?). — *Пер*) элементами, которые введены в общественные отношения. Таким образом, в ядре того, что Маркс называл «базисом» («*infrastructure*»), присутствуют идейные (*ideels*) (идеальные (?). — *Пер*) элементы. Но возьмем другой пример: можно жениться, не имея представления о том, что такое брак, и не зная, с кем легитимно брак может быть заключен. Эти представления, таким образом, не являются отражением действия общественных отношений, установившихся еще без этих представлений.

И напротив, я не думаю, что символические действия выступают основанием для общественной реальности, как об этом писал Клод Леви-Стросс во «Введении к творчеству Мосса» (1950), где он утверждал примат символического над воображаемым и реальным. Мы видели это: символическое — ничто без воображаемого, дающего ему смысл; и если надо утверждать примат, то лучше воображаемого — над символическим, мышления — над речью. Но в то же время некое воображаемое и символы, которые не имеют общественного действия, в действительности остаются иллюзорными реальностями, иллюзиями реальности.

Но здесь мы вступаем в другие дебаты. Символы, представления, идейные [идеальные] нормы, которые моделируют общественное поведение индивидов и групп, составляют то, что называется культурным миром (*univers culturel*) общества. Можно ли смешивать «культуру» и «общество»? Различения, которые были сделаны нами ранее, возможно, окажут нам содействие. Возьмем пример обществ Новой Гвинеи, где до прихода европейцев не существовало классов, каст и в еще большей степени — государства. Какую разницу можно установить между «культурой» и «обществом», если помнить, что большинство этих обществ выступает локальными группами, имеющими племенную форму и структуру? Вернемся к примеру баруйа, они разделяют со своими соседями вантекиа, усарумпиа и другими ту же культуру, тот же язык, те же институты, включая те же посвятельные обряды. Под «культурой баруйа» я понимаю совокупность представлений и принципов, которые осознанно организуют различные области их общественной жизни, так же как и — с окружающей их природой. Видно, что культура является областью, восходящей прежде всего к идейному (иде-

альном), и что конкретная культура, в данном случае баруйа, есть комбинация идейных (идеальных) элементов, связанных материальными и общественными действиями, которые ими воплощаются.

Но в чем баруйа, разделяющие культуру со своими соседями, составляют отличное от них общество? Мне кажется, что баруйа образуют общество, когда они требуют для себя территорию, на которой они воспроизводятся, и это предполагает исключение соседних групп, что не исключает альянсы и обмены с ними, но исключает присвоение (*l'appropriation*). Это — то отношение к требуемой территории всех баруйа и разделенное ими, которое прибавляется к их культуре и к их общему языку и создает общность, отдельное общество. Это общество существует как целостность, которая должна воспроизводиться как таковая и быть представлена как таковая. Мне кажется, что у баруйа сцена, на которой общество должно быть представлено как целостность, — это сцена мужских и женских инициаций. Именно там баруйа предстают для самих себя и для других как отдельная от других группа, которая проявляет свою идентичность через символические действия, направленные на себя самое, и которые тем не менее такие же, как и применяемые соседями. Все похоже, но различны. И отличие входит меж ними порцией природы, которая их различает, т. е. материальными реалиями, которые прежде требуют для себя. И здесь — разница между общиной и обществом, если вернуться к классическим понятиям социологии и антропологии. Чтобы дать полностью отличный пример, — еврейские общины, живущие в странах Европы, начиная с диаспоры, не создавали обществ, живя частями обществ. Но эти же самые общины, заново собравшись на земле Израиля, сегодня превратились в общество, которое настаивает на своей идентичности как таковое.

Т. Б. ЩЕПАНСКАЯ

## СИМВОЛИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ВЛАСТИ: АТРИБУТИКА

*(Печатается впервые)*

Поставив задачу изучения возникающей на базе занятий политической социокультурной среды или наблюдения повседневных практик конкретного политического сообщества, следует задаться вопросом о ее (среды)/его (сообщества) определении.

Политическая среда или сообщество существуют постольку, поскольку разделяют общий культурный код, обеспечивающий возможность взаимодействий. Основа «политического кода», центральный символ и разделяемая ценность в политической сфере — власть. Это и следует считать главным консолидирующим символом «политического класса»: сообщества в сфере политики консолидируются вокруг деятельности по удержанию/осуществлению власти или борьбы за власть. В программных, идеологических, теоретических и других официальных документах различных политических организаций сформулированы различные представления о власти, за которыми стоят идеологические различия. Однако в неформальном дискурсе политиков эти различия менее существенны, как и на уровне повседневных практик (борьбы за власть, разграничения, укрепления власти и проч.), основанных в большей степени на обыденном понимании власти, чем на идеологических схемах.

Восприятие власти, придаваемые этому понятию субъективные значения материализуются в ее предметных символах. В неформальном дискурсе политиков в качестве символов власти чаще всего фигурируют: телефон и другие системы связи; спецмашина с мигалкой и другие транспортные средства; иногда оружие.

## «Большое ухо»

Наиболее часто в качестве атрибута власти упоминается телефон [Восленский 1991: 309–314]. По выражению Б. Немцова, «телефон в России — гораздо больше, чем просто обычный аппарат... У нас телефон — атрибут власти» [Немцов 1997]. Характерно, что утрата власти описывается принадлежащими к политической элите людьми как отключение или молчание телефонного аппарата. В воспоминаниях В. Степанкова и Е. Лисова приводятся выдержки из протокола допроса М. С. Горбачева в связи с событиями в Форосе в августе 1991 г.: «Я сидел, работал над выступлением... От работы меня оторвал начальник личной охраны Медведев. Он зашел ко мне с известием, что приехала группа товарищей... беру трубку, чтобы позвонить Крючкову, узнать, что это за миссия... телефон не работает, беру другой — то же самое. Снял трубку внутреннего телефона — не работает. Все проверил — беру красный телефон — и он “мертв”. Посмотрел на часы — 16.50» [Степанков, Лисов 1992]. Отключение телефонов фигурирует здесь как символическая точка отсчета событий, связанных с отстранением М. С. Горбачева от власти ГКЧП в августе 1991 г. То же самое наблюдается и в показаниях ответственного дежурного 9 отдела КГБ в Крыму, обслуживавшего прибывших на отдых высших руководителей страны. Его дежурство, описываемое как «обычная служба» и «повседневная суэта», прерывается тревожным миганием красного сигнала радиостанции «Альтернатива», означавшим аварию на линии связи с дачей Президента СССР. Далее, как и в рассказе Горбачева, следует фиксация времени — т. е. опять же символической точки отсчета: «Часы показывали 16.32 московского времени. Было воскресенье 18 августа 1991 года» [Степанков, Лисов 1992:7].

Очень похожим образом описывает свое отстранение от работы в Кремле и А. В. Коржаков, работавший несколько лет начальником службы охраны Президента РФ Б. Н. Ельцина. Коржаков упоминает отданный наутро после отставки приказ Ельцина адъютанту: «Опечатать кабинет, отобрать машину, отобрать при входе... удостоверение. Отключить телефон. И чтобы никаких контактов с ним» (т. е. с отставленным от должности Коржаковым) [Коржаков 1997]. Тот же стереотип прослеживается и в мемуарах самого Б. Н. Ельцина, когда он описывает свои ощущения вскоре после отставки с поста Президента России: «Подошел к столу и взял с пульта трубку телефона специальной связи. Гудков не было. Телефон не работал. Мне было совершенно нечего делать в этом кабинете» [Ельцин 2000]. Существует устойчивый стереотип описания утраты власти как отключения телефонов; как пишет Б. Немцов, «если у вас снимают тот или иной телефон, это означает, что вас лишают государственного статуса» [Немцов 1997].

Наоборот, установка нового телефона в кабинете чиновника означает включение в символическое пространство власти или продвижение на его новый иерархический уровень.

Телефон — атрибут власти должен быть необычным: вертушка, прямой телефон, спецсвязь, ВЧ; само его присутствие на столе воспринимается как знак «посвящения» — принадлежности к властной иерархии. В повседневном дискурсе российских политиков акцентируются три главных характеристики телефона как атрибута власти: недоступность для простых смертных и всех нижестоящих; узкий круг «подключенных»; связь с вышестоящей инстанцией. Эти характеристики — по сути, правила коммуникации в чиновничьей среде: приоритет имеет информация, исходящая из центра; каналы коммуникации «снизу» блокируются и могут устанавливаться только по инициативе «сверху».

Системы специальной и правительственной связи обеспечивают ограничение доступа к циркулирующей в них информации (и, соответственно, в круг «подключенных») извне или с нижних уровней властной иерархии. Эту функцию должны были обеспечивать многочисленные атрибуты секретности средств связи: подписка о неразглашении, которую давали специально проверенные телефонистки; позже — смонтированная для ведения секретных переговоров автоматическая связь — «вертушка», — исключавшая телефонистку. Более поздние системы спецсвязи предусматривали сложные приемы шифрования сигнала на входе и дешифровки на выходе. Описывая в своих воспоминаниях установку в Кремле автоматической телефонной связи, В. Бажанов приводит вполне легендарную по форме историю о том, как «чехословацкий коммунист», монтировавший эту систему, был по указанию из Кремля арестован и расстрелян немедленно после завершения его работы [Бажанов 1992]. Вне зависимости от достоверности упомянутых фактов эта история вписывается в ряд легенд о казни, замуровывании в стену или ослеплении средневековыми правителями мастеров, построивших по их приказу уникальные сооружения (храм, дворец, крепость, замок, тайный подземный ход и т. д.). Смерть или ослепление мастера означает ликвидацию последнего канала коммуникации с системой управления, неподконтрольного правителю. После этого он остается единственным распорядителем всей системы.

В контексте антропологического анализа засекреченность систем связи можно рассматривать как средство, поддерживающее нижнюю/внешнюю границу политической элиты и одновременно символизирующее ее. Круг подключенных к тому или иному телефонному аппарату воспринимается как круг посвященных.

Чем выше уровень иерархии, тем уже круг лиц, подключенных к обслуживающей ее телефонной сети. Б. Е. Немцов вспоминает, как в

пору его губернаторства ему был установлен телефон, который был только у 15 человек во всей стране. Соответствующий аппарат на столе у должностного лица воспринимается как символ его принадлежности к этому кругу, а частота звонков — как показатель степени интеграции и статуса его обладателя в рамках этого круга.

Наибольшей значимостью в этой системе обладают звонки сверху, которые заставляют чиновника вскакивать с места, вытягиваться во фронт, бежать к телефону сломя голову и испытывать беспокойство, если такой телефон долго не звонит. В мемуарах политических деятелей упоминаются случаи, когда телефонный аппарат устанавливают человеку специально для единственного «исторического звонка» от высшего должностного лица, что выглядит уже совсем как ритуальное действие. Первое почетное место на столе занимает телефон прямой связи с главой государства. Чем выше должность чиновника, тем, по замечанию Немцова, на его столе больше разнообразных телефонных аппаратов (т. е. доступных ему уровней властной иерархии), исключение — сам Президент, у которого только один аппарат: ждать звонков «сверху» ему не от кого.

В мемуарах бывшего секретаря И. В. Сталина Бориса Бажанова телефон также обретает значение символа государственной власти и, в дополнение к этому, личного контроля вождя над партийной элитой. По его воспоминаниям, на столе у Сталина стояло 4 телефона: внутренний (для разговоров внутри ЦК ВКП (б)), «Верхний Кремль» (соединял кабинеты «очень ответственных работников»), «Нижний Кремль» (соединял преимущественно квартиры этих работников) и «вертушка». Три первых обеспечивали связь через коммутаторы, обслуживаемые телефонистками; «вертушка» же соединяла абонентов автоматически. К ней был подключен по тем временам наиболее узкий круг: вначале около 60, позже — 80 высших должностных лиц, со временем, как пишет Бажанов, круг их расширялся.

Одно из качеств формируемой системами спецсвязи коммуникативной среды — ее прозрачность для высшего лица, замыкающего иерархию. Б. Е. Немцов пишет о какой-то «мистике», связанной с телефонами, о способности Ельцина найти и достать по телефону человека «в самых экзотических местах», например в бане или в дороге. «Большие начальники находят тебя, где угодно, — заключает он. — Спрятаться от них очень трудно. Как они это делают — загадка». Такого рода утверждения, вообще не единичные, граничат с представлением о ясновидении, всеведении, приписываемой власти в архаических обществах как ее атрибут. Вообще идея всеведения власти систематически становится предметом обсуждения в политической среде. Б. Бажанов пишет, что в столе в кабинете Сталина в 1920-х гг. был оборудован «контрольный пост», позволявший прослушивать все разговоры, ведущиеся по

кремлевской «вертушке»; впрочем, из текста следует, что это были только догадки сталинского секретаря, увидевшего Иосифа Виссарионовича с неизвестной телефонной трубкой в руках. Спустя много лет, уже в демократической России, В. Костиков, бывший пресс-секретарь Б. Н. Ельцина, пишет, вспоминая период своей работы в Кремле: «Все мои телефоны прослушивались». Вне зависимости от достоверности такого рода представлений они реально определяли стиль коммуникации в среде помощников Президента и членов Президентского Совета. Среди чиновников сложились приемы блокирования «большого уха», например обмен записками, которые уничтожались после прочтения; замена в разговоре настоящих имен именами известных государственных деятелей и т. д. Люди из этого круга передавали друг другу полумажические приемы выявления «прослушки»: набрав определенный набор цифр, в трубке будто бы можно услышать попискивание, которое интерпретировалось ими как признак прослушивания [Костиков 1997: 10–11]. Любопытно, что подобные же приемы передавались и в среде диссидентов, нонконформистской молодежи, — как и весь комплекс мифологемы «большого уха» («всевидающего ока»), т. е. представлений о тотальном контроле общества со стороны правящей элиты. В советский период не только для профессиональных политиков, но и для «простых граждан» телефон служил символом тотального контроля и всевластия государства. Как пишет журналист «Независимой газеты» Сергей Есин, «мы тогда не просто говорили по телефону, но еще и докладывали подслушивающему устройству о своей лояльности» [Есин 2000].

Итак, в дискурсе российских политиков телефоны специальной и правительственной связи фигурируют как важнейший атрибут принадлежности к системе государственной власти, своеобразный символ посвящения. С этим символическим объектом связан целый набор мифологем, характеризующих систему и принципы коммуникации в профессиональной среде: иерархическую организацию, одностороннюю проходимость каналов (приоритет сигналам «сверху», которым придается повышенная, порой граничащая с мистической, ценность), блокирование сигналов «снизу» и жесткое отграничение от внешнего мира. Таким образом, телефон как атрибут власти символизирует и основные (для ее участников) принципы ее организации.

## У руля

В качестве атрибутов и отчасти символов власти в повседневном дискурсе фигурируют также спецмашины с мигалками и спецтрассы, по которым они передвигаются. Вошли в фольклор членовозы советских руководителей и непременно черные автомобили начальства бо-

лее низких рангов. В наши дни правительственные машины опознают по серии и номеру с обилием нулей [Крадин 2001]. О них ходит множество в той или иной степени мифологических рассказов, с ними связаны даже магические представления и приметы. В книге В. Степанкова и Е. Лисова, основанной на материалах допросов членов ГКЧП, упоминается характерный эпизод, по-видимому, показавшийся авторам (или тем, от кого они это узнали) значимым. Когда трое участников ГКЧП, Шенин, Болдин и Бакланов, возвращались в Кремль после неудачной поездки к Горбачеву, у их автомобиля пробило колесо. «Случилось это неподалеку от “Матросской тишины” — следственной тюрьмы, которой вскоре суждено было принять под свою крышу ГКЧП!» [Степанков, Лисов 1992: 20]. В данном контексте происшествие фигурирует как дурная примета, которой вскоре суждено было сбыться. Автомобили в специальном исполнении выступают и в функции подарков: как известно, Л. И. Брежнев имел целый парк подаренных ему роскошных автомашин. До появления автомобилей наиболее престижный подарок властителю — конь (традиция дарить крупным политикам породистых коней, впрочем, не прекратилась и в наши дни).

В качестве атрибута власти фигурирует и президентский самолет. В мемуарах В. Степанкова и Е. Лисова, руководивших расследованием августовских событий 1991 г., в этой роли упоминается самолет Ту-154, оборудованный специальным пунктом управления Вооруженными Силами, который дежурил в аэропорту Бельбек во время пребывания в Крыму Президента СССР Горбачева. Когда ГКЧП объявил о «невозможности осуществления Президентом своих обязанностей», экипажу этого самолета была дана команда отправляться в Москву. По мнению В. Степанкова и Е. Лисова, «президента лишали еще одного атрибута государственной власти» [Степанков, Лисов 1992: 18].

Среди символов принадлежности к системе власти упоминаются также и права, обеспечивающие беспрепятственное передвижение, например многообразные льготы по проезду. Один из современных петербургских чиновников рассказывал о своем отце, который получил от самого Сталина «ковер-самолет»: так называлась коричневая книжечка, дававшая право бесплатного и первоочередного проезда по всем железным дорогам и авиалиниям СССР. По его словам, обладателями такой книжечки были всего несколько десятков человек, в частности, в этот круг попали и ученые, занимавшиеся приоритетной для Сталина программой разработки ядерной бомбы. Мой собеседник вспоминает, как ездил с матерью к деду, и на обратном пути не было никаких билетов, ни одного места — тогда начальник поезда уступил им свое купе. «Потому что это считалось вообще самое высшее, что есть. Вот эта книжечка» [ПМ: ЛАА 2002]. Важно отметить, что эта ма-

гическая вещь интерпретируется как символ причастности к высшим государственным сферам, она и сама олицетворяет власть.

Транспортные средства и вообще атрибуты дороги служат устойчивыми метафорами власти в повседневном политическом дискурсе. Ряд метафор: «великий кормчий», «стоять у кормила», «расшатывать лодку» — рисует политическую деятельность как управление кораблем; из этого же ряда и путеводная звезда, которая указывает правительству верный путь, и ветер, который дует ему в паруса. В систему символов власти как транспортного средства — корабля или автомашины — вписываются такие выражения, как «Партия — наш рулевой», «стоять у руля», «колеса власти» и т. п. Е. Гайдар, суммируя свой опыт пребывания во власти (в качестве главы правительства РФ), пишет: «Лучше знаю теперь, как устроена реальная власть, как принимаются решения, как переводятся стрелки, способные повернуть направление движения российской истории» (курсив мой. — *Т. Ш.*) [Гайдар 1996: 240]. В той же книге он описывает характерный для ушедших в отставку должностных лиц «синдром водителя, который вдруг лишился руля», и о польском реформаторе Лешеке Бальцеровиче, у которого после отставки «глаза были грустные, как у летчика, которого отстранили от полетов» [Гайдар 1996: 244, 250].

Использование средств связи и передвижения в качестве символов власти должно означать восприятие власти, прежде всего, как системы коммуникаций. При этом транспортные средства символизируют власть над территорией и населением, а телефонные аппараты — преимущественно контроль над собственно политическим сообществом: устройство и интеграцию иерархии самой власти, т. е. сообщества ее носителей как коммуникативной среды. Характерно, что мифологемы политической среды (в частности, образы «большого уха» или «партии — рулевого») вынуждены разделять все, кто претендовал на политическое участие, а не только носители власти: например, в советское время эти выражения использовались в среде диссидентов, неконформистов, а за ними и более широкие круги политизированной интеллигенции («Партия, дай порулить!»).

Символизация власти через средства коммуникации указывает на тенденцию отождествления власти с коммуникативной функцией (управления), по крайней мере, на уровне повседневности, в необсуждаемой области «общепринятого». Однако в исследовательских целях мы разделяем эти два понятия — «управление» и «власть».

Управление — это коммуникативная функция: передача информации, стимулирующей (или блокирующей) ответную реакцию со стороны получателя. Власть — межличностное отношение доминирования, дающее право на управление, но не предполагающее автоматического его осуществления. На практике управление и власть не все-

гда объединены друг с другом. С одной стороны, не во всех случаях управления (передачи сигнала) возникают отношения власти. Управление может осуществляться безлично, без возникновения отношений между источником и получателем информации. Функция управления бывает не закреплена за одним и тем же лицом или группой лиц, а осуществляться ими попеременно — тогда говорят о ситуативном или диффузном лидерстве. В одной из предыдущих работ мы рассматривали случай управления, осуществляемого безлично, просто в результате ориентации членов сообщества на разделяемые символы и следования (не всегда осознанного) заключенным в них программам [Шепанская 1997]. С другой стороны, власть не всегда реально и эффективно выполняет функции управления, хотя именно их выполнением обуславливается ее легитимность. Тем не менее реальное осуществление управления отнюдь не является необходимым следствием отношений власти, а требует со стороны их носителей дополнительных усилий (привлечения информации, профессиональной подготовки управленцев и т. д.). Вообще власть и управление — явления (и понятия) разного порядка: коммуникативная функция управления характеризует структуру информационных потоков; отношения власти — асимметрию общественных отношений. Управление существует в любой системе, где имеется передача информации; власть, как межличностное отношение, — только в системах, где можно говорить о существовании обладающих личностью существ, в первую очередь в социуме, между людьми и человеческими сообществами.

Проведя это разделение, вернемся к исследованию политической среды, где власть, особенно в обыденной повседневной жизни, чаще всего отождествляется с коммуникацией.

## Коммуникативный барьер

Политическая деятельность с точки зрения (и в описаниях) ее участников предстает как коммуникативная. При этом они резко разделяют коммуникации публичные: выступления в СМИ, предвыборные кампании и т. п.) и внутренние (внутрисредовые — в рамках своей среды, между коллегами-политиками — и внутригрупповые: в рамках своей партии, ближайшего окружения, неформального сообщества, команды). Разделение публичной и внутренней систем коммуникаций обеспечивается как структурными (охрана, режим секретности, спецобслуживание), так и символическими средствами.

Важнейшая коммуникативная функция системы власти — управление — осуществляется посредством центробежных коммуникаций (власть — объект управления), которые контролируются в первую очередь. Среди средств контроля центробежных информационных пото-

ков наиболее очевидны нормы секретности, а на уровне повседневного сознания — представления о власти как таинстве и тайне как ее важном атрибуте. «Тайна — один из серьезных инструментов власти, — констатирует Б. Е. Немцов. — Привилегия власти — обладание огромной информацией, общество такой информацией не обладает» [Немцов 1997]. Нередко в литературе и прессе режим секретности связывают с наследием тоталитарного прошлого, но даже политики самого демократического крыла, поработавшие в органах государственного управления, признают «невозможность сказать всю правду людям о положении страны, о том, что делаешь, — это, к сожалению, приходит вместе с реальной властью. Именно здесь, — утверждает Е. Гайдар в своих воспоминаниях о работе в правительстве России, — хорошо понимаешь точность кантовского принципа: “Все, что ты говоришь, — должно быть правдой, но отсюда не следует, что надо говорить всю правду”» [Гайдар 1996: 138]. В качестве объектов сокрытия упоминаются, с одной стороны, сведения «о положении страны», способные вызвать панику или непредсказуемую реакцию населения, с другой — «правила игры» в рамках политического сообщества, кадровые решения, касающиеся распределения должностей, «закулисные интриги и столкновения различных группировок» [Кряжева 2000].

Неконтролируемый выход информации за рамки политического сообщества в публичную сферу в политическом дискурсе маркируется отрицательно: как утечка или намеренный слив, вброс информации, т. е. получает статус запретных приемов. По словам О. Попцова, «те СМИ, которые ратуют за “правду” во что бы то ни стало, на самом деле гонятся не за истиной, а за эффектом». Подобные случаи нарушения барьера со стороны СМИ он интерпретирует как «стремление их клана повлиять на власть в идеологической борьбе с пропрезидентским кланом» [Попцов 2002], т. е. как элемент уже не публичной коммуникации, а межгрупповой борьбы внутри политического сообщества, вынесенной на всеобщее обозрение. Нарушение барьера извне (со стороны СМИ) расценивается в данном случае как вторжение в сферу коммуникаций внутри политического сообщества, а точнее — привлечение некоторыми из участников этих коммуникаций дополнительных ресурсов из публичной сферы.

Средства поддержания информационного барьера между политическим сообществом и публичной сферой различны у системных и внесистемных объединений. Границы внесистемного политического сообщества (например, диссидентского кружка или радикального молодежного движения) поддерживаются в первую очередь символическими средствами. Для них характерна повышенная семиотичность внешнего облика и повседневного поведения: зримые символы (атрибутика), маркирующие «своих», прежде всего, в публичном простран-

стве. Например, члены комсомольской ячейки в Санкт-Петербурге во время пикетов и митингов облачались в черные куртки-кожанки, а девушки дополняли этот наряд красными косынками; военизированный стиль одежды характерен и для нацболов; однажды группа нацболов в Санкт-Петербурге закупила одинаковые серые френчи, которые они носили как униформу [Топорова 1999].

Для партий и организаций, представленных в органах власти, такие формы самоидентификации не столь характерны. Как правило, их коммуникации с публичной сферой опосредованы системой образований-«фильтров», таких как охрана, группы специалистов по связям с общественностью (PR — public relations), аналитические отделы, а в системе государственного управления — весь комплекс учреждений и профессионалов, в повседневном политическом дискурсе объединенных под названием «аппарат». Закрытость власти в советское время обеспечивалась даже на бытовом уровне — системой спецраспределения (спецмагазинов, спецателье, закрытых лечебных и элитарных образовательных учреждений, правительственных дач), позволявших представителям власти и членам их семей практически избегать общения с населением. Подобные структуры, впрочем, не исчезли и в наши дни.

Барьер, однако, не должен быть полностью непроницаем. Его функция — обеспечивать управление, а следовательно, прохождение сигналов из политического сообщества (как управляющего центра) вовне, в сферу публичных коммуникаций.

Выборочную проницаемость обеспечивают образования-«фильтры», опосредующие коммуникации между политическим сообществом и публичной сферой. Политики, находящиеся у власти, осуществляют такие коммуникации через аппарат, структурообразующая роль которого подчеркивает номенклатурная пословица: «Начальство бренно, а аппарат вечен» [Попцов 2002].

Перекрытие центробежных каналов коммуникации ведет к изоляции политического деятеля и потере власти. Так, в воспоминаниях А. Стерлигова постепенное отстранение от власти вице-президента А. Руцкого выглядит как блокирование центробежных каналов коммуникации. «Секретариат вице-президента, — пишет он, — почувствовал, что все документы, исходящие из Белого Дома, куда-то пропадают» [Стерлигов 1992]. Коммуникативный барьер, который должен был поддерживать систему власти, в этом случае стал функционировать как механизм ее прекращения. В рамках той же схемы В. Степанков и Е. Лисов описывают отстранение от власти Президента СССР М. С. Горбачева во время так называемого путча 1991 г.: «Легкость, с которой был лишен свободы человек, столь, казалось бы, могущественный и тщательно охраняемый, у многих, когда события стали

известны, вызвала недоумение... Все это множество людей, чей профессиональный долг заключался в защите президента... Сами того не сознавая, они не охраняли, а стерегли Горбачева. Форосская дача была комфортабельной ловушкой, готовой захлопнуться в любой момент» [Степанков, Лисов 1992: 10–11]. Механизм отстранения от власти изображается как изменение режима функционирования коммуникативного барьера между властью и сферой публичной коммуникации. Этот барьер становится полностью непроницаемым для центробежных сигналов. В нормальном состоянии он должен проводить эти сигналы, однако потоки информации канализированы и контролируются.

Другая опосредующая структура между политическим сообществом и публичной сферой — группы специалистов в области «PR», связей с общественностью, работающие как отдельные подразделения в рамках госучреждений и партий либо на наемной основе. Их функция — формировать тексты, предназначенные для использования в публичной сфере: лозунги, призывы, программы партии. Сами политики нередко от этого уstraняются, считая своим главным занятием выработку решений, согласование позиций, распределение ресурсов и постов, т. е. коммуникации внутри политической среды, и порой выпуская из поля зрения тексты, предназначенные для использования в публичной сфере. «Эти лозунги постоянно обновляются, — говорит функционер молодежной организации молодежного совета партии “Яблоко” в Санкт-Петербурге. — Есть паблик рилейшнз, они занимаются этим» [ПМ: СПбГУ, 2000]. Подобное разделение «собственно политики» и характерно вообще для «системных» партий. Чрезмерное увлечение публичными выступлениями не поощряется (кроме периода предвыборных кампаний), обозначается ярлыками (популизм, игра на публику, говорильня). Политики, отдающие предпочтение публичной коммуникации, не встречаются понимания среди коллег. «Думские говоруны, — говорил о таких С. Тарасов в бытность его Председателем ЗакСа Санкт-Петербурга. — Никчемные люди, они как раз и дискредитируют партийную систему» [Мухин 2002: 9]. В функции системы «PR» входит перевод сообщений из системы культурных кодов, используемых внутри политического сообщества, в ту или те, которые опосредуют публичные коммуникации. Другая функция — мультипликация сообщений, а для этого — воспроизведение их в максимально доступном числе культурных кодов (и тем самым — охват пользующихся этими кодами аудиторий).

Как уже было замечено, иерархическая структура легче проводит центробежные сигналы, нежели центростремительные, поскольку с повышением уровня (приближением к центру) количество ее элементов снижается («пирамида» сужается) [Почепцов 2003]. Соответственно функция опосредующих структур — свертывание информации: море

публикаций в СМИ, проходя через аппарат (аналитические отделы и т. п.), трансформируются в краткие и емкие выжимки, а необъятное разнообразие общественного мнения — в графики и таблицы социологических отчетов. В таком виде информация извне и поступает на стол руководителей.

Контроль аппарата над информационными потоками дает ему потенциальную возможность осуществлять управление решениями адресата (т. е. должностного лица или партийного лидера), что рядом политических деятелей осознается как опасность. По замечанию О Попцова, аппарат, готовя для руководителя «информационные выжимки», «формирует взгляд начальства» [Попцов 2002]. Е. Гайдар, став руководителем правительства России в начале реформ, видел реальную опасность «стать каучуковым штемпелем, просто санкционирующим вырабатываемые аппаратом решения, утратить контроль за развитием событий», взаимоотношения с аппаратом он описывал как «прогулки по минному полю. Ни при каких обстоятельствах нельзя всецело полагаться на аппарат», и если не овладеть аппаратом, писал он, «наше правительство обречено» [Гайдар 1996: 121].

Система барьеров, разделяющая коммуникации в публичной сфере и внутри политического сообщества, как правило, находится под контролем последнего. Однако ее существование поддерживается и общественным мнением «снизу». Когда власть провозгласила эпоху гласности, население отнеслось к этому с известным недоверием, которое нашло отражение в фольклоре:

Теперь у нас эпоха гласности,  
Товарищ, верь, пройдет она,  
А комитет госбезопасности  
Запомнит наши имена [Гайдар 1996: 40–41].

Разделение двух сфер политической коммуникации — публичной и внутренней заставляет предположить разделение циркулирующих в них текстов, различие их жанровых форм и правил актуализации, а также задействованных в них знаковых систем. Поэтому, рассматривая далее культурные коды, используемые в политической коммуникации, мы будем учитывать (и указывать), в какой сфере — публичной или внутренней — они используются.

Обратив внимание на разделение публичной и внутренней систем коммуникаций, далее мы сосредоточимся, прежде всего, на внутренней сфере, т. е. коммуникациях внутри «своей» политической среды, поскольку именно о ней говорят, как правило, политики, описывая (в интервью, мемуарах и беседах между собою) свою повседневную деятельность (см. статью «Феномен команды в российской политической

культуре кон XX — нач. XXI в.» в этой антологии). Публичные коммуникации вступают в их самоописания на первый план в период выборов, скандалов или отставок — т. е. когда политический деятель оказывается на границе своей среды (на этапе вхождения в нее, ухода или угрозы выхода) В любом случае такие ситуации переживаются скорее как нарушения повседневности, а не обычные будни.

## ЛИТЕРАТУРА

- Moffatt M* Ethnographic writing about American culture // Annual Review of Anthropology 1992 21 205–229 P 210
- Nader L* Controlling Processes Tracing the Dynamic Components of Power Sidney W Mintz Lecture for 1995 // Current Anthropology Vol 38 N5 Dec 1997 P 711–728
- Бажанов Б* Воспоминания бывшего секретаря Сталина СПб Всемирное слово, 1992
- Вебер М* Политика как призвание и профессия // Вебер М Избранные произведения М, 1990 С 644
- Восленский М С* Номенклатура М, 1991 С 309–314
- Гайдар Е* Дни поражений и побед М, 1996
- Геворкян Наталия, Наталья Тимакова, Андрей Колесников От первого лица Разговоры с Владимиром Путиным М Вагриус, 2000 (см сайт издательства «Вагриус» <http://www.vagrius.com/html/books/putin/>)
- Ельцин Б* Президентский марафон Размышления, воспоминания, впечатления М ООО «Изд-во АСТ», 2000
- Есин С* Пир побежденных // Независимая газета 2000 18 нояб
- Жиринковский В В* Иван, запахни душу! М, 2001
- Коржаков А В* Борис Ельцин от рассвета до заката М Изд-во «Интербук», 1997
- Костиков В* Роман с президентом М Вагриус, 1997
- Крадин Н Н* Политическая антропология Учебное пособие М Научно-издательский центр «Ладомир», 2001
- Кряжева Е* Элита России история становления и политический портрет // Новое поколение М, 2000
- Лимонов Э* Моя политическая биография СПб Изд-во «Амфора», 2002 Цит по публикации на сайте «Библиотека НБП» [http://myhomelan.net.ua/library/LimonovBook/FromNBP-info/lhm\\_biography/bio13.htm](http://myhomelan.net.ua/library/LimonovBook/FromNBP-info/lhm_biography/bio13.htm)
- Мухин А* «Многие думают, что быть сликером просто» Интервью с С Тарасовым // Известия СПб 2002 18 июня С 9
- Немцов Б Е* Провинциал М Вагриус, 1997
- Новодворская В И* По ту сторону отчаяния М Изд во «Новости», 1993
- ПМ ЛАА — Полевые материалы, личный архив автора СПб Запись 2002 г
- ПМ СПбГУ — Полевые материалы Архив кафедры культурной антропологии и этнической социологии СПбГУ, 2000 г
- Попцов О* Высказывание в рубрике «круглый стол» интернет-издания «Русский журнал» // [www.russ.ru](http://www.russ.ru), 20 02 2002 г
- Почепцов Г Г* Теория коммуникаций Киев Ваклер, Рефл-бук, 2003
- Пэнсон М, Пэнсон-Шарло М* Отношение к объекту исследования и условия его принятия научным сообществом // Socio-Logos'96 Альманах Российско-Французского центра социологических исследований Института социологии РАН М Socio-Logos, 1996 С 39–48

*Собчак А А* Дюжина ножей в спину Поучительная история о российских политических нравах М Вагриус, 1999

*Степанков В , Лисов Е* Кремлевский заговор М , 1992 — Авторы — Генеральный прокурор и заместитель Генерального прокурора РФ, которые вели расследование дела о «путче» августа 1991 г

*Стерлигов А* Опальный генерал свидетельствует Канцелярия предательства М Палея, 1992

*Топорова А* «Нацболы» в Санкт-Петербурге образы и повседневность // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга (социологический и антропологический анализ) СПб Норма, 1999 С 117–127

*Щепанская Т Б* Антропология профессий //Журнал социологии и социальной антропологии СПб 2003 №1 С 139–162

*Щепанская Т Б* Лидерство и управление в субкультурных средах // Потенциальность Генезис и эволюция СПб , 1997 С 139 153

*Щепанская Т Б* Прагматика некросимволизма (по материалам сравнительно-антропологического исследования профессиональных традиций) // Компаративистика Альманах сравнительных социогуманитарных исследований / Под ред Л А Вербицкой, В В Васильковой, В В Козловского, Н Г Скворцова СПб , 2002 С 134–151

## МАГНЕТИЗМ ВЛАСТИ В ОТНОШЕНИЯХ ПОМОЩИ. ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ УСТАНОВКА И АСИММЕТРИЯ\*

### Вступление

Отношения помощи были описаны и проанализированы много раз (см [Weiss, 1973; Spielberg 1980, Streaan 1986, Bornstein 1994; Hepworth 1993, Witz 1992]) Мы сперва сконцентрируемся на отношениях помощи, уделяя особое внимание стороне, нуждающейся в помощи Затем тщательно рассмотрим роли оказывающих помощь Статья заканчивается столкновением нескольких точек зрения для наилучшего понимания тесной взаимосвязи между помощью и влиянием

### 1. Клиент под подозрением

#### *Влияние клиента*

Существует много стратегий манипулирования общением, групповыми собраниями, праздниками и семейной жизнью. Эффективным средством претворения их в жизнь является попытка играть роль жизнерадостного «центра внимания». Но не менее эффективной ролью является также демонстрация «постоянной подавленности» В данном случае внимание, привлеченное к проблеме человека, будет не меньше Как известно от системных теоретиков и директивных терапевтов, «проблемное» поведение является очень эффективным и носит название функционального поведения [Minuchin 1974] В этой ситуации *просьба о помощи может рассматриваться как стратегия давления*, для того чтобы заполучить что-то, например внимание, статус, признание или какие-то материальные блага, что не может быть достигнуто другими средствами

---

\* Social Work and Society V 2 Issue 1 2004 (печатается с сокращениями)

© Т Шуйт, 2006

Бывают случаи, когда человек с проблемой не вызывает симпатии, но тем не менее он все-таки проявляет ловкость и умение, заставляя окружающих потакать ему. Наркоман склонен тиранить свою семью, так что эта проблемная ситуация доминирует над внутрисемейными отношениями. Все находятся в постоянном напряжении и тревоге, кроме того, члены семьи испытывают большие денежные затраты, урезают свой рацион и т. д. Парадоксальным является то, что при этом наркозависимый является самым влиятельным членом семьи.

Женщины, лишённые социальной функции, могут мстить своим социально успешным партнерам, осуществляя модель поведения инвалида и таким образом манипулируя ими [Paykel 1991]. Человеку, нуждающемуся в помощи, не нужно бояться этого влияния. Ведь немногие из клиентов сознательно выбирают роль, исходя из стратегии оказания давления. Такое поведение вырабатывается и закрепляется в процессе взаимодействия с окружением, если оно оказывается действенным.

### *Преимущества роли больного*

Парсонс акцентировал внимание на преимуществах роли «больного». Он рассматривал «больное» поведение как ненормальное/ненормативное. Преимущество роли больного/инвалида заключается в том, что он, по сути, освобождается от обязательств перед обществом, но в то же время его поведение считается социально приемлемым. «Болезнь является непосредственным уходом в зависимые отношения, подразумевающие опеку. Дисфункциональность используется как основа для узаконивания этого требования, позволяющая осуществлять социальный контроль. . . » [Parsons 1951: 285]. Нормы могут быть нарушены без следующих за этим санкций. Кто не извлечет выгоды из этой стратегии, если, например, не удастся сдать экзамен или устроиться на работу? Кландерманс в своем исследовании трудового движения выявил, что число рабочих, отсутствующих по болезни, было необъяснимо высоким именно тогда, когда их участие особенно было необходимо [Klandermans 1981].

Современная вариация концепции преимуществ быть больным заключается в идее «больничных выгод». Будучи проблемной, ситуация позволяет выигрывать как нематериальные (внимание, признание), так и материальные блага. Вроун описывает исследования, проводившиеся в 1965 г в Германии и давшие показательные результаты. *Пациенты, получая во время болезни повышенное внимание, которого им не доставало в их повседневной жизни, оставались больными.* «Тот, кто становится жертвой своего заболевания, отделяется им от остальных проблем и становится объектом заботы, проявляемым его окружением» [Vroon 1988: 168].

## *Карьера клиента*

Это объясняет, почему многие люди, нуждающиеся в помощи, выбирают себе карьеру клиента. Все крутится вокруг них, все делается для них, но никто не может понять, что не так. Таких «карьеристов» можно встретить в кабинете врача. В мире психотерапии пациенты, переходящие от одного вида терапии к другой, носят название «покупателей». И только тогда, когда демонстрируемое поведение является эффективным, когда можно сказать, что оно привлекает много внимания и признания, клиент способен на большие достижения.

В романе «Волшебная гора» («Der Zauberberg») Томас Манн описывает соревнование между пациентами санатория, кто из них хуже. Люди борются за исключительность пребывания в худшем положении. Даже новичок Ханс Касторп, который попал в обширный круг больных как «легкий» пациент, отбрасывает свой первоначальный скептицизм и принимает активное участие в соревновании (Mann 1924).

## *Сборщик несправедливости*

Берглер и Мирлоу в своем труде «Справедливость и несправедливость» одну из глав посвятили «сборщику несправедливости» — человеку, который ищет проблемы, потому что он — бессознательно наслаждается ими [Bergler, Meerlo 1963: 20–25]. Авторы-психиатры дают психоаналитическое объяснение поведению людей, которые всегда неудачники. Сборщик несправедливости — мастер невротической защиты психического мазохизма, ставящего его в позицию, когда ему удается обернуть поражение победой. «Посмотри (победа), что произошло со мной (поражение)!» Такие формулировки определяют психических мазохистов как людей, которые оборачивают сознательное неудовольствие в бессознательную радость и таким образом позволяют испытывать нескончаемое наказание [Bergler, Meerlo 1963: 20]. Каждый сталкивается с несправедливостями, которых не удастся избежать. Согласно Берглеру и Мирлоу, относительно нормальные люди стараются разобраться, могут ли они что-нибудь сделать в этой ситуации. Если это невозможно, люди, как сознательно, так и бессознательно, либо пытаются найти решение, либо же отвергают ситуацию. «У невротиков как неизбежные несправедливости, так и те, которых можно избежать, бессознательно приветствуются». Внешне кажется, что невротик отклоняет несправедливость как вредоносную, как это сделал бы нормальный человек, но отклонение не направлено на то, чтобы скорректировать или преодолеть проблемную ситуацию. Его демонстрация антиагрессии служит надежным алиби его внутреннему сознанию того, что он старается, но, к сожалению, не может добиться

успеха [Bergler, Meerlo 1963: 34–35]. Берглер и Мирлоу сконцентрировали свои исследования на человеке, который бессознательно имеет и всегда будет иметь проблемы.

### *Подтверждение болезни*

Бринкгрив и Ван Столк пишут о «подтверждении болезни» [Brinkgreve, Van Stolk 1987]. Их исследование сфокусировано на пациентах с соматическими отклонениями. Это «люди с жалобами на здоровье, для которых не может быть найдено физических оснований» [Brinkgreve, Van Stolk 1987: 597]. Обычно у них за спиной — длинная история болезни, которая в конечном итоге приводит их на прием к психиатру как больных, которые перепробовали уже все прочие способы лечения. Авторы приходят к выводу, что соматические жалобы напрямую связаны не с жизненными событиями, которые могут быть установлены из их историй болезни (смены работы, например), но скорее с «изменениями в их социальном окружении, влекущими за собой устойчивые жалобы как результат». Больные с соматическими нарушениями придумывают большую часть своей болезни, и если это произошло однажды, пути обратно нет. Бринкгрив и Ван Столк пишут о «дилемме неправильного придумывания»: «Чем дольше люди тянут с приятием собственных неудач, тем больше этих неудач становится, и это именно то, что мешает больному принять собственные поражения». Они отмечают тот факт, что образ ошибочного придумывания очень сильно основывается на сознательном подсчете преимуществ и уделяет мало внимания бессознательным процессам, которые создают форму, выполняемую либо невыполняемую пациентами.

Подтверждение болезни, согласно этим авторам, является необходимым условием социального процесса признания. «Наша болезнь без болезненного состояния должна сильно поддерживаться воображением, чтобы быть воспринятой как болезнь, и во многих случаях пациенты будут испытывать поистине нестерпимые муки, даже в периоды приятия себя, если их жалобы исчезли. Но отказ от болезни будет стоить не только собственного доверия пациента, но и доверия того, кто оценит правомерность его жалоб и поступит соответственно. Тем, кто поступит соответственно, будет трудно принять то, что они оказывали помощь и поддержку “ради каприза”». Бринкгрив и Ван Столк заключают из этого, что «подтверждение болезни, кажется, является наиболее важной скрытой функцией контракта между пациентом-соматиком и психотерапевтом, лечащим его».

## Обманывая «государство благосостояния»

Если каждый обладает правом болеть, он может воспользоваться различными услугами для того, чтобы удовлетворить свои нужды. Эти услуги обычно находятся под управлением государства. Нужды могут удовлетворяться различными путями. В промышленных странах люди могут приобретать товары и услуги через общегосударственный рынок. Распределение товаров через рынок означает, что люди, получая доходы, могут покупать социальные услуги, такие как жилье, образование, охрана здоровья. Второй возможный путь — с помощью правительственного регулирования. В этом случае люди могут получить такие товары и услуги посредством субсидирования, стипендий, общественного медицинского страхования, налоговых сборов, служб защиты и поддержки и т. д. Мишра видит в правительственных и политических структурах альтернативу рынку. И рынок, и государство направлены на то, чтобы удовлетворять потребности людей [Mishra 1981]. Шлонски также рассматривает государственную политику в качестве распределительного механизма, определяющего государственное благосостояние как «вид распределения ресурсов — товаров, услуг, прав, благ и т. д., который, теоретически, подчеркивает обязанность получателя делиться» [Shlonsky 1971: 415].

Так же как люди стремятся выжать как можно больше из рынка, так выгодным для них становится получить как можно больше материальных и нематериальных благ при помощи правительства. Используя доказательства собственной болезни и благодаря вторичному распределению в обществе, клиенты могут значительно преуспеть.

### *Пассивность клиентов*

Сейчас мы переключим наше внимание с тех, кто берет инициативу на себя, на тех, кто следует противоположной стратегии. Также бывает, что ищущие помощь люди не хотят сами принимать решения. *В данном случае поиск помощи — это то же самое, что отрицание ответственности. В семейной терапии директивные терапевты очень опасаются этого механизма и стараются повернуть его наоборот — так, чтобы терапия была направлена на то, чтобы клиент брал ответственность на себя.* Часто получается так, что семья или клиент с трудностями давят на терапевта с решением своих проблем. В результате получается, что «если терапевт позволяет себе выступать в роли целителя» или «посредника», семья впадает в дисфункцию и ждет, когда терапевт справится с задачей» [Verhey 1979: 37].

Просьбы о помощи делают людей неуверенными и боязливыми, так как они не знают, что из этого выйдет. Этот страх является главной

причиной того, почему клиент стремится возложить ответственности на терапевта. Клиенты полагаются на терапевта так же, как туристы в незнакомой стране — на своего гида. Немецкие специалисты по групповой работе придумали особый термин для этого явления: «Anklammerungstendenz» (тенденция «следования») [Brocher 1976].

### *Поддерживая страх*

Нуждающиеся люди и группы могут открыто демонстрировать свою силу, придерживаясь стратегии влияния. Угроза другим — тем, кто не откликнулся на призыв, может быть важным условием или предпосылкой для получения помощи. В 1960-х гг. в Западной Европе и США в большинстве городов реакцией на гражданские беспорядки было вмешательство полиции. Когда оказалось, что это влечет за собой эффект, противоположный ожидаемому, демократически согласованные проекты сограждан стали доступными для групп общественной поддержки [Waddington 1979]. Метод, использованный Алинским, стал наглядным примером стратегии воздействия на «групповую организацию» в Соединенных Штатах. Тактикой мобилизации общества было избрано развитие силы (community development) в слабой позиции. Никакие средства не избегались. В местах, где жили землевладельцы, печатались и раздавались панки, в которых содержались материалы, изобличающие их «нечистоплотность» в деловых отношениях, которые потом раздавались на крыльце церквей, посещаемых ими [Alinsky 1972].

## **2. Помощник под подозрением**

Что движет человеком, оказывающим помощь? Почему организации, группы и отдельные личности занимаются тем, что помогают другим людям, группам и странам? Этот вопрос всегда был и до сих пор часто задается в литературе по социальной поддержке. Существует множество вариантов ответов. В этом разделе мы рассмотрим авторов, которые поднимали вопросы о мотивах тех, кто оказывает помощь, а также пункты, по которым люди критикуют этих помощников. Литература широко разнится как на теоретическом уровне, так и на соответствующем уровне анализа. Чтобы структурировать материал, мы сгруппировали его в три категории. Первая группа авторов приписывает побуждение помочь страху и беспомощности тех, кто оказывает помощь. Вторая группа описывает помощь как интерес к самому себе. И, наконец, третья группа включает тех авторов, которые относят поддерживающие отношения к потребности в социальном контроле,

который, по их мнению, в большинстве случаев объясняет благотворительность.

### *А. Страх и беспомощность в качестве мотива*

*«Леча их, мы выздоравливаем сами»*

В статье по профессиональной идентификации социального работника Полански использует в качестве эпиграфа цитату из Эриксона в следующем контексте: «Часть из того, что заставляет нас решать задачу клиента, затем оказывается опытом решения и переосмысления наших собственных проблем снова и снова в ситуациях наших клиентов» [Polansky 1959: 304]. Это является сознательной или бессознательной мотивацией профессиональных социальных работников в оказании помощи. Проще позволить другому высказать собственную проблему, с которой ты также столкнулся, нежели копаться в самом себе. В январе 1989 «Атлантик Уикли» опубликовала статью Т. Майдера [Maeder 1989: 37–47], под названием «Раненые целители», в которой он пишет о людях, оказывающих помощь. «Не стоит подозревать альтруистов, стремящихся помочь другим людям, в вынашивании затаенных эгоистичных мотивов. Однако «помогающие профессии», такие как нянечки, благотворительная работа, пастырство, психотерапия, привлекают людей по интересным и психологически сомнительным причинам. . . Таких людей могут сознательно или бессознательно привлечь позиция авторитета, зависимость других, образ благотворительности, обещание лести или надежда помочь себе самому, помогая другим». Майдер считает, что многие психотерапевты сами получили в процессе воспитания эмоциональную травму и поэтому стали нарциссичными, посредством чего приобрели способность понимать других. «Так, специфические страдания нарциссичного детства позволяют развить особую чувствительность к потребностям других. . . Однако те же самые качества мешают терапевту помочь пациенту или воспитать детей без эмоциональных проблем, поскольку их эмпатия и альтруизм в основном фальшивые» [Naeder 1989: 45]. Выраженные эмпатия или альтруизм возникают из односторонней поддержки своего эго определенной частью людей, оказывающих помощь. Нарциссизм — это переадресация, он возникает при слабом эго [Vaars 1987: 124–125].

#### *Беспомощный помощник*

Шмидбауер также пытается объяснить помощь, оказываемую профессиональными сотрудниками, патологическими мотивами. Он обращается к «синдрому помощника», и его анализ — рассудительный и,

конечно, циничный. Шмидбауер, отталкиваясь от психоанализа, считает помощь защитой от страхов и внутреннего опустошения. Согласно его концепции, проблемы могут возникнуть еще в детстве (на оральной фазе развития) и впоследствии найти выход в так называемом синдроме помощника, при котором человек бескорыстно помогает другим, чтобы подавить собственную потребность в помощи. Синдром помощника выражается в том, что слабость и беспомощность, связанные с эмоциональными проблемами, приветствуются и поддерживаются и других, тогда как собственный «Я-образ» должен, наоборот, оставаться незапятнанным. Внутреннее состояние человека с таким синдромом может сравниться с состоянием отвергнутого ребенка, скрытого видимостью спокойствия и благополучия: как маленький ребенок, он жаждет сочувствия и безопасности, но ему не удастся получить его. Шмидбауер дает синдрому помощника следующее определение: «Это неспособность выражать собственные чувства и потребности, которая становится личностной особенностью, соединяющаяся с мнимыми неприступностью и всемогуществом в области социальной защиты» [Schmidbauer 1977: 12]. Медицина также отнесена к помогающим профессиям, сопровождающимся синдромом помощника. Так, исследования показали, что доктора относительно часто питают пристрастие к наркотикам и алкоголю.

Бэдкок — еще один автор, который рассматривал альтруизм с точки зрения психоанализа [Badcock 1986]. В главе «Острый альтруизм, идентификация и мазохизм» из книги «Проблемы альтруизма» он цитирует высказывание Анны Фрейд по поводу людей, предлагающих помощь. «Люди-гуманисты могут быть добры вне злобы своего сердца». Альтруистическая жертвенность таких людей может оказаться менее альтруистической, чем этого можно ожидать. Альтруизм может возникать из эгоистических мотивов. Наиболее важным психологическим механизмом здесь является идентификация. Один человек берет себя за образец подражания путем переноса своих эмоциональных потребностей на потребности других и с помощью альтруистического поведения делает все возможное, чтобы удовлетворить их.

## ***Б. Интерес к себе как мотив***

### *Принцип помогающей терапии*

Рисман обратил внимание на тот факт, что, оказывая помощь, люди становятся более сильными и уверенными. Он обозначил это явление термином «принцип помогающей терапии» [Riessman 1965], который стал универсальным в сфере профессиональной защиты и здравоохранения, а также используется при изучении неофициальной по-

мощи. Готтлиб считает, что неформальные группы помощи развивают особые механизмы. «Эти принципы вращаются вокруг нормализующего эффекта, создаваемого чувством общности, повышенным уважением и доверием, возникающих в связи с ролью помощника, феноменом, который Рисман назвал “принципом помогающей терапии”» [Gottlieb 1985: 64].

Из социальной психологии известно, что помощь может быть хорошим лекарством от плохого настроения. «Несмотря на то, что хорошее настроение может быть богатым источником помогающего поведения, некоторые исследования показывают что в особых условиях плохое настроение может давать тот же эффект. Например, иногда возможно улучшить настроение, помогая кому-нибудь в чем-нибудь» [Kidd, Marshall 1983]. Тогда внимание переключается с собственной депрессии на радость другого человека. Это средство преодоления трудностей является наиболее полезным в тех случаях, когда люди считают, что они ответственны за свое плохое настроение» [Rogers et al. 1982; Gergen, Gergen 1986: 199, 201].

### *Альтруист как профессия*

Хорошее самочувствие, чье-то выздоровление как результат помощи другим не обязательно должны касаться внутриспсихической или межличностной области. Это также честь для самих помогающих помогать тем, кто оказался на социальной границе. Оказание помощи может даже стать путем получения финансового благополучия. Помогаящие с высоким социальным статусом (психиатры и психоаналитики) часто имеют впечатляющие счета в банке. Не все считают страшным посвятить их профессиональную жизнь обслуживанию других. Любов посвятил книгу с говорящим названием данной теме: «Профессиональный альтруизм: появление социальной работы как карьеры» [Lubove 1972].

### *Социальная работа и эмансипация женщин*

Занятость и профессиональная помощь исторически взаимосвязаны. В Нидерландах, а также в других странах появление профессиональной социальной работы было напрямую связано с эмансипационным движением женщин из кругов богатой буржуазии. Около 1900 г. эта группа попыталась создать оплачиваемые рабочие места вне дома с твердым социальным статусом. Это был интригующий феномен — люди, которые хотели эмансипироваться сами, выбрали шефство над группой людей, которые были ниже их по социальной лестнице. «Принцип помогающей терапии» тоже здесь применим.

Фронтальная атака, предпринятая на тех, кто самосовершенство вался путем бед и лишений других, рассматривается Ханкоком в «Лордах бедноты» Он указывает на «свободный образ жизни, власть, престиж и коррупцию многомиллионной помощи от бизнеса», в правительственном спонсировании развития помощи и ее институтов [Hancock 1991] Ханкок заявляет, что официальное развитие помощи не дает никаких результатов — даже вредит потому что оно основывается на неправильных принципах Интернациональная «помощь бизнеса» не помогает так просто тем, кто эту помощь ищет Это отеческая, снисходительная помощь, которая всякий раз, когда вовлекается Международный Банк или МВФ, поступает с тем условием, чтобы обязать страны, просящие помощь, внедрить западные экономические модели (структурные приспособления / регулирование) [Hancock 1991 56].

«Казалось бы, тогда эта официальная поддержка не нужна и не достаточна для развития. в некоторых странах бедные не бедствуют и без нее, в других, где она достаточно доступна, люди страдают от наиболее тяжких бед. Подобное страдание к тому же, как я утверждал в течение всей этой книги, часто встречается, не смотря на помощь, а из-за нее Мне кажется абсурдным продолжать размышления над данной загадкой Собранный и юридически обоснованный во имя беспомощных и уязвимых, она послужила созданию и утверждению влиятельного нового класса богатых и привилегированных людей. В пресловутом клубе паразитов и иждивенцев из Организации Объединенных Наций, Международного Банка и двусторонних агентств, это была помощь — и больше ничего, которая привела к сотне тысяч “работ для мальчиков”, и та, что позволила побить рекорды недавнего времени в самообслуживающем поведении, самоуверенности, патернализме, моральном малодушии и лицемерии» [Hancock 1991· 192–193]

«Официальная индустрия помощи» осуществляет контроль налогоплательщиков извне По словам Ханкока, экстернальный контроль, а также и интернальный контроль, практически не осуществляется, потому что он взаимодействует с помощью во время бедствий, помощью продуктами, медицинской помощью, в общем, помощью любого рода. Всякая критика людей, осуществляющих помощь, которые, из профессиональных и денежных интересов, едут в зарубежные страны, чтобы удовлетворить нужды других, на сегодняшний день считается неправомерной. «Благотворительный импульс как источник большинства актов помощи наиболее силен во время бедствий и непредвиденных обстоятельств Это, однако, палка о двух концах С одной стороны, он провоцирует большие денежные пожертвования.

**С** другой — он подавляет вопросы о людях, для которых эти деньги собраны, и выставляет тех, кто интересуется подобными вопросами, скупыми. Критика гуманизма и великодушия воспринимается как критика института материнства, это не принято в обществе» [Hancock 1991. 5]

В начале этой книги Ханкок цитировал стихотворение Росс Когинса «Закат развития». Это первые два четверостишия:

Извините меня, друзья, я должен поймать мой поток,  
Я ухожу из заката развития,  
Мои сумки упакованы, и я собрал все свои рубашки,  
У меня есть чеки для путешествий и пилюли для быстрого шага.  
Закат развития яркий и возвышенный,  
Наши мысли глубоки и наше видение глобально,  
Несмотря на то, что мы движемся с более высокими классами,  
Наши мысли всегда с массами

Энкберсен отмечал, что бедность дает работу не только исследователям, но также профессионалам, участвующим в программах помощи бедным «В Нидерландах мы видим грандиозный рост числа проектов занятости и обучения, но эффект от этой новой индустрии бедноты, исправления получающих социальное обеспечение и длительное время безработных, очень ограничен» [Engbersen 1991. 18].

### *Культурная и социальная столица*

Что же мотивирует некоторых представителей буржуазии соприкасаться с теми, кто менее обеспечен? Исследования стратификации поясняют, что люди отличают себя от других через социальную позицию, которую они ощущают в сравнении с другими. В основании сравнения по социальной позиции (стратификации) находятся три критерия: 1 — заработок/профессия, 2 — культура и 3 — социальные контакты. В литературе по стратификации люди с большим количеством денег называются «капиталистами», люди с большим культурным запасом — «культурными капиталистами», а те, у кого много социальных контактов, — «социальными капиталистами» (Bourdieu 1986, Ganzeboom et al. 1987). Люди тем не менее заботятся не только о деньгах. Статус может приобретаться разными путями. Это не только возможности, доступные в бизнесе или правительстве для инициативных людей, но также инициатива в «обслуживании других», во «всеобщем благоденствии», или «гуманизме», что тоже в данном случае очень важно.

## *Корпоративные фонды и корпоративная благотворительность*

Капиталистический характер помощи наиболее виден в случае компаний, которые учреждают фонд для социальных и культурных целей в случае, когда делают это из-за налоговых льгот (Фонд Форда, например) Фонд Форда был учрежден, когда частные акции семьи Форда подвергались сильному налогообложению По словам Саттона, «к 1930-м годам, однако, изменения в социальном климате привели к следующим последствиям Первое движение было преобразовать сложившийся акционерный капитал (основной капитал), который состоял из 172 645 акций, в 2 класса, составляющих 3 452 500 акций, 95 процентов из них была класса А, т е не имеющий права голоса общий акционерный капитал, и 5% были класса Б, голосующий акционерный капитал В 1935 г Франклин Рузвельт попросил у Конгресса установить налог на наследство или прогрессивный налог на недвижимость Компания Форда, как самый известный пример большой семейной индустрии, стал центром интереса в этом законе, который в конечном счете стал Законом о доходах 1935 г Он поднял налог на имущество, которое составляло свыше 50 миллионов долларов, до 70%, но сохранил свободными от налогов пожертвования в пользу благотворительных, религиозных и образовательных учреждений Семья Форда отозвалась на это тем, что создала Фонд Форда 15 января 1936 г и в последующие месяцы Генри и Эдсел написали завещания, в которых завещали весь свой акционерный капитал класса А Фонду Форда и весь акционерный капитал класса Б — членам своей семьи Фонд стал, таким образом, потенциальным владельцем более чем 90% акций “Форд мотор компании”, главное обязательство завещаний Генри и Эдсела состояло в том, что налог на их голосующий акционерный капитал платился с не имеющего права голоса акционерного капитала, который шел в Фонд [Sutton 1987 42]

В свою очередь, Пилиавин и Чарнг, основываясь на исследованиях спрашивают, есть ли реально какой-то альтруизм, таящийся за корпоративной филантропией? «Есть ли корпоративный альтруизм? Ответ кажется очевидным нет Наше умозаключение сделано из ограниченных источников, мы готовы ввести понятие корпоративной ответственности — это просвещенный личный интерес, он больше, чем альтруизм который вводит социально приемлемое поведение в этой области Нормативное воздействие может усиливать социальную ответственность в большинстве случаев потому, что подобные воздействия, побуждающие корпоративных служащих воспринимать это социально приемлемое поведение, это личный интерес корпорации Также индивидуальные корпоративные служащие могут испытывать симпатию или

иметь “групповые интересы”, корпорации же, естественно, не могут Правила поведения корпоративных служащих, работающих на корпорацию, должны быть широко определены интересом компании. Если альтруизм лежит в основе чувств, тогда корпоративная филантропия не является и не может быть альтруизмом» [Piliavin, Charng, 1990: 57]

Помощь и «благородное обязательство» В описании истории помощи, говоря о феодальном обществе, Н Луман [Luhmann 1973] уделяет некоторое внимание концепции благородного обязательства. Благородное обязательство — это интегральная часть феодальных отношений, но из него не следует, что некто получает социальный статус через помощь другим.

### 3. Социальный контроль как мотив

#### *Страх буржуазии*

Людьми, оказывающими помощь, часто движет страх. Брунт [Brunt 1987] изучал мотивы «социальных исследователей» из английской буржуазии, которые, маскируясь под бедняков, шли в английские трущобы, чтобы описать жизнь бедных. Брунт был поражен языком этих «социальных исследователей». Они использовали фразы «дикий человек», «варвар», «помойная яма». Брунт дал этому имя — «риторика страха». В этих маргинальных группах люди видели опасность для их собственной цивилизации. Через помощь они пытались уменьшить угрозу, и собственный страх.

#### *Преждевременная паника*

Условия военных лет вызывают такой феномен, который Коллинз описал как «преждевременная паника». Люди необдуманно атакуют врага, чтобы победить страх в себе [Collins 1990]. Это похоже на паническое отступление, которое является символом (основным механизмом) поражения. Но случается и так, что в этом случае паническое настроение побуждает солдат двигаться вперед, в безумие убийства [Collins 1990: 73]. Страх бедняков может вызывать сильное притяжение к ним у буржуазии. Пилот вертолета атакует своих врагов вслепую, «кроме того, он также атакован опасностью, несмотря на то, что он знает, что сможет преодолеть свой страх, только встав с ним лицом к лицу. Эта слепая ненависть потом начинает фокусироваться на человеке, который является источником опасности и страха. Но это стремление, которое иногда называется смелостью, не может быть отделено от страха, который ее вызвал» [Collins 1990: 74].

## *Боязнь загрязнения*

Описывая историю Австралии, Хагес также обратил внимание на жизненные условия лондонских бедняков и мотивы перемещения криминальных групп на «роковой берег» [Hughes 1986]. «Конечной целью депортации тогда было в меньшей степени наказание личных преступлений, нежели искоренение чуждого британскому обществу класса. Тем не менее она провалилась. Депортация не остановила преступность в Англии и даже ее не замедлила. “Криминальный класс” не ликвидировался депортацией, и не смог бы, потому что депортация не касается причин преступлений» [Hughes 1986: 168].

Бургерз начал статью о городе в 1990-х с воспоминаний о развитии буржуазии в урбанистическом контексте (Burgers 1990). В соответствии с ним буржуазия частично принадлежит городу, месту, где зарабатываются деньги. Город соответствует доходу. Эти экономические мотивы эксплуатации и прибыльности существуют рядом с культурными стремлениями и социальным контролем. Бургерз связывает эти мотивы с увеличением покупательной способности в первой половине XIX в. Наряду с ее экономическими и культурными преимуществами покупательная способность защищает и оберегает средний и высший классы от бедных масс, которые были проводником их страха перед заражением. Урбанизация XIX в. диктовала необходимость контроля и управления постоянно увеличивающимися массами бедняков. Бургерз утверждает, что Хаусман (барон Османн) в реконструкции Парижа опирался на три принципа: социальный контроль, прибыльность и надежда разделить культуру [Burgers 1990: 80].

Богатые горожане (бюргеры) начали думать об улучшении санитарных условий существования пролетариата, когда сами стали страдать от болезней бедных. Общественные водные ресурсы, очистка от нечистот, защита здоровья и образование возникли в этот период. Был провозглашен лозунг «За человеческий прогресс». В этих случаях альтруизм и эгоизм кажутся практически синонимичными [Swaan 1988].

## *Работа цивилизации*

После исследования вариантов вмешательства высшего класса в рабочий класс Круифов ввел понятие «агрессивная цивилизация» [Kruithof 1980]. Он считает, что это относится к тому, что буржуазия хочет вовлечь все человечество в получение благ и добродетели цивилизации. Единственная группа, получившая хорошее образование, буржуазия пытается обучить все человечество в целом [Kruithof 1990: 16].

Все вышесказанное показывает примеры людей, оказывающих помощь, но не вызывающих доверия. Из этих материалов можно вывести ряд мотивов, целей и ценностей. Они выявляются на разных уровнях анализа. Некоторые авторы ограничивают самих себя мотивами единичных помощников, пока остальные фокусируются на социальных структурах и на роли социальных групп, вовлеченных в социальную работу, буржуазии например. Очень сложно выделить конструкты из этих материалов. В целом тем не менее можно сделать вывод, что во многих инстанциях больше людей вовлечено в оказание помощи, чем в ее получении. Не принесет никакого вреда, если уделить оказывающим помощь должное внимание.

#### **4. Асимметрия в отношениях помощи**

Двумя абзацами выше были примеры, указывающие на ошибки обеих сторон: лиц, помогающих и лиц ищущих помощи. Они непосредственно взаимодействовали с асимметрией в отношениях помощи. В своем анализе профессии медика Луловз дает этому следующее объяснение. «Почти все авторы в данной сфере придерживаются мнения, что профессионалы здесь отделены от остальных профессий, потому что они требуют относительно высокого уровня систематических теоретических знаний. Это вносит некоторый рыночный дисбаланс, потому что информация под руководством биржевых партнеров распределена асимметрично. Это результат того, что на 1-м месте находятся концерны, предоставляющие информацию, и только на 2-м месте — поддержка интересов, лечение или терапия. Как правило, здесь поставщик определяет нужды получателя, в то время как последний нуждается чаще в качестве предоставляемой услуги. Именно поэтому наиболее бросающейся в глаза характеристикой профессиональных служб является элемент доверия, содержащийся в отношениях между оказывающим помощь и получающим ее [Lulofs 1983: 95].

Асимметрия в отношениях помощи проявляется довольно часто и является основой для соответствующих стратегий и мотивов. Есть две причины, почему эта асимметрия может быть неправильно истолкована. Во-первых, как мы увидели, асимметрия может быть раскрыта, и во вторых, асимметрию могут намеренно избегать или отрицать.

### *Избегая асимметрии: симметричные стратегии*

В критике асимметрии отношений помощи, есть также другой неправильный путь отношений с асимметрией, это отрицание ее существования или ее исключения. Асимметрия в отношениях помощи часто переживается как дискомфорт одинаково для оказывающих помощь и принимающих ее. В этом случае асимметрия, в большинстве случаев являясь силой сама по себе, имеет тенденцию отклоняться по направлению к симметрии. Обе стороны, получающие помощь и ее оказывающие, сознательно или нет, делают попытку превратить асимметричные отношения в симметричные. Для примера с начала обсудим несколько симметричных стратегий со стороны получающих помощь.

#### *Симметричные стратегии получающих помощь*

Что мотивирует людей, ждущих помощь, брать на себя ответственность за попытки искоренить асимметрию? Герден и Герден объясняют, что, исходя из точки зрения тех, кто ищет помощи, получение помощи не является слишком почетным занятием. Они отмечают три причины, почему:

- получающие помощь чувствуют себя приниженными. Они не готовы следить самими за собой и из-за гордыни, присутствия других людей или групп отказываются от помощи. Они не идут на контакт;
- помощь часто приносит обязанности;
- помощь может быть манипулятивной. Из-за этой причины бедные страны часто протестуют против условий «развивающей» помощи [Gergen, Gergen 1986: 215–219].

#### *Дарение подарков*

Медицинский персонал осыпают тортами и цветами. Люди более старого возраста дарят ценные вещи взамен помощи и внимания. Этими подарками получающие помощь стараются нейтрализовать асимметрию путем преобразования отношений помощи в отношения обмена, что более симметрично и естественно.

#### *Близость*

Другая стратегия является более личной по отношению к получающим помощь. Кто-то знает нуждающегося лично или, в другом случае, наблюдает его. На перемене во время лекции преподаватель обычно окружен студентами-энтузиастами, выражающими свою лояльность,

спрашивающими дополнительного объяснения или ищущими дальнейшего обсуждения проблемы. Фокусировка внимания на более личном отношении выравнивает позиции. Личные отношения более симметричны, чем отношения помощи.

### *Ранний профессионализм*

Ищущие помощи могут также снижать асимметрию через адаптацию к помогающим. Исследования психотерапевтических практик, проведенные Бринкгрев, Онланд и де Сван в Амстердаме, выявили концепцию раннего «профессионализма», характеризующего адаптационное поведение клиента к терапевту. Клиент формулирует свои вопросы или проблемы, уже сформулированные на терапевтическом жаргоне, чтобы быть лучше понятыми терапевтом [Brinkgreve et al. 1979: 17]. В этом случае получающий помощь усиливает свою позицию. Зависимые учатся переформулировать свои ощущения и свою ситуацию на терапевтическом языке.

### *Симметрические стратегии помогающих*

Со своей стороны люди, оказывающие помощь, могут быть похожими на своих клиентов. Через какое-то время поведение «уличных социальных работников» становится неотличимым от поведения людей, с которыми они работали. Они бесконечно «зависают» в пабах, также одеваются, даже план их работы приспособляется к их клиентской группе. Уличные социальные работники и профсоюзные деятели, работающие в бедных урбанистических районах, часто обнаруживают подражание своим клиентам. Они становятся мало похожими на помощников и даже имеют адаптированную и соответствующим образом модифицированную «радикальную философию» своей работы. Полиция арестовывает всю группу, не видя никаких отличий между помогающими и «опасными и нестабильными» криминальными элементами, которых им приходится арестовывать каждый день.

## **5. Оказание помощи и власть: профессиональный подход и асимметрия**

Асимметрия в отношениях помощи требует критического взгляда на стратегии достижения симметрии, поскольку оказание помощи не может существовать без асимметрии. Социальное вмешательство возможно только в случаях асимметрии и неравенства: кто-то хочет того, что он не имеет, а у другого это есть. Это и есть отличие между обычным человеком и тем, кому оказывается помощь.

Из-за своей асимметричности отношения социального вмешательства во многом похожи на другие асимметричные отношения: отношения власти Ван ден Берг сфокусировал свои исследования на отношениях между помощью и властью. По его словам, наблюдается удивительное сходство отношений помощи и отношений власти в их асимметричности, но там, где дело касается объектов, на которые эти отношения направлены, они совершенно противоположны. Ван ден Берг взял это сравнение в качестве основы для своей теории помощи [Van den Berg 1963]. После того как он ссылаясь на определение власти как «возможность индивида или группы, в соответствии с его собственными целями, ограничивать альтернативное поведение других индивидов или групп», он представил свое собственное определение помощи «Помощь является возможностью распространения влияния на альтернативы поведения других индивидов или группы, согласно целям другого индивида или группы» [Van den Berg 1963: 20]. Феномен помощи может быть проанализирован как теоретическая инверсия феномена власти [Van den Berg 1963: 15–16]. В определении помощи все элементы определения власти полностью заменяются, за исключением единственного аспекта, а именно того, что и отношения власти, и отношения помощи асимметричны. «В обоих отношениях есть влияние, которое оказывается на поведенческие альтернативы других людей» [Van den Berg 1963: 20]. Из-за этого обстоятельства отношения помощи легко переходят в отношения власти. Власть и помощь могут переходить друг в друга, и они очень близки друг к другу. Ван ден Берг отправляет к своему сопоставлению: «И власть и помощь предполагают неравенство. Оба — и обладатель власти и оказывающий помощь, имеют превосходство в том, в чем они собираются внедриться в доступные ценности других» [Van den Berg 1963: 19].

Конечной целью помощи в действительности является искоренение асимметрии, а именно, что ищущие помощь становятся способными сами решать свои проблемы. Отношения помощи были специально созданы, чтобы достичь этого. Власть же направлена на использование и даже увеличение асимметрии и неравенства.

## ЛИТЕРАТУРА

- Alinsky S D* 1972 *Rules for Radicals a practical primer for realistic radicals* New York Random House
- Baars J* *De mythe van de totale beheersing Adorno, Horkheimer en de dialektiek van de vooruitgang* Amsterdam SIFA, 1987
- Badcock C R* *The problem of Altruism Freudian and Darwinian Solutions* Oxford New York Basil Blackwell, 1986
- Berg H van den* *Sociologie van de Hulpverlening* Meppel NL Boom, 1963
- Bergler E, Meerlo J* *Justice and Injustice* New York, London Grane & Stratton, 1963

*Botmtem R* 1994 Dependency as a Social Crae A Mela-analytic Review of Research on the Itependency-Helping Relationship // Journal of Research in **Personality**, 28, 2 P 182-213

*Bourdieu P* Distinction London Routledge and Kegan Paul, 1986

*Brinkgreve C*, *Onland J*, *Swaan A* de Sociologie van de psychotherapie De opkomst van net psychotherapeutisch bedrijf Utrecht/Antwerpen Het Spectrum, 1979

*Brinkgreve C*, *Stolk B* van Zieken zonder ziekte Sociale Regressie en Blijvende Klachten bij Soma-tiserende Patientten op een Polikliniek Psychiatric // Amsterdams Sociologisch Tijdschrift 1987 jrg 13, nr 4 P 597-636

*Brocher T* Gruppenaynamik und Erwachsenenbildung zum Problem der Entwicklung von Konformismus oder Autonomie in Arbeitsgruppen Braunschweig Westermann, 1967

*Brunt L* De angst voor Babylon Ethnografisch onderzoek in London, 1850-1914 // Amsterdams Sociologisch Tijdschrift 1987 14,3 P 437-468

*Burgers J* 1990 De stad van de jaren negentig postmoderne nederzetting? // Sociologische Gids, 37,2, p 74-93

*Collins R* 1990 Violent conflict and social organization Some theoretical implications of the sociology of war // Amsterdams Sociologisch Tijdschrift 16 1 P 63-87

*Engbersen G* 1991 Modeme armoede feit en fictie // Sociologische Gids, 38 1 P 7-23

*Ganzeboom H*, *Graaf P de*, *Kalmijn M* 1987 De culturele en de economische dimensie van beroepsstatus // Mens en Maatschappij, 62,2 P 153-175

*Gergen K J*, *Gergen M M* Social Psychology Springer Verlag, New York, Berlin, 1986

*Gotthieb B* Combining lay and professional resources to promote human welfare prospects and tensions // Yodej, J (\*d y Support Networks in a CaringCommunity Mastinvtvs NijVvoff Publishers, Dordrectrt/Bos-ton/Lancaster) 1985 P 59-78

*Hancock G* 1991 Lords of poverty The freewheeling lifestyles, power, prestige and corruption of the multibillion dollar aid business Mandarin, London

*Hepworth D* 1993 Managing Manipulative Behavior in the Helping Relationship, in Social Work, 38, 6 P 674-684

*Hughes R* The Fatal Shore The epic of Australia's founding New York Knopf 1986

*Klandermans P G and Terra N* 1981 Een vakbondmobiltseert De beleving van de CAO- onderhandettngen in 1979 Amsterdam Vrije Universiteit, Vakgroep Sociale Psychologic

*Kruthof B* 1980 De deugdzame natie Het burgerlijk beschavingsoffensief van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen tussen 1784 en 1860 // Symposium, 2,1 P 22-37

*Kruthof B* 1990 Zonde en deugd in domneesland Nederlandse protestanten en problemen van opvoeding, zeventiende tot twintigste eeuw Groningen Wolters-Noordhoff

*Lubove R* 1972 The professional Altruist The Emergence of Social Work as a Career New York Atheneum

*Luhmann N* 1973 Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen // Otto H U and Schneider S (Hrsg.) Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit LuchterhandNeuwied und Darmstadt Luchterhand P 21-43

*Lulofs J G* 1983 Professies en de markt voor vertrouwensgoederen // Lindenbergh S and Stokman F Modellen in de sociologie Deventer Van Loghumi Slateros P 92-111

*Maeder T* 1989 Wounded Healers The old joke that therapists are more disturbed than other people may be no joke The Atlantic Monthly, January

*Mann Th* 1924 Der Zauberberg Berlin, Frankfort Fischer

*Minuchin S* Families and Family Therapy Cambridge MA Harvard University Press, 1974

- Munuchin S* 1973 *Gezinstherapie Analyse van de gezinsstructuur en gezinsstructuurtherapie* Utrecht, Antwerpen Het Spectrum
- Mishra R* 1981 *Society and Social Policy Theoretical Perspectives on Welfare* London MacMillan
- Parsons T* 1951 *The Social System* Glencoe The Free Press
- Paykel E S* 1991 Depression in Women // *British Journal of Psychiatry*, 158 suppl 10 P 22-29
- Pilavin J, Charnig H W* 1990 Altruism A Review of Recent Theory and Research // *Annual Review of Sociology*, 16 P 27-65
- Polansky N* 1959 The professional identity in social work // A Kahn (ed) *Issues in American Social Work* New York Columbia University Press P 93-318
- Riessman F* 1965 The 'Belper therapy' principle // *Social Work*, 10 P 27-32
- Schmidbauer W* 1977 Die hilflosen Helfer Über die seelische Problematik der helfenden Berufe Reinbek, Rowohlt
- Shlonsky H R* 1971 Welfare programs and the social system a conceptual examination of «social services» and «income maintenance services» // *Social Service Review* 45, 4 P 414-425
- Strean H S* (ed) 1986 *Countertransference* New York Hawarth Press
- Sutton F X* 1987 The Ford Foundation The Early Years // *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 116, 1 P 41-91
- Swaan A de* 1988 *In Care of the State* Cambridge Polity Press
- Verhey T* 1979 *Gezinstherapie Een Overzicht Historie en Perspectief* Rotterdam Kooijker Wetenschappelijke Uitgeverij
- Vroon P* 1988 *Allemaal psychisch* Baam Ambo
- Waddington P* 1979 Looking Ahead Community work into the 1980's // *Community Development Journal*, 14, 3 P 224-235
- Weiss R* 1973 'Helping Relationships Relationships of Clients with Physicians Social Workers, Priests and others // *Social Problems*, 20, 3 P 319-328
- Witz A* 1992 *Professions and Patriarchy* London Routledge Kegan Paul 8953 - <http://www.socwork.de/Schuy12004.pdf>

## ПЕРВИЧНАЯ ВЛАСТЬ АСИММЕТРИЯ В ОТНОШЕНИЯХ ВОЗРАСТА, ГЕНДЕРА И РОДСТВА

---

В главе рассматриваются отношения власти, сформировавшиеся вместе с социальной формой движения материи вследствие первоначального разделения труда по полу и возрасту. Социальные общности также первоначально формировались по родству. Поэтому структуры власти возникали на пересечении принципов пола, возраста и родства. Данные властные модели фиксируются и в современном социуме.

В статье «Власть и возраст» В. В. Бочаров анализирует возраст как изначальную основу властного доминирования. Только подчинение младших старшим гарантировало выживание первичного общественного коллектива. Поэтому традиционное общество всегда базируется на возрастной стратификации. Однако старшинство не обеспечивало автоматического лидерства. Старейшина обладал также ораторским даром, богатством, умением разрешать конфликтные ситуации и т. д. Причем подчинение возрастным лидерам возрастало по мере усложнения социума. В наиболее примитивных — власть старших была призрачной, но уже в вождествах она обожествлялась. Культ предков — универсальная исторически первая идеологическая система, закрепившая легитимность власти старших. Она наделяла предков (умерших членов социума) сверхъестественными возможностями.

Поэтому можно предполагать, что не государство впоследствии копирует власть главы семейства, как зачастую принято считать, а, наоборот, развитие надобщинных (государственных) управленческих структур видоизменило эту власть, придав ей черты авторитарности.

Выявляется связь между харизматическим лидером и молодежью. Такой лидер в борьбе за власть отрицает ценности своего (старшего) поколения, стремясь обрести авторитет у молодежи. Тандем «харизматический лидер — молодежь» фигурирует в любом обществе. Его устойчивость объясняется наличием противоречий (социально-биологических) между старшими и младшими, которые носят перманентный характер.

В статье «Россия: Молодость против Старости? Антропологический аспект» В. В. Бочаров определяет политическую культуру Рос-

сии как молодежную, т. е. базирующуюся на соответствующих поведенческих моделях и ценностях. Данная культура как раз и характеризуется постоянством тандема верховного правителя, всегда наделенного харизматическими свойствами, и молодежи.

**Н. М. Гиренко** в статье «Диалектика пола в структуре первичного социума» реконструирует, основываясь на многочисленных этнографических данных, роли мужчин и женщин в первичном социуме. По его мнению, первые всегда реализуют функцию взаимодействия с внешними коллективами (война, поиск новых территорий обитания, действия по урегулированию внешнего конфликта общин и т. д.). Все эти действия — «политическая сфера». Причем мужчины выполняют их и при отцовско-, и при материнско-правовых формах социальных организмов рода.

Функции женщин преимущественно направлены на обеспечение внутриобщинного биосоциального воспроизводства, связаны с воспроизводством индивида и поддержанием экономической основы собственной минимальной социальной ячейки. Ее «политические» функции связаны с установлением должного взаимодействия с другими аналогичными группами в рамках общины, в частности через обмен пищи, взаимопомощь при уходе за детьми, участие в совместных с другими женщинами работах по доставке воды и топлива и других коллективных мероприятиях.

Автор считает, что женский пол более ориентирован на удержание и воспроизводство выработанной видом информации, тогда как мужской пол менее устойчив, но более способен к выработке новых свойств, более реагирует на изменение внешней среды, способствуя тем самым накоплению (изменению) признаков в виде.

**Н. Н. Крадин** в статье «Половое неравенство» дает обзорный анализ имеющихся в науке подходов, объясняющих доминирование мужчин над женщинами. Сюда относятся этологические, биологические, психологические, социологические и культурологические концепции.

**Ю. Ю. Карпов** в статье «Женский лик Кавказа» воссоздает традиционную культуру взаимоотношений мужчин и женщин на материалах кавказских горцев, которая носила ярко выраженные черты маскулинности. Автор раскрывает «мужское» и «женское» в системе символических координат, характерных для данной культуры, в религиозных представлениях, в повседневной и обрядовой жизни. По мнению Карпова, «мужское и женское можно рассматривать как два пространства культуры, которые функционируют взаимосвязанно, но в собственных границах и каждое в особом ритме. При этом женское и мужское отнюдь не являются противоположащими частями целого. Они скорее выглядят разными слоями составной фигуры».

**Н. А. Ксенофонтова** в статье «Женщина как действующее ли

цо африканской истории. Взгляд сквозь пространство и время» рассматривает роль женщины в традиционных культурах Африки. По ее мнению, здесь проблема взаимоотношения между мужчинами и женщинами была одной из самых главных. Их антагонизм, оппозиция пронизывали абсолютно все стороны производственной, общественной и семейно-родовой жизни. Автор считает, что роль африканской женщины не ограничена домашним очагом, как это принято считать. Опираясь на археологические, исторические, этнографические, фольклорные источники, она приходит к выводу, что «женщины Африки во все времена выступали в качестве ведущих действующих лиц на исторической сцене».

«Обмен женщинами» **Г. Рубин** относит к классике гендерной теории, на которой базируются идеи феминизма. Автор настаивает на том, что сексуальность является не естественным феноменом, а конструктом человеческой культуры. Опираясь на работы известных антропологов, она приходит к выводу, что, вступая в брак, уже в первичном социуме женщина была предметом первобытной сделки, просто каналом для установления отношений родства между группами мужчин, а не их равноценным партнером в социальных отношениях. Она отвергает логику рассуждений, в соответствии с которой «обмен женщинами» — это предпосылка возникновения культуры, а значит, можно поставить знак равенства между угнетением женщин и культурой как таковой.

**П. В. Романов** описывает реализацию Манчестерского проекта, который позволил ученым выйти на новые проблемы при исследовании промышленных организаций преимущественно этнографическими методами. В частности, изучались предприятия, на которых в основном работали женщины. В результате была выделена проблема гендерных (половых) различий на рабочем месте. Эта тема стала предметом более глубокого анализа в дальнейших исследованиях британской социологии. Было сделано предположение о том, что в тех бригадах, где у женщин руководителями являются мужчины-менеджеры, их взаимодействие следует описывать в терминах «половых ролей», заимствованных из ситуации разделения труда в их семьях. Анализ функции пола в разделение труда тесно связан с идеологическими концепциями, которыми общество определяет гендерные роли.

Автор анализирует и подходы российских ученых при исследовании гендерных отношений на промышленных предприятиях. В частности, наша специфика состоит в том, что здесь организационная культура чрезвычайно отягощена патриархальными и авторитарными традициями, хотя, начиная с советского периода, вовлеченность женщин в индустриальное производство была чрезвычайно высока. Тем не менее наиболее высоким статусом в организациях обладают преимущественно

но мужчины, женщины же, если и достигают высокого положения, то обычно не в качестве линейных руководителей, а в качестве «специалистов узкого профиля». Анализируются причины этого явления.

**С. В. Кулланда** в статье «Древнеяванская терминология родства и свойства и ее историко-типологические импликации» на материале сравнительного анализа неродственных языков (астронезийских и индоевропейских) приходит к выводу о наличии универсальной корреляции между терминами родства и терминами властного доминирования в рамках половозрастной стратификации.

**Т. Б. Щепанская** в статье «Дискурсы российской власти: термины родства» рассматривает прагматику терминов родства в контексте отношений власти: их роль в организации этих отношений.

Автор обнаруживает феномен сцепления репродуктивных и коммуникативных кодов. Например, пронатальная идентификация власти (*мать, отец, супруг, возлюбленный*) активирует **интегративную** установку, а антинатальная идентификация (*антимать, дева, аскет, импотент, гомосексуал, насильник*) — **деструктивную**. Она считает, что следствием такого сцепления должна быть зависимость власти от событий в демографической сфере. Пронатализм власти — условие консолидации и сохранения целостности структур управления, служащих ее базой. Антинатальные программы являются одновременно и знаками, запускающими процесс дезинтеграции общества. Таким образом, репродуктивная символика власти оказывается проявлением более глубокой зависимости политических процессов от демографических.

## **ВЛАСТЬ И ВОЗРАСТ\***

### **Власть старших на ранних стадиях социальности**

В процессе становления человеческого общества возникла исторически первая социально-политическая иерархия, основанная на половозрастном принципе. Она проявлялась в различных нормах, регламентирующих поведение старших и младших возрастных групп. Нормы первых связывались с высоким социальным престижем, с властными позициями в социуме, нормы же вторых — с подчинением.

Существует точка зрения, что на самых ранних стадиях социогенеза индивид по мере своего биологического взросления автоматически передвигался по социальной иерархии, обретая все более значимые права и обязанности по отношению к обществу [Мисюгин, Чернецов 1978]. Одним словом, такое соотношение возраста и власти может быть отнесено только к некоему гипотетическому прошлому. В большинстве ранних работ антропологов, изучавших традиционное общество, объективная реальность тоже упрощалась, и эти общества рассматривались как геронтократия.

Более поздние исследования подобных обществ, сохранившихся до наших дней, показали, что достижение индивидом определенного возраста еще не гарантировало ему политического превосходства. Для этого необходимо было обладать и определенными личностными свойствами, а также материальными ресурсами. Последние давали возможность расширять социальные связи, заключая многочисленные браки, а также организовывать многочисленные угощения и застолья, что было необходимым условием обретения высокого авторитета в социуме.

---

\* *Бочаров В. В.* Антропология возраста. СПб.. Изд-во СПбГУ, 2001.

© В В Бочаров, 2006

Таким образом, в подобного рода обществах старейшина — это человек, не только относящийся к старшему поколению, но и влиятельный (рогатый) У лугбара (Африка) старейшина — это официальный глава патрилинейной локальной группы, обычно — старший сын первой (старшей) жены своего предшественника. Однако если он был молод, слаб или глуп, то его функции мог выполнять другой родственник в качестве своего рода регента.

По мере эволюции первичной формации социально-возрастное доминирование все более отрывалось от своей биологической основы. Это отчетливо видно на материале африканских обществ с их так называемыми «возрастными классами». Эти классы, когда они попали в поле зрения европейских исследователей, уже включали индивидов самого разного возраста (биологического), который значительно варьировался, хотя сами аборигены определяли свои классы как возрастные. Данное явление объяснялось усилением кровно-родственного начала в социальной организации общества, выделением семьи в качестве основной единицы социально-хозяйственной деятельности. Теперь принадлежность к возрастному классу определялась не столько биологическим возрастом индивида, сколько материальными возможностями и желанием кровного отца способствовать социальному росту своих сыновей, повышение социально-возрастного статуса стало зависеть от внесения материального взноса за проведение инициации либо уплаты брачного выкупа и т. д. [Калиновская 1976]

При этом по мере усиления семьи в качестве самостоятельной социально-хозяйственной единицы власть старших внутри нее возрастала. Если в наиболее примитивных сообществах, как показывают этнографические материалы, она было едва заметной для европейского глаза, то в более развитых (типа вожеств, например) подчинение отцу семейства отождествлялось с полной покорностью, а его авторитет был сопоставим с авторитетом бога [Брайант 1953: 273]

Здесь возрастной принцип жестко оформлял общественную иерархию внутри семьи. «Что испытывал любой обитатель крааля от своего отца, он, в свою очередь, переносил, правда в меньшей степени, на младших, требуя от всех моложе него по возрасту или стоящих ниже него на общественной лестнице такого же повиновения, какого требовал от него старший. Наряду с требованием полнейшего повиновения развивалось не только почтение к старшим, но нечто большее, благоговение ко всем, кто старше. Это благоговение было всеобщим. Маленький мальчик почитал старшего мальчика. Последний — своего старшего брата, а все вместе — своих родителей» [Брайант 1953: 127]

Поэтому вряд ли прав Г. Мэн [1881], рассматривавший возникновение государственной власти из абсолютной власти отца в семье (*patria potestas*, см. [Бочаров 1997]). В исторической перспективе было,

скорее, наоборот: возникновение надобщинных раннегосударственных властных структур привело к усилению власти старших и, в частности, отеческой власти в семье. В таком обществе назвать себя сыном другого лица было равносильно тому, чтобы назвать его слугою [Спенсер 1898 190]. Европейский материал также говорит о том, что слова, выражавшие старшинство (о чем мы уже упоминали), со временем превращались в почетные титулы *граф, барон, сеньор, сэра* и т. д. [Спенсер 1898 199].

Из власти старших (возникшей из естественной потребности социальной формы организации материи в самосохранении) развилось в человеческой культуре, по выражению Г. Спенсера, «правительственное чувство». «Во-первых, эмоциональная природа, обуславливающая общий образ поведения, наследуется от предков, являясь продуктом всех деятельностей этих последних, во-вторых, частные мотивы, прямо или косвенно определяющие предпринимаемый способ действия, внушаются на ранних ступенях развития старшими при посредстве требований, верований и обычаев, унаследованных от предков. Говоря кратко, “правительственное чувство” является накопленным и организованным чувством прошлого» [Спенсер 1898 228]. Поэтому искатели власти у всех народов и во все времена всегда апеллируют к прошлому, они беззастенчиво фальсифицировали и продолжают фальсифицировать историю, видя в ней главное средство легитимизации своей власти.

Сегодня в антропологии существует точка зрения, согласно которой распределение власти в обществе между поколениями обусловлено демографическими причинами, конкретно — его возрастной структурой. К примеру, К. Калтер обратил внимание на демографические изменения в современном американском обществе, в результате которых увеличивается доля пожилых людей. На этом основании предполагаются обострение в будущем межпоколенного конфликта, а также вероятность появления групп давления, основанных на возрастных интересах [Culter 1981 26]. Если учесть, что в «примитивных» обществах лишь меньшинство достигало возраста 50 лет, то сторонники этого мнения считают правомерной постановку вопроса: каким образом старики все же доминировали в обществах, в которых они составляли меньшинство? [Hammel 1984].

Современные антропологи ставят следующий вопрос: при каких условиях старшие и младшие формируют политические группы давления для достижения своих целей? При этом они видят аналогии с индустриальным обществом, в котором старшие для реализации своих интересов организуются в различные ассоциации, союзы и т. д. [Terray 1975].

## Харизматическая власть и молодежь

В традиционных обществах отчетливо прослеживается тенденция к взаимодействию харизматического лидера и молодежи. Основой этого взаимодействия служила, с одной стороны, неудовлетворенность молодежи своим положением в обществе, с другой — борьба за власть между традиционными и харизматическими лидерами.

Роль харизматических лидеров (колдунов, знахарей, пророков) в традиционных обществах была весьма существенна, и она носила интегрирующий характер — в том смысле, что авторитет традиционных лидеров, в частности старейшин, распространялся лишь на свои родственные коллективы и опирался на культ своих предков. Авторитет же пророков, колдунов, знахарей опирался на магические представления и мог распространяться на больших территориях.

Молодежные группы в традиционных обществах всегда строились на надродовой основе, поэтому идеологическое обеспечение их деятельности могло осуществляться только посредством магических представлений. У масаев (Африка), например, харизматический лидер играл основную роль при проведении обрядов инициации, он же санкционировал военные набеги [Fratlin 1977: 64].

У дессанех (Африка) молодежь нередко обращалась к знахарю за разрешением осуществить набег в обход консультаций со старейшинами [Almagor 1977: 129]. Обращение воинов к знахарям мотивировалось тем, что последние могли обеспечить им успех в военном предприятии, указав наиболее удачное время для совершения набега. В знак признания авторитета знахаря воины отдавали ему часть захваченной добычи [Бочаров 1992: 111].

Харизматические лидеры, в свою очередь, использовали молодежь в борьбе за власть. Особенно она разворачивалась во времена кризисов традиционной власти. Причиной кризисов являлись социальные и природные катаклизмы, эпидемии и т. д., которые свидетельствовали о том, что власть утратила свою силу (т. е. магическую силу) и не способна далее эффективно управлять. В это время и появлялись пророки, знахари или колдуны, которые, опираясь на свой «сверхъестественный» потенциал (харизму), начинали претендовать на политическую власть.

При этом молодежь была их союзником, учитывая характерную напряженность между нею и традиционными лидерами, к которым относились старшие родственники. Этнографические материалы свидетельствуют о том, что именно харизматические лидеры часто были инициаторами набегов. Э. Э. Эванс-Притчард описал одного такого лидера у нуэров (Африка), который вдохновлял молодежь на совершение набегов. Он часто прилюдно оскорблял членов своей же возрастной

группы, которые по отношению к молодежи выступали как отцы. Такое поведение было направлено на завоевание авторитета у молодежи [Evans-Pritchard 1935: 112]. Бывало, что тандем такого лидера и молодежи приводил к образованию временных политических объединений [Бочаров 1992: 112].

По мере развития политической организации, формирования публичной власти связь харизматического лидера и молодежи становилась еще более крепкой. Это объяснялось прежде всего возникновением такого института, как дружина. Последняя появилась на том этапе общественно-политической эволюции, когда война постепенно стала важным фактором социально-хозяйственной деятельности социума.

Военные вожди в известной мере противостояли родовым структурам, входившим в социум, так как их аппарат строился на надродовой основе. Дружины охотно пополняла молодежь, стараясь уйти из-под власти своих родовых начальников. Захватываемая в процессе военных действий добыча теперь распределялась вождем преимущественно среди дружинников. В результате юноши обретали экономическую самостоятельность, независимость от своих старших родственников и могли впоследствии использовать появившиеся у них материальные ресурсы для повышения своего социального статуса, в частности уплаты брачного выкупа. Поэтому наиболее охотно в дружину шли дети малообеспеченных родителей [Бочаров 1992: 117]. Таким образом вождь для дружинников становился как бы отцом, который выполнял наиболее важную социальную функцию — обеспечивал социальный рост своих «детей».

Из сказанного можно сделать вывод, что институт дружины в известной мере снимал напряженность между молодежью и старшим поколением в рамках родственного коллектива (семьи), но в то же время возникали новые проблемы — между дружиной и вождем. В частности, дружинники требовали от вождей активных военных действий, которые обеспечивали им престиж и материальное благополучие. Неудачливые в военном отношении лидеры могли быть отвергнуты дружиной и даже убиты. Подобные противоречия между дружинниками и их лидером на данном этапе политогенеза отчетливо фиксировались в ритуалах, в которых дружина и вождь выступали в качестве враждующих сторон [Beidelman 1966: 327–404].

Характерной особенностью харизматического лидера является его противостояние структурам, власть в которых зиждется на идеологии культа предков или, в широком смысле слова, на традициях. В этом отношении вся российская политическая история изобилует примерами использования харизматических свойств для укрепления своей власти. Особенно это присуще лидерам-реформаторам, которые, по определению, отрицают «старый» порядок, пытаются внедрить новые формы

отношений. Именно они в своей деятельности опираются прежде всего на молодежь, используя объективные противоречия, существующие между старшим и младшим поколениями.

Это отчетливо видно на примере двух выдающихся отечественных самодержцев-реформаторов — Ивана Грозного и Петра Великого: «Оба монарха окружают себя молодыми людьми, и это не мелочи их частной жизни». Характеризуя последнее опричное правительство, Таубе и Краузе отмечали, что при особе Ивана остались одни «молодые ротозей». Голиков, смиренный почитатель Петра, перечисляя «Страленберговы нарекания» на своего кумира (они отражают ропот консервативных «некоторых тогдашних московских бояр»), два из них передает так: «... 2. Что определял к себе молодых людей без разбору, благородных и неблагородных. 3. Что тем молодым людям дозволял осмеивать бояр, наблюдающих старинные обычаи...» Одновременно идея единства рода сменяется проблемой отцов и детей, когда одно поколение противопоставляется другому... «В административной практике царь (Иван Грозный. — В. Б.) постоянно нарушает принцип старшинства, произвольно выбирает из большого количества размножившихся служилых родов того или иного человека, не считаясь совершенно со службой его отца и деда и ближайших родственников» [Веселовский 1969: 259]. Московские разговоры о том, что Грозный натравливал младших родственников на старших, передал Флетчер [1911: 45]. Иногда это выливалось в трагическую форму. По сведениям Курбского, царь вынудил своего фаворита Федора Басманова зарезать отца.

«Установка на молодое поколение аналогична установке на иностранцев. Для Петра это не нуждается в аргументах» [Панченко, Успенский 1983: 59–60]. Петр также нарушают традиционные нормы, завоевывая авторитет у молодежи: «... выбрана была Петру невеста, и он женился, несмотря на несогласие царевны. Такой смелый поступок усилил партию Петра, и все молодые царедворцы, отцы которых всегда были на стороне Софии, перешли к нему» [Россия глазами иностранцев... 1987: 514].

В советский период опора власти на молодежь приобрела вид государственной политики. Одновременно предпринимались попытки разорвать связь поколений, стимулировать конфликт между ними. В результате Павлик Морозов был признан национальным героем, и на его примере воспитывалась молодежь.

## Культ предков как идеология власти старших

Культ предков является, по-видимому, исторически первой политической идеологией, закреплявшей доминирование старших социально-

возрастных групп в традиционном обществе. Этот вид идеологических представлений в той или иной форме наблюдается у всех народов. Он, по сути дела, отражает и закрепляет на уровне сознания сложившуюся в обществе иерархию, построенную на возрастном принципе.

В основе данной идеологии лежит вера в сверхъестественные возможности предков. Считалось, что магическая сила индивида возрастает по мере взросления и достигает своего максимума, когда он переходит в статус предка, т. е. после его физической смерти. Используя эту силу, как предполагалось, старшие, и в особенности предки, могли наказывать младших за неповиновение. По мере нарастания социальной дифференциации, которая сопровождалась усилением социально-хозяйственной роли семьи, почитание предков принимало религиозный характер, и в конце концов люди стали верить, что проклятие отца влечет за собой страшные беды для сына.

В дальнейшем, с развитием политической сферы, появлением надобщинных властных структур, вождей, именно их предкам, а не семейным приписывается большая магическая сила. Вожди (а потом и средневековые монархи) выступают в качестве отцов социума, члены которого считаются его «детушками». Неповиновение им также предполагает сверхъестественные санкции, распространявшиеся на все общество, в то время как санкции семейных предков затрагивали только членов родственных коллективов. Одним словом, иерархизация сверхъестественных образов была лишь фактическим отражением реальной социальной иерархизации.

Следует отметить, что даже там, где культ предков не был столь развит, старики считались приближенными к божествам и обладали, как предполагалось, мистической властью. Они были хранителями ритуальных и религиозных знаний, что во многом определяло их авторитет. Старики помнили также прецеденты, что и использовалось в судебной практике. Они не делились своими знаниями, а хранили их при себе, что превращало стариков в монопольных владельцев важной социальной информации. Это, в свою очередь, укрепляло их высокое положение в обществе.

## Наследование

Исследование взаимосвязи возраста и власти не может быть осуществлено вне изучения проблемы, связанной с наследованием. Наследование всегда привязано к возрасту, и каждое общество вырабатывает свои механизмы, посредством которых молодые наследуют власть старших.

Антропологические исследования доиндустриальных обществ показывают, что в одних случаях наследовали братья, в других — сы-

новья Принято считать, что наследование братьями характерно для более архаичных социумов Здесь патриарх или вождь и их наследники (братья) принадлежат к одному поколению Возрастное различие между ними, как правило, незначительно, что часто ведет к обострению конкурентной борьбы за власть У зулусов «вновь назначенные вожди при первой же возможности старались незаметно устранить своих завистливых братьев» [Брайант 1953 290] Видимо, поэтому в традиции многих народов входила процедура казни братьев правителя во время ритуала его коронации [Брайант 1953 189]

Наследование же титула правителя представителем младшего поколения (сыном), напротив, способствовало гармонизации властных отношений, учитывая, что последнему приходилось не так долго ждать «своего времени», находясь в зрелом возрасте

Отечественный исследователь В М Мисюгин, сравнив средневековые суахилийские хроники с древнеирландскими и древнерусскими письменными правовыми источниками, пришел к выводу, что все они содержат следы более архаических норм наследования титула, т е наследования братом Он назвал это правило «правилом ндугу» (по суахилийской традиционной терминологии «ндугу» — это родственник)

Суть данного правила состояла в том, что в династийном роду титул наследовал не сын умершего правителя, а следующий за ним по возрасту родной или двоюродный брат (по мужской линии) Однако это правило не распространялось на всех возможных представителей одного генеалогического поколения правящего рода, а касалось трех старших (по порядку рождения) Далее титул переходил к их потомкам, к трем братьям следующего поколения, которые последовательно по возрасту пожизненно отправляли должность верховного политического главы

Ученый считает, что до пожизненного правления титул правителя передавался в момент вступления в брак очередного наследника еще при жизни предшествующего Этот вывод исследователь делает, опираясь на данные по некоторым народам Восточной Африки, где передача власти осуществлялась от поколения к поколению, строго через определенные промежутки времени, что обязательно сопровождалось вступлением в брак представителей возрастной группы, входившей во власть

Стремление узурпировать правителем власть, т е не допустить при своей жизни вступления на престол остальных своих братьев, имевших на то традиционное право, неизбежно вело к междоусобице среди претендентов (т е братьев) С точки зрения ученого, междоусобицы русских князей в Древней Руси были вызваны, с одной стороны, сохранявшейся традицией передачи власти брату, с другой же — стремлением правителей назначать в качестве своих наследников представителей

младшего социально-возрастного поколения, т е сыновей В конечном итоге именно второй принцип закрепился в культуре большинства народов мира, так как он обеспечивал повышение устойчивости возникших социально-политических образований [Мисюгин 1980 38-18]

В полигинных обществах может наследовать не просто старший сын, а старший сын жены наиболее знатного происхождения Старшие сыновья других жен становятся второстепенными наследниками (у африканских свази) После смерти главы семьи на совещании родственников происходит выяснение генеалогии вдов, а затем избирается новый глава семьи

## ЛИТЕРАТУРА

- Бочаров В В* Власть Традиции Управление М , 1992  
*Бочаров В В* Истоки власти // Потестарность Генезис и эволюция СПб , 1997  
*Брайант А* Зулусский народ до прихода европейцев М , 1953  
*Веселовский С Б* Исследования по истории класса служилых землевладельцев М , 1969  
*Калиновская К П* Возрастные группы народов Восточной Африки Л , 1976  
*Мисюгин В М , Чернецов С Б* «История галла» как этноисторический источник // Africana 1978 Вып XI  
*Мисюгин В М* «Правило идугу» и следы социально-возрастного деления у некоторых европейских народов раннего средневековья // Africana 1980 Вып XII  
*Панченко А М , Успенский Б А* Иван Грозный и Петр Великий концепции первого монарха // Труды отдела древнерусской литературы XXXVII Л , 1983  
Россия глазами иностранцев XV XVII вв Л , 1987  
*Спенсер Г* Основания социологии В 2 т Т 2 СПб , 1898  
*Флетчер Дж* О государстве Русском СПб , 1911  
*Almagor U* Raiders and Elders A Contribution of Generations among Dassaneth // Warfare Among East African Herders 1977 N3  
*Beidelman T O* Swazi Royal Ritual // Africa 1966 Vol 36 N4  
*Culter N* Political Characteristics of Elderly Cohorts in the Twenty first Century // Aging Social Change New York, 1981  
*Evans-Pritchard E E* The Nuers Sudan Notes and Records London, 1935  
*Fratlin E A* A Comparison of the Role of Prophets in Samburu and Masai Warfare // Warfare Among East African Herders 1977 N3  
*Hammel E* Age in the Fortesian Coordinates // Age and Anthropological Theory New York, 1984  
*Terray J* A History of the Study of Human Growth Cambridge, 1975

## **РОССИЯ: МОЛОДОСТЬ ПРОТИВ СТАРОСТИ? АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ\***

Повышенный интерес современной социологии к возрастной проблематике не случаен. Общество состоит не только из социальных классов, слоев, групп, но и возрастных когорт, положение которых в нем весьма различно. И хотя в индустриальную (постиндустриальную) эпоху возрастная стратификация отодвинута как бы на задний план, в определенные периоды функционирования социума она способна, как показала практика, актуализироваться, стать источником социально-политических конфликтов.

В сегодняшней России сложилась именно такая конфликтная ситуация. В результате осуществленных реформ, как известно, в тяжелом положении оказались пожилые люди, которые в своей массе не смогли адаптироваться к столь кардинальным социально-экономическим переменам. В критическое положение попали старики, утратившие в одночасье отложенные на старость сбережения. В результате возрастная проблема обрела политическое измерение, породившее уникальный по мировым меркам феномен: появилась партия старых людей!\*\*

«Мы создали Российскую партию пенсионеров как политическую организацию, аккумулирующую волю старшего поколения россиян...» (Из программы Российской партии пенсионеров. Редакционная почта СМИ. Интернетиздание. Россия). Причем на последних выборах в законодательные собрания регионов партии сопутствовал неожиданный для политологов успех, в ряде субъектов Федерации она провела своих кандидатов в представительные органы власти.

---

\* AD HOMINEM. Памяти Николая Гиренко. СПб.: МАЭ РАН. 2005. Выполнено в рамках проекта, поддержанного РГНФ № 00-01-002-90а.

\*\* В мировой общественной практике нередко возникали политические организации, в название которых включалась возрастная компонента, но, как правило, она была молодежной. «Младотурки», «Младодальжирцы», «Молодой Китай», «Молодые Кавирондо» и др.

© В. В. Бочаров, 2006

Социальная работа, в рамках которой сегодня развивается данная тема в отечественной социологии, ориентирована, прежде всего, на поиск практических вариантов для преодоления сложившейся в обществе ситуации. Ученые видят решение проблемы старшего поколения как путем совершенствования оказываемой помощи и поддержки, так и посредством мер по целенаправленной подготовке граждан к периоду старости. В частности, предполагается внедрение в практику социальной работы «стимулирующих стратегий», ориентированных на активизацию деятельности личности на склоне лет [Келасьев 2005: 197].

Видно, что наши социологи ориентированы на адаптацию к местным условиям западных практик, прописанных в учебниках по социальной работе. Однако при всей внешней схожести проблем, с которыми сталкивается данная возрастная когорта у нас и на Западе, их истоки далеко не одинаковы. Одно дело — западные старики, чья жизнь прошла в активной позиции, характерной для постиндустриального общества, в основе которого лежит принцип социального индивидуализма. Им, действительно, социальные работники могут помочь в организации новых социальных сетей, приближающих к нормальному для них образу жизни, и в обретении, таким образом, чувства социальной значимости, необходимого для сохранения психологического здоровья. У нас же совсем другая история. Нынешняя когорта пожилых выросла и состарилась в патерналистской культуре, всегда связывая свои социальные ожидания с государством. Поэтому «стимулирование» их в каком-то ином направлении вряд ли приведет к росту социального оптимизма, разве что ускорит естественный уход из жизни. Кстати, об опасных последствиях для организма, связанных с «изменением образа жизни при прекращении привычных занятий», предупреждал еще И. П. Павлов [1951: 244]. Словом, прежде чем осуществлять практические действия по коррекции той или иной ситуации в обществе, необходимо осознавать, каков ее статус в *культуре (этнокультуре)*. В данной статье я буду отталкиваться именно от понятия «культура», разработанного Н. М. Гиренко, что явилось весомым вкладом в теоретическую социально-культурную антропологию [Гиренко 2004: 292–294]. Он признан как отечественными, так и зарубежными исследователями [Jerman 1977].

«Культура» консервативнее «общества». Она всегда, в известном смысле, уникальна и сохраняет свою идентичность даже при кардинальных общественных изменениях. «Культура» включает в себя мощный пласт *традиционной культуры (ТК)*, а поэтому ее изучение немыслимо вне исторического контекста. ТК отражает ранние формы бытования социума в условиях тесного взаимодействия его с природой. Важнейшей составляющей культуры являются традиции. В конечном счете культура манифестирована в устойчивых моделях мировоспри-

ятия ее носителей, выраженных в фольклоре, языке, ритуалах, символике, правосознании и т. д., которые во многом определяют поведение людей на всем пути существования того или иного конкретного социума.

Идентичные общественные реалии неодинаково «перевариваются» культурами вследствие самобытности последних. Уникальность статуса старшего поколения в нашей культуре идентифицируется даже при беглом сравнении с иными аналогами, несмотря на наличие определенных «общественных» или «общечеловеческих» черт. Например, кризис авторитета старших поколений, вызванный НТР, фиксируется повсеместно. Везде молодежь теперь перенимает опыт не столько у старших, сколько у наиболее успешных сверстников, более того, старшее поколение все чаще учится у младших [Мид 1987]. Нам это тоже хорошо знакомо, возьмем хотя бы освоение компьютера, широко вошедшего в повседневность, где в качестве учителей, как правило, выступают наши дети. Однако если на Западе это привело к определенной дискриминации старших поколений в различных сферах деятельности («эйджизму») [Григорьева 2005: 214–215], то в постиндустриальной Японии до сих пор, как известно, сохраняется культ старшинства. Сегодня Китай отчетливо демонстрирует отсутствие строгой корреляции между глубокой модернизацией общества и униженным положением старшего поколения. Наконец, в наших республиках Кавказа, несмотря на единое законодательство и зачастую более тяжелое экономическое положение по сравнению с «русскими» регионами, хотя и фиксируется некоторое падение авторитета возраста [Бочаров 2005: 480], но в целом старшинство сохраняет высочайший статус.

Что же касается «русской России», то здесь речь идет не об утрате старшими доминантного положения, дискриминации в сфере трудового права либо должного уважения к ним со стороны младших, а о настоящем «системном кризисе», когда на всех уровнях отношение к ним характеризуется глубоким презрением, если не сказать ненавистью.

Приведу некоторые мнения молодых людей из сайта в Интернете, на котором обсуждалась проблема стариков. Одна из девушек связывает старшее поколение с соседом «алкашом», которого она «оказывает, должна любить, уважать и говорить ему слова благодарности. И таких, как мой сосед, полстраны. Нет уж, уважать надо за что-то. Старость — не причина уважения». Другая уверена в том, что именно это поколение виновно во всех бедах страны: «Эти старики со своим социализмом шариковским довели страну до нищеты. И сейчас со своими требованиями, чтоб все им было бесплатно, страну гробят, у молодых ведь, у своих детей, а не у Путина деньги отнимают. Ну, куда им ездить, если бедные, сидели бы дома, лечить их меньше бы при-

шлось. Общественный транспорт забит злобными маразматиками. . . » [Страна\_Ru. 2005]. Это же отношение к старшему поколению без труда обнаруживается и у известных политиков. Например, один из лидеров СПС определил «пенсионеров» наряду с «бедными и нищими» как «людей из другой эпохи», где «эпоха», очевидно, несет негативный эмоциональный заряд [<http://www.sps.ru>].

Подобный психологический климат в отношениях между поколениями породил в этих регионах России целые направления преступности, ориентированные на стариков, о чем в последнее время постоянно информируют СМИ (мошеничество с квартирами, разбойные нападения с целью завладения пенсионными деньгами и т. д.). Да и политика государства, сначала лишившая стариков отложенных сбережений и определившая пенсии «несовместимые с жизнью», а затем отобравшая льготы, небезосновательно квалифицируется многими общественными деятелями и политологами как тот же «грабеж».

Вкратце, моя гипотеза состоит в том, что наше отношение к старшим поколениям детерминировано, прежде всего, русской культурой, в которой доминирует молодежная составляющая с ее базовыми ценностями. Господство молодежной культуры (субкультуры) обусловлено, в свою очередь, характерным для социума конфликтом поколений, острота которого перманентно воспроизводится на всех стадиях его эволюции и всегда разрешается в пользу молодежи.

Действительно, нынешнее положение старших в России даже интуитивно воспринимается как аномалия, так как «нормой», имеющей «общечеловеческий» статус, считается их доминирование в общественной жизни, а также уважительное отношение к старикам. Это объясняется ролью, которую данная норма сыграла в становлении социальной формы движения материи в принципе. Антропологам хорошо известно, что традиционные общества, максимально сохранившие свойства первичного социума, характеризуются социальной структурой, основанной на возрасте, где старшие осуществляют жесткий социальный контроль над младшими.

Общество не может выжить без собственного воспроизводства, содержанием которого является передача старшими социокультурного опыта последующим поколениям. Однако, как установлено, она может осуществляться в условиях непосредственного контакта преемников и передатчиков традиции только при наличии позитивного эмоционального климата (уважения, любви, дружбы) между ними [Лоренц 1969: 48]. Поэтому уже на заре человеческой истории возникла идеология, обеспечивавшая такой климат, а заодно давала возможность старшим оказывать *идейно-психологическое принуждение* на младших. Без принуждения нет порядка, а без него — социальной жизни. Другие виды принуждения отсутствовали: государство появляется гораз-

до позже, а неинституциональное физическое принуждение младших на системном уровне было невозможно по демографическим причинам. При средней продолжительности жизни не более 50 лет старших всегда было меньшинство.

*Культ предков* является универсальной исторически первой идеологией, обеспечившей доминирование старших возрастных групп. В ее основе лежит *отношение к смерти*. Считалось, что индивид, умирая, переходит в статус предка, обретая тем самым сверхъестественную (магическую) силу. Поэтому предки как бы обладали полным контролем над судьбой живых потомков. Их волю олицетворяли старшие, поддерживая с мертвыми контакт посредством обрядов. Поэтому к старшим относились с трепетом, так как непослушание могло навлечь гнев предков. Проклятие (негативная санкция) или благословение (позитивная) со стороны старших являлись эффективным средством социального контроля, которое сохраняется во многих культурах и по сегодняшний день. И сегодня в психологии людей фиксируются переживания, навеянные культом предков в его архаической форме. Чаще всего это рассказы о том, что умерший родственник явился во сне. После этого обычно выражалось желание совершить поминальный обряд на могиле либо поставить свечку, чтобы избежать гнева рассерженного предка.

*Отношение к старикам* носило амбивалентный характер. С одной стороны, они обожествлялись, с другой — фактически отстранялись от реального участия в управлении обществом. К ним обращались за советом по мере надобности, но решения принимали мужчины зрелого возраста. Во многих культурах стариков и вовсе убивали, хотя эта акция носила, как правило, ритуально-престижный характер, так как считалось, что они попадут в «лучший мир», обретя статус предка (духа).

На базе культа предков в человеческой культуре возник феномен *исторического сознания*. Люди стали отождествлять время с тем или иным предком (как правило, социальным лидером). Подчас даже календарь строился на периодах правления царей [Альбедиль 1996: 221–232].

Мы и сегодня мыслим примерно таким же образом, сопрягая историческое время с именами выдающихся персон: екатерининское время, пушкинская эпоха, «при Сталине, Хрущеве или Брежнев и т. д.». Наконец, прошлое вообще стало восприниматься в качестве сакральной субстанции: чем старше (древнее), тем правдивее, красивее, ценнее и т. д. Это выражается в нашем отношении к антиквариату, стремлении непременно процитировать мнение какого-либо древнего мыслителя, опереться на исторические прецеденты при решении споров и т. д. [Бочаров 1996: 154–171].

Что касается *русской ТК*, то не только в обыденном, но в научном сознании бытует убеждение, что раньше в ней царил «общечеловеческая» гармония в отношениях «отцов и детей». Этнографы обнаруживают связь авторитета старших с культом предков, в результате чего отцы могли эффективно влиять на поведение детей, используя такие санкции, как «проклятие» или «благословение» [Афанасьев 1983: 183]. Историки Древней Руси пишут о культе предков, который освящал не только родительскую власть, но и политическую [Андреева 2001: 66]. В фольклоре, этнографических источниках обнаруживается норма добровольной передачи старшими власти последующему поколению [Пропп 1986: 335; Быт великорусских крестьян-землепашцев... 1993: 181]. Представляется, однако, что игнорируются многочисленные свидетельства о бытовании острого межпоколенного конфликта на всех стадиях существования социума, который и определяет отношение к старшим в нашей культуре.

Историки обнаруживают проявление данного конфликта еще в Древней Руси: «Сыновья всегда воевали против отца...» [Щербина 1996: 81]. Есть подобные факты, относящиеся к дореформенному периоду России, говорящие о доминировании молодежи в общине при принятии решений. Это видно, например, из материалов уездного суда, рассказывающих об одном деревенском сходе, на котором старшие крестьяне из-за страха берут сторону молодых, «чтобы не пострадать от них» [Рахматуллин 1991: 101–102]. Пасовала перед молодежью и местная власть в конце XIX в. Например, попытка старосты покончить с молодежными гулянками, доставлявшими много хлопот жителям деревни, закончилась получением письма «с угрозами жизни и красного кочета (поджога). На том дело и кончилось» [Быт великорусских крестьян-землепашцев... 1993: 53]. Острый конфликт фиксировался и в семье: «Отделенный сын даже разумные наставления родителей выслушивает неохотно и со злобой: “Теперь и сам могу рассудить, что прямо или что криво”» [Быт великорусских крестьян-землепашцев... 1993: 185]. Много говорит эмоциональная составляющая, которую подчеркивает корреспондент.

Вероятно, причина перманентного возрастного конфликта в социуме кроется в преимущественно военном характере Российского государства, «призвание которого, — как писалось в учебниках для кадетов, — быть грозою света» [Радзинский 1996: 26]. На вершине пирамиды власти в таком государстве находится верховный правитель (главнокомандующий), опирающийся не только «в собирании земель», но и внутренней политике прежде всего на армию, по определению, всегда состоящую из молодежи. Поэтому верховная власть в России всегда старалась как вырвать молодежь из-под влияния традиционных лидеров (отцов), так и ослабить влияние на нее других властей, сделать

ее проводником в первую очередь своей воли. Из источников видно, что именно военная молодежь наиболее демонстративно игнорировала как старших, так и власть на местах. «Ратники» не снимали шапки, даже разговаривая с помещиком, «говоря, что не приказано снимать. Прочие крестьяне смотрят на это, как на чудо, выходящее из обыкновенного круга своей подчиненности» [Рахматуллин 1991: 103]. И в городе: «Военная молодежь не покорялась никакой власти, кроме своей полковой, и непрерывно вела войну с полицией» [Пыляев 1990: 102–103].

Революция в России в возрастной системе координат — это «молодежный бунт» против власти старших. «Белый» генерал пишет о деревенской жизни после водворения в губернии фронтовиков: «Стали бытовым явлением случаи бессмысленного надругательства над тем, что крестьянскому сердцу было свято... Был случай матереубийства... На сходах от вернувшихся солдат старикам житья не было... сады и земля отбирались у отцов сынами-солдатами, хозяйство губилось...» [Из воспоминаний... Краснова 1991: 110]. Молодежный «беспредел» продолжается в деревне 20-х гг.: «Хулиганы настолько терроризировали деревню, что население боится их. Каждый крестьянин назовет вам на ухо хулигана, но вслух назвать боится, потому что “обидятся ребята”» [Власов 1927: 61–62]. Именно в этих «ребятах» коммунистическая власть нашла опору при проведении коллективизации. Исследователь рисует, исходя из архивных источников, портрет ее главного героя. «Перед нами здоровый деревенский парень... В районе у него слава пьяницы и хулигана. Презрение к крестьянскому труду, желание избежать его — первая типовая черта этого слоя. Вторая — относительная молодость... большинству усмынских коммунистов меньше 30 лет» [Зараев 1990: 5–6].

Понятно, почему власть сделала из молодого парня по имени Павлик Морозов национального героя только за то, что тот предал своего отца. Это для нас вполне традиционно. Вспомним Ивана Грозного, который, по утверждению Курбского, вынудил своего фаворита Федора Басманова зарезать собственного отца.

Связь революции с «молодежным бунтом» обнаружил В. В. Розанов: «Революция течет где-то и как-то параллельно хулиганству; революция есть порыв хулигана сыграть роль героя» [Розанов 1992: 285] Подобная же связь прослеживается и в революции 90-х годов XX в [Бочаров 2000: 169–185]. Вновь было востребовано «хулиганское поведение», которое и демонстрировали революционеры. Вспомним хотя бы разнузданно-пьяное выступление Ельцина в США перед студентами одного из университетов. Показательно, что кадры с этим эпизодом были показаны по всем каналам ТВ с целью скомпрометировать лидера перед выборами делегатов Съезда народных депутатов, но власть

получила обратный эффект: Ельцин набрал более 90% голосов. А поведение Жириновского? Институт частной собственности и вовсе, как принято считать, создавался «бандитами». Кстати, Владимир Вольфович точно определил «ребят» именно в системе возрастных координат, как «молодых волков», выросших «естественно-спонтанным» образом [Жириновский 1994].

Похоже, мы являемся свидетелями выхода на политическую арену новой плеяды «волков», я имею в виду молодежное движение «Наши». Симптоматично, что с жесткой критикой в их адрес выступили именно чиновники и депутаты. Председатель Совета Федерации С. Миронов прямо обвинил Кремль в патронаже новых «хунвэйбинов», выразив озабоченность тем, что они могут выйти из-под контроля. Действительно, главный враг «Наших», как следует из их Манифеста, — это «чиновники-пораженцы». Основная цель — замена государственно-политической элиты, конечно, их собственными представителями! Да и сравнение, которое использовал спикер, как нельзя лучше отражает суть дела. Хунвэйбинов (революционную молодежь), как мы помним, использовал Великий Кормчий в ходе «Культурной революции» именно для того, чтобы убрать старшее поколение чиновников в КНР, заменить их преданной молодежью. В июле 2005 г. прошла встреча В. Путина с представителями «Наших», длившаяся, по информации СМИ, почти три часа...

Характерный для России тип исторической динамики, основанный на социально-возрастном конфликте, обусловил приоритетное значение для нее молодежной культуры (субкультуры), которая формирует базовые ценности, мотивации поведения и, наконец, психологию ее носителей.

Молодость у нас — высшая ценность, что отчетливо обнаруживается в русской ТК. Вспомним сказочного героя, прошедшего множество испытаний, чтобы вернуть молодость, искупавшись в молоке. А царя-старика, пославшего сыновей разыскивать свою молодость [Пропп 1986: 334–335]? Примечательно, что даже ценность старости трактуется у нас через призму молодости. Изучив жития святых старцев, исследователь заключает: «Святые старцы сохраняют не только веселость молодости, они сохраняют саму молодость, ее энергию, несмотря на болезни и дряхлость» [Тарабукина 1999: 252]. Мыслители прошлого, так же как и современники, обращали внимание на доминирование молодежных паттернов поведения в русской культуре. По мнению П. Струве, «юность шире раскинулась у нас, она более широкой полосой проходит в жизни каждого русского, большее число лет себе подчиняет и вообще ярче, деятельнее, значительнее, чем где-либо» [Струве 1991: 192]. С. Булгаков, по сути, определил подобное положение дел как патологию относительно «общечеловеческого» стандарта:

«Это уродливое соотношение, при котором оценки и мнения “учащейся молодежи” оказываются руководящими для старейших, *перевертывает вверх ногами естественный порядок вещей* (курсив мой. — В. Б.)» [Булгаков 1991: 51–52].

Эту культуру отличает особое отношение к смерти (бессмертию), что во многом определяет взаимодействие поколений в реальной жизни. Если в рамках культа предков бессмертие обретал человек «изживший век», то для молодежной культуры «бессмертие — в храбрости». Здесь ни сама жизнь, ни тем более долголетие не имеют никакой ценности, зато воспета героическая смерть. «Жизнь — копейка, голова ничего» (из фольклора военной молодежи середины XIX в.). Отношение к долголетию в русской ТК было сформулировано А. С. Пушкиным устами Е. Пугачева в «Капитанской дочке» в притче, где орел спросил у ворона, почему тот живет 300 лет, а он всего 33 года. Выяснив, что причина в том, что орел питается живностью, а ворон — мертвечиной, орел решает: «Чем 300 лет питаться падалью, лучше раз напиться живой кровью, а там, что Бог даст!» [Пушкин 1964: 508].

Словом, праведной жизни по заветам предков противопоставляются удаль, отвага, пренебрежение к опасности. Важным компонентом молодежной культуры является пьяный разгул, красочно воспетый как в былинах: «по усам текло, а в рот не попадало», так и в литературе «золотого века». «Пьяному море по колено», — что полностью совпадает с молодежными ценностями. Кстати, глубокая связь между алкоголем и молодежной агрессивностью в русской ТК обнаруживается при анализе языкового материала: «Действительная форма замолаживать, замолодить — делать так, чтобы напиток заиграл, запенился (“замолодить пиво”)» [Афанасьев 1983: 203]. Деньги (богатство) также не имеют ценности, точнее, их накопительство: «Последняя копейка (рубль) ребром», «Истинный молодец всегда гол как сокол». В общем, главное, как пел Денис Давыдов:

Сабля, водка, конь гусарский,  
С вами век мой золотой!  
Я люблю кровавый бой,  
Я рожден для службы царской!

Революция 1917 г ознаменовала победу молодежной культуры на *государственном уровне*. Установился настоящий «культ молодости». «Коммунизм — это молодость мира, и его создавать молодым!» Общественно-политическая лексика изобиловала символами агрессии и насилия: «битва за урожай», «покорение целины», «завоевание космоса» и т. д., ну а «молодым везде у нас дорога». «Старик» же, которые в конце «эпохи» реально занимали все командные позиции в обществе, активно заимствовали молодежную поведенческую симво

лику. Дряхлые старцы из Политбюро, как помним, изображались на бесчисленных портретах в виде мужчин «в расцвете сил». Приблизженный к Л. Б. Брежневу рассказывал, что, будучи с визитом в США, Генсек пригласил на ночь в отведенную ему резиденцию стюардессу из самолета, доставившего советскую делегацию. Наутро президент США Р. Никсон, шутя, попросил их беречь своего руководителя, так как в его возрасте увлечение молодыми женщинами небезопасно для здоровья. Думаю, что поведение советского лидера носило нарочито демонстративный характер, мол, знай наших! Подобная «самопрезентация» пожилых мужчин в нашей культуре широко представлена на всех уровнях общественной иерархии.

Однако народное сознание и тогда зло реагировало на старость политиков. Проявлялось это, прежде всего, в анекдотах. Один из наиболее популярных касался старейшего члена Политбюро Я. К. Пельше, развязка которого заключалась в том, что тот из-за старческой немощи «обделался» прямо во время заседания высшего органа СССР. А анекдоты про старческий маразм Брежнева!

Алкоголь также был важным символом презентации себя высшими советскими руководителями. Почти о каждом из них есть на этот счет достаточно материалов мемуарного характера, но особенно прославился Б. Ельцин, который перед всем миром любил продемонстрировать пьяный разгул. Вспомним хотя бы его дирижерский опыт в Берлине! Деньги имели ценность только для «мещан», настоящие же «молодцы» тратили излишки исключительно «на пропой», как и рекомендовала известная советская песня. «Выпьем и снова нальем!» А величину зарплаты исчисляли в количестве «бутылок», которые можно на нее приобрести. Военное поколение было особо привержено символам пренебрежения к жизни и пьяного разгула.

На этих же ценностях воспитывалось и послевоенное поколение. Вспоминаются детские годы, когда родители (прежде всего мамы) пугали нас тем, что курение и алкоголь вредны для здоровья и сократят нашу жизнь, на что мы весело возражали: «Все равно атомная война!» Сегодня это поколение уже пожилых людей также относится к смерти с налетом презрения и героизма. Часто слышится почти с оптимизмом: «Все там будем». Несколько месяцев назад скончался мой коллега. Он болел раком, о чем узнал за 3–4 месяца до кончины. Незадолго до смерти он произнес: «Главное для меня сейчас — это умереть стоя». Надо сказать, он так и поступил, не изменив своему стилю жизни до последнего момента.

Кстати, в детские годы «шалить» (покурить, а иногда и выпить) мы, ребята из одного двора, ходили либо на Смоленское, либо Лютеранское кладбище, располагавшиеся неподалеку от дома. Заброшенность, грязь, неухоженность могил были поразительными, тогда же

это казалось нормальным, ну, а нашим поведением, как можно догадаться, мы не очень-то демонстрировали почтение «к отеческим гробам». Словом, кладбище не воспринималось священным местом, скорее, наоборот, отхожим пространством, где вместо того, чтобы вспоминать о традициях предков и следовать воле родителей, мы с бравадой нарушали предписанные ими нормы (пить и курить нам, конечно, в 11–13 лет запрещали). Только сейчас осознаешь, насколько символично было наше поведение, отражавшее отношение молодежной культуры к смерти (в понимании культа предков).

Правда, советскому строю не чужды были и «общечеловеческие» ценности. Уничтожив дореволюционное прошлое, которое всегда персонифицировано в конкретных лицах (предках), коммунисты создали свой культ с Мавзолеем (захоронением первопредка), памятниками, праздниками и т. д. Почитались и «свои» старики: герои войны и труда, ветераны и т. д. И просуществовав СССР еще несколько десятилетий, не исключено, что отношения между поколениями обрели бы хрестоматийные черты (примером взаимодействия «отцов и детей» в рамках коммунистической идеологии, несомненно, является Китай). Однако это не состоялось в силу предопределенности типа развития российского социума. Очередная революция зачеркнула, в свою очередь, коммунистическое прошлое с его героикой и мифологией. Старшее же поколение из легендарных революционеров, победителей, завоевателей космоса и покорителей целины превратилось в людей «из другой эпохи», «террористов», «алкашей» и «злых маразматиков», создавших «шариковский социализм». Однако переоценка ценностей происходит в рамках все той же молодежной культуры. Как справедливо заметила Т. Москвина, у нас «формируется страна вечной молодости. . .» [Москвина 2004: 27]. «Россия Молодая» (например, так назывался концерт на Красной площади, организованный 12 июня 2005 г. по случаю «Дни России») становится почти фольклорным образом (и это несмотря более чем на тысячелетнюю историю государства!). Известный журналист А. Бовин, выступая по ТВ незадолго до смерти, констатировал: «Современная Россия — для молодых!»

Господство молодежной культуры предопределило поведение реформаторов всех эпох в их убежденности, что переустройство общества можно начинать как бы с «чистого листа», игнорируя исторические императивы. Этот «оптимизм» слышался в словах П. Я. Чаадаева, который, видя, что «большинство мира подавлено своими традициями и воспоминаниями», призывал не завидовать этому «Оставим их бороться с их неумолимым прошлым» [Чаадаев 1992: 46] Правда, в результате реформаторы всегда получали ситуацию, которую гениально определил В. Черномырдин: «Хотели как лучше, получилось как всегда!» Действительно, мы с легкостью расстаемся с

символами «прошлых эпох»: разрушаем памятники и воздвигаем новые, меняем названия городов и улиц, государственную атрибутику и праздники. И каждый раз это ведет к девальвации старшего поколения, которое с этими символами ассоциируется.

Сегодня молодежная культура продолжает детерминировать повседневное поведение россиян, включая отношение к смерти. Мы лучше выпьем «за удачу», нежели попытаемся рационально организовать действия для того, чтобы она состоялась. СМИ чуть ли не ежедневно информируют об авариях самолетов, подводных лодок и т. д., причина которых, по словам министра обороны С. Иванова, «русская беспечность, привычка полагаться на “авось”». Русские туристы, как известно уже всему миру, не только не покидают курорты после террористических актов или природных катаклизмов, но, наоборот, устремляются именно туда, так как цены, по понятной причине, резко падают! Наши сограждане, как многие наблюдали из репортажей корреспондентов ТВ, во время мирового ажиотажа в связи с эпидемией атипичной пневмонии предполагали «спасаться» от болезни посредством обильной выпивки. А на действия продавцов — выходцев из Юго-Восточной Азии, надевших на одном из рынков Москвы марлевые маски, чтобы продемонстрировать стремление уберечь окружающих от возможного заражения болезнью, реагировали смехом! (Вести Плюс. 2004. 25 апр.).

Важным символом молодежной культуры сегодня стал спорт. Он активно используется для презентации себя высшими руководителями, включая президента. Причем спорт понимается в смысле «боя», а не физических упражнений для укрепления здоровья, что высмеял еще В. Высоцкий в песне «Утренняя зарядка». Интересно, что в приверженности пожилых к физическим упражнениям, также не просматривается рациональной установки на поддержание жизненных функций, продления трудовой активности и т. д. Зачастую это настоящая война со старостью, причем насмерть! Приведу один характерный пример. Компания мужчин уже в течение 30–35 лет собирается в одном из пригородов С.-Петербурга для игры в футбол. Состав команды постоянно меняется, хотя есть «костяк», остающийся стабильным на протяжении всего времени. Возраст мужчин (обычно приезжает до 30 человек) от 40–45 до 60 с лишним лет. Мероприятие занимает два дня. Собираются утром в субботу и играют на берегу Финского залива. Основная часть «команды» остается на ночлег у тех, кто имеет дачу в этом месте. Вечером — «культурная программа», с выпивкой, женщинами, с которыми познакомились тут же на пляже, и разговором «за жизнь». Темы: политика, женщины, спорт! Наутро «второй тайм», во время которого в течение последних 10 лет прямо на футбольном поле скончались два человека. Однако ни «идео-

логия», ни «практика» мероприятия и по сей день не претерпела изменений!

Зачастую подобное поведение россиян отождествляется с «русским национальным характером». Еще В. Г. Белинский выделял такие «свойства русского человека, как бодрость, смелость, находчивость, сметливость, молодечество, разгул, удалство, которому и в горе и в радости море по колено!» [Белинский 1992: 80]. А. И. Герцен акцентировал в психологии русских «две разрушительные силы: военную отвагу и отвагу отрицания» [Герцен 1992: 127]. Словом, всем бросается в глаза отсутствие в поведении россиян периода взрослости. Например, выросшая в Германии дочь поэта Ф. Тютчева удивлялась тому, что в России даже «самые одаренные натуры... долго остаются детьми, подающими блестящие надежды, чтоб затем сразу, без перехода стать стариками, ворчливыми и выжившими из ума» [Тютчева 1990: 62]. Современный исследователь Б. С. Елизарова определяет психологические переживания интеллигенции советского периода «как подростковые» [Елизарова 1998: 90–91].

Интересна точка зрения известного психолога Л. Китаева-Смыка, который трактует данный феномен или «застойный инфантилизм» как боязнь «угнетенной старости». Люди зрелого возраста, с его точки зрения, глядя на стариков, видят свое будущее, что «может проявляться в виде агрессии, т. е. как бы преждевременного мщениия за свое позорное будущее». Дети и молодежь по той же причине стремятся «получать радости жизни прямо в том детском состоянии». Это путь к апокалипсису: «... этнос будет деградировать и просто исчезнет...» Чтобы избежать этого, «необходимо возрождение института “аксакальства”, когда старый человек воспринимается как святой. И не важно, богатый он или бедный, умный или глупый». При этом ученый апеллирует к истории, утверждая, что «в России почитание стариков некогда было первейшим делом». Этим должна заняться власть, используя «силовые меры», так как «эволюционно это сделать невозможно» [Страна\_Ru. 2005].

Данные воззрения — пример того, что ни диагностирование ситуации, ни практические рекомендации по ее коррекции, ни прогнозирование будущего, наконец, не могут осуществляться с использованием только социологических и психологических методов, вне анализа культурного контекста. Видно, что, давая рекомендации, автор исходит почему-то из «общечеловеческого» эталона, хотя невозможно указать время, когда у нас «почитание стариков было первейшим делом». Самые ранние письменные источники относятся к периоду, когда «первейшим делом» была война, а князь с дружиной составляли ядро социальной организации. Следовательно, там молодежь играла главную роль с известными последствиями для авторитета старших, что,

как мы могли убедиться, отражено и в работах историков по Древней Руси. Этнографические источники по ТК русских также свидетельствуют не в пользу ученого: «К недееспособным старикам относятся грубо, упрекают их в том, что даром хлеб едят. Вообще же больного старика считают “лишним ртом”»; «К старикам относятся равнодушно, без уважения»; «Иногда случается, что старики-родители, слыша ругань снохи и видя нежелание сына кормить их, уходят из дома и кормятся милостынею»; «Дети больными и престарелыми родителями тяготятся. . .» [Быт великорусских крестьян-землепашцев. . . 1993: 186, 188, 200]. Считалось, что долгожителю вообще «заедают чужой век», т. е. из-за них кому-то суждено прожить меньше.

Опять же, истоки «застойного инфантилизма» кроются не в страхе перед «угнетенной» старостью, а в престиже молодости, поведенческие модели которой приоритетны всегда и для всех возрастов, включая старых людей. Иными словами, «инфантилизм» детерминирован не столько социологически и уж вовсе не психологически, сколько культурно. Установка на короткую, но насыщенную жизнь, как я попытался показать, закладывается еще в раннем детстве; позже юноши, глядя порой на старого человека, часто выражают убеждение: «Я столько не проживу», опять же имея в виду, что они ведут «достойный» образ жизни («не питаются мертвечиной»). В среднем возрасте в той же ситуации уже слышишь: «Не дай Бог дожить до такого возраста!» Причем опасение не связывается с «угнетенным» положением, недостаточным уважением или нищенским обеспечением старика, а исключительно с физической немощью, делающей невозможным поведение, предписанное молодежной культурой.

Представляется, что и старики также вполне подготовлены к предписанной культурой роли. «Я свое отжил (а)», — часто слышишь от старого человека в ответ на вопрос-приветствие: «Как жизнь?» При этом они не претендуют, чтобы к ним прислушивались, перенимали опыт, так как помнят, как сами когда-то относились к опыту стариков, который ничего не мог им дать в «новой» жизни. Присмотритесь, с каким пиететом они слушают молодых людей!

Поэтому «стимулирующие стратегии» социальных работников, предполагающие подключение стариков к воспитанию молодежи, вряд ли приемлемы для нашей культуры. Вот те, которые возвращают в молодость, — другое дело! Кажется, что 122-й закон был для них настоящим подарком. Это осознали те «социальные работники», которые «простимулировали» старых людей выйти «на смертный бой», как сказала одна из старушек — участниц демонстрации перед Смольным. Во всяком случае, демонстранты не могли толково объяснить интервьюерам, почему этот закон вызвал у них такой протест, а отделялись, как правило, слоганами «Грабеж!», «Долой!» и т. д. Зато они действи-

тельно почувствовали себя молодыми: не стеснялись в выражениях, били стекла в иномарках и т. д.

Л. Китаев-Смык (или социальные работники), давая рекомендации по спасению России, уповает исключительно на «силовые» действия власти, настаивая на принятии тех или иных законов. Когда-то Гегель сказал «Каждый народ достоин своего правительства!», и это верно, так как и власть и подвластные сопряжены одним культурным кодом, т. е. исповедуют одинаковые ценности: мораль, нравственность, правосознание и т. д. Конечно, наша власть может заимствовать «хороший закон» из другой культуры. Однако априори можно утверждать, что его постигнет та же участь, что и большинство уже принятых законов, которые, как известно, «не работают». Люди попросту не исполняют того, что не согласуется с предусмотренными их культурой представлениями о нормальном, правильном, справедливом, должном [Бочаров 2004: 173–199; 2005. 149–170].

Можно ли поменять культуру? Она изменяется вместе с обществом, но гораздо медленнее. Если мы несколько десятилетий проживем без революции, которая каждый раз, «переписывая» историю, выбрасывает вместе со старой и авторитет ее поколения, то характер отношений между поколениями может обрести иную форму, т. е. культуру. В противном случае нет никакой гарантии, что настоящий период также в недалеком будущем не будет покрыт позором, а нынешнее поколение квалифицировано в качестве, например, воров, строителей «бандитского государства» и т. д. В Манифесте «Наших» уже так отчетливо слышны нотки ненависти по отношению как к олигархам, так и чиновникам-пораженцам!

В мировой практике есть примеры мирной передачи власти от поколения к поколению. Дэн Сяопин, как известно, отправив на почетную пенсию всех тогдашних руководителей КПК, не «зачеркнул» прошлое, а Мавзолей Мао Дзэдуна до сих пор является государственной святыней. Поэтому и сверстники «великого кормчего» чувствуют себя комфортно, ощущая причастность к величию современного Китая. Кстати, совсем недавно мы были свидетелями очередной «замены» правящего поколения в этой стране.

Другой, уже «рыночный» вариант воспитания государством уважения к предкам мне довелось видеть в Германии. Во время довольно длительной командировки в эту страну я жил неподалеку от кладбища и каждый день проходил по нему, так как такой путь до места моего назначения существенно был короче. В сравнении с Россией ухоженность захоронений казалась просто невероятной. Нередко я видел родственников, подправлявших и украшавших могилы. Потом узнал, что они обязаны содержать могилы в надлежащем виде, в противном случае это сделают работники кладбища, но обойдется такая услуга

родне усопшего в немалых деньгах. Наверно, там были захоронены люди разных поколений, но всех их государство, по сути, обязало чтить и уважать<sup>1</sup>

Изменение статуса старших в России на всех уровнях возможно только при условии сакрализации истории. Ее почитание восходит к идее «бессмертия», уходящей корнями в самые глубины человеческой психики, нашедшей первоначальное воплощение в культе предков. Пожалуй, нет ни одной культуры, кроме западно-рационалистической, которая бы не предполагала продолжение жизни в том или ином качестве после физической смерти. «Бессмертие» оказывает самое мощное организующее воздействие на поведение людей, служа одновременно психологическим амортизатором смерти на индивидуальном уровне. Идея бессмертия «пусть ненадежного, даже неправдоподобного, но тем не менее возможного», не чужда и представителям западной рациональной культуры, в особенности политикам, художникам, ученым [Кундера 2001: 58–59]. Поэтому наши политологи в попытке предсказать действия Путина зачастую вполне правомерно исходят из мотивации президента «остаться в истории». При гарантированном же сакральном отношении к ней шанс на «бессмертие», в той или иной мере, получит каждый гражданин России<sup>1</sup>

## ЛИТЕРАТУРА

- Альбедиль М Ф* Протоиндийский календарь символы стихий и астрологический код // *Пространство и время в архаических и традиционных культурах* М ИА РАН, 1996 С 221–233
- Андреева Л Д* Религия и власть в России, М Лодомир, 2001
- Афанасьев А Н* Древо жизни М Современник, 1983 464 с
- Белинский В Г* Россия до Петра Великого // *Русская идея* М, 1992 С 80
- Бочаров В В* Обычное право собственности и «криминальное государство» в России // *Журнал социологии и социальной антропологии* 2004 №4 С 173–199
- Бочаров В В* «Чеченская война» как социально-возрастной конфликт // VI Конгресс этнографов и антропологов России СПб, 2005 С 480
- Бочаров В В* Власть и время в культуре общества // *Пространство и время в архаических и традиционных культурах* М ИА РАН, 1996 С 154–171
- Бочаров В В* Социально-возрастной конфликт и политические катаклизмы в российском обществе // *Антропология возраста* СПб, 2000 С 169–185
- Булгаков С Н* Героизм и подвижничество // *Вехи* М, 1991 С 51–52
- Быт великорусских крестьян-землепашцев* Этнографическое бюро князя В Н Тенишева СПб, 1993 С 181
- Власов В* Хулиганство в городе и деревне // *Проблемы преступности* М, Л, 1927 С 61–62
- Гиренко Н М* Понятие культуры // *Гиренко Н М Этнос Культура Закон* СПб Carillon, 2004 С 292–294
- Герцен А И* Prolegomena // *Русская идея* М, 1992 С 127.

*Григорьева И А* Социальное исключение пожилых людей и возможности его предотвращения // Актуальные проблемы социальной работы СПб Скифия, 2005 С 208–224

*Елизарова Б С* Российская интеллигенция — порождение авторитарного государства // Интеллигенция в России в истории XX века неоконченные споры Екатеринбург, 1998 С 90–91

*Журиновский В Ф* О собирательной роли России и молодых волках // Известия 1994 23 апр

*Зарав М* Тяжелая ноша // Огонек 1990 №28 С 5–6

Из воспоминаний о 1917–1920 гг В М Краснова // Архив русской революции М, 1991 С 110

*Келасьев В В* Организация жизни в пожилом возрасте активная старость // Актуальные проблемы социальной работы СПб Скифия, 2005 С 193–207

*Кундера М* Бессмертие СПб, 2001 С 58–59

*Лоренц К* Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах // Природа 1969 №11 С 48

*Максимов С* Нечистая, неведомая и крестная сила СПб, 1893 С 307–309

*Мид М* Культура и мир детства М, 1987

*Мионов Б Н* Социальная история России СПб, 1999 Т 1 С 444–447

*Москвина Т* Похвала плохому шоколаду СПб Лимбус Пресс, 2004 С 23–31

*Павлов И П* Полн собр соч Л, М Наука, 1951 Т 3 Ч 2 С 244

*Пропт В Я* Исторические корни волшебной сказки Л, 1986 С 335

*Пушкин А С* Полное собрание сочинений Т 6 СПб Наука, 1964 С 508

*Пыляев М И* Старое жительство СПб Книга 1990 С 102–103

*Радзинский Э* Господи спаси и умири Россию Николай II жизнь и смерть М, 1996 С 26

*Разматуллин М А* Крестьянское движение в великорусских губерниях 1826–1857 М, 1991 С 101–102

*Розанов В В* Мимолетное 1915 год // Русская идея М, 1992 С 285

Страна\_Ru 2005 23 янв

*Струев П Б* Интеллигенция и революция // Вехи Сборник статей 1909–1910 М, 1991 С 192

*Тарабукина А В* Когда святой смеется? К вопросу о смехе в православии // Мифология и современность СПб, 1999 Вып 2 С 252

*Тютчева А Ф* При дворе двух императоров Воспоминания Дневник 1851–1855 гг М, 1990 С 62

*Чаадаев П Я* Апология сумасшедшего // Русская идея М, 1992 С 46

*Щербина Н Г* Российское сегментарное общество как основа российских политико-культурных традиций // Вестн Моск ун-та 1996 №1 С 81

*Jerman H* Beetwen Five Lines Uppsala The Nordic African Institut, 1997

*Н. М. ГИРЕНКО*

## ДИАЛЕКТИКА ПОЛА В СТРУКТУРЕ ПЕРВИЧНОГО СОЦИУМА\*

Весь этнографический материал указывает на то обстоятельство, что в целом по отношению к общественному коллективу, к первичному социуму роли взрослых, социально активных лиц, существенно различаются по признаку пола. При всем многообразии культурных и стадийных вариантов существования общины эта дифференциация может быть прослежена в отношении к двум видам взаимодействия коллектива — внешнему и внутреннему.

О каком бы образовании, соотносимом типологически с первичным социумом, ни шла речь, взаимодействие социума с другими, внешними коллективами осуществляется преимущественно лицами мужского пола. Конечно, нельзя скидывать со счета влияние женщин на принятие мужчинами тех или иных решений в рамках известного им набора, но тем не менее осуществление этого внешнего взаимодействия реализуется, как правило, непосредственно мужчинами. Частными случаями данной функции внешнего взаимодействия являются оборона или нападение, поиск новых территорий обитания, первичная обработка (окультуривание) земельного участка, принятие действий по урегулированию внешнего конфликта общины или обращение от имени всего социума к внешним силам. Все эти действия можно объединить понятием «политическая сфера», понимаемым в данном случае как сфера деятельности, направленная на регламентацию, поддержание требуемого соотношения «нашей» группы (коллектива, социального образования) с внешней природной или социальной средой. Существенно, что точкой отсчета, предпосылкой этой деятельности является конкретный коллектив любого уровня иерархии как целостность. Собственно, эта функция лиц мужского пола в таком обобщенном по-

---

\* Гиренко Н. М. Социология племени. Становление социологической теории и основные компоненты социальной динамики. СПб: Carillon, 2004 (печатается с сокращениями).

© Н. М. Гиренко, 2006

нимании и подразумевается, когда речь идет о доминирующей роли мужчин в общинных образованиях на африканском материале [MacGaffey 1983: 183]. Аналогичные функции мужчины выполняют и при отцовско-, и при материнско-правовых формах социальных организмов родства. В подборке по истории семьи в Африке авторы введения приводят правильное замечание М. Райт из ее неопубликованной работы: «Действительно, аналитическая увязка наследования и власти. . . служит ключевым звеном. . . Женщина является посредником воспроизводства при всем многообразии систем мужского наследования. Обозначить как патриархальную власть мужчин в матрилинейных системах, однако, было бы несправедливым. Этот термин должен быть закреплен за властью отца» [Marks, Rathbone 1983: 154–155]. Действительно, в обществах с материнско-правовыми системами такая власть и, соответственно, политические функции принадлежат часто братьям женщин, а не их отцам и при уксорилокальном браке (что не мешает ему быть полигинным) [Marks, Rathbone 1983: 154]. Что касается полиандрии, то как брачная норма этот вид в Африке отсутствует. Лишь в некоторых культурах (например, леле) зафиксирован институт «жены деревни», не имеющий отношения к собственно брачным отношениям и биосоциальному воспроизводству [Survey of African marriage and family life 1953: 90–91]. Параллели такому образованию имеются, например, в культурах австралийских аборигенов.

В противоположность видам деятельности мужчин, которые мы объединили в условную рабочую категорию «политические функции», функции женщин в любых формах общинных образований преимущественно направлены на обеспечение внутриобщинного биосоциального воспроизводства, связаны с воспроизводством индивида и поддержанием экономической основы собственной минимальной социальной ячейки, состоящей из женщин, ее детей и — частично — мужа. Если говорить о внешней среде, то таковой для каждой отдельной женщины является сама община, и «политические» функции по сути дела связаны с установлением должного взаимодействия с аналогичными группами (женскими ячейками) в рамках общины, в частности через обмен пищи, взаимопомощь при уходе за детьми, участие в совместных с другими женщинами работах по доставке воды и топлива и других коллективных мероприятиях. Говоря о социальной ячейке женщины (очаг, дом), хотелось бы подчеркнуть, что это именно социальная группа. Женщина вне социальной группы, состоящей из ее детей и мужа, по всем нормам традиционной жизни в обществе доклассовой стадии эволюции — это либо еще не полноправный член социума (ребенок), либо уже не функциональный член коллектива, требующий попечительства, либо отклонение от социальной нормы, которое нуждается в идеологическом объяснении (колдовство, порча и т. п.). Дети, как

члены социальной ячейки, существенно влияют и на экономическую основу существования этой группы, производительность ее труда. Исследования показывают, что включение детского труда существенным образом повлияло на ранних стадиях эволюции на социальную роль женской ячейки в человеческом коллективе, а тем самым и на развитие социально-экономической системы, на развитие социального организма в целом [Zeller 1987: 528–557].

Если изложить соотношение функций мужчин и женщин с позиции отдельной индивидуальной социальной ячейки женщины, то первичными окажутся связи женщины с детьми, для которых внешней средой является община, представленная такими ячейками, связями между ними. Мужская часть общины, с которой женщина связана через собственного мужа, будет вторичной системой. Здесь действуют мужчины, которые, конечно, поддерживают связи, во-первых, друг с другом, во-вторых, с означенными микроячейками их жен, но как группа обеспечивают воспроизводство коллектива через взаимодействие с внешней средой. Таким образом, женщины имеют тылом свой очаг, мужчины — общинный очаг. Если функции мужчин обозначить пересечением ряда окружностей большого радиуса, а функции женщин — пересечением ряда окружностей меньшего радиуса, то саму общину в целом пришлось бы представить в виде наложения одной конфигурации на другую.

Основой социального функционирования женщины в рамках этой схемы является ее собственное жилище, очаг как часть общины, образующие ее микрокосм, общинную структуру минимального уровня. Основой социального функционирования мужчины является община как целостность, состоящая из более дробных структур, и обеспечение воспроизводства этих структур является его основной функцией. Мужчины создают корпоративность, целостность первичного социума, в то время как женщины придают ему структуру, внутреннюю дискретность, а тем самым и способность к сегментации и развитию. Если мужчины обеспечивают развитие за счет внеобщинного взаимодействия, то женщины — за счет внутриобщинного. Иными словами, речь идет о различных аспектах, измерениях одного и того же целостного явления — первичного социума, но с различных позиций — целостности и дискретности, внешних или внутренних функций, простого воспроизводства (установление связей между очагами женщин) или расширенного (увеличение количества самих очагов). Конечно, это взаимосвязанные, комплементарные тенденции, где одно способствует успешной реализации другого и одно без другого не может функционировать в принципе. Нам важно здесь отметить, что общинная целостность, самостоятельность в данном случае для обобщенных функций лиц мужского пола в нашей схеме является предпосылкой, в

то время как для функций лиц противоположного пола она является целью. Очевидно, это является следствием самого обобщенного различия функций, результатом их изначального противопоставления. И если само противопоставление (конечно, не как абсолютом, а как большая степень выражения соответствующих типов функционирования) правомерно, а мы полагаем, что это именно так, то структура общины в значительной степени обусловлена самим этим функциональным различием.

Отмеченная неоднородность, выраженная в центростремительности функций мужчин и центробежности функций женщин, в социальном организме носит принципиальный характер. Заметим, что более было бы проблематичен процесс взаимодействия (если говорить о собственно половой неоднородности) как условие воспроизводства, существования в более широкой системе взаимодействий. Но в данном случае существует и другой момент — обязательная социальная неоднородность, социальная дискретность социума помимо дискретности по биологическим характеристикам (пол — возраст). Община представляет как объединение объединений (очаги женщин — община), входящее в более широкую совокупность — множество аналогичных общин, взаимодействующих между собой, связанными отношениями обмена, в каких бы формах и с какой бы интенсивностью он ни шел. Обмен, взаимодействие, даже в такой упрощенной схеме идет как минимум на трех уровнях — семейный очаг, община, межобщинный, и на всех уровнях индивид является представителем определенного коллектива, сколь бы мал он ни был. Логически можно, конечно, представить себе коллектив без дифференциации на женские очаги в условиях некоего промискуитета или поддержания сугубо индивидуальных устойчивых привязанностей особей без существенных социальных последствий, и таких схем создано немало. Но тогда дифференциация (и, соответственно, структура) может быть только по признаку пола (мужчины — одна группа, женщины, вероятно, с детьми — другая группа) без образования устойчивой структуры и совершенно лишенная оснований для развития обмена между коллективами, так как непонятны различия групповых функций тех и других за рамками биологических инстинктов.

Параллель предложенной схеме, однако, можно обнаружить и на вне-социальной, биологической природе, но не на уровне конкретных форм объединения животных, а на уровне принципиальных функций полов, их различия в процессе воспроизводства, сохранения вида, если мы этот процесс будем понимать как процесс передачи наследственной информации (т. е. биологически выработанных свойств). В таком понимании интересны разработки В. А. Геодакяна [Геодакян 1965: 105–113; 1966: 99; 1974: 376–385; 1981, 657–668], показывающие, что разделени-

на два пола является эволюционным этапом, символизирующим переход к более пластичным (двуполым) видовым образованиям с существенным разделением функций в процессе воспроизводства. Женский пол более ориентирован на удержание и воспроизводство выработанной видом информации, тогда как мужской пол менее устойчив, но более способен к выработке новых свойств, более реагирует на изменение внешней среды, способствуя тем самым накоплению (изменению) признаков в виде. Это противоречие, условно-функциональная дифференциация (один пол более устойчив эволюционно, но менее функционально, в то время как другой — менее устойчив эволюционно, но более в функциональном отношении), действительно имеет продолжение и на социологическом уровне, в частности в приведенной нами схеме: мужчины функционально ориентированы на более широкую совокупность (политические функции), на адаптацию социума к окружающей среде, в то время как женщины, являясь в социуме (при вирилокальном браке) представителями этой, более широкой совокупности, функционально ориентированы на укрепление целостности, воспроизводство, стабилизацию собственно общинных отношений. Последнее при условии контакта единых в культурном отношении групп, конечно, будет выражаться в воспроизводстве наиболее общих, тем самым достаточно консервативных явлений для всей совокупности в целом.

В данном случае уместнее использовать категории преемственности и изменчивости: функции мужчин более ориентированы на поддержание корпоративности общины и изменчивость, частным случаем которой является и адаптация социума, его культуры к окружающей среде; функции женщин более ориентированы на поддержание корпоративности собственной ячейки и преемственность, простое воспроизводство существующих форм, видов взаимодействия, на стабилизацию социальной действительности. Следует напомнить, что речь идет в данном случае о социальных функциях, а не о степени большего или меньшего индивидуального консерватизма или новаторства, так как и то и другое, наверное, в любом обществе имели достаточное представительство среди лиц обоего пола и различного возраста. Никакое новаторство не может быть продуктивным без существенной доли консерватизма, как не существует расширенного воспроизводства без простого изменения без сохранения неизменного, развития без накопления свойств. Комплементарность этих тенденций, их баланс и поддерживаются различием, противоречием мужских и женских функций в структуре первичного социума.

Отмеченная комплементарность полов (социальных ролей) может быть прослежена и на уровне номенклатуры в системе терминов родства, в частности в номенклатуре для обозначения сиблингов (брат — сестра). В отдельной работе нами была разобрана специфика обозна-

чения сиблингов, которая выражается в том, что все виды этого обозначения могут быть поделены на две группы: номенклатуры с жесткой фиксацией пола в термине (русские термины «брат», «сестра») и номенклатуры, игнорирующие характеристику пола. Например, суахильский термин *ндугу* — «сиблинг» или испанские *эрмано* и *эрмина* — соответственно «брат», «сестра», где разграничителем выступает грамматический род. Существенно, что по этим характеристикам выделяются две регулярные области — афразийская и евразийская. Эволюционный переход возможен только от афразийского, т. е. нефиксированного по признаку пола, типа к фиксированному, что может быть определено природными условиями экологии или экономической эволюцией. В обоих случаях процесс определяется как переход к большей иерархизации социальной структуры, хотя может идти на различных этапах социально-экономической эволюции [Гиренко 1982: 34–49]. Тянготение африканских номенклатур к «нефиксирующим пол» говорит об относительно самостоятельных функциях лиц в зависимости от пола, т. е. отнюдь не о несущественности этого различия, наоборот, о важности социальной дифференциации по признаку пола, о разграничении функций и ролей, которые, однако, не образуют иерархического соподчинения.

## Материнско-правовая организация

Отмеченная ранее модель первичного социума, существенные элементы которой мы находим в более развитых формах социальной организации банту, ни в коей мере не предполагает какой-либо доминанты у лиц женского пола, позволявшей бы ставить вопрос о существовании матрилинейности и преимущественного учета филиации в рамках отдельного социума через лиц женского пола. Однако она обязательно предполагает существование большей близости отдельной женской ячейки (женщины с детьми) к строго определенной внешней общине из всей совокупности внешних общин, с которой община ее мужа имеет внешние контакты. Это именно та община, откуда женщина пришла и где, естественно, должен обязательно находиться ее брат, и в первую очередь именно старший брат, так как младшие родственники обладают меньшей социальной значимостью. В этом отношении глобальное представительство особой роли брата матери как особой социальной персоны является указанием на обязательность и стабильно очень ранний характер полового разделения функций в ранней общине с преимущественной ролью мужчин, в представленном выше понимании этих функций, и преимущественно вирилокальный характер брака в ранней общине. Это и выражается в выделении брата

та матери как «внешнего родственника», матрилateralного, с которым это связано прежде всего за пределами собственной общины, компонентом которой является индивидуальная социальная группа его матери. . .

Иными словами, в контексте наших построений само особое выделение брата матери достаточно красноречиво свидетельствует об отсутствии в далеком эволюционном прошлом особой материнско-правовой организации, а существование особенности брата матери и при материнско-правовых, и при отцовско-правовых формах социально-родственных систем свидетельствует о постоянном поддержании указанной дихотомии полов с отмеченным иерархическим соотношением функций в пределах социума.

Указанное различие функций достаточно четко прослеживается и в известных историко-этнографических примерах. Во введении к одной из наиболее представительных монографий, посвященных детальному рассмотрению основных свойств материнско-правовых форм общественной организации, Д. М. Шнайдер, практически обобщая материал этой крупной монографии, пишет: «Несмотря на тот факт, что элементы (в обеих формах организации. — *Н. Г.*) являются одними и теми же, имеются достаточно очевидные различия между матрилинейными и патрилинейными группами родственной принадлежности (*descent group*). Может быть, первое и наиболее представительное отличие заключается в том, что в патрилинейных группах линия преемственности власти и линия родственной принадлежности — обе проходят через мужчин. Таким образом, как власть, так и определенность группы (*group placement*) являются функцией мужчин. В матрилинейных родственных группах, напротив, хотя преемственность власти также осуществляется через мужчин, принадлежность к группе осуществляется через женщин» [Shneider 1961: 7]. Нетрудно заметить, что указанное противопоставление в целом «зеркальных» систем в значительной степени мотивировано функциональным различием, существовавшим до возникновения социальной значимости нормативной генеалогической преемственности как одной из культурных характеристик человеческого общества. . .

Установление брачной связи идет в первую очередь между конкретными локализованными социумами, общинами, представленными и мужской группой, и семейными ячейками. Выйдя замуж, женщина целиком не порывает своих связей с родительской общиной при любой филиации. Разберем несколько примеров.

Из этнографической литературы известно, что случаи сочетания локальности брачного поселения, характера системы родственных отношений и форм общинной организации крайне разнообразны при так называемых материнско-правовых институтах и достаточно одно-

образны, если в этом сочетании участвует отцовско-правовая норма. Сразу отметим, что любые формы материнско-правовых институтов в системе родственных отношений ни в коей мере не противоречат основным принципам соотношения функций мужчин и женщин, соотношению индивидуальных ячеек и общинного коллектива в целом. Попытка свести это многообразие к некоторым достаточно контрастным вариантам на примерах по этносам центрально-африканского региона была осуществлена известной британской исследовательницей О. Ричардс [Richards 1967: 207–251], использовавшей как собственные материалы, так и источники и предварительные сообщения работавших к этому времени в поле исследователей.

О. Ричардс выделяет, по крайней мере, четыре основных типа в многообразии семейно-общинной организации народов банту, которые обитают в широкой зоне от Атлантического до восточно-африканского побережья, именуемой иногда матрилинейным регионом Африканского континента, и где действительно представлено широкое многообразие форм материнско-правовых институтов [Baumann, Westermann 1948: 55–57]. . . При выделении типов семейной структуры Ричардс основывалась на четырех признаках, которые она принимает в качестве основных: тип брачного контракта, тип распределения власти в семье, характер основных локальных групп и характер первичных родственных связей [Richards 1967: 211]. . .

У майомбе дети выполняют хозяйственные функции в домохозяйстве отца вплоть до вступления в брак. С браком мужчина переходит в свою родную общину, т. е. откуда была взята его мать. Брат матери (*кхазу*; мы встречались с этим термином, обозначающим замужнюю женщину у других этносов) следит за жизнью своих племянников в деревне мужа его сестры и в случае плохого с ними обращения немедленно забирает детей себе. К этому дяде дети будут отправлены отцом и в случае их непослушания, плохого поведения, для того чтобы материнский дядя принял меры по их воспитанию.

При возмужании, когда дети обязаны выселиться из общины их отца и перебраться в общину их *кхазу*, последний мог распоряжаться ими по своему усмотрению, вплоть до продажи в рабство, когда такая возможность в прошлом существовала. Материнский дядя обеспечивает и брачный выкуп для своих племянников, опираясь на экономические ресурсы общины в целом. Он же получает и брачный выкуп за своих племянниц. Никто из племянников и племянниц не может покинуть общину дяди, разве что, будучи проданным в рабство или отданной замуж. Община у майомбе представляет собой группу сыновей от одной матери с их женами и малолетними детьми, взрослыми сыновьями их сестер, незамужними девушками. Главным лицом общности является старший из братьев (*нгади кхазу*). Такая общи-

на выступает у майомбе коллективным собственником окружающих угодий, где выделяются индивидуальные участки и деревья для отдельных женских ячеек. *Кхази* — глава такого поселения, но в том случае, если несколько поселений (*мвуму*) объединяются в процессе расширения своей территории, из числа общинников организуется совет, в котором представляют *кхази* соответствующих общин, вступивших в союз [Richards 1967: 220]. О. Ричардс подчеркивает, что мальчик майомбе тесно связан со своими братьями в течение всей своей жизни: «Он живет с братьями в селении своего отца, он перебирается с ними в свое *мвуму* с повзрослением. Он связан с ними экономическим сотрудничеством и совместным владением всю свою жизнь. Со своими сводными братьями по отцу, с другой стороны, его связи крайне незначительны после раннего детства, так как сводные братья уходят со временем в свои *мвуму*, где и оседают» [Richards 1967: 221]. Женщины майомбе, в силу вирилокальности брака, с замужеством покидают свои деревни, но поддерживают с ними тесную связь, хотя возвращаются в *мвуму* своих матерей только в связи с разводом или в глубокой старости. В результате община майомбе представляет собой воспроизводящийся коллектив, ядро которого составляют мужчины, связанные родством по женской линии, их жены, относящиеся к различным экзогамным коллективам, малолетние дети этих жен и юноши и девушки — дети сестер мужчин общины. Преемственность общины идет от одного поколения мужчин к другому — от поколения дядей к поколению племянников.

Межобщинные связи символизируются связями через женщин. Такая форма социальной организации предполагает достаточно плотное соседство общинных коллективов, их достаточно частое взаимодействие. Расщепление отдельных общин постоянно воспроизводит локальные образования, состоящие из множества общин, возводящих свое происхождение к единой прародительнице, реальной или мифической, что и воспроизводит так называемую сегментную структуру из генеалогических групп разной генеалогической глубины. Оппозит общины — индивидуальные женские ячейки со свойственными им интеграционными и дифференцирующими функциями — четко представлен. На уровне более широкой общности положение как раз обратное: интеграционные связи, соединяющие ряд общин в единую систему, осуществляются (проходят) через индивидуальные женские ячейки, в то время как тенденции к дифференциации, очевидно, представлены общинами с единым корпоративным мужским коллективом, во главе с их *кхази* (материнские дяди). Для каждого члена общества очень важны община его отца (где он родился и где живет мать), община его матери (где мужчина проводит свою жизнь и куда женщина может вернуться после развода) и община его жены, куда уйдут подростки после развода). Все

три общины возглавляются группами мужчин, относящимися к различным экзогамным материнско-правовым организациям родства, или кланам.

Достаточно отличная от майомбе организация представлена у этносов группы бемба, бису и ламба.

В экономическом отношении этот район севера Замбии традиционно был менее развит, подсечно-огневое земледелие здесь носило более подвижный характер, слабее были выражены торгово-меновые отношения. . .

Если обратиться к бемба как наиболее представительному этносу этой области, то обнаруживается существенный контраст по отношению к рассматривавшейся выше группе прежде всего на уровне общины. У бемба тоже существует материнско-правовая экзогамная группа, и династические кланы учитывают до 20 поколений предков, а верховные вожди и более. Клан у бемба (*мкоа*) — экзогамная группа тотемного характера, т. е. объединенная общим именем. Более низкое подразделение — *нганда* (дом), что Ричардс определяет как матрилиниджи. В матрилиниджи входят мужчина с братьями и сестрами, дети его сестер, сыновья сестер матери, мать и ее сиблинги. *Нганда* не является локализованной социальной группой, но в ее пределах решаются вопросы наследования имущества и статуса, она участвует в организации брака, собирается в случае похорон или для ритуальных целей *Нганда* не владеет собственностью, т. е. в этом случае не является корпоративной группой.

Для бемба и соседних народов характерен вид брачного контракта, именуемого «брак отработкой». Жених при начале установления контакта с родителями невесты преподносит достаточно незначительные подношения, которые ни в какой мере не могут быть подведены под категорию выкупа за невесту, и первые подношения невесте делаются при церемонии ее инициации. Затем жених в течение достаточно продолжительного, но неопределенного периода в несколько лет работает в хозяйстве родителей невесты, получая в процессе своего постепенного большего и большего включения в экономическую жизнь общины невесты все большие права на нее. Ричардс приводит интересный пример из современной жизни, когда молодые люди идут на заработки в города и не могут осуществить многолетнюю отработку в хозяйствах родителей своих невест. В этом случае они посылают им «деньги для того, чтобы срубить деревья у родителей невесты» [Richards 1967: 225]. Это вполне соотносится с основной функцией мужчин — обеспечить наличие огорода для жены, т. е. расчистить участок от деревьев и кустарников. Своей работой мужчина сначала добивается, чтобы жена (невеста) только подметала в его жилище, затем до зрелости она ночует в его доме и после завершения инициации окончательно перебира-

ется в его хижину, ведет хозяйство, хотя и поставляет продукты своего огорода в общий котел семьи своих родителей. Так продолжается до церемонии полного признания мужчины полноправным членом семьи родителей женщины (*лупва*), которое сопровождается снятием всех запретов, касающихся чужаков. После этого мужчина может оставаться со своей женой и детьми в ее родительской общине или, если пожелает, может вернуться с нею в общину собственных родителей.

Отец, в силу характера общины, где хозяйство на уровне «ячейка матери — ячейка ее дочери» подчинено старшему поколению, обладает существенной властью над дочерью. Но ранее брат матери был значительно более важной фигурой, так как мог распоряжаться жизнью племянников, продавать в рабство и т. д. Ко времени развития колониального общества он мог претендовать на часть средств, полученных от отработки, мог передать племянницу другому лицу.

Основное значение связь с братом матери имеет в вопросах наследования статуса и позднее — собственности. Брат матери выступает как некоторая фигура, которая может изменить судьбу мальчика в будущем, например передать титул, наследство или отдать в рабство.

Если в случае с конго сестры расходятся по различным местам, практически навсегда уходят из родительской общины, а братья, уходя из родительской общины, воссоединяются в общине брата матери, то у бемба обнаруживается как раз обратная тенденция. Сестры значительное время проводят в общине своей матери, часто ведут совместное с нею хозяйство. Так как жена может организовать свой самостоятельный очаг только через несколько лет после прихода мужа, то первое время она носит ему пищу в мужское собрание не от своего очага, а от очага своей матери. Конечно, это в случае первого брака мужчины, так как последующий брак будет уже вирилокальным. У бемба братья, а не сестры расходятся по различным общинам, они могут вернуться по истечении значительного срока, но, учитывая подвижный характер *умуши* (деревни) бемба, это возвращение не мотивировано экономическими причинами, так как наследование идет не от отца или матери, а от брата матери, живущего в третьем поселении по отношению к общине отца и жены мужчины. Тем не менее нормативно семья не привязана ни к общине отца, ни к общине матери жены и при переселении может войти в состав другого (третьего) поселения. Поселение в связи с возможными вариантами присоединения к различным общинам может состоять из женских ячеек, относящихся к различным материнско-правовым группам, причем наблюдается тенденция совместного проживания женщин, относящихся к одному *мукоа*. С другой стороны, возможны варианты совместного проживания мужчин. Так, сын после получения самостоятельности в общине жены может вновь вернуться в родительскую общину, т. е. в общину собственного отца.

Община на следующем после индивидуальной женской ячейки уровне выступает в форме патриархальной группы во главе с отцом (либо мужей, либо жен с их семьями) и присоединившихся родственников по одной или другой линии с их семьями. Поэтому вряд ли можно точно определить такую структуру, как «матрилинейную расширенную семью типа “отец — дочь”» [Richards 1967: 227].

К варианту этого типа социальной структуры на уровне семьи О. Ричардс относит семейные образования у банту группы яо — чева, тогдашнего Ньясаленда, характеризующихся высокой степенью разрушенности традиционных форм социально-политической организации. Это результат торговой активности и военных действий предколониального и колониального времени. Значительно выше в этих районах и плотность населения. Передвижение поселений здесь еще сохранялось, но со значительно большим интервалом, и некоторые деревни длительно существовали на одном месте (до нескольких десятков лет). Здесь тоже имеются материнско-правовые формы социальной организации. Когда-то существовали кланы, но от них остались лишь клановые имена, служащие для идентификации в чужеродных коллективах (при отходничестве), но не носящие такой характеристики, как экзогамия. Основной экзогамной единицей является матрилиниджи (*мау-эле* — груди или *миланго* — двери), ведущие происхождение от одной прародительницы. Они образуют иерархию по признаку старшинства. Основной группой, к которой причисляет себя индивид за пределами материнской ячейки, является *мбумба* — группа сестер и их детей, возглавляемая старшим из их братьев. Широко известное наследование братьев по старшинству в данном случае отсутствует, так как наследником выступает не младший брат, а старший племянник (сын сестры мужчины). Брак у яо строго уксорилокален, но глава *мбумба*, ее хозяин — старший брат группы женщин, конечно, приводит жену, т. е. для него брак сугубо вирилокален. Как сообщают исследователи яо, в поселении постоянна вражда между детьми старшего брата и потомством его сестер, которые, естественно, относятся к различным материнско-правовым организациям.

Брак у чева и яо относится к виду отработки, но не столь длительной, как у бемба. Ричардс считает, что в данном случае можно отметить большую значимость межсиблинговой связи (брат — сестра). Она полагает, что «вероятно, связи, объединяющие матрилиниджи, усилены в этих районах с нехваткой земельных угодий, большой продолжительностью пребывания на одном месте поселений, которые создаются обычно на базе матрилинейных связей и благодаря наличию наследуемых ценностей в форме денег, домов и скота» [Richards 1967: 236]. Нам кажется, что в данном случае обращает на себя внимание значительно индивидуализированная форма семейной группы *мбум-*

ба. Отметим, что во главе нее — старший брат, причем в единственном числе, и передача статуса идет сугубо вертикально (старшему племяннику). Сестры организуют свое индивидуальное хозяйство, и их мужья являются чужаками в общинах своих жен. Если у бемба жених работает на отца жены, то чева утверждает, что он работает на ее мать [Richards 1967: 235]. В данном случае кажется более вероятным, что в целом форма организации, представленная у чева и яо, отражает специфический путь развития по пути существенного и форсированного разрушения родовой организации. Власть материнского дяди в данном случае выступает в наиболее контрастном варианте — он является не некоторым внешним родственником, а опорой собственной сестры и воспитателем ее детей, мужским представителем рода матери для внешнего по отношению к этому роду объединения родственников. Он не представитель группы мужчин общины, к которой относится мать. У яо и чева он непосредственно правит своими сестрами, их мужьями и детьми, в то время как другие мужчины его поколения находятся за пределами общин, где живут их сестры, и не принимают в жизни последних никакого участия.

В особый тип семьи О. Ричардс выделяет форму семейно-родственных отношений у ила. Во многом ила сходны с бемба, и у ила существуют материнско-правовые экзогамные группы, именуемые, как и у бемба, *мукоа*. Но параллельно с *мукоа* у ила существуют, как пишет О. Ричардс, патрилинейные наследственные группы, что позволяет говорить о том, что индивид у ила принадлежит к двум видам родственных коллективов: материнско-правовому — *мукоа* и отцовско-правовому — *мукваши*. В материнско-правовой группе для человека главной фигурой является брат матери, который следит за воспитанием племянника, участвует в заключении брачного контракта и в старые времена мог бы продать его в рабство. В отцовско-правовой системе это отец, выплативший выкуп скотом за жену в клан матери эго.

Ила различают две формы преемственности, или две группы, коллектива, организованных по различному принципу: «*мукоа* — матери, *мукваши* — отца» [Smith, Dale 1920: 284]. *Мукваши* — по существу поселение. При вирилокальном браке ила это поселение становится патриархальным, отцовско-правовым организмом. Если вернуться к варианту бемба, биса, ламба, то и там возможно образование патрилинейности или подобной формы в случае постоянного возврата сыновей (что допустимо) в родительскую общину после брака с отработкой. Но у ила значительно развито скотоводство, и это изменило отработку на прямой выкуп за невесту с последующим послебрачным патрилокальным поселением.

В данном случае представляется очевидным, что трансформация

произошла под действием большего представительства такого вида хозяйственной деятельности, как скотоводство, стимулирующего повышение степени корпоративности мужской группы в составе общины. Параллельно возрастает роль брачного выкупа в виде скота, и в этом случае основным кредитором выступает брат матери и материнско-правовая группа в целом. В таких условиях параллельно развиваются специфические права и обязанности как по линии отца (на уровне общинной преемственности), так и в материнско-правовой группе, с которой человек связан через мать и ее брата. Очевидно, что отцовско-правовые общины, как и любые общины, должны сегментироваться, что неизбежно должно вести к образованию двойного группирования по отцовско-правовому и материнско-правовому принципу.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Геодакян В А* Роль полов в передаче и преобразовании генетической информации // ППИ 1965 Т 1 № 1

*Геодакян В А* Эволюционная роль разделения на два пола с точки зрения кибернетики // Наука и жизнь 1966 № 3

*Геодакян В А* Дифференциальная смертность и норма реакции мужского и женского пола. Онтогенетическая и филогенетическая пластичность // ЖОБ 1974 Т 35 № 3

*Геодакян В А* Половой диморфизм и «отцовский эффект» // ЖОБ 1981 Т 42 № 6

*Гиренко Н М* Брат — сестра (к соотношению типов терминологии и социогенеза) // АЭС 1982 № 13

*Baumann H, Westermann D* Les peuples et les civilisations de L'Afrique Paris, 1948

*MacGaffey W* Lineage structure, marriage and the family among the Central Bantu // The history of the family in Africa London, 1983

*Marks S, Rathbone R* Introduction in «History of the family in Africa» // JAH 1983 Vol 24 N 2

*Richards A* Some types of family structures amongst the central Bantu // African systems in kinship and marriage London, 1967

*Shneider D M* Introduction The distinctive features of matrilineal descent groups // Matrilineal kinship Berkeley, 1961

*Smith E W, Dale A M* The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia London, 1920

Survey of African marriage and family life 1953 P 90-91

*Zeller A C* A role for women in Homimid evolution // Man 1987 Vol 22 N 2

*Н. Н. КРАДИН*

## ПОЛОВОЕ НЕРАВЕНСТВО\*

Доминирование самцов над самками не универсальное явление. У многих видов самки не слабее самцов. Однако у ряда высших животных сексуальное поведение самцов отражает их иерархическое доминирование над самками (рогатый скот, дельфины, обезьяны и пр.). Поэтому иногда у животных одного пола имитация полового акта (реже реальный контакт) демонстрирует их различный статус в группе. При этом доминирующее животное выполняет активную роль самца, тогда как подчиненная особь — пассивную функцию самки. Этологи также неоднократно отмечали, что у самцов обезьян демонстрация своей эрекции равнозначна вызову (Кон 1988. 82–84, Бутовская 1999а 60).

Подобные отношения между полами характерны и для людей. Даже на подсознательном уровне нередко женская роль ассоциируется с подчиненной функцией («жертвой»), тогда как мужская — с господствующей («насилъником»). Во многих человеческих культурах активная гомосексуальная позиция воспринимается естественно, тогда как пассивная — резко отрицательно (в уголовной субкультуре — пассивные гомосексуалисты имеют самый низкий статус). Одни из самых распространенных бранных ругательств в разных обществах связаны с гениталиями, помещением ругаемого в сексуальную позицию женщины (вспомните обобщенное название сквернословия в русском языке — «мат», «по-матерному»).

Интерпретируя в своих ранних работах данное свойство человеческой психики, Зигмунд Фрейд полагал, что сексуальность мужчин обусловлена агрессивным поведением, желанием доминировать. Однако было бы слишком просто видеть истоки полового неравенства в обществе только в мужской сексуальности. В человеческом обществе имеется несколько подчас взаимосвязанных обстоятельств, которые обусловили различные социальные позиции мужчин и женщин в обществе

---

\* Крадин Н. Н. Политическая антропология. М. Логос, 2003

© Н. Н. Крадин, 2006

Одна из самых очевидных причин заключается в длительном периоде взросления человека. В силу продолжительного периода ухода за новорожденным женщина должна была больше уделять внимания ребенку и домашним обязанностям, тогда как мужчина становился главным добытчиком пищи в семье. Возможно, частые роды также явились причиной длительной исключенности женщин из социальной деятельности группы.

Другое обстоятельство связывается исследователями с представлениями о различной социальной роли мужчины и женщины. Эти представления опосредованы нормами, которые усваиваются еще в детстве. Родители и окружающие, за редким исключением, поощряют поведение, соответствующее полу ребенка, и выражают неодобрение, когда дети ведут себя неподобающим образом. Согласно наиболее распространенным нормам, в большинстве обществ мужчина должен работать и обеспечивать свою семью («инструментальная» роль). На долю женщины выпадает забота о семейном очаге и детях («экспрессивная» роль). Именно это обуславливает физическое и социальное преимущество мужчин. Однако даже новорожденные мальчики обычно крупнее и тяжелее девочек, а их мышцы и легкие мощнее. Считается, что усиленное развитие мышц у мужчин обусловлено стимулирующим воздействием андрогенов (Parker, Parker 1979).

Нельзя исключать и уже упоминавшееся выше обстоятельство, что мужчины в целом более агрессивны, чем женщины. Неудивительно, что именно агрессивность у мужчин, как и у других приматов, является одним из важных факторов определения их места в той или иной общественной иерархии. Женщины, как правило, в иерархических играх мужчин не участвуют. Они образуют группировки «статусно-возрастного» характера: девочки, подростки, взрослые девушки, молодые женщины с маленькими детьми, женщины с уже выросшими детьми, бабушки. Часто статус женщины определяется статусом ее партнера.

Наконец, имеется точка зрения, согласно которой сила и преимущество мужчин обусловлены эволюционными причинами. Необходимость рожать детенышей с большой головой предполагает наличие широкого таза у женщин. Вследствие этого происходит смещение центра тяжести. Женщины стали уступать мужчинам в выносливости и скорости. При движении приходилось их ждать, а при нападении хищников защищать (Дольник 1998: 44–46). Но и в этом случае не ясно, привела ли данная особенность женского организма к последующим генетическим изменениям, поскольку не только у человека, но и обезьяны особи мужского пола в целом крупнее и сильнее самок.

Так или иначе, согласно данным Дж. Мёрдока и К. Провост (Murdock, Provost 1973), именно большая физическая сила мужчин и несовместимость ряда форм трудовой деятельности с уходом за детьми обу-

словили разделение труда между полами у людей (кросс-культурная выборка по 185 обществам). Мужчины должны защищать слабый пол и потомство, а также обеспечивать их пищей. Женщины — заботиться о малолетних детях и заниматься работой по дому.

С развитием сложных форм человеческой культуры и цивилизации это привело к закреплению жестких императивов гендерного поведения. Согласно этим ролям, мужчина должен обладать силой и знаниями, выступать в роли кормильца семьи, участвовать в жизни общества. Женщина должна заниматься домашним хозяйством, рожать и растить детей (вспомните, например, знаменитое немецкое «три К» — *Kinder, Kuche, und Kirche*).

За небольшим числом исключений и определенными вариациями данные стереотипы распространены в большинстве человеческих культур. По данным социолога Морриса Зельдича, проанализировавшего 56 обществ, в 35 обществах мужская роль имела инструментальный характер, в 1 обществе — экспрессивный и в 19 — смешанный характер. Гендерные функции женщин, согласно Зельдичу, оказались еще более выражены. В 48 обществах женская роль имела экспрессивный характер и лишь в 3 — инструментальный и в 5 — смешанный характер (Parsons, Bales et al. 1955).

Доминирование мужчин поддерживается процессом социализации и усиливается через различные общественные институты. Если ребенок ведет себя не так, как это предписывают нормы поведения, взрослые и сверстники оказывают на него определенное давление. Существуют три теории половой социализации, которые, скорее, взаимодополняют, чем исключают друг друга. Согласно теории **идентификации**, ребенок бессознательно копирует поступки взрослых представителей своего пола, и в первую очередь поведение своих родителей. Истоки этой теории в психоанализе. По теории **половой типизации**, восходящей к теориям социального научения, решающее значение отдается механизмам психологического подкрепления. Взрослые поощряют детей, когда они ведут себя в соответствии с образцами поведения, принятыми для их пола. Теория **самокатегоризации** акцентирует значение на самостоятельности процесса познания. Ребенок первоначально усваивает представления о половой идентичности, а впоследствии старается вести себя так, как предписывают ему соответствующие культурные нормы (Кон 1988: 195–197).

В антропологической и социологической литературе, посвященной гендерной (от англ. *gend* — род, пол) проблематике, существует неомарксистская конфликтная теория господства мужчин над женщинами, восходящая к концепции «патриархата» из знаменитой работы Ф. Энгельса «Происхождение семьи». Согласно этой концепции, на определенной ступени развития мужчины стали доминировать над

женщинами и эксплуатировать их (Leacock 1981; Gailey 1987, Флюер-Лоббан 1990; Гейли 1990, и др )

В советской науке существовала теория «матриархата», согласно которой до господства мужчин существовало равенство между полами, а в некоторых обществах было распространено и господство женщин Однако это далеко не так Современные данные показывают, что «матриархат» — это кабинетный миф ученых XIX столетия (Першиц 1986) Нередко с матриархатом путают *матрилинейность* — определение родства по материнской линии Во многих культурах существовали культы поклонения женщинам (мужчины всегда боготворили слабый пол), но это нисколько не мешало мужчинам доминировать в обществе

Степень и формы полового неравенства в различных культурах опосредованы разнообразными факторами системой культурных ценностей, развитостью экономики, типом политического режима и т д Проиллюстрируем это несколькими примерами

В различных описаниях путешественников и профессиональных этнографов можно найти много ярких свидетельств эксплуатации мужчинами женщин Это хорошо видно на примере аборигенов Австралии

«Во время перекочевок женщина укладывает и несет на себе весь домашний скруб Мужчина идет впереди, с пустыми или почти с пустыми руками, ему приходится нести только легкое оружие, тогда как женщины следуют за ним нагруженные, как вьючные мулы, четырьмя-пятью корзинами, доверху полными провизией Если в одной из корзин сидит ребенок, то это не мешает матери нести на плече и другую, побольше Пища мужчин состоит главным образом из меда, иногда, случайно, из яиц, дичи, ящериц, но вообще он прибрегает для себя животную пищу, предоставляя жене и детям питаться растительной и добывать ее, где угодно Для мужчины охота прежде всего спорт, а не способы добывания пропитания для семьи, кормить семью — не его дело, он не признает, чтобы роль мужа налагала на него какие-нибудь обязанности Он живет в свое удовольствие, уходит на охоту, лишь только обсохнет роса на траве, и возвращается уже под вечер, иногда с пустыми руками, пожрав на месте пойманную добычу Но если муж-австралиец несет мало обязанностей, зато у него много прав, он может, по произволу, бить, истязать, даже убить свою жену Эта несчастная ночью, во всякую погоду принуждена ходить за хвостом и за водой Один из самых интеллигентных людей из туземцев, сопровождавших Лумгольца, провел добрую половину ночи, колотя свою жену, и даже сломал ей два пальца за то, что она, как он выразился, под предлогом будто ночь слишком холодна, не сразу согласилась идти в лес за хвостом» (Летурно 1897 24)

Подобным образом было организовано разделение труда в иных об-

ществах охотников-собирателей, например бушменов Калахари, хадза (Салинз 1999 38, 65 и др ), а также у кочевников-скотоводов Нравы номадов были описаны еще в знаменитом трактате «История Монголов» (гл IV, § IV) итальянского монаха Плано Карпини, побывавшего в середине XIII в при дворе великого монгольского хана Гуюка

«Мужчины ничего вовсе не делают, за исключением стрел, а также имеют отчасти попечение о стадах, но они охотятся и упражняются в стрельбе . Женщины их все делают полушубки, платья, башмаки, сапоги и все изделия из кожи, также они правят повозками и чинят их, вычат верблюдов и во всех своих делах очень проворны и скоры»

Аналогичные данные приводятся в описаниях кочевников различных регионов более позднего времени (см Крадин 1992, 2002 160 и др )

В работах О Ю Артемовой (1987, 1991, 1993) подробно рассматривается неравенство в отношениях между мужчинами и женщинами в архаических обществах В сводной книге немецкого историка Райнхарда Зидлера «Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII — XX в.)» (М , 1997) приводится много фактов доминирования мужчин в семейной жизни, сексуальных отношениях, в общественной жизни общины на рубеже Нового и Новейшего времени в Европе

В современном обществе неравенство между мужчиной и женщиной сохраняется Несмотря на то, что в результате многолетней борьбы женщины добились в наиболее развитых странах избирательных прав, возможности получать высшее образование и делать личную карьеру, мужчины по-прежнему имеют более высокий реальный статус Женщины заняты в основном в наиболее низкостатусных и малоквалифицированных отраслях экономики и общества Так, в США в 1980 г средняя зарплата мужчин составляла 322 доллара в неделю, тогда как недельная зарплата женщины была на 118 долларов меньше Из самой низкооплачиваемой категории американских граждан, получающих менее 150 долларов в неделю, 65% женщины, тогда как из самой высокооплачиваемой группы, зарабатывающих более 500 долларов в неделю, почти 90% мужчины (Смелзер 1998 349–350)

В нашей стране существует аналогичное положение дел Так, например, в современной российской науке количество женщин превышает 50% Однако средняя зарплата женщин составляет не более  $\frac{3}{4}$  от средней зарплаты мужчин Большая часть высокостатусных должностей (профессура, руководители) заняты представителями сильного пола Из более чем тысячи членов Российской Академии наук лишь 8 академиков и 21 чл.-корр РАН женщины Точно такая же ситуация в других отраслях и в политике В Государственной Думе, например,

менее 10% женщин В Совете Федерации на 1999 г из 178 его членов была всего одна женщина

В Республике Корея, которая быстрыми темпами прошла этап модернизации, остаются глубоко патриархальные взгляды на место женщин в обществе По-прежнему широко распространены взгляды, что женщина не должна работать Родители ориентируют дочерей не на карьеру, а на удачный брак Нередко девушек увольняют с работы после замужества Труд женщин менее оплачиваем, чем работа мужчин Любопытно, что в этой стране более 40% учителей составляют женщины, тогда как среди преподавателей вузов их уже менее 20%, а среди руководителей средних и высших учебных заведений — лишь 2,5% (In-ho Lee 1995)

Неравенство в оплате между мужчинами и женщинами не единственная составляющая более низкого статуса женщин Как правило, именно женщины выполняют основную долю домашней работы, которая не оплачивается, но отнимает часто не меньше физических сил и времени, чем основная работа Необходимо отметить, что данная деятельность имеет не менее важную роль для воспроизводства рабочей силы и воспитания потомства (будущей рабочей силы) Тем не менее она не рассматривается как полноценный труд, и женщины не могут претендовать на полноценную пенсию как мужчины

Однако за пределами западной цивилизации и ряда других стран включая Россию, статус представительниц слабого пола намного ниже В странах исламского мира, например, несмотря на постепенное вовлечение женщин в активную общественную жизнь, по-прежнему их влияние на сильный пол минимально Здесь широко распространено многоженство, мужчина имеет в семье полную власть Даже в тех странах, где развод теоретически возможен по инициативе любой из сторон (например, в Йемене), расторжение брака по инициативе женщины роняет ее репутацию При разводе дети остаются с отцом В ряде исламских стран женщины лишены права голоса все политические, экономические, религиозные решения принимаются мужчинами Даже там, где женщины имеют право голосовать и быть избранными, лишь незначительная часть женщин добилась высокого политического статуса

В Иране до сих пор остаются многие черты неравенства полов Единственное равное с мужчинами право иранской женщины — это право голосовать В остальном представительницы слабого пола остаются гражданами «второго сорта» В первую очередь женщина воспринимается как средство воспроизводства потомства В семейной жизни женщины обладают даже юридически меньшими правами, чем мужчины До сих пор сохраняется полигамия Во многих сферах жизни существует разделение на мужское и женское (раздельное обра

зование в университетах, обслуживание в больницах, банках и пр., дискриминация женщин в спорте и т.д.) При поступлении на работу жене требуется разрешение мужа. Длительное время официально было ограничено право женщин на получение образования, но и до сих пор число женщин с высшим образованием в целом невелико. Незамужние женщины лишены права на государственную стипендию для получения высшего образования за рубежом, но и замужние имеют такое право только в случае, если отправляются за рубеж вместе с супругом (Saadatmand 1995 1-24)

## ЛИТЕРАТУРА

- Артемова О Ю* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине М Наука, 1987
- Артемова О Ю* Первобытные эгалитарные и неэгалитарные общества // Архаическое общество Узловые проблемы социологии развития / Отв ред А В Коротчаев и В В Чубаров Вып 1 М, 1991 С 44-91
- Артемова О Ю* Первобытный эгалитаризм и ранние формы социальной дифференциации // Ранние формы социальной стратификации / Отв ред В А Попов М, 1993 С 40-70
- Бутовская М Л* (отв ред.) Этология человека на пороге 21 века новые данные и старые проблемы М, 1999а
- Гейли К* Диалектика пола в процессе формирования государства // Советская этнография 1990 №5 С 84-97
- Дольник В* Вышли мы все из природы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей М Linka Press, 1998
- Кон И С* Введение в сексологию М Медицина, 1988
- Крадин Н Н* Кочевые общества Владивосток Дальнаука, 1992
- Летурно Ш* Эволюция рабства М Типография т ва И Д Сытина, 1897
- Перициц А И* Матриархат иллюзии и реальность // Вестник АН СССР 1986 №3 С 59-70
- Салинз М* Экономика каменного века М ОГИ, 1999
- Смелзер Н* Социология / Пер с англ М Феникс, 1998
- Флюер Лоббан К* Проблема матрильности в доклассовом и раннеклассовом обществе // Советская этнография 1990 №1 С 75-85
- Gailey C* Kinship to Kingship Gender Hierarchy and State Formation in the Tongan Islands Austin University of Texas Press, 1987
- In ho Lee* Work, education and women's gains The Korean experience // The politics of women's education Perspectives from Asia, Africa and Latin America / Ed by J K Conway, S C Bourque Ann Arbor, 1995 P 77-104
- Leacock E* Myth of Male Dominance New York Monthly Review Press, 1981
- Murdock G, Provost C* Factors in the division of labor by sex // Ethnology 1973 Vol 12 P 203-225
- Parker S, Parker H* The Myth of Male Superiority // American Anthropologist 1979 Vol 18 P 289-309
- Parsons T, Bales R F, Olds J et al* Family socialization and interaction process Glencoe, Ill Free Press, 1955
- Saadatmand Y* Separate and unequal women in Islamic Republic of Iran // Journal of South Asian and Middle Eastern studies 1995 Vol 18 N4 P 1-24

## ЖЕНСКИЙ ЛИК КАВКАЗА\*

История человеческого общества на протяжении тысячелетий демонстрировала строгое разграничение функций и обязанностей двух его частей — мужской и женской. При этом мужская среда и деятельность мужчин формировали оболочку историю социума<sup>1</sup>, тогда как мир женщин большей частью был скрыт от посторонних взглядов. В полной мере это относится и к Кавказу, будь то жизнь старых Тифлиса и Баку либо затерянных в горах селений. Правда, культура горцев носила более ярко выраженные черты маскулинности. Аварец, осетин, хевсур или ингуш демонстративно подчеркивали свое изначальное превосходство над женщиной, ссылаясь на природную, а соответственно и Богом установленную данность.

«Однажды, — записал исследователь, обстоятельно изучивший быт и обычаи осетин, — я спросил: для чего они всем и каждому желают рождения сына, а не дочери? Мне отвечали, что женщина проклята Богом и что она никакой пользы не приносит как ни к чему не годная. Мужчина, напротив, есть краса природы: он сильное и свободное существо, все может произвести, все приобрести, все сделать».

Конечно, такая самооценка мужчин являлась самообольщением. Они прекрасно осознавали значение труда женщин в домашнем хозяйстве. Их роль в даровании и воспитании наследников, без которых жизнь воина-джигита, защищавшего святыни собственного дома и трепетно соблюдавшего культ предков, потеряла бы смысл. Таковы порядок и нравы патриархальных, в социокультурном значении термина, устоев бытия. Примечательно, что сами женщины принимали их как должное. «Наши мужчины, — говорили они, — поступают по закону отцов! Они воины. Их дело более тяжелое, чем наше. Плох тот

---

\* Россия и Кавказ История, религия, культура / Под ред. Я. А. Гордина. СПб Звезда, 2003

<sup>1</sup>Теория идиллического матриархата родилась на базе сведений о материнском роде, но это кардинально различающиеся общественные явления.

© Ю. Ю. Карпов, 2006

воин, который доит коров, печет хлеб и нянчит детей». Только в глазах сторонних наблюдателей кавказская женщина, горянка выглядела бесправным и забитым, бесконечно работающим при ничего неделающем муже существом. Сами горянки воспринимали себя и свою миссию в жизни иначе и были полны собственного достоинства. Как некогда выразился один из уроженцев Кавказа, местная женщина обладала силой и смелостью духа, которым могли бы позавидовать мужчины цивилизованной Европы, и что она, будучи плоть от плоти своей земли, могла постоять за себя и неоднократно доказывала это на деле.

В моделях культур, в том числе в модели культуры кавказских горцев, «женское» и «мужское» являются ее составляющими и как половинки дополняют одно другое.

## Правое и левое

Как и в большинстве других культур, в культуре народов Кавказа мужское и женское включены в координирующие жизнь людей знаковые системы, и в последних они напрямую соотносятся с универсальными оппозициями. Мужчине соответствует «правое» и «верхнее», женщине — «левое» и «нижнее». Ряд конкретных проявлений этого открывают приметы о рождении будущего ребенка: принято считать, что мальчик ощущается в теле беременной в верхней или правой части ее живота, расположение же девочки противоположное. Данный ряд продолжают нормы повседневной жизни, в соответствии с которыми жилище традиционно делилось на две половины — мужскую, правую (от входа или, наоборот, от очага) и называвшуюся «у двери», и женскую, левую, «у посуды». Горизонтальное расположение мужского и женского в пространстве коррелирует с вертикальным. В жилых постройках горцев Грузии помещения нижнего яруса составляли основное жизненное пространство лиц женского пола (там же обычно содержался скот), а верхние этажи были закреплены за мужчинами. Хевсур не пользовался дверью нижнего этажа, а проникал в жилище по приставной лестнице сразу на верхний этаж, одновременно служивший сеновалом или сараем. Там же он и спал, а на супружеские свидания отправлялся глухой ночью, «прежде спрашивая через верхнее отверстие разрешения... Молчание — знак согласия, и он тихо спускается по лестнице». Сами постели женщин и мужчин имели принципиальные конструктивные различия. Если обычным ложем для хевсурки служила крытая соломой плетенка, то мужчина проводил ночь на украшенной резьбой деревянной тахте на высоких ножках. На мужском ложе женщинам запрещалось спать, чтобы не разгневать «ангела дома».

В Осетии, Дагестане и в горных районах Грузии мужчины во время обрядовых и повседневных трапез рассаживались на скамьях (глава

семьи — на особом кресле) и принимали пищу со стола или небольших столиков, тогда как женщины рассаживались на подушки либо сидели на корточках или просто на соломе, земле, а пищу себе расставляли на низких столиках, подносах или досках. Согласно традиционным представлениям, женщинам считалось неприличным садиться на стул: она могла сидеть, лишь поджав под себя ноги, а употреблять пищу и пить воду — только присев на корточки.

Пространственное разграничение женского и мужского зримо представлено и в обычаях, связанных с погребением умерших. Женщин хоронят в более глубоких, нежели это принято для мужчин могилах (глубина могильных ям равнялась меркам «до груди» и «до пояса» соответственно). Заведенное правило объясняют боязливостью женщин и большей их подверженностью воздействию злокозненных сил. Но истоки обычая напрямую связаны с пространственным разграничением женской и мужской сфер в культуре, а прототипом ему служит практика живших в древности на Черноморском побережье Кавказа колхов хоронить мужчин на деревьях, а женщин в земле. В свою очередь, делению пространства по горизонтали соответствовал обычай древних насельников Закавказья хоронить умерших мужчин и женщин на правом и левом боку соответственно. Практику определяли религиозные воззрения, доходчиво изложенные в притчах. Согласно одной из них, мужчина появился на свет на востоке, а женщина — на западе.

Мужские и женские модули пространства опосредованно связывались с оценочными категориями. Движение вправо или правой рукой, совершаемое ли в ритуале, наблюдаемое ли при гадании, расценивалось в качестве благоприятного предзнаменования, гаранта ожидаемого результата, счастья, тогда как движение налево потенциально сулило несчастье, неисполнение задуманного. Равно объекты и явления, делимые по принципу верхние — нижние, движения в одной или другой страте, соотносились с категориями «лучшее», «святое», и наоборот. В том или ином виде подобные представления могли иметь связь с мужским и женским началом.

Примером этому служит запрет женщинам подниматься на священную для абхазов гору Дыдрипш. Данная установка выглядит парадоксальной, ибо расположенное на горе святилище посвящено Богоматери. Едва ли не в оправдание заведенной практике и вопреки «женскому имени» объекта поклонения «святую силу» Дыдрипша представляли в образе мужчины, брата указанной «силы». Пояснение этому факту находим в запрете на посещение женщинами гор как таковых, введенном во избежание оскорбления святости. В свою очередь, в чеченском языке обозначение горных поселений лексемой *пгъа* подразумевает место пребывания именно мужчин.

И все же, женское и мужское являлись равными половинами целого. Без «левого» теряло смысл значение «правое», равно как без «нижнего» — «верхнее». Только их органичное сочетание делало общественную систему цельной и жизнестойкой.

## Доли правителя небесного

Исследователи XIX в. зафиксировали поклонение ингушей Богу в трех лицах: «Они клянутся тремя великими лицами, но не могут себе объяснить, что это за великие лица, которые они произносят на каждом шагу». Существует мнение, что это есть результат влияния христианства. Однако такой вывод не самоочевиден. Вероятнее предполагать другое.

Верховное божество ингуши, так же как и чеченцы, называли Деела, или Деала. Он жил на небе и ему подчинялись остальные божеества, отвечавшие за определенные явления природы, сферы мироздания и покровительствовавшие обитателям земли в тех или иных аспектах жизни. Наиболее значительными среди них были Галь-Ерды — покровитель животноводства и Тушоли — покровительница чадородия и всеобщего оплодотворения. При обращении с конкретными просьбами к «отраслевым» божествам почти всегда упоминался и Диела: «О, великий боже Деала! Да будет на нас милость твоя! Чтобы наш скот стал многочисленным! О, золотой Галь-Ерды! Кто родился, того сделай счастливым, а кто еще не родился, того тоже подай нам благополучно...»; «О, от Бога идущая Тушоли, не сделанному бытие дай среди нас, сделанное оставь жить среди нас, скотину плоди и умножай нам».

Текст обращения к Галь-Ерды демонстрировал не только покровительство этого божества животноводству, но в первую очередь обладание им функцией оплодотворяющего импульса, исходящего от Творца, сподвижником которого он и был. В свою очередь, Тушоли являлась женской функцией Творца<sup>2</sup>.

Пуо убеждению абхазов, Бог един, но бесконечно множествен в долях. Каждое явление природы, каждый род, семья и личность имели свою долю Бога. «Отраслевые» божества также выступали в качестве долей верховного, иногда составляя пары. Таковую, в частности, представляли Айтар — мужское божество, покровитель скота и его раз-

<sup>2</sup>Примечательно, что в непосредственной близости от одного из главных святилищ Тушоли в Ингушетии располагался фаллособразный памятник *кобыл-кэры* (или *кэоабл кэры* — «благодатный камень»). К нему в первую очередь обращались за помощью бездетные женщины, откалывая кусочки для амулетов, а в случае засухи приходило все население. Очевидно, что функции чадородия Тушоли могла реализовать только с мужским «партнером», что и знаменует комплекс святилища.

множения, и Джаджа — женское божество, покровительница посевов. Согласно религиозным воззрениям горцев Грузии, высшую ступень пантеона занимал «верховный порядкоучредитель» Мориге Гмерти, а возле него располагались два помощника — мужское божество Квириа, которое награждало «телесных» потомством, и Солнце-дева (Мзекали), ведавшая погодой и урожаем. Однако исполняли они это не самостоятельно, а выступая как долевыe соучастники образа и функций главы пантеона, с которым составляли неразрывное триединство.

В чеченской легенде говорится: «Когда Бог создал небо и землю, то сказал: “По небу-то я буду ходить, а кто же будет ходить по земле?” После этого Бог сжал землю в одной руке и образовалась женщина, сжал в другой — и образовался мужчина. Мужчина образовался на востоке, а женщина — на западе. . . Создав людей, Бог сказал: “Должно быть, этот мужчина и эта женщина будут мужем и женой”». Женская и мужская фигуры верхней ступени пантеона, два «божьих лика», как две дуги расходились от него. Но каждая, пройдя свой путь полуокружности, в нем же и сходились, верша Его волю творения. Подобная мировоззренческая концепция вряд ли связана с христианством.

Дополняющая взаимосвязь мужского и женского начал, осознававшаяся как установленная свыше данность, обуславливала дублирование форм, присущих одной среде, в среде параллельной. Мифологии народов Кавказа известны не только покровительницы воды, земли и болезней, естественно предстающие в женском облике, но и параллельные им «хозяева» земли и стонов, «отец воды» или — проще — «господин муж матери воды». За появлением мужских фигур здесь стоит принцип симметричного моделирования структуры, а не функциональная необходимость.

## Функции в обрядах и в повседневной жизни

В статье о мужских союзах у горцев Кавказа упоминались принципы моделирования календарной обрядности годового цикла. Там же была отмечена специфика мужских и женских ролей в соответствующих обрядах. В данном случае будут конкретизированы женские роли.

Если обрядовая активность мужчин приходилась на праздники новогоднего цикла и их роли в них подразумевали оплодотворение сил природы, то время активности женщин наступало весной и продолжалось летом. В весеннюю пору женщины совершали ритуальные обходы селений и пахотных земель, испрашивая дождя и урожая. Тогда же осетинки справляли особый женский праздник *уосталти кувд*, в число ритуальных действий которого входили бег и купание, моление о благоприятной для посевов погоде, жертвоприношение и трапеза с возлияниями.

В весеннее-летний период справлялся праздник цветов. В армянской традиции это был Амбарцум (Вознесение), который наступал через 40 дней после Пасхи. Девушки собирали цветы, плели гирлянды, затем гадали. Группы девушек во главе с нарядно одетой избранной из их среды «невестой» совершали обход села и одаривали каждую хозяйку букетиком цветов, получая в ответ какой-нибудь подарок. Позднее молодежь обоего пола собиралась в садах, у родников, где готовила обрядовые блюда, угощала ими всех проходящих, веселилась. Женщины собирались поквартально или всем селом, варили в огромных котлах молочную рисовую кашу и потчевали ею каждого встречного.

Праздники «первого цветка», «подарка свежими цветами», сбора черемши или метелочной травы справлялись в Адыгее, Черкесии, Абхазии и Дагестане. Девушки и молодые женщины, иногда под главенством старух, отправлялись в поля или в горы для сбора цветов и трав. На обратном пути их торжественно встречали сельчане, мужская молодежь и устраивались игры. Участие молодежи брачного возраста в этих праздничных мероприятиях и ритуалах считалось обязательным и строго контролировалось общиной.

Генетически праздник цветов восходит к культу божества растительности, а его магико-семантический контекст связан с идеей плодородия, усиления продуцирующих сил природы. Для девушек участие в празднике подразумевало достижение брачного возраста<sup>3</sup>. Не случайно в него были включены гадания о судьбе, суженом и т. п. В гаданиях, с их своеобразными молодежными играми, подразумевавшими обретение любовных и брачных способностей, также просматриваются черты обрядов совершеннолетия, обряды вызывания дождя или, как их еще называют, праздники погоды. В случае долговременной засухи адыгские женщины (адыгейки, черкешенки, кабардинки) обряжали в женский наряд деревянную лопату. Куклу-чучело именовали «лопатай-госпожой» *ханцегуаше*, отчего и сам обряд получил такое же название. Процессия девушек носила чучело по аулу, распевая куплеты, содержавшие просьбы о дожде, а домохозяйки обливали чучело и девушек водой. Придя к реке, участницы обряда устанавливали чучело на берегу, приносили в жертву барана, варили *пасту* — густую кашу из пшена. После трапезы и моления обрызгивали куклу водой из реки, а сами купались. По возвращении в аул устраивались танцы, в которых принимали участие и девушки, и женщины, и старухи, а также молодые парни. Последних девушки старались довести до изнеможения в танцах (отголосок оргиастических ритуалов).

---

<sup>3</sup>В свою очередь, для юношей испытанием-посвящением в мужчины являлось участие в обрядах новогоднего цикла. Примечательно, что последние также включали в себя обряды, связанные с культом божества растительности. В этом вновь фиксируется параллелизм женского и мужского

Схожие обряды с куклой или ряженым, закутанным в листья и траву, совершались женщинами в Абхазии, Грузии, Дагестане, Чечне, Армении.

Для вызывания дождя нередко устраивались и иные обряды, которыми руководило местное духовенство, а участвовали в основном мужчины. Однако именно женский вариант обряда считался наиболее действенным. Представители духовенства (естественно, это были мужчины) старались не прибегать к помощи женщин, иногда официально запрещали «женский праздник», но часто обстоятельства брали верх и после неудачных попыток изменить ситуацию другими средствами все же обращались к «слабому полу». В этом состояла запрограммированность женской роли в календарной обрядности — корректировка сбоя в развитии природных процессов и ответственность за возвращение плода.

\* \* \*

Символика мужской и женской «партий» в обрядности календарного цикла находила продолжение и развитие в трудовых операциях, которые в модели культуры вменялись к исполнению лицам того или иного пола.

Главными обязанностями мужчины в обществах, где основу хозяйства составляло земледелие (а таких на Кавказе было большинство), являлись вспашка земли и сев, что естественным образом вытекало из представлений о мужском оплодотворяющем начале. В этом смысле мужская роль в хозяйственной жизни была разовой, но не эпизодичной, так как ее исполнение служило исходным толчком развития природного процесса. Отсюда проистекала сакрализация мужских функций и роли в семье и обществе, мужского труда, который по возможности был отстранен от забот повседневности<sup>4</sup>.

Бытие женщины, напротив, переполнено каждодневными делами. Однако, как писал один из авторов середины XIX столетия, «у осетин та женщина считается почетной, которая может сказать про себя безукоризненно: я не ходила за плугом и не косила траву»<sup>5</sup>. Столь четкое отстранение женщин от исполнения мужских функций (обусловленное не только физической сложностью их выполнения) подразумева-

---

<sup>4</sup>Согласно одной грузинской притче, мужчина, некогда выказав должное уважение Богу, представившемуся инкогнито, стал угоден Всевышнему. С женщиной же произошло обратное. Как следствие этого, Бог предрек, что даже небольшое, сделанное мужчиной, всегда будет казаться большим, в противоположность плодам труда женщины, которые едва ли не постоянно будут оставаться незамеченными.

<sup>5</sup>Сенокосение символически отождествлялось с ратным делом, «сабельным боем» и естественно расценивалось как сугубо мужское занятие. Подробнее смотрите в статье о мужских союзах

ло наделение ее собственными обязанностями. Примечательно, что их реализация начиналась одновременно с главной трудовой операцией мужчин, а затем развивалась по особому сценарию.

В центральных и южных районах Дагестана в дни середины марта, когда мужчины производили вспашку земли, женщины на своих дворах устанавливали ткацкие станки и начинали ткать ковры *сумахи* и сукна, необходимые в хозяйстве. Полагали, что ковер, если его основа была натянута в данное время года, принесет счастье и урожай.

Процесс ткачества или вязания по-своему иллюстрирует «женский миф» о творении мира — символический акт сплетения созданных руками женщин нитей в новое целое. Образы нити, прядения, вязания выражали собой одну из знаковых доминант женской субкультуры. Вот отрывок из описания быта грузин-ингилойцев, составленного более века назад А. С. Хахановым. «В новогоднюю ночь хозяйка . . . торопливо прядет шерсть, а хозяин развлекает ее беседой. Кончив работу, оба они подкрадываются к спящим детям, вынимают из-под одеяла их руки, обвивают вокруг кисти руки пряжу, завязывают ее концы, и в таком же молчании обвязывают ниткой всю посуду и главный столб “деда-бодзи” (мать-столб), поддерживающий избу. Этой кольцеобразно обвивающей руки и предметы ниткой ингилойцы символически выражают желание, чтобы все члены их семейства и их состояние остались целыми и невредимыми. С руки нитка эта не снимается в течение трех дней». В армянских семьях прерогатива прядения на прядке принадлежала хозяйке дома, а из других женщин к прядке допускалась лишь старшая невестка. В женщинах Балкарии наблюдателей поражала их неразлучность с веретеном. В Дагестане и в горных районах Грузии был широко распространен обычай одаривания невесткой родственников жениха шерстяными носками или шерстяными сапогами, а в приданое входило несколько десятков носков и сапог, демонстрировавшихся гостям. Умение ткать девушка должна была показать в ходе сватовства, а вязать она могла и во время свадебного шествия.

Многочисленными были функции женщин и на поле. В Западном Дагестане женщины, «следуя за сохой, разбивают груды земли обухом топора или кирки . . . разбрасывают навоз по полю исключительно женщины». В горном районе Грузии Пшавии навоз, еще зимой вывезенный на поля, «при вспашке женщины руками . . . распределяют по всему полю, предварительно размельчая руками». Если мужчина «оплодотворял» природную материю, то женщина делала ее средней, готовой к возвращению плода. Разрыхление навоза находится в том же семиотическом ряду, что и зарывание в навозную кучу последа поворожденного ребенка (а иногда и роды на ней же), компрессы из навоза слабым детям, а также фольклорный сюжет о воскрешении мертвого ребенка на этой же куче. На поле женщина создавала

первородную грязь, из которой сотворен мир. Не случайно эта же субстанция использовалась вместе с глиной при оштукатуривании жилого помещения, «свивании семейного гнезда».

В отличие от роли мужчины, женская роль в сельскохозяйственных работах долгосрочна и на протяжении годового цикла обретает большую символичность — от отведенных как бы на второй план работ по унавоживанию земли к его кульминации — жатве<sup>6</sup>. Хотя уборка хлебов была утомительным трудом, она по-своему являлась праздником и потому отправляясь на работу, женщины лачки надевали новые платья, головы покрывали новыми платками, обувались в яркие красные сапоги, а во время работы дружно пели особый «женский напев», предназначенный для подобных случаев.

Повседневные домашние работы были наделены своим символическим значением. Народные поговорки гласят: «Муж — наружная стена дома, жена — внутренняя», «Жена — столб дома, дом держится на ее плечах», «Построенный женой очаг и Бог не разрушит, а построенный Богом — жена разрушит». «Что за женщина, — говорили осетины, — которая не в состоянии приготовить стол для гостя, не умеет принять его, не может соткать матерью на черкеску». Посторонние люди внимательно следили за тем, как справляется со своими обязанностями хозяйка и формировали общественное мнение: «Худа ли, хороша ли эта заслуженная ею репутация, тень ее неминуемо падает также и на мужа».

Женский домашний труд создавал для семьи и дома своего рода оболочку, через которую они воспринимались обществом. Равно и для мужа жена была обязана создать схожую оболочку — «величайшим укором» для женщины считалась неспособность соткать матерью для черкески. Данный атрибут костюма являлся выразительным знаком общественного положения мужчины. «Плохая» черкеска негативно отражалась на его авторитете, которого он добивался, исправно выполняя свои обязанности. Сшитая женой черкеска из сукна, сотканного ею самой, и отделанная тесьмой того же производства становилась «мягкой» женской материей, обволакивавшей «твердую», «костную» мужскую основу.

Создание женщиной своего рода защитной оболочки для дома и всех его обитателей наделяло женский труд сакральностью, регламентировало его, часто удаляя от глаз посторонних. О мегрелке говорили, что она испытывает «стыд к труду на людях». Все она делает тай-

---

<sup>6</sup> Автор середины XIX в., обстоятельно познакомившийся с бытом аварцев, писал: «Мужчины остаются в покое до окончания жатвы, в которой они не могут принимать участия потому что, по адату следует пренебречь человеком который берется за женское дело, а жатва принадлежит исключительно к женским работам».

ком, прячась от посторонних» Так же как и у мужчин, у женщин существовал свой порядок совершения трудовых операций, предписывавший соблюдение тех или иных запретов (запретные дни на выполнение любых или определенных видов работ) Одновременно подобные функции и способность женщины их реализовать свидетельствовали об обладании женщиной особой энергетикой

## Женская энергетика

В некоторых горских обществах — у сванов, осетин, аварцев в прошлом существовал обычай умерщвлять новорожденных девочек в случае, если в семье подряд рождались только они Объясняли его неспособностью женщин к добыванию средств к существованию путем ведения боевых действий, опасениями увеличения населения и, как следствие этого, его обнищания Параллельно считали, что «если убьешь дочь, то потом родится сын» Здесь же надо отметить меньшую заботу родителей о дочери по сравнению с сыном Одна из поговорок гласила «Как бычку надо давать больше молока и больше ухаживать за ним, так и мальчик должен быть окружен большими заботами, видеть больше радости»

Подобные убеждения и действия были определены различиями социальных ориентаций детей разного пола Мальчик должен был уйти из дома во «внешний» мир, действовать и обрести себе «имя» там В свою очередь, жизнь девочки и затем женщины проходила «дома», сначала родительском, позднее — в доме мужа<sup>7</sup> Сообразно подобной установке мальчик должен был обладать надлежащим энергетическим потенциалом, который по возможности и обеспечивался средствами культуры За девочкой/женщиной признавалось изначальное наличие необходимого жизненного потенциала (она и нежеланной появлялась на свет, «закрывая дорогу» еще не родившимся братьям, а в последующем росла и взрослела быстрее мальчиков) Ее природная энергетика существенно отличалась от мужской

Хотя и с изрядной долей условности, можно определить ту субстанцию, которая, согласно традиционным представлениям, концентрировалась в себе витальную энергетику и «силу» женщины Таковой являлись ее волосы «По понятию армянской девушки — обладательницы богатых волос — счастье ее должно продолжаться до потери их Посему такая девушка сильно дорожит своими волосами, хранит от

<sup>7</sup>С целью корректировки пространственной направленности жизней новорожденных имеретинцы нередко уносили пуповину мальчика далеко из дома, в город, и там прятали в расчете что, возмужав молодой человек уедет туда жить, пуповину же девочки зарывали в землю у очага «с пожеланием, чтобы она вышла хорошею хозяйкою и не любила ходить по другим дворам»

злых глаз, а тем более не дает прикоснуться к ним никому, боясь какого-либо коварства. Не пренебрегают в этом случае и всякого рода чародейством». Аналогичным было отношение к волосам и у других народов, и везде длинные, красивые волосы расценивались не только как достоинство, но и как сила женщины, полученная от природы. В каждое новолуние молодые грузинки и армянки просили у луны, чтобы их волосы росли так же, как будет расти сама луна.

Связь волос с природными стихиями и энергетикой соотносила этот предмет женской гордости и само женское начало с демоническими силами. В свою очередь, демонические образы местного фольклора наделялись особой волосатостью, наглядный пример чему являют Алмасты и схожие с ней персонажи. Все тело Алмасты закрывали волосы, спускавшиеся с головы до самых пяток. А собственно женское начало подчеркивали в Алмасты ее груди, столь большие, что их она забрасывала себе за плечи. Этот демон был крайне враждебно настроен по отношению к людям<sup>8</sup>, но обезвредить его считалось возможным. Средств для этого имелось несколько, а самое действенное заключалось в отрезании пряди волос или косы, которые надлежало надежно спрятать. До тех пор, пока волосы оставались недоступными «бесовке», она была управляема.

Любопытно отметить, что среди чеченских девушек в прошлом была популярна игра в Альмаз (Алмасты). Для этого девушки, нарядившись в белые рубахи, в ночное время устраивали пляски и пугали людей. Игра являлась отголоском древних женских культов, и характерно, что обычно она приурочивалась к периоду свадеб. Последнее обстоятельство заслуживает внимания, ибо сам образ невесты отчетливо фиксировал в представлениях народов Кавказа соотношенность женского начала с природными силами, а один из центральных свадебных обрядов подразумевал своего рода обуздание присущей невесте природной стихии.

Речь идет об обряде снятия покрывала с головы невесты, который был известен многим народам региона. У черкесов и осетин, азербайджанцев и карачаевцев, даргинцев и грузин Мегрелии невеста покидала родительский дом, закрытая покрывалом, которое снималось в ходе церемонии, совершавшейся в доме родителей жениха. Снять покрывало поручалось особо избранному лицу, и часто «сниматель» пользовался кинжалом, шашкой или стрелой, выказывая страх за собственную безопасность и, вероятно, безопасность окружающих. На этой почве родилось предположение о разыгрывании в обряде легендарного пре-

---

<sup>8</sup> Особый вред Алмасты доставляла роженицам, убивая их. Однако подобное ее отношение к ним являлось результатом некогда произошедшего по ряду причин превращения женского божества чадородия в злое существо, в негативе исполняющее свои функции.

дания об амазонках, которые якобы некогда жили на Кавказе и оставили память о себе, в частности, в наряде невесты — особой формы шапочке, нагрудных металлических украшениях, массивном металлическом поясе — реликтах «воинских доспехов». Но здесь следует отметить, что схожие свадебные обряды были известны и другим народам мира и в ходе них волосы на голове невесты расчесывали копьём, стрелой и т. п. Так, у соседей первопоселенцев Рима сабинян жених проводил пробор своей невесте копьём, тем самым упорядочивая россыпь ее волос (сравните с заплетанием замужними женщинами двух кос вместо одной девичьей). Контакт с волосами, которые так или иначе в сознании людей соотносились с демоническими силами, подразумевал опасность, и потому обряд совершался с помощью оружия<sup>9</sup>. В нем действительно можно усматривать мотив покорения амазонок, но в другом ключе, а именно — «обуздания амазонства» как проявления природной данности (стихии), присутствующей в каждой женщине помимо ее воли.

Установленный обществом, культурой, официальными выразителями идеологии которых являлись мужчины, контроль над природными силами и энергетикой женщин выражался в запрещении им появляться на людях с непокрытой головой<sup>10</sup>. Однако бывали ситуации, когда женщинам разрешалось, точнее они считали себя вправе и своим долгом прилюдно обнажить головы.

Появление женщины с распущенными волосами в гуще сражающихся мужчин останавливало кровопролитие. В этом обычно видят проявление уважения общества к женщине (что не лишено оснований), однако с учетом вышеупомянутых представлений о волосах акту миротворчества женщин может быть предложено более конкретное объяснение. В конфликтных ситуациях, возникавших в мужской среде, оголение женщиной волос означало, что она готова в полной мере задействовать свою энергетику, которая практически не поддается регулированию средствами, доступными мужчинам, что она представляет опасность и для них, и для упорядоченного по «мужским принципам» социума. В итоге женщина становилась миротворцем<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup>Следует учитывать фаллическую символику оружия, в первую очередь холодного, в местных традициях, очевидно, восходящую к аналогичной символике скифского *акинака* (короткого меча).

<sup>10</sup>Связь волос с природными силами прочитывается и в обычае адыгов, ингушей, некоторых народов Дагестана, запрещавшем девушкам носить шубы, при том, что шуба могла фигурировать в свадебном обряде в качестве одяния невесты или постели новобрачных. Шуба или лохматая шкура животного наделялись магической способностью стимулировать фертильные свойства женщины и поэтому была исключена из костюма девушки, не имевшей до брака права на их развитие, но одновременно была включена в свадебный комплекс.

<sup>11</sup>В продолжение сюжета о волосах, как вместилище женской энергетике, сле-

## Права и обязанности в обществе

Описанный обычай наглядно характеризует представления о специфических особенностях женщины и ее возможностях. В свою очередь, и другие права и обязанности женщин в обществе имели схожие или близкие мировоззренческие предпосылки.

В горах Кавказа, где кровная месть являлась одним из действенных законов регулирования бытия, именно женщинам общество предоставляло возможность останавливать рост числа жертв. Преследуемый врагами мужчина мог найти убежище в помещении женщин. «Никакая кара, никакая месть и тем более убийство, — писал один из наблюдателей XVIII в., — не могут быть совершены в присутствии женщин».

Распространенным средством прекращения кровной вражды служило прикосновение убийцы рукой или губами к груди женщины из потерпевшего «рода». Такой обычай знали народы Северного Кавказа и абхазы. У лакцев при примирении мать убитого «пропускала через свою рубашку» убийцу. И тот, и другой варианты подразумевали установление молочного родства. Усыновление потерпевшей стороной своего врага — акт предельно выразительный в плане характеристики личных качеств и ответственности женщины.

Но здесь же надо сказать, что именно женщины энергичнее всех поддерживали в человеке чувство мести. Даже мать и родные сестры человека, отказавшегося от мести, на каждом шагу старались напомнить ему о невыполненном долге.

Особый статус женщины в обществе фиксировали и обычаи, определявшие покушение на ее жизнь, здоровье и честь как крайнюю форму преступления. Самой тяжелой обидой, «возмущавшей душу горца больше, чем убийство родственника», являлось оскорбление женщины. У ингушей степень ответственности за похищение жены превышала ответственность за убийство отца или сына, а изнасилование было более тяжким преступлением, чем убийство. У кумыков за убийство женщины полагалось двойное *каны* — месть падала и на убийцу, и на его ближайшего родственника, а кровомщение за бесчестие женщины не влекло за собой ответного действия.

---

дуг отметить семиотическую эквивалентность физического состояния женщины, ее физиологической «целостности» с целостностью и недостижимостью для посторонних ее волос. Высшим оскорблением для женщины являлось срывание с нее кем-либо головного платка, а отрезание косы расценивалось хуже смерти. Такая кодировка предполагала, что одним из главных вместилищ дающей жизнь энергии женщины или каналом, через который происходит соответствующий процесс, были волосы. Акт отрезания косы считался хуже смерти, ибо делал женщину функционально недееспособной, хотя и сохранял саму жизнь. Обратной стороной того же взгляда являлось крайнее опасение женщины обнажить свои волосы

Что же выделяют подобные обычаи и установления закона во взгляде на женщину и соответственно в ее статусе? С уверенностью можно говорить о фиксировании особой связи женщины с субстанцией крови. Женщина предстает ответственным лицом за сбережение крови семьи, «родового тела» в его генетической прогрессии. И эта функция определяет роль и статус женщины в обычном праве, противопоставленные функции и статусу мужчины как «отнимающего» жизнь — при исполнении долга воина, на охоте, при принесении жертвы богам. Однако кровь женщины, сопровождающая акт деторождения, равно как и менструальная кровь, несет на себе отпечаток нечистоты и «виновности», и поэтому женщины в соответствующие периоды своей жизни отстраняются от всего «чистого» и «священного».

На фоне мировоззренческих установок высвечивается исходная посылка предписаний обычного права. Обязанности женщины по сбережению «родового тела», ее функция давать жизнь обуславливают вето на пролитие женской крови, а свершившийся акт оного расценивается как тягчайшее и позорнейшее преступление. Одновременно такие оценки несут на себе оттенок осквернения от соприкосновения с запретной нечистотой, что усугубляет их пафос и общий негативный акцент<sup>12</sup>. Нечистым или недостаточно чистым воспринимается все женское, противопоставляемое мужской «чистоте». Не случайно в некоторых кавказских традициях мужчины избегали в своей одежде красного цвета в отличие от женщин, в одежде которых он мог преобладать, особенно в costume невесты.

Противопоставленный мужской «чистой» («очищенной» — «белой») крови, мужской белой костной основе красный женский цвет крови-плоти, подразумевавший их соединение в логике жизни, обуславливал ответственность женщины в обычае кровомщения. Она, имевшая право только на кровь «природную», заставляла мужчин исполнить долг по искусственному отнятию крови у врага. Тем самым она добивалась восстановления энергетического баланса между родовыми, фамильными группами. При невозможности исполнения долга

---

<sup>12</sup>Отсюда вытекает и норма адата (обычного права), согласно которой большим стыдом для мужчины считалось ударить чем-либо женщину, в особенности оружием, или просто направить оружие в ее сторону. Те же истоки имели предписание этикета о размещении женщины с правой стороны от мужчины при их совместном движении и предоставлении мужчиной женщине правой стороны дороги при встрече (эту норму обычно рассматривают как проявление уважения к женщине, на основании того, что правая сторона и «правое» считались почетными). Но здесь следует учитывать, что шашка или сабля располагались на правом боку, мужчины при встрече расходились так, чтобы их левые, «вооруженные» стороны были обращены друг к другу, в таком положении неудобно выхватить оружие. При встрече с женщиной поступали наоборот, в чем видно стремление к возможно полному отстранению женщины от всего, что хотя бы ассоциативно могло быть соотнесено с кровью.

мужчиной женщина была вынуждена нарушить установленный порядок и выполнить не свойственную ей функцию. Социум признавал за ней такое право, но лишь как крайнюю меру, и потому, с одной стороны, особо санкционировал его, а с другой — возвеличивал поступок до подвига. Аналогично он поступал с женщиной, простившей врагу кровь сына или ближайшего родственника и также нарушившей строй обязанностей (одновременно здесь виден предписываемый женщине запрет на выражение физической боли). За способность женщин к подобным нарушениям общество воздавало им должное и наделяло большей решительностью по сравнению с мужчинами.

\* \* \*

Разграничение мужских и женских функций отчетливо представлено в сфере тайного и сакрального. «Наиболее пожилые представители этого (женского) пола, — писал исследователь, посетивший в начале XIX в. Черкесию, — имеют репутацию самых разумных и знающих, и они практикуют медицину подобно тому, как самые старые другого пола практикуют священство». Тем самым автор констатировал разграничение обязанностей мужчин и женщин, поделивших между собой эзотерический мир на сферы божественную и едва ли не ведовскую.

О последнем можно говорить и на том основании, что врачебная практика женщин традиционно отличается от деятельности лекарей-мужчин. Если знахари — искусные костоправы и хирурги, то для знахарок оперативное вмешательство в тело человека недопустимо. Они применяют массаж, заговоры, а также терапию, построенную на использовании целебных свойств растений, и главным образом лечат внутренние болезни. Такая специализация фиксирует, с одной стороны, запрет на контакт женщин с кровью<sup>13</sup>, а с другой — особые знания, связанные с таинственной областью лечебной магии.

Помимо гаданий, необходимые сведения о причинах болезни и надлежащем курсе лечения знахарки получали, общаясь с духами, что происходило, как правило, во сне или в экстатическом состоянии. Само же становление знахарок как обладательниц сакральных знаний обычно было сопряжено с преодолением ими собственных недугов, которые имели общие черты с «шаманской болезнью». В свою очередь практика целительниц — одновременно предсказательниц и вещуний несла в себе черты, сближавшие ее с шаманством. Очевидно, на Кав

---

<sup>13</sup>Блокировка женщин на контакт с кровью давала знать о себе даже в самых критических моменты — при самоубийствах. В отличие от мужчин, прибегавших в этом случае обычно к помощи холодного или огнестрельного оружия и наносивших тем самым открытые раны, женщины в подавляющем большинстве случаев кончали жизнь через повешение, бросание с круч или в воду.

казе «шаманство»<sup>14</sup> стало уделом женщин в поздний исторический период — после утверждения монотеистических религий и, как следствие этого, непристижности занятия им для мужчин, взявших в свои руки отправление официального культа.

Дихотомия мужского и женского в сакральной области видна в запрете женщинам произносить «настоящее» имя Бога, в силу чего они переназначали его (чеченцы и ингуши, горцы Грузии), а также в особых правилах допустимого употребления имени Бога: мужчины — в клятвенных формулах, женщины — в проклятиях (карачаевцы, балкарцы). Впрочем, отвод женщин от «официальной» сакральной сферы не принижал их общественного статуса и не ущемлял прав. В подтверждение сказанному достаточно указать, что в Дагестане клятва мужчины женой являлась более значимой и действенной по сравнению с клятвой именем Бога. В свою очередь, общественный статус женщин, и статус высокий, базировался на исполнении ими недоступных мужчинам функций.

Это, перво-наперво, дарование жизни новым членам сообщества. Антураж акта родов в ряде кавказских традиций определенно указывает на восприятие роженицы как непосредственно связанной с иным миром.

Другая специфическая сфера — это женские тризны по умершим и особые женские ритуалы на кладбищах. При том, что на большей части региона женщинам запрещено участвовать в похоронных процессиях и в обряде погребения, именно женщин называли «хозяйками несчастья».

Запрет на посещение женщинами кладбища во время похорон подразумевал опасность данного действия в момент, когда земля на закрытом, по-своему сакральном участке пространства была «развернута» и «врата» в «страну мертвых» открыты. Характерное пояснение запрету предлагает версия, бытовавшая у азербайджанцев. Согласно ей, женщине нельзя было идти во время похорон на кладбище, потому что души мертвых якобы увидели бы ее голой. Во избежание этого женщине предписывалось повязывать на грудь специальную повязку, но лучше считалось не допускать ее к церемонии захоронения. Такое объяснение подразумевало не только и не столько беззащитность женщины перед хтоническими силами, сколько органичную связь с ними. Равно в восприятии горцев Грузии миру живых — *самзео*, являвшемуся миром мужчин и имевшему воплощение в святилище и святом, который требовал воспевания мужского начала и не терпел вблизи себя женского лика, противостоял мир мертвых *шавети* — мир матери,

---

<sup>14</sup>На самом деле шаманство как целостная мировоззренческая система и ритуальная практика на Кавказе не сложилось, однако описываемые примеры принципиально близки ему.

женщины с символикой темного, черного. В свою очередь, раскрытая могила — ворота в загробный мир — знаково синонимична ямке, над которой женщина рожала, принося из того мира в этот новую жизнь (в отличие от могилы в ямке предварительно мог разводиться огонь либо в нее сыпали золу, чем устанавливалась связь с миром живых). Запреты и ограничения, которые вводились для декларируемой безопасности женщины, скорее являлись путями для нее, с помощью которых «мир живых» — мужской мир стремился обезопасить себя от неведомых возможностей другого мира, проводником в который являлась женщина, и непредсказуемых последствий их реализации. В этом же контексте следует рассматривать обычаи более тщательного «пеленания» мертвого тела женщины (ее саван нередко состоял из большего по сравнению с саваном мужчины количества слоев ткани, смертная же рубашка делалась длиннее, чем мужская, и бывала заужена в нижней части) и зарывания на большую глубину мертвого тела женщины (до груди, в отличие от могилы мужчины — до пояса).

Посреднические функции женщин между живыми и мертвыми отчетливо видны в практике оплакивания. Тогда как женщин не допускают к обряду погребения якобы по причине греховности плача на кладбище во время похорон, однако в границах «упорядоченного» мира живых именно они являются главными, а то и единственными плакальщиками. У кумыков оплакивание совершалось «с распущенными волосами и спущенною до пояса рубашкою». В Хевсуретии профессиональные плакальщицы *месултане* являлись «отгадывателями души», способными вступать в контакт с душами мертвых.

Указанные посреднические функции складывались в определенный регламент. Посещения женщинами кладбищ (сопровождаясь не только тризнами, но и гаданиями и своеобразным весельем) приурочивались к календарным и религиозным праздникам, отмечавшим критические моменты в жизни природного и социального макрокосмов, и подразумевали все ту же заботу женщин о сбережении «родового тела». Эти же функции делали независимость женщин от мужчин заметной и значимой, наделяли общественным иммунитетом и тем самым укрепляли дихотомию мужского и женского.

## Два пространства единого

На Кавказе популярно не то поверье, не то притча, гласящая, что если женщине удастся пройти под радугой, то она превратится в мужчину, если же пройдет мужчина, то он обратится в женщину. Радуга соединяет небесную и земную страты, ее левая и правая дуги сливаются, а в колористической гамме один цвет плавно преобразуется в

другой. Да и сама она может появиться, когда одновременно светит солнце и идет дождь. Радуга служит зримым воплощением метаморфоз женского и мужского. Поэтому пребывание человека в ее зоне якобы позволяет изменить пол на противоположный. Однако физическая нереальность прохождения под радугой делает возможность такого изменения чисто умозрительной. Невыполнимость условия заданна, ибо сами превращения лишены целесообразности.

Мужское и женское можно рассматривать как два пространства культуры, которые функционируют взаимосвязанно, но в собственных границах и каждое в особом ритме. При этом женское и мужское отнюдь не являются противоположными частями целого. Они скорее выглядят разными слоями составной фигуры.

Лидирующие социальные позиции мужчин могут склонить к мнению, что именно они располагаются в центре пространственной сферы культуры, формируя ее костяк, который лишь обволакивает женская плоть. Однако ситуация не столь очевидна.

Центр пространства семьи есть среда женская. Территория селения, официально живущего по установленным мужчинами законам, в полной мере пространство женское, тогда как поле деятельности мужчин вовсе не замыкается им. «Пространственное тело» мужчины формируют поступки, совершаемые дома и на чужбине, среди своих и чужих, но неизменно «здесь и сейчас». Женскому началу по известным причинам не свойственна мобильность<sup>15</sup>, и это делает женщину в глазах мужчин ущербной и мало дееспособной. Однако это скорее эгоистическая иллюзия сильного пола. Далеко не сам по себе мужчина способен защитить «родовое гнездо» от внешней опасности. Собственной силой он пользуется во многом благодаря защитной оболочке, созданной для него женщиной, а для общества в целом — его женской половиной. Реальная оболочка — одежда, репутация добропорядочной жены и хозяйки, а также наличие наследников и обеспечение доброжелательности потусторонних сил, т. е. плоды женского труда, сосредоточенного на весьма ограниченном пространстве бытия, позволяют мужчине и мужскому миру проявлять активность на ближних и дальних рубежах. Женская плоть, обволакивающая мужскую костную основу, укрепляет последнюю, наделяет дополнительной жизнестойкостью, необходимой во внешнем мире. В такой оболочке просматриваются свойства материнского чрева, материнской субстанции и потому образ матери — дарительницы и защитницы жизни — оказывается столь популярным в мифологии, эпосе и т. д. Но функции женщины в культуре не ограничиваются и этими важнейшими обязанностями.

<sup>15</sup> Жизнь женщины лишена динамики в силу подчинения ритму ежемесячного «осквернения» физиологической нечистотой и очищения от нее, который периодически сменяется более размеренным циклом рождения и воспитания детей.

Женщина связывает «этот мир» с «иным миром». Из последнего она приносит в функционирующее сообщество людей новые жизни, а по завершении человеком земного пути сопровождает его в «другой мир». В отличие от мужчины женщина деятельна в разных «мирах» и «временах».

Категории пространства и времени диалектично представлены в мужском и женском, неодинаково проявляя себя в разных ситуациях. В итоге пространство культуры в аспекте соотношения указанных двух начал выглядит скорее как сфера или шар, под наружной оболочкой которых скрывается несколько слоев, чередующихся женского и мужского. При этом невозможно определить, какие свойства преобладают в оболочке и ядре, что делает пространство культуры и само сообщество целостным и жизнестойким.

В условиях такого взаимодополняющего сочетания двух начал не обоснован вопрос о принижении и ущемлении в правах женщины. Физиологическое своеобразие последней, которое в одном ракурсе выглядит как нечистота, несовместимая с сакральным и потому якобы делающая женщину ущербной и слабой, в другом ракурсе предстает как сила и потенциальная мощь, фактически неподвластная мужчинам. Поэтому мужское сообщество пытается установить контроль над женской энергетикой, что ему удается далеко не в полной мере. В итоге модель культуры кавказских обществ отличает примерное равновесие жизненных сил и возможностей обеих сторон. Хозяйственный, политический, конфессиональный и другие факторы жизнедеятельности конкретных обществ, безусловно, влияли на бытовое положение женщины (отсюда и расхожие штампы публицистики о «порабощенной» женщине Востока, мусульманке и горянке). Однако даже «неблагоприятные» для женщин условия, формировавшие общий порядок жизни общества, не были способны нарушить баланс женского и мужского в культуре.

**ЖЕНЩИНА КАК ДЕЙСТВУЮЩЕЕ ЛИЦО  
АФРИКАНСКОЙ ИСТОРИИ.  
ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ \***

Проблема, требующая разрешения вопроса о месте и роли женщины в социуме, относится к разряду вечных, волнующих человечество от простого крестьянина древности до современного ученого. Изучая документы прошедших веков, произведения философов и писателей различных эпох, везде мы наталкиваемся на диаметрально противоположные высказывания относительно затронутого нами предмета.

Согласно одним теориям, подкрепленным философскими изысканиями и религиозной моралью, женщина — это «сосуд дьявола», «нечистый элемент», существо неполноценное, лишенное подлинных человеческих качеств. Идея о ее вторичности, второсортности прослеживается в мифологии народов различных континентов: так, Ева была создана из ребра Адама, Афина-Палада появилась на свет из головы своего отца Зевса, первую женщину африканского народа бамбара — Мусо Корони Кундые сотворил из своей слюны и пыли следов бог-демиург Пемба [Котляр 1975: 86, Токарев 1965: 374]. Несколько столетий ученые-богословы Европы дискутировали по вопросу, применимо ли вообще к женщине понятие «гомо». А немецкий философ XIX в. А. Шопенгауэр характеризовал женщину как «род промежуточной степени между ребенком и женщиной». Если обратиться к мифологизирующей идеологии африканского архаичного мира и к морально-этическим нормам различных народов этого континента, то мы увидим, что в них закреплены положения, согласно которым мужское начало провозглашалось могущественнее женского, а существующее разделение труда отводило женщине вторые роли в общественной жизни [Иорданский 1982: 272–277]. Кроме того, согласно народным представлениям, молодая африканка «была тесно связана с той сферой

---

\* Околдованная реальность Мир африканской ментальности / Под ред. И В Следзевского М Наука, 1994

© Н А Ксенофонтова, 2006

мифического пространства, которую можно назвать отрицательной а именно с ром, где действовали враждебные людям мифические существа и ощущалось воздействие гнетущих общество отрицательных магических влияний» [Иорданский 1991 90] Иначе говоря, негативное отношение к женскому полу можно проследить в большинстве цивилизаций мира в различные исторические эпохи, начиная от древности и до наших дней

Однако мы погрешили бы против истины, если бы утверждали, что подобная точка зрения была и есть единственной в этих обществах И хотя большинство государств и социумов Европы, Азии, Африки, Американского континента созданы «сильным полом», где созданы моральные, религиозные, политические и иные ценности, ориентируемые в основном на мужское общество, там существует значительная нравственная оппозиция, состоящая тоже из мужчин

На этом полюсе человеческого общества женщину боготворили, создавая эталоны ее личности от Девы-Марии до дантовской Беатриче и блоковской Прекрасной Дамы Но в этом порыве прослеживалось стремление мужчин как бы «дотянуть» свою спутницу до себя, дать ей часть своего статуса Как ни парадоксально, к этому стремились и многие феминистки, особенно возвращенные на советской почве, которые в своем желании полностью эмансипировать женщину призывали последнюю к освоению мужских ролей и занятию мужских профессий и должностей, т е к полнейшему равенству полов Но, безусловно, это противоречит и самой их природе, и здравому смыслу

Женщине, чтобы быть свободной и счастливой, чтобы обрести себя как личность, нужно не равенство с мужчиной а равноценность ему, возможность сотворчества с ним, т е служение рядом с ним своему предназначению Женщине необходима, сказала наша современница, поэт и публицист Лариса Васильева, «не власть над мужским миром, а утверждение как закона жизни своего права совершать ход событий Не превосходство, а взаимодействие Ведь по природе мы неделимы» (Социум 1991 № 2)

Согласно древним источникам и фольклорному материалу, подобная мысль о неделимости мужского и женского начал, о первоначальной андрогинности (целостности) человеческого существа присутствует во многих космогонических мифах древней Греции, Азии и Африки Достаточно назвать таких перволюдей и божеств, соединяющих в себе мужские и женские признаки, как Гермафродит (Греция), Адити и Праджапати (Индия), Ра (древний Египет), Одудува (йоруба), Номмо (догон), Фаро (пемба), Маву-Лиза (фон) и т п Подобное встречается не только в политеистических религиях [Оля 1976 74, Сказки народов Африки 1976 33–39, Традиционные и синкретические религии Африки 1986 342] Так, богу Яхве поклонялись и в женском обличье, а

образы, рисующие материнские и женские черты этого бога, встречаются в Ветхом Завете

Ученые неоднократно указывали на случай, когда, согласно преданиям, африканские божества меняли свой пол или совокуплялись сами с собой, создавая при этом перволюдей. В мифах африканского народа догон демиург Амма изготавливает из глины первую чету людей, в свою очередь порождающую восемь бессмертных двуполых предков. Иногда двуполость заменяется бесполостью, что в конце концов имеет один и тот же философский смысл — идею о единстве мира в сочетании и борьбе противоположностей. Создавая глобальную структуру мироздания, африканские философы архаичного общества в качестве главной его пружины изображали противоборство (и единство) мужского и женского начал. Как отмечает В. Б. Иорданский, в пространстве африканского мира «выделялись две сферы — мужская и женская, во времени два периода — мужской и женский. Среди изначальных стихий одни были носительницами по преимуществу мужского, а другие — женского начала. Эта внутренняя структура Вселенной охватывала даже быт людей, даже непосредственно окружавшее каждую семью пространство. Гармония в древнем африканском обществе мыслилась как преодоленный хаос, что означало выявление и противопоставление отдельным элементам мироздания в рамках сохранявшегося единства Вселенной. Таким же образом *противопоставление мужчин и женщин было способом организации общества и внесения порядка в характерный для него “хаос” межродовых, кровнородственных отношений*» (курсив мой — Н. К.) [Иорданский 1991: 85–86].

Иначе говоря, в традиционных обществах Африки проблема взаимоотношения между мужчинами и женщинами была одной из самых главных. Их антагонизм, оппозиция пронизывали абсолютно все стороны производственной, общественной и семейно-родовой жизни. Когда-то на заре человеческой истории мужчины добились превосходства над другой половиной человечества и теперь живут в постоянном беспокойстве и боязни, как бы женщина не взяла реванш в борьбе за господствующее положение в обществе.

Но африканская женщина на протяжении веков не столько стремилась к подобному реваншу, сколько хотела утвердить в качестве закона жизни свое право совершать ход событий, в результате чего она смогла бы самовыразиться как личность.

Пытаясь исследовать этот процесс на примере Африканского континента, мы можем экстраполировать подобные явления и на положение женщин на других континентах. Ведь если верить выводам ученых из Коллеж де Франс, полученным после многолетних исследований с помощью математической модели, первая женщина на Земле появилась в Африке (Наука и религия. 1992. № 3), а значит, африканка

вполне закономерно может служить точкой отсчета в исследовании проблем женщин.

Веками во многих африканских обществах складывались предрассудки в отношении женщин, что их удел только дом, семья, воспитание детей, послушное выполнение воли отца, мужа, вождя. Тысячелетиями человеческая история искажалась на потребу мужчин, в руках которых находились власть и закон. Эти ложные представления укреплялись и в процессе проникновения на континент мировоззрения и морально-этических норм исламской и христианской религий. Неверному взгляду на данный предмет в немалой степени способствовали и свидетельства ряда европейских купцов, миссионеров, путешественников и исследователей, которые не смогли за внешними проявлениями социальных отношений усмотреть истинное их значение.

Все это как бы накинуло плотную паранджу на образ жительницы Африки, за которой едва-едва можно различить прекрасное лицо. И поэтому «раскопки руин» женской истории трудны, мучительны, чрезвычайно ответственны, но потраченные усилия ничто по сравнению с благородной целью восстановления истины.

Неравнодушный ученый, пристально вглядываясь в прошлое, находит все больше и больше подтверждений того, что африканская история богата многочисленными примерами, когда на политической сцене главные роли играли именно женщины. Среди них мы видим и прародительниц — основательниц правящих родов и династий, и полновластных правительниц, и военных предводителей, и представительниц знатных «фамилий», плетущих политическую интригу, и пророчиц, и лидеров национально-освободительных движений. Несмотря на то что все эти фигуры различны и несут на себе печать своего времени, культуры, определенных социально-политических стереотипов, их роднит общая черта. Они выступают, пользуясь выражением В. Г. Белинского, «героинями своих обязанностей», хотя на первый взгляд иногда создается впечатление, что эти африканки в своих поступках выходят за рамки, установленные обычаем. Но это не совсем так, поскольку в большинстве африканских обществ за внешним течением обыденной социальной и политической жизни как бы происходит пульсация параллельного мира, где властвуют очень древние традиции и обычаи, которые и до сегодняшнего дня оказывают огромное влияние на жителей континента.

Действие этих подспудных пружин и определяет истинное значение женщин в социуме. И если одна часть ученых настойчиво утверждает, что не стоит преувеличивать роль жительниц Африки в политической жизни традиционного общества, то другая подчеркивает их высокое социальное положение и огромный авторитет как в собственном доме, так и в рамках общины и государственных объединений.

Безусловно, статус представительниц «слабого пола» в различных регионах Африки был неодинаков и зависел от множества факторов. Да и власть почти повсеместно находилась в руках мужчин, обладавших к тому же абсолютными имущественными правами. Но, как замечает исследователь, женщины, формально отгороженные от официальных властных функций, нередко «кое-где активно вмешивались и в эту сферу, когда им казалось, что мужья и братья совершают уж слишком много ошибок. У целого ряда африканских народов мужчинам принадлежали лишь символы власти, а подлинный контроль за нею находился в руках их прекрасных соплеменниц» (Азия и Африка сегодня. 1987. № 1).

Разобраться в этих многоплановых жизненных напластованиях нелегко. Но не только этот фактор затрудняет наши изыскания. Надо иметь в виду, что исторические знания об африканских женщинах в большинстве случаев носят фрагментарный характер и ограничены объективными обстоятельствами. Если, изучая общества древнего и эллинистического Египта и сопредельных с ним государств (Мероэ, Аксума и др.), расположенных на территории современных Судана и Эфиопии, мы имеем в своем распоряжении большой круг источников (папирусные тексты, надписи на гробницах, памятниках, стелах, поэтические и прозаические произведения, изображения на фресках и скульптурные портреты, свидетельства греческих, римских и христианских авторов), то по большинству социумов Тропической и Южной Африки в качестве основных свидетельств отдаленного прошлого выступают главным образом различные жанры устного народного творчества (мифы, легенды, эпосы, генеалогические истории, сказки), сохраненные и передаваемые для потомков гриотами и старейшинами родов и племен, изображения предков и героев, выполненные в виде скульптур, масок, наскальных рисунков. Положение несколько стало улучшаться, когда во внутренние районы континента стали проникать арабские купцы (с середины I тысячелетия н. э.), российские путешественники (с середины XV в.), португальские (с XV в.), голландские, английские, французские, немецкие и другие европейские торговцы и исследователи (с XVIII в.), оставившие нам бесценные свидетельства о жизни встреченных ими народов.

Африканские исторические хроники и генеалогические древа правителей различных политических образований, разбросанных в древние и средневековые времена по всей территории континента, в большинстве случаев ставят у истоков династических списков мужские имена. Однако мифология и народная молва нередко связывают происхождение того или иного рода, племени, правящей «фамилии» с женскими культурными героями.

Можно предполагать, что наскальные рисунки, изображавшие так

называемую «Белую даму» из Брандберха (горный массив в Юго-Западной Африке) и «Рогатую богиню или Белую даму» из Аданрхета (Тассилин-Адджер, Алжирская Сахара), бронзовая голова матери правителя (Бенин), деревянные круглые фигурки и ритуальные маски народов фон, йоруба, ембе, сенуфо, мпонгве, маконде, лунда, чокве, луба, пенде и других этносов — все они являются портретами реальных прародительниц и основательниц родов и династий.

Безусловно, увековечивание этих женских образов несет в себе память поколений о некогда имевшем место господстве материнского рода, а исторической почвой для столь длительного существования легенд о женщинах-прародительницах является живучесть среди значительного числа народов континента матрилинейного счета родства и наследования власти и имущества.

Этот обычай до сих пор распространен у ряда этносов Северной и Восточной Африки, гвинейского побережья и бассейна Конго, у которых верховных вождей и правителей выбирают только из родственников материнского линиджа (часть рода, образованная ближайшими родственниками, возводящими себя не к мифическому, а к реальному предку), во главе которого нередко стоит самая старшая женщина или один из ее братьев. В таких обществах именно женщина является продолжательницей рода и гарантом властных функций.

Недаром в прошлом у значительной части населения ряда народов Африки в сознание прочно вошло представление о тесной связи их женских предков с тотемами (животными, растениями и другими явлениями неодушевленной природы, от которых вели происхождения роды). Подобное совмещение функций свидетельствовало об очень древнем происхождении этих представлений и являлось веским доказательством законности определенного исторического лица в его устремлении занять то или иное общественное положение. По мере разложения первобытного общества и особенно в процессе перехода к патриархально-семейным отношениям тотемические воззрения постепенно теряли былое значение в качестве регулятора социальной жизни. Происходило очеловечивание тотемических и фетишистских представлений. И тогда на свет появились животные-тотемы в роли «двойников» антропоморфных предков. И что самое поразительное: их сакральное почитание и значение сохранялись в некоторых обществах даже тогда, когда в них сформировалась государственность и стало существенным влияние ислама и христианства.

Нередко эти мифические тотемные предки в легендах и исторических хрониках тесно связываются с реальными историческими личностями. Ярчайшим примером подобного явления служит мандингский эпос о чудесном рождении и деяниях национального героя, великого воина и правителя (мансы) из клана Кейта средневекового госу-

дарственного образования Мали — Сундьяты Кейта (1210–1250 гг. или 1260).

Как свидетельствуют легенды, переплетенные с реальными событиями, все волшебные подвиги Сундьяте позволили совершить его сверхъестественные способности к охоте и военному искусству, его посвященность в таинства тотемических божеств. Великий манса будто бы унаследовал все эти качества от своей матери — Соголон Кедью (или Соголон Горбатой), существа совершенно легендарного, но в то же время и достоверного, поскольку она являлась родительницей реально жившего героя. В соответствии с эпосом Соголон была полуженщиной-полубуйволом (точнее, согласно народным поверьям, она имела своего двойника, как и многие африканцы, или духа-покровителя — старуху-буйвола). Ведь до совмещения с антропоморфным тотемом мать Сундьяты была сестрой царя страны До. Таким образом, тотемическая природа матери Сундьяты — своего рода предпосылка, оправдание и обоснование его исключительного положения в качестве царского сына и наследника престола, наделенного такими «хвалебными тотемическими именами», как «сын женщины-буйвола», «буйвол», «ребенок-буйвол».

Связь правителя с тотемическим именем женщины-родоначальницы наблюдалась на Африканском континенте еще со времен царств древнего Египта. На это указывают надписи на гробницах и титулы в «Текстах пирамид». Так, имена и символы богинь-прародительниц и покровительниц Нижнего Египта (богиня-кобра Уаджет) и Верхнего Египта (богиня-коршун Нехбет) вошли как обязательные компоненты в титулатуру фараонов объединенного Египта [Коростовцев 1976: 56].

И легенды и документальные источники донесли до нас немало и мифических и реальных имен женщин, стоящих у истоков зарождения родов, линиджей, поселений и царств, среди которых были не только просто матери-основательницы, но и настоящие предводительницы, повелительницы и воительницы.

Вспомним еще раз «Белую даму» из Брандберха, изображенную в решительной динамической и воинственной позе с заряженным луком и стрелами в руке, или египетскую богиню Нейт, чьей эмблемой, а ранее, несомненно, фетишем были две перекрещенные стрелы. Недаром Геродот отождествлял последнюю с греческой Афиной.

Вообще греческие и римские историки (Геродот, Николай Дамаский, Диодор Сицилийский, Тацит, Страбон, Плутарх) проявляли стойкий интерес к женщинам-воинам, приводя немало свидетельств об их облике, образе жизни, воинской доблести. Местом их обитания назывались различные районы побережья Понта Эвксинского (Черного моря), Азии, Северной и Южной Европы и Африки. Древние авторы и мифы рисовали этих сильных представительниц «слабого пола» как

женщины мужественных и ловких, с обветренным и волевым лицом, наделенных безрассудной смелостью, а иногда и жестокостью. Нередко они повелевали мужчинами, заставляя последних исполнять всю тяжелую работу. Об их брачных обычаях Геродот писал: «Они вот какие: девушка не выходит замуж, пока не убьет врага. Некоторые умирают старухами, так и не выйдя замуж, потому что не в состоянии выполнить обычай» [Геродот 1972: 216]. И хотя эта характеристика дана древним автором савроматским амазонкам, можно сказать, что многими из этих качеств обладали и африканские женщины-воины. О встречах с ними имеются достаточно много свидетельств очевидцев. И что самое интересное: женщины-воины существуют на континенте и до настоящего времени.

С XVII по XIX в. в государстве Дагомея народа фон (совр. Бенин) известны были три отряда женщин-воинов, называемых *ахоси*, которые являлись ядром постоянного войска. Средняя численность этих вооруженных подразделений доходила до 2 тыс. человек. Они составляли более половины численности всей постоянной армии Дагомеи и 70% гвардии верховного правителя. Ахоси, считавшиеся женами верховного вождя, охраняли его персону и его дворец, участвовали в царской охоте и боевых операциях, в ежегодных набегах на соседние государства, в сражениях с европейскими порабощателями (*Les Africains*: т. 10: 246–247). Женщина, поступившая на военную службу, до конца жизни должна была оставаться в войске. Женские отряды в Дагомее просуществовали вплоть до конца XIX в.; последний раз они принимали участие в боевых действиях в 1892 г. в битве с французскими колонизаторами. Подразделения женщин-воинов были и в государствах Мономотапа (XII–XVII вв.), Ашанти (XVII–XIX вв.).

И хотя «царство женщин» и их воинские доблести ушли в прошлое, все же до сих пор, например, главу Ливии и ее верховного главнокомандующего Муамара Каддафи окружают телохранительницы и женщины-воины.

Необходимо отметить, что африканки были не только рядовыми воинами. Известно немало случаев, когда правительницы государственных объединений одновременно являлись и предводительницами своих войск. Среди них можно назвать Дихио бинт Таббит (Кахину) — правительницу Ореса (VII в., Алжир), берберскую правительницу Бикум-Каби (XV в., Судан), главу государства, расположенного на территории современной Буркина-Фасо, — Иеннеги (? в.), правительницу государств хауса Кано и Кдтсина Аминату (XV или XVI в.) и т. п. [Анри 1962: 30; Welh 1965: 171–172, 308].

Но как ни притягательны были образы женщин-воинов, все же наибольшее место в фольклоре и в общественном сознании занимает образ женщины-матери, в котором, по мнению народа, олицетворялись

такие качества, как животворительное, стабилизирующее и объединяющее начало, законность и священность властных функций, сила авторитета патриархов и вообще старших по возрасту.

Согласно мнению социологов, женщины большинства обществ, населяющих нашу Землю, играют в истории роль стабилизирующей силы, они гораздо дальше от любых крайностей, чем мужчины. И если в легендах и сказаниях женщины-матери выступают в качестве основательниц родов и династий, то это не столько дань их биологическим особенностям, сколько отражение их роли в качестве хранительниц очага и семьи, гаранта стабильности хозяйства и нравственных норм, основы развития любого социума от семейной общины до государства.

Отношение африканца к женщине как к стабилизирующему фактору и символу вечности прекрасно и точно выразил известный современный ганский писатель Ойи Квейн Арма в новелле «Африканская легенда»: «Одинокий, с нетерпением в сердце вышел Воин на берег океана и сразу понял, что за неведомая сила влекла его сюда: на песке сидела Женщина.

Она устремила взор за море, и ей, казалось, открывались недостижимые дали, седая, печальная глубина веков. Женщина эта была ни молода, ни красива. Молодость и красота как-то не вязались с ней, ведь они преходящи, в Женщине, сидевшей на берегу, все говорило о вечности, о постоянстве круговорота жизни, где начало соединено с концом, рождение — со смертью и снова с рождением...» [Ганская новелла 1987: 9]. А вечность и стабильность в мировоззрении жителей Африки всегда ассоциировались с предками и с тем миром, куда они уходили и который, согласно поверьям, неразрывно связан с живущими.

Считалось, что устами правительницы или правителя говорят духи-предки. И поэтому все распоряжения и указания первых подданные обязаны беспрекословно выполнять. По мнению африканцев, живых и мертвых соединяют непрерывные связи, а почивший предок ценен еще и тем, что освобождает свою жизненную энергию и передает ее своему преемнику и наследнику, своей семейной группе. В возвеличивании умерших предков-женщин отразилось благоговейное и сверхпочтительное отношение не только к матери, но и к любому старшему по возрасту члену рода и общины.

Генеалогические древа многих народов Африки сохранили имена родоначальниц — предков племен и государственных образований. Так, основательницами родов, линиджей и династий были: у луйи (один из компонентов народа ротсе Замбии) — Мвамбва, у различных этносов и политических образований Анголы такие женщины, как Мбулу (ленге), Мумбанда а Мбулу (ленде), Конго дья Мбулу (хунгу), Зунду дья Мбулу (ндонго), Тембо а Мбумба (сонго и чокве), в государ-

стве Нкоре (совр. Уганда) — девушка-рабыня Нджунака (мать главы новой династии Бахинда), Мусо Карани у пемба Западной Африки и т. п. [Кснофонтова, Луконин, Панкратов 1984: 21; Миллер 1984: 64, 108].

Среди основательниц раннегосударственных и догосударственных образований историкам известны такие, как правительница Мбондо — Кажинга ка Мбулу (Ангола). главы новых династий — Луежи («королевства» Лунда) и Ньяма-зана (зулусская ветвь на территории Зимбабве) и др.

Но особенно часто исторические хроники и свидетельства арабских и европейских путешественников указывали на существование у большинства народов различных регионов исследуемого континента такого положения, когда матери вождей и «государей» выступали в роли соправительниц, которые по своим функциям и значению в общественной жизни не только не уступали правителям, но иногда и были выше их по положению и влиянию. Так, в государстве Бушонго (Западная Африка) статус матери правителя (ньими) считался выше и значительнее положения верховного вождя, а намасоле (мать правителя Буганды) оказывала большое влияние на дела государства и имела обширные земельные угодья, множество рабов и придворных.

Заметную роль в общественной и политической жизни играли такие женщины, как мать Чаки — известного предводителя зулусского военного объединения — Найди (60-е годы XVII в. — 1827 г.), матери верховных вождей государства Мономотапа (XIV–XVIII вв.) (совр. Зимбабве), фактическая правительница Марокко в период царствования ее сына Мауля Абдаллажа (1729–1757), мать верховного вождя бемба (Замбия), которая принимала участие в заседании совета племени и правила несколькими деревнями.

Наличие матери-соправительницы для наследования властных полномочий главой государства было так важно, что у некоторых этносов ее функция превратилась в должность-титул, который присваивался не обязательно родной матери. Исследователи описывают такой обычай в государстве Лоанго, где «королевский совет» выбирал из числа самых пожилых женщин правящей династии «маконде» — «мать» короля. Причем власть ее была настолько велика, что в случае, если «король» был неугоден ей, она могла добиться его смещения, и он не смел ничего предпринять без предварительного совета с ней [Орлова, Львова 1976: 102]. В средневековых государствах Руанда и Бурунди, когда умирала мать правителя — мвами, на должность соправительницы выбиралась претендентка — представительница правящей семьи. Она вместе с советом высшей знати значительно ограничивала свободу действия и власть мвами.

Но не только матери вождей и иных титулованных правителей могли находиться на вершине политического Олимпа и влиять на взаимоотношения (имущественные, правовые, родственные и т. п.) внутри семейной общины, на положение царских детей, на порядок наследования власти. Такое же высокое положение занимали и сестры верховных вождей, которые выступали полноправными соправительницами последних.

Этот обычай зафиксирован этнографами у очень многих народов Африки от юга до севера, от запада до востока. Он был подробнейшим образом проанализирован выдающимся отечественным африканистом Л. Е. Куббелем в 60-е годы (Советская этнография. 1961. № 1).

Суть этого обычая заключается в одновременном правлении на престоле брата и сестры. При этом у женщины-соправительницы было независимое и почетное положение, она обладала всей полнотой власти и влиянием в обществе, которые нередко превосходили права самого верховного вождя. (Этот феномен был отмечен и в пиньском Китае, в древней Спарте, в Индии, в Северной Америке, на островах Микронезии и в других регионах мира, где женщины занимали очень высокое положение в обществе.) В такой ситуации избрание верховного правителя того или иного социума происходило из определенного обычным материнским правом круга лиц, в который входили родственники по материнской линии, а именно: дяди (братья матери), родные (единоутробные) братья, племянники (сыновья сестер). Однако, согласно этим правилам, из данного списка полностью исключались сыновья самого вождя, они не признавались законными претендентами на престол.

Стремление мваты ямво, мвене мутапы, алафина, кабаки передать власть и наследство своим непосредственным детям и родило подобный обычай бракосочетания на сестре, чтобы тем самым соблюсти законность престолонаследия. Женившись на родной или двоюродной сестре, или на племяннице, или на любой другой женщине, состоявшей с ним в кровном родстве, правитель, с одной стороны, обеспечивал себе чистоту и преемственность «священной крови», а с другой — передавал власть своим племянникам, которые одновременно являлись его сыновьями и дочерями.

Но особенно широко подобный обычай был распространен среди народов, относящихся к языковой семье банту. Центры активного применения материнского права в престолонаследии совпадали с районами, где находились государства, достигшие высокого уровня политического и культурного развития, такие как Бенин, Йоруба, Ашанти, Лунда, Мономотапа, Буганда, в которых имелись значительные элементы феодальных отношений.

Необходимо отметить, что одним из первых после Г. Нахтигалья,

кто описал исследуемый нами обычай, был П. Погге [цит. по: Nachtigal 1881; Советская этнография 1961: 149], который специально обратил на него внимание у лунда Анголы. Поэтому и самый обычай получил в этнографической литературе название «лукокеша», по титулу соправительницы муато ямво — верховного правителя лунда.

Лукокеша — это одна из сестер правителя, которая теоретически считалась матерью всех царей страны; в то же время в действительности она не могла иметь детей. Она являлась равноправной соправительницей мвата ямво, обладала, так же как и он, полной и неограниченной властью над жизнью и смертью подданных. Одной из важнейших функций, которые выполняла лукокеша, было участие в выборе нового мвата ямво. Этот выбор осуществляла коллегия в составе четырех виднейших советников правителя и лукокеши, причем именно лукокеша имела решающий голос. Мвата ямво избирался из числа сыновей двух главных жен умершего верховного вождя, а лукокеша — из числа их дочерей. Вступление соправителей на престол сопровождалось пышными и сложными церемониями. Вся придворная жизнь строго подчинялась выработанному веками регламенту [McColloch 1951: 10–11].

Сестра и высочайшая повелительница мвата ямво имела свой собственный двор и владела отдельными округами и селениями, с которых, как и с торговых караванов, получала налог. Высокое положение, которое занимала в государстве лунда лукокеша, подчеркивалось и чисто внешними атрибутами и обычаями. Так, она должна была носить браслет (*лукано*) из слоновой кости, считавшийся знаком царской власти. Путешествовала она «на плечах раба», что дозволялось только высшим сановникам государства.

Исследуя народ чокве, ближайших соседей лунда, которые в XIX в. входили в состав государства лунда, немецкий этнограф Г. Бауманн показал, что этот народ, как и расположенные юго-восточнее от него луэна, считал вполне нормальным и обычным даже единоличное женское правление [Миллер 1984: 144–145]. У них почти равные права в управлении имели царь, его единоутробный брат и мать царя. При этом последняя была сестрой предшественника данного царя. Здесь высокое положение царицы-матери подчеркивалось еще и тем, что она обладала правом предоставлять защиту от наказания любому преступнику [Миллер 1984: 142].

Дошедшие до нас сведения о браке царя Мономотапы с родной сестрой можно рассматривать как попытку примирения принципов родства по материнскому и отцовскому праву. Весь комплекс явлений, связанных с брачными отношениями в правящих семьях у многих народов Африки, — наследование престола по материнской линии, браки между братьями и сестрами, высокое положение матери и сестер

правителя, — указывает на живучесть материнского права в династических вопросах.

В «империи» Мономотапа в семейно-родовой структуре крестьянской общины женщина независимо от ее лет и старшинства в масштабах одного поколения пользовалась большим уважением как сестра брата (сестра мужа) и тетя племянников (*vamete*). Определяющую роль здесь играли связи по поводу брачного выкупа (*роворо*), когда полученный за сестру выкуп шел на обеспечение брачных платежей ее брату. Иными словами, сестра давала возможность жениться своему брату, и поэтому последний вместе с женой и детьми всегда находился в определенной зависимости от нее до конца жизни.

Роль сестры мужчины вплоть до настоящего времени оставалась очень значительной в семейной общине. Особенно тесные и дружеские отношения были у нее с детьми брата. Для них она выступала в качестве «женского отца» (саму-кадзи), являлась их советчицей и наперсницей во всех жизненно важных вопросах, она готовила их к супружеской жизни, выступала в качестве посредника между ними и отцом и т. п. [Ксенофонтова 1974: 84–85].

И хотя среди скотоводческих народов реже можно встретить обычай отправления брата и сестры, все же среди них сохраняются элементы матрилинейного счета родства, например у одного из племен туарегов-аххагаров [Анри 1962: 27–29], и допущение высокого положения отдельных представительниц женщин. Историкам хорошо известно имя Мауа (70-е годы XVIII в. — 1848 г.), младшей сестры зулусского инкоси Сензангахона, ставшего отцом трех известных зулусских правителей — Чаки, Дингаана и Мпанде. Во время правления своих племянников Чаки и Дингаана она являлась их официальным представителем в подчиненных им городах (с 1815 по 1840 г.). Но после того как один из ее племянников — Мпанде свергнул Дингаана и убил другого брата, которого поддерживала королева-тетя, Мауа с несколькими тысячами зулусов в 1842 г. ушла на территорию Наталя, где она основала постоянное поселение с разрешения английской колониальной администрации.

Для всех приведенных случаев соправления характерно, согласно Л. Е. Куббелю, следующее: если жена правителя пользуется широкими правами в административной и судебных областях, то этими правами она обладает скорее как сестра царя или — после смерти мужа — как мать его воспреемников, чем как супруга. При этом соправительница не может иметь детей ни от супруга, ни от своих многочисленных любовников. Это подтверждается и тем обстоятельством, что во многих случаях царица-мать в действительности не была матерью правителя (так же как и сестра, которая чаще была не родной, но классификационной).

Но родство по матери или по сестре для многих африканских правителей прошлого было столь значительным, что в большинстве случаев имя, титул или талисман женских родственниц, стоявших во главе клана или государства, часто превращались в титулатуру царской власти и для мужских наследников, и для обладателей престола

Осмысливая факты, свидетельствующие об активности женщины в социальной, политической, духовной, семейно-родовой сферах общественной жизни на протяжении разных эпох, можно смело утверждать, что африканки, соблюдавшие и соблюдающие традиционные обычаи и нормы морали, навязываемые им вторые роли в жизни семьи, общины, государства, находили и находят пути и методы, помогающие им преодолевать эту социальную несправедливость и утверждать свой авторитет в глазах соплеменников Женщины Африки во все времена выступали в качестве ведущих действующих лиц на исторической сцене

Именно женщина является цементирующим началом любого африканского социума, ибо она выступает и как прародительница, хранительница домашнего очага и морально-нравственных устоев семьи, и как носительница и защитница духовных сил и культурных ценностей общества

## ЛИТЕРАТУРА

- Арсеньев В Р* Звери—боги—люди М, 1991  
*Брайант А* Зулусский народ до прихода европейцев М, 1953  
Ганская новелла М, 1987  
*Геродот* История в девяти книгах Л, 1972  
*Зыбина А* Взгляд на значение женщины в исторической жизни народов Кн I Китай М, 1980  
*Иорданский В Б* Хаос и гармония М, 1982  
*Иорданский В Б* Звери, люди, боги М 1991  
*Коростовцев М А* Религия древнего Египта М, 1976  
*Котляр Е С* Миф и сказка Африки М, 1975  
*Кочакова Н Б* Рождение африканской цивилизации М, 1986  
*Ксенофонтова Н А* Народ Зимбабве М, 1974  
*Ксенофонтова Н А* Африканское крестьянство перемены в общественном сознании М, 1990  
*Ксенофонтова Н А, Луконин Ю В, Панкратов В П* История Уганды в новое и новейшее время М, 1984  
*Куббель Л Е* Страна золота М 1966  
Культурное наследие преемственность и перемены Вып 3 М, 1991  
*Анри Л В* поисках фресок Тассили М, 1962  
*Миллер Дж* Короли и сородичи М, 1984  
*Оля Б* Боги Тропической Африки М, 1976  
*Орлова А С, Львова Э А* Страницы истории великой саванны М, 1976  
Сказки народов Африки М, 1976  
*Сундиата* Мандингский эпос М, 1963

- Токарев С А* Религии в истории народов мира М , 1965  
*Традиционные и синкретические религии Африки* М , 1986  
*Этнические стереотипы мужского и женского поведения* СПб , 1991  
*McColloch M* The Southern Lunda and Related Peoples London 1951  
*Nachtigal G* Sahara und Sudan II Berlin, 1881  
*Roscoe I* The Baganda London, 1911  
*Welch I* Africa before They Came The Continent North, South East and West,  
Preceding the Colonial Powers New York, 1965

**ОБМЕН ЖЕНЩИНАМИ:  
ЗАМЕТКИ ПО ПОЛИТЭКОНОМИИ ПОЛА\***

**Система родства (о роли сексуальности  
в превращении обезьяны в человека)**

Для антрополога система родства — не просто перечисление биологических родственников, а структура категорий и статусов, которые часто входят в противоречие с генетическим родством. Существуют десятки случаев, когда социально определяемый статус родства берет верх над биологией. Примером тому служит обычай племени нуэр, называемый «женским браком». Нуэрцы считают отцом человека, который дает за невесту выкуп в виде скота. Тем самым женщина может сочетаться браком с другой женщиной и быть ее мужем, отцом ее детей, невзирая на тот факт, что они были зачаты не от нее [Evans-Pritchard 1951: 107–109].

До появления государства родство служило упорядочиванию общественных отношений, способом организации экономической, политической, обрядовой, а также сексуальной деятельности человека. Права, обязанности и привилегии по отношению к другим определялись в терминах взаимного родства или отсутствия такового. Обмен товарами и услугами, производство и распределение, военные действия и сплоченность людей, ритуалы и обряды — все находилось в рамках организационной структуры родства. Повсеместное распространение и адаптивность родства дали повод многим антропологам рассматривать его зарождение наравне с теми событиями, которые окончательно отграничили человека от человекообразной обезьяны и гоминидов [Sahlins 1960; Livingstone 1969; Levi-Strauss 1969].

В то время как идея родства наслаждается статусом первостепенного принципа антропологии, сами разработки систем родства издавна

---

\* Антология гендерной теории. Сб пер Минск, 2000.

© Г Рубин, 2006

находятся в центре внимания по причине их существенных расхождений. Они содержат множество способных сбить с толку правил относительно того, кто может или, наоборот, не может вступить в брак. Их внутренняя сложность поражает. Системы родства десятилетиями провоцировали воображение антропологов, пытавшихся понять смысл табу на инцест, браки между кузенами, правила ведения родословной, правила уклонения от интимной связи или принуждения к ее началу, кланы и группировки, табу на имена, т. е. широкий спектр явлений, присутствующих при описании реальных систем родства. В девятнадцатом веке несколько мыслителей предприняли попытку написания обширных работ о природе и истории систем, основанных на сексуальных отношениях людей [см.: Fee 1973]. Одной из таких работ стало «Древнее общество» Льюиса Генри Моргана. Именно эта книга вдохновила Энгельса на написание «Происхождения семьи, частной собственности и государства». Теория Энгельса базируется на сведениях Моргана о родстве и браке.

Разрабатывая энгельсовскую теорию, где половое угнетение выводится из учения о родстве, мы опираемся на более зрелую, по сравнению с XIX в., этнологию. У нас также есть своеобразная и, что особенно важно, полностью подходящая к данной теме книга Леви-Стросса «Основные структуры родства». Это самая смелая версия нашего века, касающаяся попыток мыслителей прошлого столетия объяснить природу человеческого брака. В ней родство рассматривается как наложение культурной организации на биологическое воспроизводство. Книга проникнута осознанием значимости сексуальности в человеческом обществе; она не принимает абстрактного бесполого индивида. Напротив, человеческий субъект в данной работе всегда либо мужчина, либо женщина, и, таким образом, можно легко проследить расхождение социальных судеб обоих полов.

## **«Отвратительный и драгоценный товар»**

*Моника Виттиг*

«Основные структуры родства» являются «знаковой книгой» происхождения и природы человеческого общества. Это трактат о системах родства, охватывающий примерно треть описанного этнографами мира. Говоря более фундаментально, это попытка вычленить структурные основы родства. По утверждению Леви-Стросса, применение принципов, выведенных в последней главе его книги, к концепции родства вскрывает логику табу и правил брака, которые озадачивали и мистифицировали западных антропологов. Он создает сеть правил такой сложности, что изложить их в этой работе было бы затруднитель-

но, но две составляющие этих правил — «дар» и запрет на инцест — особенно затрагивают женщин и вносят весомый вклад в концепцию автора об обмене ими.

«Основные структуры родства» — это отчасти несомненный ответ другой известной теории примитивной социальной организации — «Эссе о даре» Мосса [см. также: Sahlins 1972]. Именно Мосс первым создал теорию, касающуюся одной из наиболее поразительных черт первобытных обществ: первостепенную важность в социальных взаимоотношениях дарения, получения и обмена подарками. В такого рода обществах в обмене задействовано все: пища, заклинания, ритуалы, слова, имена, украшения, орудия труда и даже власть.

«Твоя собственная мать, твоя собственная сестра, твои свиньи, твой собственный ямс, который ты сложил в кучу, — ты не можешь его есть, ты можешь есть матерей других людей, сестер других людей, их свиней и батат» [Arapesh, cited in Levi-Strauss 1969 27].

В типичном обмене подарками ни одна из сторон ничего не выигрывает. На Тробрианских островах каждая семья имеет свои посадки ямса и каждая семья питается ямсом. Однако выращенный ямс и потребляемый ямс отличаются. Собрав урожай, человек должен отдать его в хозяйство сестры, а его семья ест ямс, выращенный на поле брата его жены [Malinowski 1929]. Поскольку данная процедура выглядит бессмысленной с точки зрения накопления материальных благ или торговли, смысл ее стоит искать в другом. Мосс предположил, что значимость процесса дарения лежит в нем самом, т.е. в выражении, поддержании или создании социальной связи между сторонами, участвующими в обмене. Подарок символизирует особые отношения дарения, солидарности и взаимопомощи. Человек может предложить подарок как доказательство своего дружеского расположения — его принятие подразумевает готовность отплатить тем же, а также готовность к началу отношений. Обмен подарками является также идомой конкуренции и соперничества. Существует множество примеров, когда один человек унижает другого, давая больше, чем тот может отдарить. Некоторые политические системы, такие как система «Важного Человека» в предгорьях Новой Гвинеи, основано на неравном в материальном плане обмене. Честолюбивый «Важный Человек» стремится отдавать больше, чем может получить. Наградой ему будет рост политического престижа.

Хотя и Мосс, и Леви-Стросс подчеркивают фактор солидарности в процессе обмена подарками, другие цели данного акта только укрепляют мнение о том, что подарок повсеместно служит средством социального обмена. По предположению Мосса, подарки являются связующей нитью социального дискурса, способом поддержания единства таких

обществ в отсутствие специальных государственных институтов. «Подарок является примитивным способом достижения согласия, которое в гражданском обществе обеспечивается государством. . . Подарок, конструируя социум, становится культурной силой» [Sahlins 1972:169, 175].

Леви-Стросс добавил к теории первобытной сделки идею, что брак является наиглавнейшей первобытной формой обмена подарками, а наиболее ценным даром является женщина. Он утверждает, что запрет на инцест следует трактовать как механизм, обеспечивающий существование таких обменов между семьями и группами людей. Поскольку запрет на инцест является всеобщим, но содержание варьируется, его нельзя объяснять как средство, нацеленное на предотвращение сексуальных отношений между генетически близкими людьми. Скорее данный запрет ставит целью превращение биологических явлений секса и воспроизводства в социальные акты. Запрет на инцест делит мир сексуального выбора на категории разрешенных и запрещенных сексуальных партнеров. Это особенно выражается в запрете внутригрупповых брачных союзов и поощрении обмена партнерами между группами.

«Запрет на сексуальное использование своей дочери или сестры обязывает выдавать их замуж за другого мужчину, и в то же время он устанавливает право на сестру и дочь другого мужчины. Женщина, с которой нельзя вступать в половую связь, именно по этой причине предлагается другому» [Levi-Strauss, 1969 51] «Запрет на инцест — не правило, которое запрещает брак с матерью, дочерью или сестрой, а правило, обязывающее отдавать их за других. Это высшее правило дарения» [Levi-Strauss, 1969 481]

Результат дарения женщин является более значительным, чем другие акты дарения, поскольку устанавливаемые отношения — не взаимность, а родство. Партнеры, участвующие в обмене, становятся родственниками, а их потомки являются кровными братьями и сестрами: «Два человека могут встретиться и в знак дружбы обменяться подарками, но в будущем поссориться и даже враждовать, а обмен брачными партнерами соединит их навсегда» [Best; цит. по: Levi-Strauss 1969: 481]. Как и в случае обмена другими подарками, брак не является просто фактором урегулирования отношений. Брак может быть конкурентным, а родственники могут соперничать друг с другом. Тем не менее основной смысл запрета на инцест состоит в том, что он приводит к созданию обширной сети отношений определенного круга людей, чьи связи представляют собой структуру родства. Все прочие уровни, объемы и направления обмена, включая явно враждебные, вытекают из данной структуры. Этнографические описания брачных церемоний регистрируют нескончаемый организованный процесс, во время которого женщины, дети, раковины, слова, названия скота, рыбы, предки,

зубы кита, свиньи, ямс, заклинания, танцы, циновки и т. д. переходят из рук в руки, оставляя при этом связывающие людей узы. Родство — это организация, а организация дает власть. Но кто кого организует?

Если именно женщины являются предметом сделки, то, следовательно, узами охватываются мужчины: и те, кто дарит, и те, кто принимает. Женщина тогда скорее канал родственной связи, а не ее равноценный партнер. Однако обмен женщинами не обязательно подразумевает их опредмеченность в современном смысле, поскольку вещи в первобытном мире наделяются чертами глубоко личного характера. Главным здесь является введение различия между даром и дарителем. Если женщины являются подарком, тогда мужчины суть партнеры в обменном процессе. И именно партнеры, а не подарки, участвующие в обмене, наделяются псевдомистической силой социальной связи. Отношения внутри этой системы строятся таким образом, что женщины не имеют возможности осознать выгоду от своего собственного обращения. Поскольку именно мужчины обмениваются женщинами, то они и облагодетельствованы «продуктом» таких обменов — социальной организацией.

«Отношение обмена, создающее брак, устанавливается не между женщиной и женщиной, а между двумя группами мужчин, при этом женщины фигурируют лишь в качестве одного из предметов обмена, а не в качестве партнеров. . . Это справедливо даже тогда, когда принимаются во внимание чувства девушки, что, более того, обычно и происходит. Уступая предлагаемому союзу, она идет на обмен и создаст его, но не может изменить его природу» [Levi-Strauss 1969: 115].

Чтобы вступить в процесс обмена в качестве равноценного партнера, необходимо чем-либо обладать. Если мужчины распоряжаются женщинами, то последние не могут сами дарить себя.

«Какая из женщин вообще. — размышляет юноша из племени Северная Мельпа, — может встать и сказать: “Давайте мы будем готовить моку, давайте мы найдем жен и свиней, отдадим своих дочерей замуж, давайте мы будем вести войну, давайте мы будем убивать своих врагов?” Таких точно нет, неужели не видите. . . они мелкие, глупые создания, которые просто сидят дома?» [Strathern 1972: 161].

Действительно, какая из женщин? Те, о ком говорит молодой человек из Мельпы, не могут иметь жен, поскольку сами являются женами, и могут получить только мужей, а это уже коренным образом меняет ситуацию. Они не могут отдать своих дочерей за мужчин, поскольку у них нет, в отличие от мужчин их рода, права их дарить (хотя есть право владеть).

«Обмен женщинами» — соблазнительная и сильная концепция. Она привлекательна тем, что помещает угнетение женщин скорее внутрь социального устройства, нежели биологии. Более того, она сосредото-

чивает причину полового угнетения внутри обмена женщинами, а не товарами. Безусловно, найти этнографические и исторические примеры торговли женщинами нетрудно. Их выдавали замуж, захватывали на войне, меняли на благосклонность или отдавали как дань, наконец, ими просто торговали, покупали и продавали. Эту традицию нельзя свести только к первобытному миру: и более «цивилизованные» общества не брезговали этим, просто процесс стал более явным и приобрел большую степень коммерциализации. Конечно, продают и мужчин, но как рабов, рабочую силу, спортсменов, крепостных или обладателей других подобных катастрофических социальных статусов. Женщин продавали как рабынь, крепостных и проституток, но также, в отличие от мужчин, и просто как женщин. И если на протяжении многих столетий истории человечества мужчины выступали как субъекты сексуальных отношений, а женщины как их полуобъекты (подарки), то соответственно получают объяснения многие обычаи, клише и личностные качества (среди прочих любопытная традиция выдачи невесты замуж ее отцом).

«Обмен женщинами» является также провокационной концепцией. Поскольку Леви-Стросс утверждает, что запрет на инцест и его последствия составляет начало культуры, то отсюда можно вывести, что «поражение» женщин в историческом смысле произошло одновременно с зарождением культуры и являлось ее предпосылкой. Если принять анализ Леви-Стросса в чистом виде, то программа феминизма должна включать в себя куда более нелегкую цель, нежели истребление мужчин, а именно: попытаться ликвидировать культуру и создать вместо нее некий совершенно новый феномен на нашей планете. Однако утверждать, что если бы не было обмена женщинами, то не было бы и культуры, будет делом достаточно сомнительным, поскольку культура, по определению, предназначена изобретать и создавать. Подвергнуть сомнению можно даже тот факт, что «обмен женщинами» точно отражает всю сущность эмпирических данных системы родства. Некоторые культуры, такие как Леле и Лума, производят обмен женщинами открыто и без стеснения. В других культурах такой обмен может быть менее явным. В некоторых культурах, особенно опирающихся на охоту и собирательство, которые исключены из примеров Леви-Стросса, применимость понятия можно поставить под вопрос. Как мы должны рассматривать понятие, которое представляется нам таким нужным, хотя и неоднозначным?

«Обмен женщинами» не является ни определением культуры, ни самодостаточной системой! Концепция представляет собой острое, но краткое объяснение аспектов отношений биологического и социального пола (тендера). Система родства является наложением социальных целей на часть природного мира и по этой причине «производством»

в наиболее общем смысле этого слова: изменением, трансформацией объектов (в данном случае людей) ради и силами некоторой цели (такое определение «производства» см. [Marx 1971: 80—89]). Эта система включает свои собственные отношения производства, распределения и обмена, подразумевающие определенные виды «собственности» на людей. Но это не эксклюзивные права собственности, а скорее разнообразие типов прав, которыми обладают одни по отношению к другим. Брачные сделки и те подарки и предметы, которые передаются при этом, дают богатый материал для ясного определения, кто на кого какое право имеет. Из этого обмена нетрудно сделать вывод: в большинстве случаев права женщин куда менее значительны прав мужчин.

Системы родства — это не только обмен женщинами, но и обмен доступом к сексуальным отношениям, генеалогическими статусами, родословными и именами, предками и правами, но главное — людьми: мужчинами, женщинами и детьми в пределах определенных социальных систем. При этом всегда права для мужчин — одни, а для женщин — другие. «Обмен женщинами» является кратчайшей формулой, описывающей социальные отношения родства, где у мужчин есть некие права по отношению к женщинам своего рода, в то время как женщины не обладают такими правами ни в отношении самих себя, ни в отношении своих мужских родственников. В этом смысле обмен женщинами полностью описывает систему, в которой последние не имеют всех прав на самих себя. Суть обмена женщинами становится туманной, если его рассматривать как культурную необходимость или единственный инструмент для анализа той или иной системы родства.

Если полагать, что Леви-Стросс прав в своем видении фундаментального принципа родства в обмене женщинами, то более низкое положение женщин можно рассматривать как продукт отношений, посредством которых вырабатываются и упорядочиваются биологический и социальный пол (тендер). Экономическое угнетение женщин вторично и является лишь следствием вышеуказанных факторов. Однако существует «экономика» пола и тендера, и поэтому нас особенно интересует политическая экономия систем пола. Для определения точных механизмов, с помощью которых производится и «работает» каждый конкретный вид сексуальности, необходимо изучить каждое общество. «Обмен женщинами» — первый шаг на пути построения целого набора понятий, с помощью которых могут быть описаны системы пола. В эссе «Семья» Леви-Стросс знакомит нас с другими подходами и концепциями в его анализе родства. В «Основных структурах родства» он описывает правила и системы различных форм сочетаний людей на основе секса. В «Семье» автор поднимает вопрос о предпосылках, необходимых для существования брачных систем, а также размышляет о том, какими должны быть люди в системах родства.

При этом он анализирует разделение труда по половому признаку.

Хотя некоторое половое разделение труда есть в каждом обществе, конкретные функции полов существенно различаются. В одних культурах сельское хозяйство находится в ведении женщин. В других — мужчин. В одних тяжести переносят женщины, в других — мужчины. Существуют даже примеры женщин — охотников и воинов, равно как и мужчин — воспитателей детей. Леви-Стросс делает вывод, что половое разделение труда не является специализацией по биологическому признаку, а должно иметь другую цель. Этой целью является, по его утверждению, обеспечение союза мужчин и женщин через создание наименьшей жизнеспособной экономической единицы, насчитывающей, по крайней мере, одного мужчину и одну женщину.

«Бесконечная вариативность разделения труда по половому признаку в зависимости от изучаемого общества свидетельствует о том, что само его существование необъяснимым образом требуется, при этом форма, с точки зрения любой естественной необходимости, является совершенно нерелевантной. Разделение труда по половому признаку является не чем иным, как средством образовать состояние взаимозависимости между полами» [Levi-Strauss 1971: 347–48]

Половое разделение труда может по этой причине рассматриваться как «запрет»: запрет на «одинаковость» мужчин и женщин; запрет, разделяющий полы на две взаимоисключающие категории; запрет, который усугубляет биологические различия между полами и тем самым создает тендер. Разделение труда может также рассматриваться как запрет, налагаемый на иные сексуальные отношения, чем между (по крайней мере) одним мужчиной и одной женщиной, и тем самым провоцирующий гетеросексуальный брак.

Аргументация «Семьи» ставит под сомнение всю структуру, выстроенную на основе сексуальных отношений, и ни один из аспектов «сексуальности» не расценивается как «естественный». Херц [Hertz 1960] создал подобную аргументацию по поводу культурной стигматизации леворукости. Скорее, все явные формы пола и гендера рассматриваются как социально сконструированные. С этой точки зрения даже «Основные структуры родства» содержат некоторые установки: например, правило, которое запрещает одни браки и разрешает другие, все равно исходит из обязательности брака, что, в свою очередь, предполагает, что люди должны вступать в брак.

Досаточно любопытно провести дальнейшую логическую цепочку за пределы исследований Леви-Стросса и развить структуру, которая заложена в его анализ родства. На первом, наиболее общем уровне социальная организация сексуальных отношений основывается на тен-

дере, обязательной гетеросексуальности и ограничении женской сексуальности.

Гендер — разделение по половому признаку, обусловленное социально. Это продукт социальных отношений в области сексуальности. Системы родства основываются на браке. Тем самым они превращают «самцов» и «самок» в «мужчин» и «женщин», каждый из которых неполон без своей «половинки». Мужчины и женщины, безусловно, различны. Но не настолько, как день и ночь, небо и земля, инь и янь, жизнь и смерть. По сути дела, если исходить из природы, то мужчины и женщины имеют больше общего друг с другом, чем кто-либо из них с чем-либо другим, например горами, кенгуру или кокосовыми пальмами. Идея, противоположная этому, должна исходить из другого исходного пункта, но не из природы. Более того, даже учитывая то, что среднее различие между мужчинами и женщинами проходит по ряду черт, диапазоны их варьирования частично перекрываются. К примеру, всегда будут женщины, превосходящие по росту многих мужчин, хотя в целом мужчины выше женщин. Однако идея, что мужчины и женщины есть взаимоисключающие друг друга категории, исходит из несуществующей в природе оппозиции.

Выстроенная на взаимоисключении тендерная идентичность не только не выражает естественного различия, но и подавляет любое естественное сходство двух полов. Она требует сдерживания у мужчин любого локального проявления «фемининных» черт и у женщин — «маскулинных». Разделение полов ведет к подавлению личностных черт каждого человека: и мужчин, и женщин. Социальная система, порождающая угнетение женщин в процессе обмена, ради строгого разделения по тем или иным чертам и признакам подавляет всех: мужчин и женщин.

Более того, все люди подвергаются такой тендерной социализации, которая в конечном счете гарантирует брак. Леви-Стросс доходит в своих рассуждениях до опасной черты, за которой скрывается мысль о том, что гетеросексуальность конструируется культурой. Если бы биологические и гормональные установления были такими же мощными, как хотела бы этого популярная мифология, то едва ли было бы необходимо подстраховывать гетеросексуальные союзы средствами экономической взаимозависимости. Более того, табу на инцест априорно предполагает менее артикулированное табу на гомосексуализм. Запрет на некоторые гетеросексуальные союзы предполагает запрет на негетеросексуальные союзы. Тендер — это не просто идентификация человека с каким-либо полом, он предполагает, что сексуальное желание должно быть направлено на противоположный пол. Половое разделение труда создает два пола (тендера) — мужской и женский, и создает их гетеросексуальными. Подавление гомо-

сексуальной составляющей сексуальности и вытекающая из него дискриминация гомосексуалистов являются, следовательно, продуктами той самой системы, правила и структура которой создают угнетение женщин.

Действительно, ситуация не так проста, и это становится очевидным при переходе от утверждений общего характера к анализу конкретных сексуальных систем. Системы родства не просто поддерживают гетеросексуальность, они требуют ее особых форм. Например, в некоторых брачных системах есть правило обязательных браков между двоюродными братьями и сестрами с разных сторон. Человек в данной системе не просто гетеросексуален, а «кузеносексуален». Если правило брака дальше требует брака между материнскими кузенами, то мы получим варианты, при которых мужчина будет «матери-братдочь-сексуал», а женщина — «отца-сестры-сын-сексуал».

С другой стороны, сама сложность системы родства может привести к определенным формам институализированного гомосексуализма. Во многих племенах Новой Гвинеи мужчины и женщины считаются настолько несовместимыми, что внутриутробный период развития мальчика автоматически лишает его принадлежности к «мужскому». Поскольку считается, что сила жизни мужчин кроется в семени, мальчик может преодолеть отрицательные последствия своего эмбрионального периода жизни, поедая семя, что происходит через гомосексуальный контакт с более старшим родственником [Kelly 1974; Van Baal 1961; Williams 1936].

В системах родства, где статус мужа и жены определяет приданое, простые предпосылки тендера и брака могут быть преодолены. Среди народа Азанди женщины монополизируются более взрослыми мужчинами, и более молодым приходится «брать в жены» мальчиков, что продолжается до тех пор, пока не придет время взять в жены женщину. Он просто платит выкуп (копьями) за мальчика, который и превращается в «жену» [Evans-Pritchard 1970]. В Дагомее женщина может стать мужем, если обладает необходимым приданым [Herskovitz 1937].

Институализированный «трансвестизм» народов пустыни Мохаве разрешает человеку «менять» пол. Анатомический мужчина может стать «женщиной» посредством особой церемонии, и, наоборот, женщина таким же образом может стать мужчиной. Затем трансвестит берет жену или мужа ее/его физиологического пола, но противоположного социально. Такие браки, которые мы бы назвали гомосексуальными, являются, по их стандартам, гетеросексуальными, т. е. союзами социально противоположных полов. По сравнению с нашим обществом такого рода устройство давало намного больше свободы, однако человеку не разрешалось быть обоими полами понемножку, он мог быть

только либо мужчиной, либо женщиной [Devereaux 1937; McMurtrie 1914; Sonnenschein 1966].

Правила полового разделения и обязательной гетеросексуальности представлены во всех вышеприведенных примерах даже своими трансформациями. Эти два правила в равной степени ведут к вынужденности мужского и женского поведения и индивидуальности. Системы родства диктуют некоторые характеристики сексуальности обоих полов, но из «Основных систем родства» можно вывести, что на женщин, входящих в систему, накладываются большие ограничения, чем на мужчин. Если женщин обменивают (в каком бы смысле мы ни понимали этот термин), то можно сказать, что женским телом посредством брака — выплачивается долг. Женщина должна стать сексуальным партнером какого-либо мужчины, чтобы вернуть причитающийся ему долг. Если же девочку пообещали в младенческие годы, то ее отказ во взрослом возрасте может нарушить поток долгов и обязательств. В интересах гладкого и бесперебойного функционирования системы было бы неплохо, чтобы у девочки не было лишних мыслей по поводу того, с кем спать. С точки зрения системы женская сексуальность в идеале должна отзываться на желания других, а не желать самой и не искать самостоятельно объект удовлетворения своей страсти.

Эта всеобщность как касающаяся тендера и гетеросексуальности также может широко варьироваться и обыгрываться в реальных системах. Народы Леле и Кума являют собой два весьма четких этнографических примера обмена. В обеих культурах мужчины постоянно вовлечены в схему, которая обязывает их контролировать сексуальную жизнь женщин своего рода. Большинство драматических событий в данных племенах разворачиваются на фоне стремления женщин избавиться от этой опеки со стороны мужчин. В любом из случаев сопротивление женщин жестоко подавляется [Douglas 1963; Reay 1959].

Можно предсказать еще одну универсалию, следующую из обмена женщинами внутри системы, где мужчинам даются права на них. Что произойдет в том случае, если некая гипотетическая женщина не только откажется от предназначенного ей мужчины, но и потребует вместо него женщину? Если один отказ будет расценен как подрывающий устои, то двойной будет адекватен мятежу. Если какая-либо женщина обещана мужчине, то она не может распоряжаться собой. Если две женщины смогут выпутаться из оков этих долговых обязательств, то их придется заменить двумя другими женщинами. Пока мужчины обладают правами на женщин, которыми последние не обладают в отношении самих себя, можно ожидать, что женская гомосексуальность будет подавляться сильнее, чем мужская.

Подводя итоги, можно сделать несколько общих выводов об организации человеческой сексуальности, основываясь на толковании Леви-

Строссом теории родства. Он рассматривает табу на инцест, обязательную гетеросексуальность и асимметричное разделение полов. Асимметрия тендера, т. е. разница между участниками и предметами обмена, ведет к подавлению женской сексуальности. В конкретных системах родства будут конкретные условности и обычаи, которые широко варьируются. Каждая социосексуальная система отлична от другой, является единственной в своем роде, и внутри каждой системы люди действуют в рамках определенного фиксированного набора возможностей. Каждое новое поколение должно знать свое сексуальное предназначение и подчиняться ему, каждый человек наделяется соответствующим статусом внутри системы. Для нас будет делом чрезвычайной сложности даже в общих чертах понять, что мы могли бы жениться на дочери брата матери или выйти замуж за сына сестры отца. Тем не менее существуют народности, которые принимают такую брачную перспективу.

Антропология и описания систем родства не объясняют механизмы, по которым дети вовлекаются в принятие правила сексуальных отношений и тендера. С другой стороны, психоанализ является теорией о воспроизводстве родства. Психоаналитики описывают эффекты, оказываемые на людей столкновением с правилами и нормами сексуальности в обществах, где они родились.

## ЛИТЕРАТУРА

- Devereaux G* Institutionalized Homosexuality Among Mohave Indians // *Human Biology*, 1937 N 9 P 498-529
- Douglas M* The Lele of Kasai London Oxford University Press, 1963
- Evans Pritchard E E* Kinship and Marriage Among the Nuer London Oxford University Press 1951
- Evans-Pritchard E E* Sexual Inversion Among the Azande // *American anthropologist* 1970 Vol 72 P 28-34
- Herskovitz M* A Note on Woman Marriage in Dahomey // *Africa* 1937 Vol 10 N 3 P 335-41
- Hertz R* Death and the Right Hand Glencoe Free Press, 1960
- Fee E* The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology // *Feminist Studies* 1973 (Winter/Spring) P 23-39
- Kelly R* Witchcraft and Sexual revolutions An Exploration of the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief Paper read at the 73<sup>rd</sup> Annual Meeting of the American Anthropological Association Mexico City, 1974
- Levi-Strauss C* The Elementary Structures of Kinship Boston Beacon Press, 1969
- Levi-Strauss C* The Family // *Man, Culture and Society* / Ed H Shapiro London Oxford University Press, 1971
- Livingstone F* Genetics, Ecology, and the Origins of Incest and Exogamy // *Current Anthropology* 1969 Vol 10 N 1 P 45-49
- Malmowski B* The Sexual Life of Savages London Routledgeand Kegan Paul, 1929

*Marx K.* Pre-Capitalist Economic Formations. New York: International Publishers, 1971.

*McMurtrie D.* A Legend of Lesbian Love Among North American Indians // Urologic and Cutaneous Review. 1914. (April). P. 192-193.

*Reay M.* The Kuma. London: Cambridge University Press, 1959.

*Sahlins M.* Stone Age Economics. Chicago: Adline-Atherton, 1972.

*Sahlins M.* The Origins of Society // Scientific American. 1960. Vol. 203. N 3. P. 76  
86.

*Sonenschein D.* Homosexuality as a Subject of Anthropological Investigation // Anthropological Quarterly. 1966. N 2. P. 73-82.

*Strathern M.* Women in Between. New York: Seminar, 1972.

*Van Baal D.* The Hague: Nijhoff, 1966.

*Williams F. E.* Papuans of Trans-Fly. Oxford: Clarendon, 1936.

*П. В. РОМАНОВ*

**АНГЛИЙСКАЯ ШКОЛА АНТРОПОЛОГИИ  
ОРГАНИЗАЦИЙ.  
МАНЧЕСТЕРСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ:  
ГЕНДЕР И ВЛАСТЬ В ОРГАНИЗАЦИЯХ\***

Поворот к новой парадигме исследования организаций произошел после серии «кейс стади», осуществленных в 1950-х гг. британскими антропологами. Полевые методы исследования трудовых отношений на уровне цеха получили развитие в направлении более полного включенного наблюдения, осуществленного учеными Манчестерского университета. Британская школа социальной антропологии стала известна не только методом детального этнографического описания, но и определенным подходом к анализу социальной ситуации. Социальная ситуация мыслится как средство понимания и критического теоретизирования более широких аспектов социальной организации. Вдохновителями научного проекта в Манчестере стали профессор антропологии Макс Глюкман и известный социолог Говард Хоманс, автор одной из теорий социального обмена, работавший тогда в Великобритании в качестве приглашенного профессора. М. Глюкман в этот период пытался применить к изучению индустриальной Великобритании социальные теории, получившие развитие в исследованиях Африки, а Г. Хоманс предложил продолжить хоуторнские эксперименты.

Первоначально задачи Манчестерского проекта были сформулированы вполне в духе Хоуторна: социальные антропологи пытались найти объяснение тому, как формируются спонтанные «нормы выработки» и как это связано с неформальной структурой групп. Для исследования были отобраны пять предприятий, характеризующих различные отрасли промышленности и различные типы рабочей силы. Одной из таких организаций стала оснащенная современным оборудо-

---

\* Романов П. В. Власть, управление и контроль в современных организациях: Антропологические исследования управления и организаций в современном обществе. Саратов, 2003.

© П. В. Романов, 2006

дованием фабрика по производству непромокаемых плащей; здесь в основном работали женщины. На другом предприятии, на производстве тяжелых электрических трансформаторов были заняты мужчины. Ш. Куннисон изучала традиционно организованное производство непромокаемых плащей и одно из швейных производств, где трудились как мужчины, так и женщины; Ш. Уилсон исследовала по преимуществу женское предприятие по сборке клапанов.

В каждом из пяти исследований на первой стадии антропологи провели шесть месяцев ежедневной работы в цехах предприятия. Включенное наблюдение, которое использовалось при этом, назвали открытым потому, что рабочие знали о том, что они являются участниками исследования, они были посвящены в то, чем занимаются социологи, которых можно было постоянно видеть в цехе. Методы включенного наблюдения Хоуторнского эксперимента основывались на такой степени близости к объекту исследования, которая позволяла регистрировать события, взаимодействия и речь работников, но пыталась свести к минимуму вмешательство в их «нормальную» деятельность в комнате наблюдений. Для манчестерских исследований «включенность» подразумевала полное участие в жизни рабочих на цеховом уровне и требовала от исследователей детального изучения того, каким образом выполняется работа, какие подходы при этом применяются, внимания к языку и понятиям, которые используются рабочими при коммуникации по поводу работы. Средством уточнения и формулирования новых идей или гипотез на основе постоянно обновляющегося опыта стали систематические встречи исследовательской группы, обмен впечатлениями, мнениями и полевыми материалами.

Остановимся особо на концепции включенного наблюдения, возникшей из осмысления двух взаимоисключающих ролей: включенного наблюдателя-исследователя как «инсайдера» и исследователя как «аутсайдера». С одной стороны, быть «включенным» означало стать человеком своим, привычным, «внутренним». С другой стороны, наблюдатель в целях научной корректности призван не только вести наблюдение и систематические записи, но и быть внешним, «сторонним с точки зрения теоретического понимания общества» [Emmett, Morgan 1982: 161].

Дилемма, сформулированная таким образом, может быть, по мнению И. Эммет и Д. Моргана, разрешена с помощью такого инструмента антропологического анализа, как обнаружение (discovery) «проблем». Проблемы, которые стремится открыть социолог-этнограф, представляют собой не только априорные гипотезы, но также выделение таких элементов социальной практики, представление о которых может возникнуть лишь из соприкосновения «широкого» понимания социальной организации антропологами и «узких», конкретных подходов самих

рабочих, подходов, формирующихся из реального житейского опыта.

«Проблемы», выявленные на первом этапе манчестерского проекта, мало отличались от выводов Хоуторнского эксперимента. Вывод о том, что рабочие «сдерживают» выработку, явно содержал в себе променеджерскую установку. Для исследователей осталось тайной, каким образом рабочие достигают определенного уровня производительности и как им удается некоторая степень контроля над администрацией; почему возникает рабочая солидарность относительно регуляции трудовых отношений на одних предприятиях и воинствующий индивидуализм — на других; как периоды консенсуса и стабильности сменяются коллективными формами конфликта (например, забастовкой). В каждом из пяти исследований существовали различные неформальные организации среди рабочих, их различные связи с управленцами — от негласных соглашений до попыток контролировать рабочими оценку собственного труда.

«Проблемой» на следующем этапе работы стал поиск теории, которая смогла бы объяснить различные формы приспособления рабочими к требованиям менеджмента, исходя из общих представлений о социальных процессах. Модель такой концептуализации была предложена в одной из антропологических работ М. Глюкмана, рассматривающего социальную ситуацию в Зулуленде [Gluckman 1940]. Его теоретический анализ, начинаясь с описания ритуала открытия моста через реку, обращался к исследованию эволюции социальной структуры общества в этом регионе. Факты, относящиеся к открытию моста, рассматривались как свидетельства, характеризующие различные теоретические аспекты отношений между черными и белыми в Южной Африке. В русле этих идей цех промышленного предприятия в манчестерских исследованиях предстал тем фокусом, в котором сходятся основные проблемы социальной жизни Великобритании. Были сформулированы несколько последовательных подходов к концептуализации полученных в ходе исследования данных.

Во-первых, фокус анализа был направлен на связь между экономической, организационной структурой промышленности и характером трудовых отношений. Ученые установили, что в таких секторах рынка, где действует скорее сговор, чем конкуренция по ценам на продукцию, действуют большие фирмы, насыщенные дорогостоящим и тяжелым оборудованием. Был сделан вывод о том, что это обстоятельство обусловливает низкое отношение стоимости труда к стоимости продукции и наличие сильных профсоюзов, а в таких условиях рабочие склонны к организации коллективного контроля за производительностью труда. На предприятиях с противоположными свойствами работники склонны идти на соглашения с администрацией по поводу норм производительности. Такой подход позволил связать особенности социальной

организации на уровне цеха и макросоциальные процессы, характеризующие структуру промышленности. Однако эта логика не выдержала натиска противоположных примеров, найденных «этнографическим» путем.

Вторым подходом к теоретическому объяснению стал анализ различных моделей приспособления в отношении между рабочими и управленцами в контексте классовой структуры Великобритании. Для связи деталей полевой работы с социальной теорией исследователи использовали теорию конфликта. Тем самым были вытеснены исходные посылы школы человеческих отношений о том, что в основе отношений между менеджерами и рабочими лежит «спонтанная кооперация», ограниченная лишь проблемами коммуникации.

Кооперация социальных групп в иерархической системе отношений, как предположили участники манчестерского проекта, носит временный характер, рождает парадоксальные и неожиданные альянсы, поддерживающие не только саму систему, но и постоянный конфликт в ней. М. Глюкман назвал эти временные альянсы последовательными моментами «эквистриума», однако Ш. Куннисон пересмотрела это определение из-за его схожести с функционалистскими понятиями [Cunnison 1982: 117–135]. Она предпочла понятие аккомодации как различных стилей приспособления между рабочими и администрацией. Поскольку в условиях современного западного капитализма классовая борьба изменила свой характер, то и на цеховом уровне она редко принимает вид прямого классового конфликта. Более распространенным явлением здесь становятся латентное повседневное противостояние и «акты борьбы» (например, пение на рабочем месте, попытки увеличить чайные перерывы).

Третий подход рассматривает цех как отражение социальной структуры окружающего сообщества. Ш. Куннисон выступила против того, чтобы рассматривать предприятие как закрытую систему, и предложила включить в анализ «внешние» факторы. Производственная система цеха — лишь одна из структур, в которой протекает жизнедеятельность работника предприятия, быть рабочим — одна из его социальных ролей. Индивид занимает определенное положение в различных структурах и системах внешнего по отношению к предприятию мира. Он принадлежит к определенному социальному классу, полу, этничности и возрасту. Работник включен в местное сообщество, в котором соединен множеством связей с другими работниками и представителями администрации. Роли, которые исполняются рабочими во всех этих структурах, необходимо учитывать в интерпретации поведения людей на рабочем месте.

Одно из наиболее важных следствий такого анализа заключалось в выделении проблемы гендерных (половых) различий на рабочем ме-

сте Эта тема стала предметом более глубокого анализа в дальнейших исследованиях британской социологии Было сделано предположение о том, что в тех бригадах, где у женщин руководителями являются мужчины-менеджеры, их взаимодействие следует описывать в терминах «половых ролей», заимствованных из ситуации разделения труда в их семьях Анализ функции пола в разделении труда тесно связан с идеологическими концепциями, которыми общество определяет гендерные роли

В дальнейшем многие социальные антропологи и социологи, в том числе феминистские исследователи, подчеркивали важность разделения труда по признаку пола для определения социального статуса женщин в организации и обществе в целом

Манчестерские исследования цехового уровня расширили представления о предприятии как о закрытой системе Была сделана попытка соединить анализ конкретной ситуации на уровне цеха и контекст социальных структур и процессов, происходящих в обществе «Этнография» как метод исследования современной производственной организации перешла от теоретического обсуждения цеха и общества как готовых структур к анализу способов, которыми люди конструируют социальную реальность, пользуясь имеющимся у них в распоряжении культурным инструментарием и репертуаром

В 1960-х гг «этнографии» предприятий в основном отказались от функционализма и представления об обществе как структуре готовых социальных ролей В число приоритетных тем этого направления вошли исследования культуры организаций, организационной символики и социального конструирования реальности Б Жарнявска-Йоргес отмечает, что организационные исследования в тот период развивались в противоположном направлении [Czarniawska-Joerges 1992 77]

Позитивистская парадигма определяла здесь рамки анализа, методологические основания которого состояли в стремлении рассматривать организации как объективно существующие социальные институты Отдельные стороны организационной деятельности в этой интерпретации составляют функциональное целое, открытое для объективного познания, для науки, свободной от предпочтений ученого Исследователя, развивающие этнографический подход в исследовании организаций, по мнению представителей этого направления, даже не являются учеными в полном смысле, поскольку не свободны от ценностей, предрассудков и становятся частью сообщества в процессе его изучения

## Российские исследования организационной культуры: феминистский анализ трудовых отношений

В фокус исследований попадают такие нетрадиционные для отечественной социологии темы, как гендерные отношения в организации, карьера женщин в индустрии. Исследования, проведенные И. Н. Тартаковской [1992] на промышленных предприятиях России, говорят прежде всего о том, что профессиональное продвижение женщин в отечественной индустрии представляет собой социальный процесс, заключающий в себе множество разнообразных проблем. Специфика его связана, с одной стороны, с особенностями типа организационной культуры, чрезвычайно отягощенного патриархальными и авторитарными традициями, с другой стороны, с тем, что в годы Советской власти вовлеченность женщин в индустриальное производство была выше, чем в большинстве стран мира, и, следовательно, они обладали все же значительным потенциалом активности. Таким образом, можно говорить о значительной несбалансированности той роли, которую женщины до сих пор продолжают играть в системе материального производства в России, и того, как управляется это производство.

Наиболее высоким статусом в организациях обладают преимущественно мужчины, женщины же, если и достигают высокого положения, то обычно не в качестве линейных руководителей, а в качестве «специалистов узкого профиля». Рассматриваемая проблема является как бы частным случаем проблемы женской карьеры вообще, которая отнюдь не является специфичной только для России. Существует обширная литература на тему «Женщины в управлении», в которой отмечается, что во всем мире менеджерами в специфических сферах (на Западе это обычно работа с персоналом, по связям с общественностью) (*public relations*), в России — экономика и финансы) обычно были женщины. Целый ряд гипотез объясняет причины трудностей, стоящих перед женщинами-менеджерами. Первая из них, упрощенно говоря, сводится к тому, что причины неуспеха женских карьер в области менеджмента связаны с тем, что выработанные обществом поведенческие образцы, в рамках которых происходит социализация женщин, предполагают акцент на эмоциональности, мягкости и, главное, зависимости, что противоречит базовому имиджу менеджера высокого уровня, подразумевающему жесткость, индивидуальную независимость, ярко выраженные бойцовские качества и т. п. Поэтому женщины сами чувствуют себя дискомфортно на соответствующих позициях и предпочитают не стремиться к ним. Выход из ситуации приверженцы этой гипотезы видят в создании и применении на практике новой концепции менеджмента, которая предполагает акцент на диалоге (вместо жест-

кого давления), терпимости, сотрудничестве и т. п. В любом случае эта гипотеза базируется на том, что проблемы с карьерой у женщин объясняются особенностями самих женщин. Другая гипотеза, поддерживаемая прежде всего в феминистской литературе, утверждает, что причины кроются не в женщинах, а в организационных структурах, созданных мужчинами для реализации своих целей, в результате чего в них царит «гегемония патриархальной идеологии». И Н. Тартаковская предполагает, что в России профессиональному продвижению женщин, в том числе и в промышленности, препятствуют обе названные группы причин, глубоко интегрированные в «российский тип организационной культуры». Особенности социализации и социокультурные стереотипы действительно играют большую роль в поведении женщин, работающих в российских промышленных организациях.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Тартаковская И Н* Карьера женщин в индустрии // Человеческие ресурсы 1992 №2

*Cunnison S* The Manchester Factory Studies, the Social Context, Bureaucratic Organization, Sexual Divisions and Their Influence on Patterns of Accommodation between Workers and Management // Frankenberg R (ed) Custom and Conflict in British Society Manchester Manchester University Press, 1982 P 117-135

*Czarnawska-Joerges B* Exploring Complex Organization A Cultural Approach Newbury Park Sage, 1992 P 77

*Emmett I, Morgan D* Max Gluckman and the Manchester Shop-Floor Ethnographies // Frankenberg R (ed) Custom and Conflict in British Society Manchester Manchester University Press, 1982 P 161

*Gluckman M.* Analysis of a social Situation in Zululand Manchester Manchester University Press, 1940

## ДРЕВНЕЯВАНСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА И СВОЙСТВА И ЕЕ ИСТОРИКО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ\*

Анализ древних терминологий родства необходим для реконструкции соответствующих систем дописьменных обществ и для изучения социогенеза. Выявление типологически сходных обозначений степеней родства в неродственных языках служит доказательством универсальности соответствующего явления и побуждает искать его место в истории человеческого общества.

Древнеяванская (ДЯ) терминология родства и свойства, сохранившая многие архаичные черты, представляет несомненный интерес для исследователя. Ее изучение тем более важно, что яванский — один из немногих австронезийских языков, обладающих давней письменной традицией, зафиксировавшей соответствующие термины на сравнительно ранней стадии, тогда как для большинства языков данной семьи надежные материалы нам доступны в лучшем случае с XIX в.

В ДЯ языке выделяется большая группа терминов родства и свойства, а также половозрастных категорий, оформленных префиксом *ra-* (из праавстронезийского *\*Da-*)<sup>1</sup> *rabi* «супруга, жена»; *rāka* «старший брат»; *rāki* «дед; старик»; *rata* «отец»; *rānak* «дитя (сын или дочь)»; *ragā* «дева; девица»; *ragay* «ребенок (мальчик или девочка); молодой человек или девушка; слуга»; *rari* или *rayi* «младший брат или сестра, супруга»<sup>2</sup>; *rawwt* «родители; отец»; *rena* (<*ra + ina*) «мать» [Zoetmul-

\* Алгебра родства Вып 7 / Под ред В А Попова СПб МАЭ РАН, 2001

<sup>1</sup>Префикс *\*Da-*, впоследствии осмысленный как гонорифический, первоначально был, возможно, показателем множественности. Подтверждением этого может служить, в частности, то обстоятельство, что ПАН *\*siDa*, чьи рефлексy в большинстве случаев служат местоимением 3-го лица мн ч, этимологизируется как личный артикль *\*si* плюс *\*Da* (Ю Сирк устное сообщение). См также [Kern 1887 86–89]

<sup>2</sup>Последнее значение, видимо, связано с распространенным (в том числе и среди современных яванцев и малайцев) обычаем, в соответствии с которым муж и жена обращаются друг к другу не по имени, а при помощи слов «(старший) брат» и «(младшая) сестра»

© С. В. Кулланда, 2006

der 1982, s.v.] Среди них выделяются слова, оформленные префиксом в весьма древнюю эпоху и потому в зафиксированный письменными памятниками период без него не употреблявшиеся (в отличие от прочих приведенных выше слов, которые часто употреблялись и без префикса: *rānak* — *anak*, *rawwt* — *wwt*, etc.), так что выделить в них префикс позволяют только данные сравнительно-исторического языкознания (хотя вполне возможно, что носители языка отдавали себе отчет в его наличии — ср. ниже, прим. 2). Это *tama* «отец», *tēna* /<*ra-tna*/ «мать», *gara* «дитя; юноша; девушка; слуга», *garā* «дева; девица», и, видимо, *rāka* «старший брат»<sup>3</sup>. Прочие ТР явно были оформлены префиксом позже, что представляет определенную параллель вторичному оформлению суффиксом *-ter* исконно не содержавших его ТР в некоторых ИЕ языках (о последнем феномене см. [Benveniste 1969: 255–257]). Это обстоятельство дает нам право уделить более пристальное внимание группе ДЯ терминов, не употреблявшихся без префикса *ta-*, рассмотрев их отдельно

Начнем с ДЯ *tama*, восходящего к праавстронезийскому (ПАН) \**Dama* ПАН этимон, несомненно, является производным от «лепетного» слова \**ama* (ср. таг *amá*, тоба *ama* — «отец»), уже в ПАН эпоху снабженного префиксом \**Da-* (ср сирайя *sama*, *tama*, сова *zama-*; порт-сэндвич *tama-ng*; сарикей *dama*), и все его реально засвидетельствованные рефлексы действительно переводятся на европейские языки словом «отец» или, реже, «дядя по отцу», хотя это и не отражает в ряде случаев истинного значения термина<sup>4</sup>. Но даже если отвлечься от последнего обстоятельства, то восстановить значение «отец» для праязыка мешает семантическое поле одного из рефлексов (надо заметить, рефлекса древнего, зафиксированного не в современном языке, а в ДЯ эпиграфике), а именно ДЯ *tama*, озна-

<sup>3</sup>В редких случаях в текстах встречается и форма без префикса, но никогда отдельно, а только в сочетании с иным ТР или местоимением, причем отсутствие префикса всегда поддается объяснению например, в выражении *nanaktāka* «уважаемый младший брат», где *nanak* — «младший», а *ta* — энклитическое местоимение, отсутствие префикса *ta-* вызвано, видимо, стремлением, при сохранении уважительности, подчеркнуть, что речь идет о лице, младшем по отношению к говорящему, а в выражении *siraka*, где *sira* — местоимение 3-го лица — галлогией, т е выпадением вследствие диссимиляции одного из двух одинаковых слогов, непосредственно следующих друг за другом. Таким образом, можно предполагать, что наличие префикса носителями языка осознавалось, но форма без префикса была неупотребительна. В пользу последнего утверждения свидетельствует и тот факт, что в современном яванском имеется только форма с префиксом — *taka*.

<sup>4</sup>Впрочем, такой перевод — результат отсутствия в европейских языках терминов, адекватных австронезийским и, в частности, океанийским так, фидж термин *tama* (производное от интересующей нас основы с префиксом *t-*, подробнее об этом префиксе см [Blust 1979]), переводимый как «отец», обозначал в традиционном фиджийском обществе мужчину из той же экзогамной его половины, что и *ego*, и из поколения старше *ego* (см об этом [Nocart 1937, Семенов 1986 105–106])

чавшего не только «отец» (как в сочетаниях типа «*si tguh rama ni hubak* — Си Тегух, отец /ребенка по имени/ Хибак» (надп. *Kamalagi*, 821 г. н. э., В, стк. 12), но и, без каких-либо дополнительных уточнений, «старейшина (общины)» (в сочетаниях типа «*sama(ng)kana kēmmitan ka rama* — пусть все это охраняется старейшинами» (надп. *Kasugihan*, 907 г., Verso, стк. 7). Более того, это слово в двух разных значениях могло употребляться по отношению к одному и тому же лицу в одной и той же фразе: «*rama si pañca rama ni tirtha* — старейшина (rama) Си Панча, отец (rama) /ребенка по имени/ Тиртха» (надп. *Kayumwungan*, 824 г., В, стк. 43) Объяснить этот феномен я постараюсь чуть ниже.

Представляет интерес и ДЯ *rāka*, образованное от ПАН \**Daka*, рефлекс которого также неоднозначны. Слово образовано от ПАН \**aka* или \**ka*<sup>5</sup> (отдельно чаще употреблявшегося, видимо, в форме \**kaka*. с удвоением; ср., напр., совр. яв. *kaka-ng* — «старший брат», а также примеры, приведенные в прим. 5) при помощи префикса \**Da-*, т. е. по тому же принципу, что и рассмотренное выше \**Dama*. Примечательно, что, хотя рефлекс \**Daka* и имеют в качестве первого значения «старший брат», прочие значения явно указывают на иную, не генеалогическую, классификацию. Так, в мальгашском слово *rahalahy* (где *raha* < \**Daka*, *lahy* — «мужчина») означает «брат», а образованный от этого существительного глагол *mirahalahy* — 1) «быть братьями», 2) «быть одного возраста», 3) «быть из одной касты, одного колена», 4) «быть вместе» (о мужчинах). Кроме того, рефлекс данного этимона (*raka*) употребляется в средневековых яванских надписях в качестве титула правителей княжеств.

У ПАН \**Dama* имеется женский дублет — \**Dama* (ср. ДЯ *rena* из *ra + ma*, в надписях снабжаемое иногда и суффиксом *-nta*). Его ДЯ рефлекс постоянно упоминается в паре с *rama*. Так звались, очевидно, матери семейств, но среди них, в свою очередь, различались возрастные группы «старших матерей» (*rainanta sang matuha* — см., например, надп. *Panggumulan* I, 902 г. н. э., II, 17) и «младших (дословно «следующих») матерей» (*rainanta sang manūti* (Там же, II, 18)). Я, вслед за Х. Б. Саркарсом [Sarkar 1971–72. 34], склонен считать, что под этими наименованиями имеются в виду матери семейств, чьи дети достигли определенного возраста (т. е., видимо, прошли обряд инициации), и матери, чьи дети еще малы. В качестве типологической параллели можно привести соответствующие возрастные степени («мо-

<sup>5</sup>Р. Бласт [Blust 1979. 210] трактует такие формы, как сирайя *saka*, как *s-aka*, но, на мой взгляд, более оправдано членение *sa-ka* или *sa-aka*. В пользу первого из предпочитаемых мною вариантов говорят многочисленные формы, образованные посредством удвоения \**ka* — паван *kaka*, тоба *haha* и пр., в пользу второго — ДЯ *rāka* с долгим гласным в первом слоге (из \**ra+aka*)

рика») у восточно-африканских кикуйю, где различаются «морика я вабаи», т.е. возраст женщин, ставших матерями, и «морика я муту миа» — возраст матерей, чьи сыновья прошли церемонию обрезания [Калиновская 1980. 75–76]. Что касается пары ДЯ *raka*, таковой можно считать ДЯ *rara* (из \**DaDaRa* — ср. таг *dalaga*<sup>6</sup>) — «девушка, девица».

Итак, существует ряд ПАН этимонов и их ДЯ рефлексов, обладающих одновременно чертами терминов родства и свойства и властно-управленческих терминов и обозначающих принадлежность к некоторым социальным группам, природу которых и предстоит выяснить. Прежде чем перейти к истолкованию отмеченных фактов, хочу заметить, что рассматриваемые ПАН этимоны обнаруживают разительное, на мой взгляд, типологическое сходство с ИЕ социальными терминами, рефлексы которых не употребляются без суффикса *-ter*. Последним я посвятил несколько опубликованных (в том числе и в «Алгебре родства») работ [Кулланда 1998; Kullanda 2002] и должен извиниться перед читателями за то, что мне придется вновь обратиться к уже навязшей в зубах культурно-исторической интерпретации. Учитывая, однако, что любая статья должна быть самодостаточной, а ее аргументация понятной и без чтения других работ автора, я считаю себя вправе повторить кое-какие свои (и чужие) положения.

Напомню, что, хотя «многие современные антропологи, видимо, все еще полагают вслед за Морганом, что терминологии родства суть «системы кровного родства и свойства» и что они рисуют генеалогическую картину общества»<sup>7</sup>, в этнологии на основании сведений о функционировании в различных обществах половозрастных группирований уже достаточно давно была сформулирована теория о том, что на ранней стадии социогенеза (к которой относится существование праавстронезийского и праиндоевропейского обществ) системы родства в современном понимании попросту не существовало, поскольку генеалогическое родство не играло существенной роли в системе социальных связей: важна была принадлежность к экзогамной группе, полу и поко-

---

<sup>6</sup>Подробное обоснование этой, несколько отличающейся от общепринятой, этимологии тагальского слова см. в моей статье «*Supra grammaticam*» [Кулланда 2001 9–10]

<sup>7</sup>«Many modern anthropologists still seem to think with Morgan that kinship terminologies are ‘systems of consanguinity and affinity’, that they give a picture of the genealogical makeup of the society» Как справедливо отмечал Э Сервис, «эта отжившая свой век и, возможно, неосознанно поддерживаемая теория относительно терминов родства продолжает затруднять понимание множества важнейших проблем» («this lingering, perhaps unconsciously held, assumption about kinship terms has confused and impeded our understanding of many important problems») [Service 1971 16–17]

лению<sup>8</sup>. Посмотрим, может ли эта гипотеза помочь в этимологизации изучаемых нами терминов.

Как мы убедились выше, ДЯ рефлекс ПАН \**Dama* не был лишь показателями генеалогического родства: значение принадлежности к некровнородственной общности, облеченной властью, было для носителей языка столь же очевидным. Это дает основания предполагать, что праязыковой этимон возник как обозначение принадлежности к возрастному группированию зрелых мужчин, не только достигших брачного возраста и соответственно наделенных правом и обязанностью иметь потомство (на это указывает первое из реально зафиксированных значений — «отец», но такое право явно имели и более молодые), но и достигших возраста, при котором возрастная группа их социальных детей проходила обряд инициации и входила в активный жизненный цикл. В качестве типологической аналогии можно привести тот факт, что у кикуйю наиболее почетной возрастной степенью («морика») была степень «старейших» («морика я киама»), следовавшая непосредственно за степенью женатых мужчин. К степени старейших могли принадлежать только мужчины, чьи дети прошли церемонию обрезания [Калиновская 1980: 75]. Точно так же представители ПИЕ группирование отцов *par excellence* занимали главенствующее положение в обществе (на что указывают рефлекссы со значением «сенатор(ы)» в ИЕ традиции — лат. *patres* — или «старейшина/ны» в австронезийской — ДЯ *rāma*). Читателю может показаться странным, что властные функции, которые, по нашим представлениям, в тра-

---

<sup>8</sup>Так, «против исходного положения Моргана, согласно которому все определялось исключительно различными видами кровного родства, выступили Макленнан и Н Томас. Оба они привели веские доводы в пользу того, что кровнородственные связи и генеалогии вовсе не были определяющими...» ('Morgan's assumption that different kinds of consanguinealty were the only criteria involved was challenged by McLennan and N W Thomas, both of whom gave cogent reasons for assuming that blood ties and descent lines were not the main criteria at all...') [Service 1971 181] Макленнан утверждал, что ТР подразумевают «возраст и общественное положение» (age and station) Томас «еще более определенно высказывался о том, что термины родства обозначают скорее статус и связанные с ним права и обязанности, чем непосредственно кровное родство» ('more explicit in describing kin terms as denoting status and rights and duties associated with it rather than consanguinealty in some direct fashion') [Там же прим 2] См также [Meillassoux 1990, passim] Даже противники изложенной выше теории, считающие обозначение кровного родства первичным, признают, что «нет никаких оснований считать, что структурно первичные значения терминов родства были исторически наиболее ранними, как нет и оснований считать, что эти значения человек усваивает прежде всего» ('just as there are no good reasons to suppose that structurally primary senses of kinship terms are necessarily their historically most prior senses, neither are there any good reasons to suppose that they are the first-learned senses') [Scheffler 1973 773-774] Должен признаться, что не понимаю, почему «структурно первичными» должны считаться значения, не являющиеся ни наиболее ранними исторически, ни раньше всего усваиваемыми

диционном обществе отправляют старейшины, присущи людям еще не старым, но это вполне соответствует реально засвидетельствованным фактам: так, Б. Франклин писал, что американский «индеец в молодые годы — охотник и воин. В зрелые годы — он муж совета», и, соответственно, в орде Оггала тетон-дакотов пожизненные вожди избирались из воинов, достигших 40-летнего возраста [Аверкиева 1974: 323]. Что же касается стариков, то они, скорее всего, как завершившие социально активный цикл жизни, объединялись в одну группу с ненационализированными детьми и участия в управлении не принимали.

Гипотеза о том, что праязыковые этимоны были показателями принадлежности к некоторой группе, а не обозначениями личного статуса индивидуума, подтверждает и отмеченный выше факт употребления латинского слова в значении «сенатор», как правило, во множественном числе — *patres*, а также то обстоятельство, что австронезийский префикс \**Da-* был, видимо, показателем множественности (см. выше, прим. 2).

Значения «отец» (*genitor*) и «старейшина» обособились, очевидно, только с формированием системы индивидуального генеалогического родства. Поскольку и в римском, и в ДЯ обществе эта система уже утвердилась, былое единство древних слов стало анахронизмом и каждая из культур пыталась различными способами преодолеть это неудобство. Так, в древнеяванском омонимии разошедшихся значений пыталась избежать хотя бы на письме, записывая это слово в значении «старейшина» с долгим, а в значении «отец» — с кратким гласным в первом слоге [Stutterheim 1927: 193, прим. 43] (хотя, как в любом древнем языке, это правило соблюдалось далеко не всегда — ср. приведенные выше примеры, где слово в обоих значениях записано с кратким гласным). Произвольность такого расподобления демонстрирует, однако, то обстоятельство, что именно для значения «отец» возможно, вопреки ДЯ письменной традиции, доказать этимологическую долготу первого гласного, возникшего, как явствует из приведенной выше этимологии, из слияния двух кратких. Эволюция ПАН \**Dama*, таким образом, аналогична развитию древнего *mirъ* в дореформенном русском языке, где рефлекс *и* ранее единого слова записывались как *mirъ* в значении *εἰρήνη*, но как *mirъ* в значении *ἄστρος* и в ДЯ, и в русском характерная для древних слов широта семантического поля в результате эволюции мышления начинала восприниматься как нежелательная омонимия, от которой письменная культура стремилась избавиться посредством произвольного изменения орфографии<sup>9</sup>. Любопытно, что в

<sup>9</sup>В случае со словом *mirъ* эту произвольность демонстрирует то обстоятельство, что в нем, единственном в русском языке, и десятеричное, употреблявшееся только перед гласными или и кратким, в нарушение всех правил писалось перед согласным

данном случае индоевропейская и австронезийская традиции демонстрируют несколько отличные пути формирования социальной терминологии. Рефлексы архетипа \**Daka* позволяют реконструировать его семантику как показателя принадлежности к возрастному группированию инициированных юношей, *resp.* воинов. Это предположение подкрепляется употреблением рефлекса данного этимона, слова *raka*, в яванских средневековых надписях в качестве княжеского титула<sup>10</sup>. На синхронном уровне двойственность значения — князь/старший брат — труднообъяснима (аргументы против предположения, что князя считали «старшими братьями» по отношению к старейшинам общин [Van Naerssen, Jongh 1977: 37], см. ниже). Вероятнее всего, имело место широко засвидетельствованное в различных культурных и языковых традициях семантическое развитие «юноша — воин — вождь». Интерес (и определенную загадку) представляет то обстоятельство, что ПАН \**Daka*, рефлексы которого могут иметь и значение возрастного группирования (ср. приведенные выше мальгашские рефлексы типа «быть

<sup>10</sup> В последнее время высказываются возражения против этой традиционной, восходящей еще к Стеттерхейму [Stutterheim 1933 165] трактовки средневекового яванского термина Дело в том, что в надписях слово *raka* постоянно сопровождается названием соответствующего княжества, перед которым, согласно нормам ДЯ языка, стоит локативный предлог *i*. Этот предлог всегда сливается со словом *raka*, давая форму *rakai* или *rake*. На этом основании был сделан вывод, что слово *raka* как таковое «never occurs in the inscriptions with the meaning of 'older brother', nor with any other meaning» («никогда не встречается в надписях ни в значении «старший брат», ни в каком бы то ни было ином значении») [Jones 1984 93]. О том же говорил автору данной работы в личной беседе крупнейший знаток яванской эпиграфики профессор Й. Г. де Каспарис. На это можно возразить, что, поскольку современное яванское *raka* — «старший брат» является регулярным рефлексом ПАН \**Daka*, а ДЯ *rāka* в значении, аналогичном современному, зафиксировано в средневековых литературных памятниках, соответствующее слово не могло не быть известным составителям надписей, так что отсутствие эпиграфической фиксации в данном случае роли не играет. Более того, в пользу существования ДЯ *raka* в значении «старший брат» говорит и факт употребления в значении «князь» исключительно формы *rakai*. Весьма вероятно, что мы имеем дело с тем же феноменом, что и в случае с ДЯ *tama* (и русским *мирз*), когда, во избежание нежелательной омонимии, форма одного из семантически разошедшихся рефлексов одного и того же слова произвольно меняется, невзирая на орфографию и этимологию. Возможно, слово *raka* в значении «князь» намеренно писалось только слитно с локативным предлогом, чтобы его не путали с тем же словом в значении «старший брат» (в дополнение к тому, что в последнем значении слово писалось с долгим гласным в первом слоге). Что же касается попыток вывести ДЯ *rakai* из *ra(ka)ki* или *ra-ku* — «дед» на том основании, что-де «one would expect that a kinship term indicating an older age group than 'father' would be used to denote a position higher than *tama*» («для обозначения более высокого, чем у *tama*, общественного положения следовало бы ожидать употребления детерминатива старшей, чем «отцы», возрастной группы») [Supomo 1995. 295–296]), то они и вовсе не заслуживают внимания не только с социоантропологической, но и с чисто лингвистической точки зрения, поскольку ДЯ *-ai* ни при каких условиях не может восходить ни к *-i*, ни к *-ya*.

одного возраста»), и термина родства, и потестарного гермина, в праиндоевропейском соответствуют два этимона: \**mer-*, не носящий оттенка термина родства, и \**bhr̥ter*, от которого, насколько можно судить, не образуются потестарные термины. Таким образом, можно предположить, что ПАН термин \**Daka*, возникший как обозначение недостижных социальной зрелости юношей-воинов, в дальнейшем (возможно, благодаря повышению социальной роли обозначавшейся данным термином группы в связи с возвышением ее предводителя — военного вождя — ср. значение «князь») вытеснил обозначение смежной возрастной группы зрелых мужчин. В индоевропейском подобного не произошло, возможно, потому, что из двух терминов для обозначения смежных половозрастных групп (\**mer-* для юношей-воинов и \**bhr̥ter* для полноправных, гесп. женатых, мужчин) первый, \**mer-*, представлял собой старое ностратическое наследие, а второй, \**bhr̥ter*, — собственно ИЕ «новообразование». Возможно, последний этимон появился в связи с упорядочением стихийно сложившейся социальной структуры и с самого начала имел жестко специализированное значение показателя принадлежности к половозрастному группированию, не принимавшему активного участия в регулировании общественной жизни (что было прерогативой более старшей группы). Это препятствовало, с одной стороны, его превращению в потестарный термин, а с другой — превращению его рефлексов в термины исключительно генеалогического родства (что, как уже было сказано выше, единодушно отмечали все исследователи, включая и тех, кто в своих построениях только на генеалогическое родство и ориентировался). Так или иначе, мы, повторяюсь, видим здесь разные варианты формирования СТР и социальной терминологии.

Таким образом, вырисовывается деление всех полноправных, т. е. имеющих право на вступление в брак, мужчин на две группы: старших и младших, что вполне соответствует, например, зафиксированному у аборигенов Австралии делению на возрастные классы или группы «старших» и «младших» (примерно от 25 до 35 лет) мужчин, из которых последние являлись главными добытчиками пищи, тогда как старшие пользовались значительными привилегиями (в том числе правом на лучшую часть добычи младших) и контролировали общественную жизнь (см. [Артемова 1987: 84–100; Белков 1993]). У аизи (Котд'Ивуар) все мужские возрастные группы делились на «молодых» (*ni-anpɔ*) и «отцов деревни» (*sozo chere ni*) [Dugast 1985: 55] (любопытно отметить типологический параллелизм последнего термина и упомянутых выше латинского *pater* и древнеяванского *tama*).

С тех же позиций может быть объяснена и семантика праязыкового этимона, рефлексом которого является ДЯ *raŋa* (современное яванское *laré*, с диссимилиацией согласных и стяжением дифтонга).

Первоначально это слово могло быть обозначением юношей и девушек, не прошедших обряда инициации и потому терминологически не различавшихся по полу. Значение «слуга» при такой трактовке также представляется естественным, поскольку в традиционных обществах юноши, не прошедшие инициации, обязаны были прислуживать старшим. В то же время они уже считались воинами и принимали участие в военных действиях, о таком статусе ДЯ *raraŋ* свидетельствует упоминание в эпиграфике *wadwa raraŋ* — «юных (*raraŋ*) воинов»<sup>11</sup>

Что касается ожидаемых в обществе, стратифицированном в том числе и по половозрастному признаку, представлений о цикличности возраста и терминологического отождествления стариков и детей (*resp* предков и потомков), то в этом отношении представляет интерес стандартная в ДЯ надпись угроза нарушителю заклатья, гласящая, что он *mati tanpa kawwitan*. Если руководствоваться словарным значением слова *kawwitan* (от *wuot* — «начало, первопричина и т.п»), то получается, что нарушитель «умрет без предков». Из контекста, однако, скорее вытекает, что он умрет, не оставив потомства, и, следовательно, слово *kawwitan* было обозначением как предков, так и потомков<sup>12</sup>

Предшествовавшая древнеяванской система социальной терминологии описывает, таким образом, систему из четырех половозрастных категорий: старшие мужчины, старшие женщины, юноши и девушки, а также неполноправные подростки, терминологически не различавшиеся по половому признаку. Учитывая, что сходная картина вырисовывается при анализе индоевропейских ТР, это может быть аргументом в пользу гипотезы о том, что формированию систем классификационного и кровного родства предшествовала половозрастная стратификация общества.

## ЛИТЕРАТУРА

Аверкиева Ю. П. Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому М, 1974

Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине М, 1987

Белков П. Л. Социальная стратификация и средства управления в доклассовом и предклассовом обществе // Ранние формы социальной стратификации М, 1993

<sup>11</sup>Типологические параллели такого рода половозрастному группированию можно найти не только в этнографии, но и в классических текстах. Вспомним хотя бы македонских пажей (дословно «мальчиков», *ταῖδες*) которые, с одной стороны, прислуживали царю, а с другой — принимали участие в битвах (об этом институте и его происхождении см. [Грантовский 1980: 130–133, Нефедкин 2000])

<sup>12</sup>Можно, конечно, пытаться истолковать этот пассаж и в том смысле, что нарушитель умрет и не будет причислен к сонму обожествленных предков, но с точки зрения построения фразы это кажется менее вероятным.

Грантовский Э А Проблемы изучения общественного строя скифов // Вестник древней истории 1980 № 4

Калиновская К И Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки // Африканский этнографический сборник Вып XII Л, 1980

Куланда С В Системы терминов родства и праязыковые реконструкции // Алгебра родства Вып 2 СПб, 1998

Куланда С В Supra grammaticam (иденетика и вопросы языкознания) // Алгебра родства Вып 7 СПб, 2001

Нефедкин А К Пажеский корпус при Александре Великом // ЕЩЕЕИТИА Памяти Юрия Викторовича Андреева СПб, 2000

Семенов Ю И Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины // История первобытного общества эпоха первобытной родовой общины М, 1986

Benveniste E Le vocabulaire des institutions indo-europeennes T 1 2 Paris, 1969

Blust R Proto-Western Malayo-Polynesian Vocatives // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 's-Gravenhage 1979 T 1 N 135

Dugast S Pour une nouvelle interpretation des systemes de classes d'âge des peuples lagunaires (Cote-d'Ivoire) // L'Ethnographie 1985 T 81 N 1

Hocart A M Kinship Systems // Anthropos 1937 T 32

Jones A M B Early Tenth Century Java from the Inscriptions A Study of Economic, Social and Administrative Conditions Dordrecht, 1984

Kern H Klankverwisseling in de Maleisch-Polynesische talen // Verspreide Geschriften 's-Gravenhage, 1887 [1917 (herdruk)] D 6

Kullanda S Indo-European «Kinship Terms» Revisited // Current Anthropologist 2002 Vol 43 N 1

Meillassoux C Les faux-nés de la parente ou Comment la nature imite la culture // L'Ethnographie 1990 T 86 N 1

Naerssen F H van, Jongh R C de The Economic and Administrative History of Early Indonesia Leiden Koln, 1977

Sarkar H B Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum) (up to 928 A D) T 1-2 T 2 Calcutta, 1971 1972

Scheffler H W Kinship, Descent, and Alliance // Handbook of Social and Cultural Anthropology Chicago, 1973

Servace E R Primitive Social Organization New York, 1971

Stutterheim W F Een belangrijke oorkonde uit de Kedoe // Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen Batavia-Den Haag, 1927 T LXVII

Stutterheim W F Iets over raka en rakryan naar aanleiding van Sindoks dynastieke positie // Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen Batavia Den Haag, 1933 T LXXIII

Supomo S Indic Transformation The Sanskritization of Jawa and the Javanization of the Bhrata // The Austronesians Historical and Comparative Perspectives Canberra, 1995

Zoetmulder P J With the collaboration of S O Robson Old Javanese-English Dictionary Parts I-II 's-Gravenhage, 1982

## ДИСКУРСЫ РОССИЙСКОЙ ВЛАСТИ: ТЕРМИНЫ РОДСТВА\*

Глава государства — *отец народов*; предводитель воровской шайки — *пахан*, или *матка*; *матка* в новгородских говорах также предводитель в игре, вообще «коновод, зачинщик»<sup>1</sup>, определение власти в терминах родства — довольно обычное явление, которого мы уже отчасти касались в предыдущих статьях<sup>2</sup>. Впрочем, речь идет не только о терминах родства в собственном смысле, но — шире — о репродуктивных ролях: кроме «*отца*», «*матери*» или «*супруга*», власть может описываться как «*любовник*» или «*насилник*», а также «*аскет*» или «*дева*»: акцентируется ее позиция по отношению к одной из телесных функций — функции **порождения**. Таким образом, мы касаемся проблемы сцепления культурных кодов воспроизводства и власти и, следовательно, связи политического и демографического поведения. Тем самым мы вводим в обсуждение понятия власти демографическую координату<sup>3</sup>. Впрочем, фактически это делает сама

---

\* Алгебра родства Родство Системы родства Системы терминов родства Вып 4 СПб, МАЭ РАН, 1999

<sup>1</sup> *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка В 4-х т М., 1995 (репринтное воспроизведение издания 1880-1882 гг) Т 2 С 307-308, СРНГ Т 18 С 32, Толковый словарь уголовных жаргонов / Под ред Ю П Дубягина, А Г Бронникова М., 1991 С 102, 105, Архив Российского этнографического музея Ф 7 Оп 1 (материалы Этнографического бюро кн В Н Тенишева) (в дальнейшем — АРЭМ) Д 805 Л 5 Новгородская губ., Череповецкий уезд, 1899 г

<sup>2</sup> *Щепанская Т. Б.* Термины родства в группировках хиппи // Алгебра родства Родство Системы родства Системы терминов родства. Вып 1 / Ред В А Попов СПб., 1995 С 247-260

<sup>3</sup> Здесь мы следуем в русле подхода М Фуко, определявшего власть как набор телесных практик право взимания телесной жизни — от абсолютистского права жизни и смерти до «дисциплинарной практики тел», ставшей основой современных западных систем управления Очерк политической философии М Фуко и относящуюся к теме библиографию см. *Подорога В А* Власть и познание (археологический поиск М Фуко) // Власть Очерки современной политической философии Запада М., 1989 С 206-255 См также работы М Фуко *Foucault M L'archeologie du savoir* Paris, 1969, *La volonte de savoir* Paris, 1976, *Surveiller et punir Naissance de la prison* Paris, 1975

© Т Б Щепанская, 2006

культура, включая власть (с помощью вышеупомянутых терминов-метафор) в контекст репродуктивного поведения.

Можно подразделить подобные метафоры власти, в зависимости от позиции по отношению к функции порождения, на прокреативные (*отец, мать, супруг, возлюбленный*), подразумевающие положительную репродуктивную установку, и анти- или а-креативные (*насильник, дева, аскет* и т. п.), фиксирующие отрицательную. Начать следует с метафор «материнства», ближе всего выражающих функцию порождения жизни, а потому, возможно, ключевых для понимания репродуктивной символики власти вообще (остальные термины определяют власть по отношению к этой функции).

Рассматривая здесь термины родства (или репродуктивных ролей), мы сосредоточим внимание на одном из аспектов их прагматики: способности кодировать и активировать определенные коммуникативные программы (интегративную либо деструктивную). Иными словами: за каждым из этих терминов — та или иная **коммуникативная стратегия** власти (или по отношению к власти). Наша задача определить конкретнее:

**ситуации**, когда актуален тот или иной термин;

**коммуникативные программы**, соотносимые с каждым из репродуктивных определений власти;

**принцип** их соотнесения.

## 1. Термины «материнства»

Обозначим два типа взаимоотношений символов материнства и власти: идентификация (власть маркируется знаками «материнства») и противостояние, в том числе:

маркирование власти знаками «антиматеринства»;

символы «материнства» как средства снижения или других форм деструкции власти.

### 1.1. Мать

Пожалуй, наиболее бросается в глаза первый вариант — материнская символика и метафорика властных отношений, т. е. идентификация власти и материнства.

Метафора «материнства» как способ вербализации отношений власти весьма укоренена в культуре и языке. В новгородских говорах *матик* — старший в доме, остающийся главным на хозяйстве, вообще коновод, зачинщик. *Матка* — предводитель партии в разного рода играх, в основном — соревновательных, где делятся на две партии. В криминальном арго *мама, матка* — глава воровского сообщества

(независимо от пола) В хип-культуре *мама, мэм, мать* — женщина, опекающая новичков, которая обучает их субкультурным нормам и знакомит с людьми тусовки, так же называют и женщину-группового лидера<sup>4</sup> *Мамы и матери* — наименования авторитетных женщин в религиозно-мистических сообществах Петербурга (буддистских, индуистских)<sup>5</sup> Все это выглядит как если бы отношения власти (лидерства) в этих сообществах строились по матрице «материнства»

Та же матрица просматривается и в фольклорных текстах, например в духовном стихе о Голубиной книге Кн Владимир вопрошает библейского «царя Давыда» об устройстве природных и социальных иерархий «А который царь над царями царь./ А который город городам мати, / А которая рыба всем рыбам мати » и т д И получает ответ «Расалим город городам мати Окиян море всем морям мати Уж и Тит рыба всем рыбам мати », так что, по замечанию Г П Федотова, «все главы космической и социальной иерархии (град, церковь) именуются матерями Не отечество и не царство (“царь зверей”), но именно материнство полагается в основу иерархии»<sup>6</sup>

Материнской лексикой маркирован целый ряд объектов, выполняющих функции главенства, доминирования *матера* — в севернорусских и сибирских говорах «сухое место среди болот» «материк, суша», самая густая часть леса, главное русло реки (в отличие от протоков), *матка* — самая страшная, сплошная оспа (владим , волог ) или самая крупная оспина (владим , воронеж ), а в языке севернорусских, сибирских и каспийских рыбаков и охотников *матка* — самодельный компас «Как курица водит цыплят, так маткою управляется судно»<sup>7</sup> — т.е отношения материнства приводятся как модельные для функции управления Помечая власть символикой «материнства», культура фиксирует определенную программу функцию власти или установку по отношению к ней Что это за программа?

Обратим внимание, в каких ситуациях власть маркируется знаками «материнства» речь идет, как правило, о маргинальных ситуациях или сообществах «Материнская» терминология власти фиксируется в субкультурных образованиях (криминальных, хип-культурных, мистических и т п ), которые возникают как раз в маргинальных областях социальной структуры<sup>8</sup> Не случайно она появляется и в духовных стихах надо учесть мифологическую роль кн.Владимира как

<sup>4</sup>Щепанская Т Б Термины родства в группировках хиппи

<sup>5</sup>Из полевых материалов Е А Островской проводившей в 1996–1998 гг исследование ряда буддийских общин Петербурга методами включенного наблюдения и глубинных интервью

<sup>6</sup>Федотов Г П Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) М , 1991 (по изданию Париж, 1935) С 69–126

<sup>7</sup>СРНГ Т 18 С 29, 32

<sup>8</sup>Тэрнер В Символ и ритуал М , 1983 С 169, 199

устроителя русской православной государственности — т. е. речь идет опять о маргинальном (переходном, пограничном) состоянии государства его формировании.

Маргинальность — состояние разброда и разъединения, разрыва и разрушения социальных структур, когда люди вырваны из привычной системы связей и выброшены из социума каждый одинок. В этой ситуации власть заинтересована в консолидации сообществ — коммуникативных структур, сетей управления, которые могли бы стать ее базой. Можно предположить, что в терминах «порождения» (материнства) фиксируется функция власти в этой ситуации — функция консолидации и формирования сообществ. Впрочем, есть материалы, позволяющие более предметно судить о функциях матрицы «материнства» в маргинальных средах.

Приведу отрывки из воспоминаний Н. Н. Зюзина (петербуржец, 1916–1993), ветерана Второй мировой войны, побывавшего в немецком плену. Вспоминая плен, он снова и снова обращается к образу матери, который явно приобретает в этих обстоятельствах особенное значение.

«О чем в минуту просветления вспоминали пленники? О доме, о матери, о той былой жизни, какой бы скудной она ни была. Почти во *всех* воспоминаниях образ матери был для всех святым. Мне и захотелось в стихотворении выразить *общий для всех* образ матери, а также переживания и тоску *всех пленных*»

Знаю я, меня мать вспоминает  
Пред иконой — как лечь почивать,  
И со слезами роняет  
На мою, уж пустую, кровать  
И у немцев заносчивых пленник,  
Я тужусь от зари до зари  
И живу — лишь надеждой питаюсь,  
Что родную увижу страну,  
Что с тобой, моя мать, поведу,  
Что к груди твоей нежно прильну!

А по ночам сны — будто ты дома, мелькают родные и знакомые лица, мать приносит еду и я ем и ем, а мне хочется еще и еще больше есть, и тягучая, жгучая тоска сводит с ума. В снах постоянно присутствовал образ матери и близких в прошлом людей. Они воскрешали в огрубевшей душе вновь все человеческое — чувства и переживания. И как молитву сложил я стих к матери, вспоминая ее после снов»<sup>9</sup>

<sup>9</sup>Автобиография Н. Н. Зюзина хранится в Архиве Санкт-Петербургского филиала Института социологии РАН. Она была прислана на конкурс автобиографий, объявленный газетой «Час пик» в 1993 г.

В маргинальных ситуациях и средах связь с матерью осознается как последняя, неразрушимая связь. Сохраняясь даже когда оборваны или прерваны все остальные связи, она становится единственной опорой в чуждой и враждебной среде, а затем и отправной точкой самоорганизации (мать — «общее воспоминание», общая ценность пленных — тема их разговоров друг с другом, сближающая их). Иными словами мифологема «материнства» играет в маргинальных средах роль матрицы ресоциализации (воссоздания социальной структуры в зонах ее разрыва).

Аналогичное восприятие характерно и для пленных нашего времени — чеченской войны. Василия Кузнецова, воевавшего и попавшего в плен на чеченской войне, отыскала и вернула домой его мать. Он отказался разговаривать с приехавшим корреспондентом: «Я думаю сейчас о том, — только и сказал он при встрече, — что когда был в плену, никому не был нужен. Ни армии, ни правительству. Только своей маме»<sup>10</sup>

То же и в других маргинальных средах. Общеизвестен культ матери в криминально-тюремной традиции. В тетрадках-альбомах из камер *малолеток* (несовершеннолетних правонарушителей) можно обнаружить характерные фразы-клише для татуировок и писем:

«В этой жизни только мать меня сумеет оправдать

Есть только одна женщина, которая может ждать, — это мать

Хоть руки скованы цепями, цветок дарю любимой маме»<sup>11</sup>

Исследователи тюремного фольклора отмечают, что на фоне общей неоднозначности образов и отношений к женщине «только мотив любви к матери не допускает разночтений. Для зека только мать — до конца верный и преданный человек»<sup>12</sup>. Ее образ постоянно присутствует в тюремной поэзии, песнях и тостах:

«Я пью за родные края,  
Я пью за тебя, мать родная,  
И пью я за тех матерей,  
Что сына туда провожали,  
И со слезами в глазах  
Сыновей на пороге встречали»<sup>13</sup>

Опять связь с матерью — единственно сохранившаяся у человека, вырванного из привычной среды и изолированного от общества. И

<sup>10</sup> Каргопольцева Л. Пленники // Общая газета 1997 20–26 февр. С. 2

<sup>11</sup> Шумов К. Э., Кучевасов С. В. Розы гибнут на морозе, малолетки — в лагерях: рукописные тетради из камеры малолетних преступников // ЖС 1995 № 1 С. 11–15

<sup>12</sup> Калашникова М. В. Альбомы современных детских колоний // НЛЮ. Новое литературное обозрение. М., 1996. С. 346–361

<sup>13</sup> Там же

опять она становится матрицей ресоциализации формирования тюремных сообществ Эта среда вначале целенаправленно поддерживает культ матери, доводя до слезливой экзальтации Но при посвящении в высшую касту тюремной иерархии — касту *воров* — мифологема «материнства» перекодируется, приобретая иной смысл Вор клянётся поврать все связи с семьёй и родителями Татуировка «не забуду мать родную» приобретает иной смысл «под “матерью” понималась воровская семья, которая воспитала и вскормила “авторитета”», тюрьма — так что вся фраза приобретает характер клятвы на верность тюремному братству<sup>14</sup> Весь эмоциональный шлейф, ореол святости, связанный до этого с матерью, переносится на воровское сообщество и становится консолидирующей его основой

Аналогичные процессы можно проследить на материалах и других (молодежной, мистических) субкультур<sup>15</sup>

\* \* \*

Итак, метафора власти-«матери» фиксируется, как правило, в маргинальных средах и выражает программу **консолидации** социальной структуры как своей базы Эта программа и вербализуется в терминах «порождения» Таким образом, прокреативная программа оказывается связана с интегративной и выражена посредством одной и той же символики («материнства») Положительная установка в демографической и коммуникативной сфере взаимосвязаны

\* \* \*

Далее рассмотрим другой вариант противостояние символов «материнства» и власти Отметим две основные формы этого противостояния а) символическое **«антиматеринство»** (маркирование власти как антиматеринской — антикреативной — силы), б) **блокирование и снижение** власти посредством символики «материнства»

## 1.2. «Антимать»

### Стигма «антиматеринства»

Первая из этих форм — идентификация власти как антиматеринской силы — особенно характерна для эсхатологических текстов (пророчеств и видений) Ряд таких текстов мы записывали в сельской и городской среде в последние годы XX столетия

<sup>14</sup> *Кучинский А В* Преступники и преступления Законы преступного мира Паханы, авторитеты, воров в законе Энциклопедия Донецк, 1997 С 114–115

<sup>15</sup> *Щепанская Т Б* Термины родства в группировках хиппи

Приведем видение, записанное в 1996 г. в дер. Путилово Порховского р-на Псковской обл. от Р.П., 1923 г. р. Она старая дева, богомольна, *отчитывает порченных*, чем и заслужила известность в окружающих деревнях. В старину таких называли *чернички*. Она визионерка; ее видения в основном укладываются в рамки старообрядческой традиции обличений антихриста. Отметим, что в тех местах много старообрядцев, а тема «конца света» — одна из актуальных в разговорах пожилых женщин. Ниже мы приведем несколько фрагментов из видений Р. П., обращая внимание на антиматеринскую идентификацию власти:

«Сейчас власть... Христос сказал: «Всё, что обо Мне, приходит к концу.» И наступила власть тьмы. И вот сейчас наступила власть тьмы. Я так плакала! Думаю: что ж это творится-то? В чьих же мы руках?! И вот я их увидела. Увидела... А Мать Божия — если на иконах — у Ней покрывало красное. И вот я смотрю: как склеп. В этом склепе — вот так, как во сне: как за столом вот так сидит (показывает: сидит, согнувшись, под покрывалом. — *Т. Щ.*). Так подымает, подымает голову и смотрит на меня... выразительно... И вот так, значит, покрывало-то это — чтобы сказать, кто Она — Она это красное покрывало-то натягивает. А над Ней вот такая хищная лапа-то! Если Она слово скажет, или что-то там, то она начнет Ее терзать. Такая большая лапа хищной птицы: ногти — белые, а когти — черные. Ногти кончаются когтями. И вот так они затряслись над Ее головой. Ей ни шевельнуться, ничего...»

«Мать Божию, — продолжает Р. П. рассказ о своих видениях, — заставляют (темные силы. — *Т. Щ.*) жить со своим Сыном — Христом. А Она этого не делает, и Ее, значит, охраняют в склепе, над Ней вот эта лапа-то трясется, вот трясется, — если Она молиться будет или еще что-нибудь, а над Ней... Ее голодом морят... Я так плакала! Думаю: что ж это творится-то? В чьих же мы руках?!»

Признаки «власти тьмы»: мучения Богоматери; покушение враждебных сил на самую основу материнства (отношения Богоматери с Сыном). Знаком наступления «власти тьмы» служит разрушение моральных норм, относящихся к репродуктивному поведению, в первую очередь — женскому:

«Я как-то хотела, — рассказывает Р. П., — одно время хотела очень умереть. Пришла мама моя (к тому времени уже покойная. — *Т. Щ.*) и сказала: не старайся, дескать, умирать скорей, потому что здесь (т. е. на том свете. — *Т. Щ.*) хорошо живется только проституткам и потаскушкам... А... старых дев называют “тухлятиной”, а этих вот, проституток, этих грешниц — называют “пречистыми девами”, — ага, — “пречистые девы”, — в том смысле, что они, значить, они “прочищаются” без конца».

На чудотворной Старорусской иконе Божией Матери также замечают знак близящегося конца времен: «А Младенец-то от Ей отвернулся. Вот она, эта природа, — отвернулась от Господа. . . Вот, мои родные, да. Веруйте в Господа, веруйте, и все есть: ведь испытания все впереди» (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Засово, 1997 г.). И здесь нарушение базовой связи «мать—дитя» воспринимается как знак скорого полного разрушения всей системы человеческого существования.

Итак, символика «антиматеринства» — сигнал к актуализации эсхатологической мифологемы. А эта мифологема содержит в себе вполне определенную коммуникативную программу: **программу дезинтеграции** (и прежде всего — дезинтеграции систем управления).

Характерный пример отторжения власти — бегеи в 1827–1828 гг. крестьян Бухтармы и Уймоны (на юге Сибири), недавних переселенцев, еще дальше в глубь таежных лесов, за границы территории, считавшейся в то время Российской. Проведенное расследование установило, что бегству предшествовало появление в деревнях неких странников — «проповедников из Тюмени»<sup>16</sup>. Проповеди их носили ярко выраженный эсхатологический характер («наступили последние времена, повсюду господствует дух антихриста, от которого надо бежать, перекрещиваясь, спасти душу»)<sup>17</sup>. Бежавшие крестьяне направлялись в Беловодье — мифическую святую землю, где только и можно, по их верованиям, скрыться от враждебной власти духа зла.

Мифологема «конца света» сработала как **сигнал к побегу** — активировала программу ухода из поля досягаемости властей. Это был именно уход от власти (бегеи, как правило, были реакцией на попытки государства провести перепись, податное обложение или рекрутский набор — т. е. установить контроль над ранее не учтенными свободными переселенцами)<sup>18</sup>.

В архивных материалах и литературе имеется множество свидетельств эсхатологических пророчеств, активно распространявшихся, как правило, странниками. В этих пророчествах часто содержатся призывы к определенным действиям, поучения относительно того, как следует вести себя в ожидании приближающегося конца. Описывается и реальная реакция крестьян на такого рода проповеди. Суммируем эти действия и реакции. Под влиянием эсхатологических ожиданий крестьяне уходили на поиски святых земель (бегуны — Белово-

<sup>16</sup> Исследователи видят в них представителей старообрядческой секты *бегунов* (см. Мамсик Т. С. Беловодцы и Беловодье (по материалам следственного дела о побеге 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классово-политической борьбе феодального периода (Археография и источниковедение Сибири) Новосибирск, 1982 С 135–164; Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв М., 1967 С 242–250, 275–276)

<sup>17</sup> Мамсик Т. С. Указ соч С 158.

<sup>18</sup> См. Чистов К. В. Указ соч С 242–250

дья, казаки-некрасовцы — Города Игната<sup>19</sup>; уходили в прикаспийские *камыши*, в Жигулевские горы и т. д.), снимаясь с места иногда целыми деревнями; эсхатологическая мифологема в значительной мере подпитывала крестьянское переселенческое движение; отправлялись странствовать по монастырям — замаливать свои и чужие грехи в преддверии Страшного суда; крестьянские бабы уходили вслед за проповедниками — самозванными *святыми*, *апостолами* и даже «*Христами*» в тайные селения среди болот<sup>20</sup>.

В ряду последствий действия эсхатологической мифологеми следует назвать также:

отказ крестьян от переписей, уплаты податей и поставки рекрутов (т. е. всяких форм взаимодействия с государственной властью), что особенно было характерно для старообрядцев;

проклятия в адрес царя, государства, армии (входившие составной частью в ритуал богослужения некоторых старообрядческих сект, в частности — бегунов);

сожжение паспортов и других документов, отказ от имени или его смена (все это, в частности, было элементом ритуала «перекрещивания» в секте бегунов);

отказ от использования денег (у бегунов-*безденежников*, крайне радикального ответвления этой секты)<sup>21</sup>.

В целом эсхатологическая мифологема служила кодом (т. е. символом — сигналом к активизации программы) ухода: прекращения коммуникаций с внешним миром, в первую очередь — с властью. Власть маркировалась как *антихристова*, а вместе с тем отрицательно маркировались и все иницируемые и поддерживаемые ею каналы коммуникации (переписи, подати, деньги, документы — как «печать антихриста»). Та же мифологема конституировала в старообрядческой среде особую секту *бегунов* (*странников*, *скрытников*), временами перераставшую в широкое народное движение. В пылу полемики бегуны заявляли даже: «Да у нас только вся и вера во антихристе состоит!», тем самым определяя роль эсхатологической мифологеми (и именно —

<sup>19</sup> Игнат Некрасов — предводитель и духовный лидер казаков-некрасовцев; после его смерти в их среде жила легенда о якобы основанном им Городе, где живут по установленному им праведному закону; эта легенда еще много лет побуждала их к поискам таинственного Города на широких пространствах от Малой Азии до Египта и Китая.

<sup>20</sup> *Максимов С. В.* Бродячая Русь Христа ради // Отеч. записки. Т. 27–29. С. 205. См. также: *Чистов К. В.* Указ. соч. С. 242–250; 275–276.

<sup>21</sup> *Чистов К. В.* Указ. соч. С. 241–242, 247, 276; *Гурьянова Н. С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 116; *Мальцев А. И.* Странники-безденежники в первой половине XIX в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 330–341.

отрицательной стигматизации власти!) как консолидирующей их движение силы<sup>22</sup>.

Подобным же образом — как сигнал к отторжению власти и ее коммуникативных сетей — действует эсхатологическая мифологема и в наши дни. Не секрет, что в последнее десятилетие XX в. отмечается ее активизация в общественном сознании как сельских жителей, так и горожан. Обратим внимание на прагматику рассуждений о наступлении «последних времен» и скором «конце света».

Процитируем записи, сделанные нами в с. Засово (Старорусского р-на Новгородской обл.) в 1997 г. Старушки говорят о сбывшихся пророчествах, слышанных ими еще в детстве:

«Странники ходили, предсказывали. Они все знали, какие времена будут. . . Вот эта у нас бабка. . . рассказывала: “Старец к нам *приставал*<sup>23</sup> (это в *те* годы<sup>24</sup>). Он и говорил мне: — Агафья! Вот как у тебя волю дает: и хлеб, говорит, не будешь печь сама! . . . Дедушка! Кто же на нас — и его печь? — А напекут на нас. . .” Вот странник и говорил — вот и дождалась теперь: “Будете хлеб с одной квашни есть!” — “Да дедушка, кто ж нам напечет-то?!” — “Напекут на всю вселенну!” Ух ты, дождалась. Они предсказывали. Они знали, что с *одной квашни* будем есть: возят хлеб теперь! А раньше у крестьян своя ж земля была! . . . Это говорили старики, и сама это я слышала: “Ишо хлеб, — говорили, — будем получать” — может, слышали эту историю? — “печать будет антихриста”. Вот видите: “Антихрист прельстит народы”. Вот, моя родная. . .»

Отрицательно — как печать антихриста и проявление его власти — маркируется централизованное снабжение хлебом (подразумевается — вообще продуктами): важнейший канал коммуникации, контролируемый властью.

Аналогичным образом воспринимается и телевидение:

«И дождешь, Агафья, — пророчествовал тот же старец, — что святой угол не будет в домах. А сядет туды антихрист. И будет, — говорит, — премудрости давать». — «Дедушка, да кто впустит-то его?!» — «Впустят, во всех домах будет, да он прельстит народы, что даже работать не будут, будут на яго. . .» — «А я, — говорит, — дождалась, Господи, вот мол, как он сказал: антихрист прельстил народы. Телевизер: понятно? . . . Кто сидит *в переду*-то<sup>25</sup> теперь? Телевизер занял. . . Вот тебе».

Отрицательно маркируются — а следовательно, отторгаются —

<sup>22</sup> Из рукописи «Спор между странниками-безденежниками и сопелковцами», датируемой 40-ми гг. XIX в. (цит. по: Мальцев А. И. Указ. соч. С. 348).

<sup>23</sup> . . . *приставал* — здесь: ночевал, останавливался на постой.

<sup>24</sup> То есть в 20-30-е гг., время ее молодости.

<sup>25</sup> . . . *в переду* — в переднем (святом, красном) углу, где располагались иконы.

коммуникативные сети (СМИ, снабжение), контролируемые властью: эсхатологическая мифологема продолжает действовать как код дезинтеграции систем управления.

Итак, антиматеринская идентификация власти фиксируется в эсхатологических текстах, заключающих в себе программу отторжения власти. Иными словами: **антиматеринская идентификация власти связана с программой ее отторжения: ухода от власти и разрушения ее коммуникативных сетей.** Следовательно, *антиматеринство* здесь выступает как код дезинтеграции систем управления.

Это позволяет нам перевести разговор в несколько иную плоскость: именно — в плоскость зависимости власти от положения дел в сфере демографии.

Действительно, присмотримся к обстоятельствам, которые служат сигналами к активизации эсхатологической мифологемы (и заложенных в ней программ отторжения власти). Что воспринимается общественным мнением как **знаки** последних времен — откуда (из какой сферы) приходит сигнал?

С целью уточнения этого мы записывали эсхатологические пророчества и видения в деревнях Архангельской, Псковской, Новгородской и Курской областей, а также в Санкт-Петербурге. Мы записывали как пророчества, бытующие в наши дни, так и относимые к «довоенному» и даже «дореволюционному» времени, но живущие в актуальной памяти старшего поколения (на них ссылаются, ими обосновывают свое отношение к жизни).

В значительной части эсхатологических текстов знаки «конца времен» — события **демографического** ряда, точнее — кризисные явления в демографической сфере:

**вымирание, истребление населения:** «(Бог) народ этот истребит грешный. А земля останется». (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Засово, 1997 г.);

**запустение деревень:** «В прежние годы хорошо справляли праздники, — вспоминает Анна Ивановна В. (1905 г.р., с. Засово). — Гармони-то ревут, молодежь-то — поют!.. А теперь не то, доченька: даже птицы не поют. Веселое время было — а теперь-то печальное: молодежи-то нету, ни девки, ни мальчика, как будто проваливши все... Священник и то говорил: “Много веков ушодци, надо и нам готовиться”»;

**ухудшение здоровья людей,** распространение ранее не известных заболеваний. Вспоминают старые пророчества: «А то, — говорились, — болезней напустит. Раньше ведь не было болезней. Раньше какие были мушшины — здоровенные, крепкие! Босиком, помню, бегаем — босиком, весной, как только затает, — и не болели!» (Архангель-

ская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Вья, 1989 г.). «Поколение из поколения слабже становится, — заключают в с. Пинаевы Горки (Старорусского р-на Новгородской обл.). — Это так положено по-Божьи...» (1997 г.);

**катаклизмы и катастрофы:** война, голод и мор, падение гигантского метеорита (ожидания последнего отмечены, например, в 1898 г. в Орловской губ.<sup>26</sup> В 1990–1992 гг. о скором столкновении с астероидом много говорили в Санкт-Петербурге, а в самом конце XX в. подобные слухи обрели характер общепланетного беспокойства и международной программы предотвращения астероидной опасности);

**изменения в репродуктивном поведении,** прежде всего женском (т. е. в сфере материнства): распространение *грехов* (отклонений от традиционных норм репродуктивного поведения). Из видений Р. П. (д. Путилово Порховского р-на Псковской обл., запись 1996 г.) о наступлении «власти тьмы»: «А Христос-то — потом я увидела: Он уже там в таких страшных мучениях... Он схвачен там, истерзан. Его страшно мучают». Причем страдает Он за *женские грехи*: «Тогда, впервые, распятие было — когда распяли Его на кресте — это было, значит, Он пострадал за весь народ. Сейчас, я думаю, только за грешниц. *За грешниц — блудниц...* Ну вот. Он, значит, пострадал за этих грешниц».

Примерно о том же говорила мне профессиональная нищенка Марина<sup>27</sup>, живущая в моем доме, в соседней парадной (Санкт-Петербург, 1996 г.): «Сейчас уже скоро миру конец. Последние годы живем. Вот я всем и говорю: надо Богу молиться. Молитесь!.. Ко мне тоже Христос приходил (во сне. — *Т. Ш.*). Говорит — ты тоже великая грешница. семь детей загубила (сделала семь аборт. — *Т. Ш.*). Да я отмолила уж... И за дочерей своих молюсь: одну отмолила — она хорошая, добрая, не пьет. А другую никак не отмолю: много грехов на ней, она много аборт. сделала». Скорый конец света Марина считает наказанием за грехи, причем главный грех — аборт. Марина рассказывала о том, как во время долгого — *мертвого* — сна странствовала на том свете (жанр «обмирания»): «Я видела — меня провели на том свете, все показали: как абортники-то в смоле (кипят. — *Т. Ш.*). Ох, страшно!..» (СПб., 1996).

<sup>26</sup>АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1147. Л. 33 Орловская губ. 1898 г.

<sup>27</sup>Отмечу своеобразный профессионализм ее речи: значительная часть ее высказываний имеет жанровые формы **видений, пророчеств, обмираний, проповедей**, — характерные для людей этой профессии и в XIX в., и в более ранние времена. Столь же традиционна и проповедуемая ею система ценностей, где во главу угла ставятся ценности материнства. Сама Марина, собирая подаяние, содержит большую семью из 17 человек (дети и внуки).

изменения в общественном положении женщин и их внешнем облике. Некая Татьяна, жившая с компаньонкою в первые после-революционные годы на Северной Двине (Архангельская обл., Виноградский р-н, с. Концецгорье), пугала детей пророчествами: «Нехристи, ведь я-то не доживу, а вы доживете: придут последние времена — будут *девицы — бесстыжие лица*. Что мужчины, что женщины — не отличить» (запись 1988 г.). В с. Усть-Вья (в верховьях Пинеги) указывают те же знаки «последних времен»: «Женщины будут у власти, волосы стриженные», — ссылаясь на *старые книги*, в которых все это было записано (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, запись 1989 г.);

**разрушение** человеческих связей, в первую очередь — родства и в том числе **базовой связи: материнства**. «Будут летать птицы железные, железными клювами клевать, — предсказывал когда-то странник. — Вот, война была; “будет брат брата убивать, мать сына. . . и отец сына, и сын отца”» (Псковская обл., Пустошкинский р-н, с. Забелье, 1995 г.). «Родителей не будут почитать» (Архангельская обл. Верхнетоемский р-н, 1989 г.). Те же признаки конца света упоминались в пророчествах конца XIX в. В 1898 г. в Орловской губ. распространился слух, будто около станции нашли письмо. «В этом письме сказано, что если народ не исправится, т. е. если будет так же непочтителен к родителям, как теперь. . . то будет два года голод, а потом полетят белые галки, затем появится птица-клевица, которая будет глотать живых людей»<sup>28</sup>. Похожие мотивы и в современных пророчествах. Соседская нищенка Марина останавливает меня во дворе: «В угловой парадной сантехника убили. . . Сын связался с подростками — они, наверно, и убили. . . А вон в той парадной Галька: она женщина добрая. . . Пьет. . . Ее дети бьют. Одну женщину тут дети били-били, а потом на даче и убили ее. Да. . . Теперь так будет: дети на родителей, родители на детей — скоро конец света, последние времена. Старец говорил — ему видение было: в 1998 году конец света. Или война. Или голод, а что-то будет» (СПб., 1996 г.). Разрушение родственных отношений (в первую очередь речь идет здесь о материнстве) воспринимается ею как знак и причина грядущей катастрофы.

Знаки «конца времен», таким образом, — события в демографической сфере: симптомы кризиса. В современных пророчествах это явления демографического перехода (перехода от расширенной модели воспроизводства к стационарной)<sup>29</sup>: малодетность семей и малолюд-

<sup>28</sup> АРЭМ Ф 7 Оп 1 Д 1147 Л 33 Орловская губ 1898 г

<sup>29</sup> О демографическом переходе см, напр *Захаров С В* Демографический переход в России и эволюция региональных демографических различий // *Семья и семейная политика*. М, 1991 С 87–102, *Вишневский А Г* Демографическая рево-

ность деревень; расширение участия женщин в общественной жизни за счет материнства; ослабление уз родства (в том числе в первую очередь — материнства) и т. п.

Это значит, что симптомы демографического кризиса (в том числе кризиса традиционной модели воспроизводства населения) могут восприниматься как сигнал к активизации эсхатологической мифологемы и связанной с нею программой дезинтеграции систем управления. Следовательно, можно говорить о **сцеплении программ депопуляции и дезинтеграции**, что является частным случаем сцепления коммуникативных и репродуктивных кодов, о котором мы уже писали<sup>30</sup>. Если символика «материнства» прочитывается как интегративная, то кризис в сфере материнства — как деструктивный символ.

Далее происходит следующее. Власть идентифицируется в глазах общества с происходящим кризисом — как его причина, инициатор. И тем самым — маркируется как сила анти-креативная:

«Предсказывали... что весь этот люд вымрет. А дальше-то с чего будет начинаться это житье?... До такой степени дойдет, что вся земля опустеет... Это придут такие властители: меды будут амбарные есть, а люди будут смотреть, выглядывать — что вот я бьюсь, а есть нечего. Это только от властей все...» (Новгородская обл.. Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки, 1997 г.).

В ситуации демографического кризиса власть (как воплощение универсальной ответственности) представляется ответственной за нее — а следовательно, маркируется как сила антиматеринская, анти-натальная; тем самым по отношению к власти запускается программа дезинтеграции. Таким образом, отношение к власти оказывается зависимым от ситуации в демографической сфере, а пронатализм — ее вынужденной политикой (во всяком случае, на уровне деклараций).

\* \* \*

Характерно, что антиматеринская идентификация власти (например, «дева», «грешница») особенно заметна в периоды распада социальной системы (революций и бунтов), выражая опять-таки деструктивную установку. Известна Петербургская легенда о некоей «бледной деве», взшедшей в октябрьскую ночь 1917 г. на «Аврору» и приказав-

---

люция. М., 1976, Баркалов Н. Б. Моделирование демографического перехода М., 1984

<sup>30</sup>См. Щепанская Т. Б. 1) Мир и миф материнства Санкт-Петербург, 1990-е гг (Очерки женских традиций и фольклора) // ЭО 1994 №5 С 15–26, 2) О материнстве и власти // Мифология и повседневность: Материалы Науч. конф. 18–20 февраля 1998 г СПб, 1998 С 177–195.

шая выстрелить из роковой пушки<sup>31</sup>. Сюда же относится и мотив «революций, пожирающих своих детей», и демонстративный аскетизм и «бесполость» революционеров и революционерок. Исследователи символики русской революции указывают на Деву (вар.: Русскую Красавицу) как главный ее главный символ<sup>32</sup>. Ср.: Свобода (в облике девы — с обнаженной, как у мифических амазонок, грудью) — символ Французской революции.

Далее мы рассмотрим другой вариант противостояния сфер материнства и власти: когда символы материнства блокируют власть и исходящие от нее сигналы (программы, команды — управляющие воздействия).

### Блокирование власти

В материалах Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева описан характерный эпизод. В пензенскую деревню Дигилевку едет земский начальник с намерением созвать сход: общество должно было отказаться от провинившегося в чем-то крестьянина. Собрать жителей на сход земскому, однако, не удастся — они не разделяют точку зрения властей. Нас интересует форма выражения этого несогласия. «Когда земский начальник поехал из деревни, — пишет очевидец, — то многие крестьянские бабы бросали в него камнями, а другие подымали подолы и вслед ему кричали: “Ваше Благородие, нака вот!” — показывая на задницу»<sup>33</sup>. Судя по всему, это традиционная форма — подобные примеры фиксирует фольклор. Приведем отрывок из исторической песни о взятии Казани:

Еще как государь-царь Казань город брал ( . )  
Татарки, казанки, на стене оне стояли,  
На стене оне стояли, ж . . ы показывали  
«Еще вот те, государь-царь, Казань-город взять!»<sup>34</sup>

(то, что эта модель поведения приписывается в песне татаркам, вряд ли свидетельствует о ее реальной этнической специфичности. Скорее можно предположить проекцию собственных стереотипов).

Нам достаточно отметить: демонстрация женских гениталий используется и воспринимается как знак отторжения власти.

Другой пример — из современного городского фольклора. Анекдот эпохи ваучеризации:

<sup>31</sup> Равинский Д. К., Синдаловский Н. А. Современные городские легенды Петербург // ЖС 1995 №1 С 5–6

<sup>32</sup> Корнаков П. К. Символика и ритуалы революции 1917 г // Анатомия революции 1917 год в России. Массы, партии, власть СПб, 1994 С 356–365

<sup>33</sup> АРЭМ Ф 7 Оп. 1 Д 1295 Л 42 Пензенская губ, Городищенский уезд

<sup>34</sup> Покорение Казанского ханства // Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях Т. 1. Л., 1977 С. 76. № 29

«Дама приходит к гинекологу: — Доктор, посмотрите, я правильно вложила свой ваучер?» (СПб., 1993).

Свое отношение к политике ваучерной приватизации, а вместе с тем и к власти, от которой она исходила, население выразило примерно теми же средствами, что и жители деревни Дигилевки — в случае с земским начальником: посредством символики женских гениталий. Телесная символика материнства (беременности, родов) как способ снижения власти активно используется прессой. Несколько примеров.

В 1995 г. в Петербурге много писали о «банде Малышева», часть членов которой оказалась в заключении; ждали суда. Суд, впрочем, закончился освобождением Малышева из-под стражи, причем должностные лица не спешили развеять недоумения журналистов по этому поводу: «После суда... сотрудники РУОПа, городской прокуратуры, Следственного управления ГУВД и прочие при упоминании фамилии Малышева уверенно посылали меня к соответствующей бабушке. Варианты ответов — от остроумного: “Я в этом ничего не понимаю...” до капризно-беременного: “Не-е хо-очу...”

— А может, зря я их доставал, — замечает с иронией корреспондент. — Вдруг в правоохранительных структурах Петербурга *зарождается новая жизнь*, со всех сторон правовая и всеми дружно *доношенная*?

Так *рожали бы скорее, что ли!*» (Е. Зубарев. — «Час пик». 18.10.1995)

Та же метафора «родов» (причем, заметим, неудачных родов) — и в более свежих публикациях по поводу затянувшегося обсуждения городского Устава Санкт-Петербурга в Законодательном собрании:

«В отличие от нормальных, срок которых определен природой, *роды* Устава Санкт-Петербурга затянулись на столь долгое время, что, казалось, Законодательное собрание никогда *не разрешится*» (А. Собчак. — «Смена». 25.02.1998)<sup>35</sup>.

Механизм действия этой символики хорошо виден в следующем эпизоде из воспоминаний петербурженки Елизаветы Л. (1950 г. р.) о своей беременности:

«Во время беременности мы ходили *на кварц*. Теток пятнадцать, в формах в соответствующих. Выстраивались такой дугой вокруг кварцевой лампы. А это был конференц-зал, а в центре — бюст Ленина... И — голые тетки стоят с животами!..» (СПб., 1996).

<sup>35</sup> Отметим, что позиция отторжения власти выражена здесь посредством метафоры «неудачных родов», «затянувшейся беременности», т. е. власти отказывают в идентификации с символами «материнства»

Соотнесение символов материнства и власти производит анекдотический, снижающий эффект, как будто существует некое табу на их помещение в один контекст. Символы материнства снижают (а следовательно, блокируют) власть, отмечая невидимую границу запретной для власти области. Нарушение этой границы может привести к отторжению.

В 1996 г. петербургским социологом С. И. Голодом были опубликованы результаты опроса населения Петербурга с целью «оценки допустимости участия государства в регулировании семейной жизнедеятельности». По данным опроса, только 40% петербуржцев считают официальную регистрацию брака необходимым условием создания семьи (т. е. допускают вмешательство государства в эту сферу); 53% — не считают, 7% — не определились. Примечательно, что число «допускающих» вмешательство государства в область демографического поведения со временем снижается. Если среди людей старше 65 лет официальную регистрацию считают необходимой 77%, то среди тех, кому 18–24 года, — только 21%<sup>36</sup>. Прослеживается явная тенденция к отторжению власти (во всяком случае, от контроля за сферой воспроизводства).

Вмешательство власти (в частности, государства) в демографическую сферу, а тем более выдвижение антинатальных программ может привести к ее отторжению. С этим ограничением возможностей государства столкнулись международные организации по контролю численности народонаселения. Обсуждается в этой связи опыт Индии, первой внедрившей в 1970-х гг. широкомасштабную программу ограничения роста численности населения. После того как «обычные методы контроля над рождаемостью» (пропаганда и доступность контрацептивов) не дали ощутимых результатов, правительство приняло радикальную программу, основанную на методах стерилизации. Практиковалась принудительная вазэктомия (стерилизация) мужчин, имеющих троих детей, и прерывание беременности у женщин, ожидающих четвертого ребенка (штат Махараштра). За согласие на вазэктомию и за донос о сверхнормативной беременности или уклонении от обязательной вазэктомии выплачивалась премия. В штатах Пенджаб и Хараяна, а также в Дели отказ мужчин, имеющих двоих детей, от вазэктомии грозил лишением ряда жизненно важных льгот и услуг (например, прав на льготное жилье и мед. обслуживание), а также потерей работы. В конце правления И. Ганди число стерилизованных достигало 1 млн человек в месяц.

Меньше чем через год проведения такой политики население Се-

---

<sup>36</sup> Голод С. И. Российское население сквозь призму гендерных отношений // Качество населения Санкт-Петербурга. СПб., 1996. С. 159–186.

верной Индии взбунтовалось. В начале 1977 г. правительство ИНК ушло в отставку. Перед международными организациями, содействующими политике ограничения роста народонаселения, встал вопрос: «В состоянии ли правительство успешно осуществлять принудительную программу контроля над ростом численности населения и при этом оставаться у власти?»<sup>37</sup>

Этот эпизод хорошо иллюстрирует вынужденный пронатализм власти — как условие ее сохранения. Самоидентификация с антინатальными программами для власти недопустима и губительна, поскольку автоматически запускает механизмы ее отторжения.

Антикреативная политика одновременно содержит и программы дезинтеграции.

\* \* \*

Свойство материнской символики блокировать программы (и, предполагается, действия) власти использовалось в знахарской практике и отложилось в фольклоре. В частности — в заговорах «На подход к властям или на умилоствление судей», где к символике «материнства» обращаются как к средству защиты от суда и начальства:

«Мати Божия Пресвятая Богородица, покрой мя омофором своим! Иду я, раб Божий, к рабу Божию (имя рек); лежал ты у матери своей во чреве, тогда у тебя не было на меня ни думы, ни слов, ни речей никакия, так и ныне я к тебе иду, чтоб не было у тебя ни думы, ни слов, ни речей на меня, раба Божия (имя рек)...» («На суд» — отрывок из раскольничей рукописи XVIII в.)<sup>38</sup>.

Мотив материнства — беременности, родов — появляется в подобных заговорах с заметным постоянством. Во всяком случае, это устойчивый мотив:

«Как солнце народится от матери родной, будет двух или трех лет и не возможет против матери не промолвить, не проглаголать... так бы сопровит меня, раба Божия (имя рек), не могли ничего сотворити власти и воеводы, и приказные люди, и весь народ православный»<sup>39</sup>.

Часто ищут защиты у Богоматери, причем обращает на себя внимание настойчивое повторение этих обращений, нанизывание, многократное дублирование Ее эпитетов:

«Господи, Христов мой, Бог милостивый и премного-милостивая моя Государыня, Госпожа Пресвятая Богородица, дево Марья, Мати

<sup>37</sup> Ревель П., Ревель Ч. Среда нашего обитания: В 4-х кн. Кн. 1: Народонаселение и пищевые ресурсы / Пер. с англ. М., 1994. С. 161–162.

<sup>38</sup> Великорусские заклинания: Сб. Ап. Н. Майкова. СПб., 1994. С. 151. № 344.

<sup>39</sup> Там же. С. 148–149. № 340. Новгородская губ., Череповецкий уезд.

Вышнего Бога, Христова молебница, теплая Заступница, скорая Помощница! Как ты, Мати Пресвятая Богородица, родила Иисуса Христа, Сына своего, Бога нашего, Царя небесного, как ему поклоняются и покоряются, Христу, Христу, Богу нашему, Царю небесному (...), так бы мне рабы покорны и поклонны, и послушны цари и царицы, князи и княжни, бояра и боярыни, дьяки и поддьяки, и пестрыя власти, и вси приказные судьи, мои супостаты (имя рек), ко мне, рабу Божию (имя рек)<sup>40</sup>.

В этом последнем тексте особенно ясно обозначен механизм блокирования власти: материнство выступает как матрица власти — а «судьи» вместе с «князьями» и прочим начальством вписываются в эту матрицу как «дита», т. е. на подчиненные позиции. Материнство оказывается властью высшей и безусловной, тем самым и снижая власть земную. Материнство — сфера, на которую никакая иная власть не распространяется: беременная (как и рожаящая) женщина воспринимается как неуправляемая. Это представление выражено, в частности, метафорами «глупости», «психической болезни» и даже «смерти», часто применяющимися по отношению к беременным женщинам и роженицам. В автобусе 178-го маршрута я стала свидетельницей разговора двух подростков. В процессе оживленной полемики один из них подкрепил свою аргументацию, ударив другого по шее. — «Псих беременный!» — среагировал тот (СПб., 1994).

Подобным же образом воспринимают своих пациенток и врачи родильных отделений и женских консультаций<sup>41</sup>. «Безумие» — метафора, выражающая представление о неуправляемости, неспособности «понять» — воспринять и выполнить — команды. Беременная, роженица, а вместе и вообще — мать часто поэту в обыденной речи и прессе символизируют **неподвластность** — и в этом качестве предстают (главное — действуют) как символы, блокирующие власть.

Мы сталкиваемся здесь с противоречием: символы материнства обладают способностью и символизировать власть (*матка*, *Родина-мать*), и ее блокировать. Парадокс в том, что они именно потому и обладают свойством блокировать власть, что ее символизируют: воплощая изначальную, идеальную, модельную власть, тем самым блокируют (снижают) всякую реальную.

**«Мужские» метафоры.** Не менее часто власть описывается в терминах мужских репродуктивных ролей: *отец (папан)*, *супруг или возлюбленный*, *наконец, насильник*, а также *аскет* или *импотент*. «Мужские» метафоры фиксируют **связь** со сферой рождения (с универсальной «матерью» = властью) и используются для вы-

<sup>40</sup> Там же С 147 № 338 Архангельская губ (старообрядческая рукопись).

<sup>41</sup> Белоусова Е. А. Наши современники о родовспоможении // Корни травмы М, 1996.

ражения установок (намерений, стратегий) конкретных лиц или групп по отношению к структурам управления. Следуя этой логике, следует предположить, что прокреативные роли (*отец, супруг, возлюбленный*) обозначают намерение соискателей интегрироваться в структуры управления, а анти- или а-креативные — наоборот, дистанцироваться (или стремление общественного мнения не допустить их во власть).

**Отец и супруг.** «Отец» и «супруг» — роли, обозначающие реализацию функции порождения, имеющие доступ к «матери» (= власти), причем доступ на основании закона. Эти метафоры обычно используются для легитимизации власти:

«Я буду голосовать за Ельцина. Все остальные еще хуже. Это как развод: муж и не такой, и пьет, и никуда не годится, но ведь неизвестно, чего ждать от другого» (В. Токарева. — «АиФ». Май. 1996. № 22. С. 12.).

Вообще вербализация отношений власти в терминах «супружества» — характерная фигура обыденной речи; супружеские отношения становятся моделью властных, причем власть в этой схеме всегда ассоциируется с мужским полюсом. Это, между прочим, служит обоснованием предпочтения в общественном мнении женатых политиков-мужчин:

«... несколько слов в защиту женатых мужчин-президентов и вообще крупных руководителей. Жены политиков — это концентрированный электорат, который всегда что-то лоббирует, который всегда с тобой в постели. А в ней политики проводят большую и лучшую часть жизни».

Надо полагать, что статус «супруга» (а еще лучше — «примерного семьянина») прочитывается общественным сознанием как знак прокреативной установки политика — активируя по отношению к нему интегративную стратегию.

## 2. Возлюбленный

Метафора «возлюбленного» — разновидность прокреативных метафор и, следовательно, должна активировать интегративную установку. Она — тоже средство подкрепления власти, но на сей раз не внешним «законом», а внутренней приязнью, «любовью» подданных. Эта модель характерна в первую очередь для традиционного сознания. Приведу отрывок из автобиографии Галины Сергеевны, 1958 г. р., жительницы Петербурга, детство которой прошло в пригородном селе:

«Как можно назвать то, что со мной случилось? . . . Вот такая ненормальная я уродилась. . . я влюбилась в одного из главных людей на-

шей России. И вот в эту высокопоставленную особу я влюбилась по-настоящему, влюбилась второй раз в жизни, и теперь уже навсегда. Когда вижу его на экране телевизора, по моему телу идет тепло, когда его критикуют, я переношу это как личное оскорбление, мне становится так его жалко. Я знаю, сколько у него костюмов, какие галстуки... Правда. Я ни о чем не мечтаю, просто когда смотрю на него, мне хорошо...» (СПб., 1993. Из колл. Е. Лагуновой<sup>42</sup>).

Примечательно, что власть активно поддерживает такой стереотип. Рассказывает кинодраматург А. Черных. Во время службы в армии он написал письмо с признанием в любви актрисе М. Тереховой. «В ответ получил указание, что любить надо Родину и армию. И подпись — Главное политическое управление армии и флота. ГлавПУР, короче»<sup>43</sup>.

Премьер-министр (В. Черномырдин) убеждает в необходимости уплаты налогов: «...ежегодная встреча с налоговым инспектором — самая важная встреча, к которой надо готовиться, как к первому свиданию». — «В конце концов потери действительно невелики, любая девушка рано или поздно через это проходит», — заостряет метафору журналист<sup>44</sup>.

Заметим, что самоидентификация власти как «возлюбленного» связана в обоих приведенных случаях с ситуациями **взимания** (сбор налогов, армейская служба — как взимание государством телесного ресурса, в максимальном случае — самой жизни молодых людей). Таким образом, метафора «супруга-возлюбленного» используется как средство легитимизации не только власти, но и связанного с нею права **взимания**.

### 3. Секс-символ

Еще одна ситуация подобной идентификации власти — ситуация борьбы за власть. Характерны высказывания некоторых претендентов и групп их поддержки в период президентской кампании 1996 г. «Говорят, что я делаю это... из популистских соображений, чтобы поднять рейтинг или что-то там еще. У меня все в порядке, ничего поднимать не надо» (А. И. Лебедь). Журналист комментирует это высказывание следующим образом: «У вас, Александр Иванович, есть все шансы стать секс-символом России»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup>В 1993 г. петербургской газетой «Час пик» среди читателей был проведен конкурс автобиографий. Около 500 присланных текстов хранятся в архиве Петербургского филиала Института социологии РАН.

<sup>43</sup>Известия. 1995. 31 окт. С. 6.

<sup>44</sup>Пономарев С. // Комсомольская правда. 1996. 24 сент.

<sup>45</sup>АиФ. № 37. 1996. Сентябрь С. 2.

Другого кандидата в Президенты-96 характеризует его молодая жена. Она заявила прессе, что из всех музыкальных инструментов он «более всего похож на оргán (пауза) или бóрган»<sup>46</sup>.

С той же позиции пресса оценивает только что пришедшего в центральную власть Б. Немцова: посвященная ему часть политического обзора на страницах «Аргументов и фактов» озаглавлена «Пока играют половые гормоны»:

«Молодые управленцы выгодны налогоплательщику... молодой организм легче справляется со стрессами, быстрее приспосабливается. В нем играют половые гормоны, будя мысли, желания и творческую энергию. И вообще электорату приятнее видеть в телевизоре симпатичные мордашки... Сексуальный политик легче добывается своего»<sup>47</sup>.

Свое право на власть они обосновывают, как будто добиваются права на доступ к репродуктивной деятельности (рекламируя свои высокие качества в этой области).

В целом приведенные материалы подтверждают нашу гипотезу о сцеплении репродуктивных и коммуникативных кодов: здесь опять метафоры, выражающие прокреативную установку, активируют интегративные программы — в частности, намерение тех или иных соискателей (персонажей и групп) интегрироваться в систему управления.

В таком случае метафоры, выражающие анти- или а-креативную установку, должны запускать в действие деструктивные программы.

#### 4. Насильник, аскет, импотент

Действительно, подобного рода метафоры используются как выражение программ отторжения власти или ее разрушения. Чаще всего — метафора власти-«наильника» (т. е. силы, представляющей прямую угрозу воспроизводству, в особенности — материнству): «Каждый народ имеет то правительство, которое его имеет» («шапка» на первой странице питерской газеты «Час пик». 7.02.1996).

Часто эта метафора применяется, например, по отношению к сталинскому режиму. Например, Н. С. Михалков излагает в одном из интервью следующую легенду:

«Лазарь Моисеевич Каганович, поворачивая, условно говоря, ключ взрывного устройства, чтобы разрушить Храм Христа Спасителя, сказал легендарную фразу: “Так мы задерем подол всей России”. . . Вдумайтесь в нее. Неужели же после этого можно сказать себе: “Ладно,

<sup>46</sup> АиФ. № 22. 1996. Май. С. 2.

<sup>47</sup> АиФ. № 22. 1997. Май. С. 2.

забыли. С понедельника у нас новая жизнь"?» ( *АиФ. Дек. 1994*)<sup>48</sup>

Оставим в стороне вопрос о фактологической достоверности (легенда есть легенда). Отметим, что фраза, приписываемая одному из *вершителей судеб тех лет, служит обоснованием отрицательной стигматизации и отторжения власти, которую он олицетворял. Ту же роль играли слухи о Берии, насилловавшем в секретном кабинете школьниц, которых увозили к нему в черных машинах с московских улиц. Рассказывают об альбоме порнографических рисунков, хранившемся в его сейфе...*

Та же метафора власти-«наильника» вполне актуальна и в политической полемике нашего времени. А. Рудкой о своих политических противниках:

«Россия устала от всякого рода политических проходимцев, переkreшивающихся по три раза на день и использующих “русскую идею” как подзаборную девку» (апрель 1995 г.)<sup>49</sup>. Ту же метафору использует политический обозреватель Л. Радзиховский (комментируя давление «партии власти» на избирателей во время Президентской кампании 1996 г.)<sup>50</sup> и В. С. Ягья, депутат Законодательного собрания Санкт-Петербурга, говоря о поспешной непродуманности проводимых правительством реформ и систематическом казнокрадстве чиновников: «Терзают эти холопы (имеются в виду, по выражению автора, «московские креслодержатели». — *Т. Щ.*) и холун страну взятками, казнокрадством, десятипроцентным наваром для собственной утробы при сделках за госсчет. Насилуют ее распродажей государственного добра по низким ценам себе в угоду. Проливают ее кровушку»<sup>51</sup>. Отметим здесь, что метафора власти-«наильника» служит средством не просто отторжения власти, но конкретно — делегитимизации взимания как одной из ее функций.

Еще одна в ряду антимаатеринских, антинапальных метафор власти — метафора «импотента»: «В политике сейчас невероятно много мужчин, не нашедших себя в профессиональных сферах (да и в личной жизни тоже) и решивших, что как раз в политике они отыграются» (Санкт-Петербургские ведомости. 1995. 15 апр.)<sup>52</sup>. Функция та же — отторжение власти. Ту же роль играют и распространенные в

<sup>48</sup> *Мартынов Вл.* Неутомленный славой (интервью с Н С Михалковым) // *АиФ* 1994 № 52 С 3

<sup>49</sup> *Рудкой А.* Руководитель движения «Держава» (из выступления перед своими соратниками) // Санкт-Петербургские ведомости 1995 19 апр С 4

<sup>50</sup> *Радзиховский Л.* А поутру они проснулись // *Огонек* 1996 № 28 Июль С 16-17

<sup>51</sup> *Ягья В. С.* Неча на зеркало пенять, коль . // *Смена* 1998 20 февр С 4

<sup>52</sup> Из рубрики «откровизмы» Л Валтазарова, доктор экономических наук, лидер Социалистической партии трудящихся // Санкт-Петербургские ведомости. 1995. 15 апр. — перепечатка из: Мегалополис-континент 1995 № 12

СМИ рассуждения на тему о гомосексуальности тех или иных представителей правящей верхушки. Во всех этих случаях символический антинатурализм власти служит средством запуска деструктивных установок по отношению к ней. Примечательно, что подобные метафоры особенно активно используются в периоды распада социальной структуры: революций, катаклизмов, реформ (толки о гомосексуальности правящей элиты — порождение последней по времени эпохи реформ 1990-х гг. Для первых послереволюционных лет более характерна метафора «аскетизма»).

*Аскет* (вар.: *дева*) — также относится к разряду антинатуральных метафор, активизирующихся в периоды смут и революций — как выражение деструктивной по отношению к системам власти установки. Идеал революционера — Рахметов, с его целомудренностью и укрощением плоти. Этот идеал последовательно воплощался в реальной жизни революционеров XIX в., ставивших «общественное выше личного» (читай: политическую деятельность выше репродуктивной). Эта установка давала о себе знать и в первые послереволюционные десятилетия. Вообще разрушение политической системы сопровождается, как правило, и разрушением прежних репродуктивных норм. (Ср.: после революции 1917 г. в России появляется новое законодательство об абортах (отменившее прежние запреты), распространяется гражданский брак, разрабатываются «12 половых заповедей пролетариата»<sup>53</sup>, предполагавшие ограничение сексуального поведения и его подчинение целям «революции».)

Есть еще целый класс лидеров-аскетов: лидеры разного рода религиозных сект, революционных и диссидентских кружков, подпольных организаций и т. п. сообществ, альтернативных господствующим институтам власти и возникающих вне сферы их контроля — в маргинальных и периферийных областях. Здесь аскетическая установка фиксирует декларируемый отказ от интеграции в официальные институты: противостояние им, а то и стремление к их разрушению.

\* \* \*

Итак, мы проследили роль репродуктивной символики в организации отношений власти, точнее — некоторые аспекты этой роли. Ключевую роль в этом играет символика «материнства». Остальные рассмотренные термины определяют власть по отношению к нему (т. е. функции порождения).

<sup>53</sup> *Залкинд А. Б.* 1) Революция и молодежь М, 1924, 2) Половой вопрос М, 1930 С 252–253 Социологическое осмысление этих «заповедей», а также и других демографических установок власти можно найти в монографии *Голод С. И.* XX век и тенденции сексуальных отношений в России СПб, 1996 С 28–37

«Материнство», как выяснилось, может быть как символом (и матрицей) власти, так и средством ее блокирования. Матрицей власти оно служит чаще всего в маргинальных средах либо в переходные эпохи. Играя в культуре роль базовой (первичной, наиболее охраняемой) связи, выражением самого принципа связанности, материнство является отправной точкой образования первичных социальных структур — матрицей первичной самоорганизации в неупорядоченных средах.

С другой стороны, символика «материнства» способна блокировать власть — в тех случаях, когда та становится источником давления на прокреативную сферу (выступает или хотя бы маркируется как антикреативная сила). В этом случае власть либо маркируется знаками «антиматеринства» и отторгается, либо прямо соотносится с символикой «материнства», противопоставляется ей и в результате блокируется (как правило, путем снижения).

Таким образом, символика «материнства» содержит коды власти, но в связанной форме (в сцеплении с кодами ее ограничения). Причем в ней же самой — т. е. в репродуктивной символике — содержится и указание на фактор ограничения (давление на прокреативную сферу).

\* \* \*

Наиболее важным результатом приведенных в статье наблюдений следует, вероятно, признать обнаружение феномена **сцепления репродуктивных и коммуникативных кодов** (сцепление кодов воспроизводства и власти — его частный случай). Выяснилось, что пронатальная идентификация власти (*мать, отец, супруг, возлюбленный*) активирует **интегративную** установку (власти или по отношению к ней), а антинатальная идентификация (*антимать, дева, аскет, импотент, гомосексуал, насильник*) — **деструктивную**. Таким образом, положительная репродуктивная и коммуникативная программы выражены посредством одних и тех же символов. Мы проследили это сцепление на материалах русской этнической традиции, но можно предположить универсальный характер подобных феноменов.

Следствием такого сцепления должна быть зависимость власти от событий в демографической сфере. Действительно, в наших заметках мы отмечали вынужденный пронатализм власти — как условие консолидации и сохранения целостности структур управления, служащих ее базой. И — гибельность антинатальной политики, просто невнимания к сфере воспроизводства жизни, а тем более давления на эту сферу. Антинатальные программы и даже независимые от власти, но не пресекаемые ею процессы являются одновременно и знаками, запускающими процесс дезинтеграции общества. Таким образом, репродуктивная

символика власти оказывается проявлением более глубокой зависимости политических процессов от демографических.

Здесь же надо, вероятно, искать и ключ (вернее, один из возможных подходов) к проблеме социогенеза. Если коммуникативные процессы (интеграции/дизинтеграции) обозначаются посредством репродуктивной символики и лексики, не может ли это означать, что коммуникативные представления выросли как абстракция репродуктивных моделей? Ведь и в современном языке межличностная связь нередко обозначается словом «любовь». Не потому ли власть вербализуется в терминах, а в ряде случаев, возможно, и формируется по матрице «материнства» (как полного обладания телом рожденного ребенка — совсем беспомощного, абсолютно зависимого на первых этапах жизни от матери) или «супружества» (как владения и взимания телесных ресурсов), что есть результат отчуждения этих отношений и абстрагирования связанных с ними представлений?

Во всяком случае, эта первичная, *кровная*, матрица коммуникативных процессов и структур все время сквозит в культуре, формируя поведение их участников иной раз совсем не по логике коммуникаций (например, управления, если речь идет о власти), а по логике «*крови*» и «*любви*» (т. е. в течение коммуникативных, управленческих в том числе, процессов вмешивается традиционная и не всегда осознаваемая этика материнства/отцовства и прочих репродуктивных отношений).

## СОДЕРЖАНИЕ

От составителя .....	3
<b>ЧАСТЬ I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ДИСЦИПЛИНА</b>	
<b>Политическая антропология как наука .....</b>	<b>11</b>
<i>Бочаров В. В.</i> Политическая антропология .....	14
Из предыстории ПА .....	14
Общественно-исторические предпосылки появления ПА .....	15
Культурно-исторические предпосылки возникновения ПА .....	15
Теоретико-прикладные аспекты ПА .....	16
Методологические подходы ПА .....	17
Понятия и категории ПА .....	23
Предметная область исследования ПА. Изучение властно-управленческих структур в традиционных обществах .....	24
Проблема взаимодействия традиционных властно-управленческих структур с политико-административными структурами современного типа .....	26
ПА в изучении развивающихся стран .....	28
Перспективы ПА в изучении индустриальных (постиндустриальных) обществ .....	29
ПА в России: прошлое и настоящее .....	37
Антропология российской власти Проблемы, гипотезы и перспективы ПА .....	42
<i>Тышков В. А.</i> Новая политическая антропология .....	49
Эволюция дисциплинарного интереса .....	49
Отечественная традиция .....	51
Политика в антропологической перспективе .....	52
О глобальном этноландшафте .....	54
<i>Попов В. А.</i> Политическая антропология и этнополитология: объекты и предметы изучения .....	57
<i>Щепанская Т. Б.</i> Этнография политики как проблема .....	58
В человеческой перспективе: от опыта деятеля к абстракции политической культуры .....	—
Спротивление среды .....	61
Трудности изучения высокостатусных групп .....	63
Источники: проблема доступа и достоверности .....	66
Антропология и семиотика политики .....	69
<i>Романов П. В.</i> Теоретические модели социологии менеджмента .....	72
Политический подход .....	—
Основные направления антропологии менеджмента .....	75

Современные этнографические исследования в организациях .....	75
<b>Основные понятия и категории ПА</b> .....	81
<i>Ледяев В. Г.</i> Концепции власти: аналитический обзор .....	82
Понятие власти .....	91
Виды власти .....	98
<i>Дука А.</i> Политическая культура — поиски теоретических оснований ...	103
Проблемы теоретического поиска .....	—
Идея культурного прогресса .....	104
Дух народа .....	106
Человек в политической системе .....	109
Политическая система .....	111
Резюмирующие суждения .....	112
<b>Политическая антропология как прикладная наука</b> .....	116
<i>Бочаров В. В.</i> Политическая антропология и общественная практика ..	118
<i>Гиренко Н. М.</i> Псевдонаука как социальная практика .....	130
Экспертиза материалов на предмет наличия признаков, попадающих	
под определение «экстремизм» .....	132
Возбуждение межнациональной или расовой вражды и розни .....	142
Оскорбление национального или расового достоинства .....	143
Механизм действия .....	145
<i>Романов П. В.</i> Первые исследования в ключе прикладной антропологии	149
Первый опыт антропологических исследований в организациях:	
Хоуторнский проект .....	151
<i>Тишков В. А.</i> Этномониторинг сложных обществ .....	158
Смысл и цель мониторинга .....	—
Предмет мониторинга и понимание конфликта .....	159
Мониторинг религиозного фактора .....	160
Модель мониторинга .....	162
Восприятие и воздействие мониторинга .....	163
<b>ЧАСТЬ II. АНТРОПОЛОГИЯ ВЛАСТИ</b>	
<b>Власть в ракурсе антропологии</b> .....	169
<i>Бочаров В. В.</i> Истоки власти .....	172
1. Власть традиции: психофизиологические механизмы .....	173
2. Священный трепет или амбивалентность табу .....	180
3. Запрет как норма поведения: пищевые и сексуальные табуации ..	183
4. Аномальность лидера как психологическое превосходство .....	192
5. Алгоритмы аномального поведения субъектов власти .....	205
6. Стадиальность менталитета и ошибки рациональных интерпрета-	
ций потестарного поведения .....	219
<i>Бочаров В. В.</i> Власть и время в культуре общества .....	225
<i>Дозон Ж.-П.</i> Африканские пути смерти и потусторонья .....	239
Смерть в сердцевине отношений власти и господства .....	—
Смерть меж общественным порядком и беспорядком — источник	
многочисленных обрядов .....	243
Миры потусторонья, тесно связанные с мирами посусторонья .....	244
Встречи с божествами и показательные культы одержимо-	
сти/обладания [de possession] .....	246
<i>Ковачев А. Н.</i> Символы власти и их интерпретация в различных куль-	
турах .....	249

Власть как символ	—
Архитектурные символы власти	250
Атрибуты и свойства королей и императоров	252
Животные как символы власти	260
<i>Бочаров В В</i> Символы власти или власть символов?	274
Власть и символ на сломе эпох в России	275
Символ и власть в бюрократической культуре России	278
Символ и власть в обыденном дискурсе	283
Символ и политическая власть	286
«Тело» как символ власти	291
Имя как символ власти	296
<i>Годелье М</i> Воображаемое, символическое, и реальное	306
<i>Щепанская Т Б</i> Символическая репрезентация власти атрибутика	313
«Большое ухо»	314
У руля	317
Коммуникативный барьер	320
<i>Шуит Т</i> Магнетизм власти в отношениях помощи Профессиональная установка и асимметрия	327
Вступление	327
1 Клиент под подозрением	—
2 Помощник под подозрением	332
3 Социальный контроль как мотив	339
4 Асимметрия в отношениях помощи	341
5 Оказание помощи и власть профессиональный подход и асимметрия	343
<b>Первичная власть: асимметрия в отношениях возраста, гендера и родства</b>	
	347
<i>Бочаров В В</i> Власть и возраст	351
Власть старших на ранних стадиях социальности	—
Харизматическая власть и молодежь	354
Кульг предков как идеология власти старших	356
Наследование	357
<i>Бочаров В В</i> Россия Молодость против Старости? Антропологический аспект	360
<i>Гиренко Н М</i> Диалектика пола в структуре первичного социума	377
Материнско-правовая организация	382
<i>Крадин Н Н</i> Половое неравенство	391
<i>Карпов Ю Ю</i> Женский лик Кавказа	398
Правое и левое	399
Доли правителя небесного	401
Функции в обрядах и в повседневной жизни	402
Женская энергетика	407
Права и обязанности в обществе	410
Два пространства единого	414
<i>Ксенофонтова Н А</i> Женщина как действующее лицо африканской истории Взгляд сквозь пространство и время	417
<i>Рубин Г</i> Обмен женщинами заметки по политэкономии пола	432
Система родства (о роли сексуальности в превращении обезьяны в человека)	432
«Отвратительный и драгоценный товар»	433
<i>Романов П В</i> Английская школа антропологии организаций Манчестерские исследования гендер и власть в организациях	445

Российские исследования организационной культуры феминист- ский анализ трудовых отношений	450
<i>Кулланда С В</i> Древнеяванская терминология родства и свойства и ее историко-типологические импликации	452
<i>Щепанская Т Б</i> Дискурсы российской власти термины родства	462
1 Термины материнства	463
2 Возлюбленный	481
3 Секс-символ	482
4 Насильник, аскет, импотент	483

Научное издание

**АНТРОПОЛОГИЯ ВЛАСТИ**  
**Хрестоматия по политической антропологии**  
**Том 1**  
**ВЛАСТЬ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ**

Печатается без издательского редактирования

Корректор *Н В Ермолаева*

Обложка художника *Е А Соловьевой*

Верстка *Е М Воронковой*

---

Подписано в печать 15 12 2006 Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Бумага офсетная Печать офсетная

Усл печ л 30,75 Тираж 800 экз Заказ №645

Издательство СПбГУ

199004, С -Петербург, В О , 6-я линия, 11/21

Тел (812) 328-96-17, факс (812) 328-44-22

E-mail editor@unipress ru

www unipress ru

По вопросам реализации обращаться по адресу

С -Петербург, В О , 6-я линия, д 11/21, к 21

Телефоны 328-77-63, 325-31-76

E-mail post@unipress ru

---

Типография Издательства СПбГУ

199061, С -Петербург, Средний пр , 41