

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

Тестов Дмитрий Фарукович

**ПОНЯТИЕ ПАТТЕРНА В АНТРОПОЛОГИИ ГРЕГОРИ БЕЙТСОНА.  
ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ**

Специальность 09.00.13 – Философская антропология,  
философия культуры

Диссертация на соискание учёной степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук,  
профессор В.А. Подорога

Москва 2019

## Содержание

<b>Введение</b> .....	4
-----------------------	---

### Глава I

<b><u>ИСТОКИ ПОНЯТИЯ ПАТТЕРНА</u></b> .....	22
---	----

1.1. Краткая интеллектуальная биография Грегори Бейтсона.....	22
---	----

1.2. Формирование понятия паттерна в антропологических исследованиях XX в.....	31
---	----

1.3. От функции к форме: Бенедикт, Бейтсон и Леви-Стросс против Малиновского.....	37
--	----

1.4. Форма и преобразование.....	49
----------------------------------	----

1.5. Понятие избыточности.....	54
--------------------------------	----

1.6. Паттерн как экономия и избыточность.....	64
---	----

### Глава II

<b><u>ПРИМЕНЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ ПАТТЕРНА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ НАБЛЮДЕНИИ</u></b> .....	74
--	----

<b>2.1. Черта и дистанция: стратегии антропологического наблюдения</b> .....	74
--	----

2.1.1. Антропологическое наблюдение: от рекомендаций к стратегиям.....	74
--	----

2.1.2. Исследование, описание, объяснение.....	77
--	----

2.1.3. Фундаментальное понятие: концепция разума у Бейтсона и Леви-Стросса.....	82
--	----

2.1.4. Проблема определения единицы поведения.....	92
--	----

2.1.5. Бихевиоризм и эмпатия.....	94
-----------------------------------	----

2.1.6. Разделительная черта и понятие паттерна.....	103
---	-----

2.1.7. Батуанская живопись и теория логических типов.....	106
---	-----

## **2.2. Фигуры транса и шизофрении. Проблема репрезентации паттернов культуры и/или психопатологии в визуальной антропологии**

<b>Грегори Бейтсона и Маргарет Мид.....</b>	<b>117</b>
2.2.1. «Транс и танец на Бали» .....	121
2.2.2. «Язык до слов» .....	123
2.2.3. Анаморфоз и визуальный криптоанализ.....	136
2.2.4. Рангда и Баронг.....	142
2.2.5. Транс и безумие. Параллакс ведьмы.....	145
2.2.6. Контрпарадоксы гебефрении.....	151

## **Глава III**

### **ПОНЯТИЕ САКРАЛЬНОГО И ПАТТЕРНЫ ПАТОЛОГИИ.....**

3.1. Пространственные модели соотношения сакрального и профанного в антропологии.....	164
3.2. Разделительная черта и категория таинства.....	167
3.3. Патология сакрального.....	174

<b>Заключение.....</b>	<b>188</b>
------------------------	------------

<b>Список литературы.....</b>	<b>195</b>
-------------------------------	------------

## Введение

Слово «паттерн» обычно используется для обозначения закономерности, указывая на то, что некоторые соотношения между элементами (объектами, фактами, событиями) являются регулярными и предсказуемыми. Этимологически слово «паттерн» (англ. «*pattern*» – образец, шаблон, модель, система) образовано от старофранцузского «*patron*» и восходит к латинскому «*patronus*» (покровитель, защитник, судебный защитник, патриций в отношении своего клиента), которое в свою очередь образовано от «*pater*», «*patr*» (отец). В качестве термина «паттерн» широко распространён в различных сферах знания. В психологии говорят о паттернах восприятия при объединении некоторого количества сенсорных стимулов в целостный образ и о поведенческих паттернах в случае стереотипных последовательностей действий. В архитектуре, искусстве, дизайне, текстильной промышленности паттернами называют орнаменты и узоры. В естественных науках паттернами обычно называют такие регулярные структуры, как симметрии, меандры, дюны, фракталы, спирали и т.д., обычно акцентируя при этом возможность их математического моделирования. В культурной антропологии паттерн – это некоторый остов или каркас, на который нанизываются культурные признаки. Но вместе с производством порядка и интеграцией признаков в определённом способе организации этот каркас накладывает и ограничения на заимствования из других культур.

Т.е., с одной стороны, паттерн осуществляет позитивную функцию утверждения порядка, направляя воспроизводство одного и того же положения вещей, а с другой – осуществляет и некое отрицание, накладывая ограничения на другие возможные исходы и положения вещей. Позитивная перспектива для нас более привычна, поскольку порядок наши культурные ассоциации тесно связывают с активным утверждением, которое противостоит отрицающим и разрушительным силам хаоса. Однако с другой перспективы порядок предстаёт чем-то более проблематичным и маловероятным – чем-то, требующим объяснения. Паттерн,

таким образом, – это ограничение, наложенное на хаос как более вероятное положение вещей и событий.

Сложные структуры: орнаменты и ритмы – представляются нам чем-то вроде следов вмешательства в вероятность. Рельеф песчаных дюн – это след ограничения более вероятного равномерного распределения песчинок по поверхности земли, пятна на шкуре ягуара – след ограничения более вероятного равномерного распределения пигмента, а паттерн культуры – след ограничения наиболее вероятного равномерного распределения идей, обычаев, умений и технологий в результате параллельных изобретений и заимствований. Во всех трёх случаях ограничение имеет некоторый эстетический оттенок, словно действует в угоду определённой стилизации. Но паттерн всё же не представляет собой никакой силы. Он, скорее, феномен, сопутствующий игре сил, порождающей морфогенетический процесс.

Паттерн часто трактуется как результат или признак локального снижения энтропии. В языке Грегори Бейтсона отрицательная энтропия (негэнтропия) является синонимом информации, и паттерн как след информационных процессов несёт на себе печать этого отрицания. В этом секрет какой-то магической и завораживающей ауры, окутывающей паттерны: ограничением случайности они словно сообщают о преднамеренности вещей, которые их содержат. Мы всегда видим разум и замысел за маловероятными объектами и процессами, избегающими возможных исходов.

### **Актуальность темы исследования**

Актуальность исследования «паттернов» связана с тем, что обращение к понятиям подобного рода всегда продиктована необходимостью эпистемологической экономии. Всякий раз, когда «реальность» предстаёт в виде неисчислимого множества гетерогенных элементов, границы которых размыты, а состояния изменчивы, мы вынуждены переходить к созерцанию и анализу более крупных и устойчивых структур, относительная регулярность которых позволяет удерживать происходящее. Т.е., мы обращаемся к целостным формам и

предсказуемым преобразованиям, не имея возможности проследить за элементарным и внезапным. Это то, что позволяет нам экономить внимание, мышление и язык, а также предвосхищать события. В сущности, лишь посредством подобных приёмов мы можем создавать конечные описания чего бы то ни было.

Сегодня, в условиях сверхбыстрого времени и избытка данных, связи между которыми не могут быть обнаружены с требуемой быстротой, мы вынуждены либо обращаться к подобным приёмам всё чаще, используя их более искусно, либо капитулировать перед «большими данными», делегируя работу с ними интеллектуальным системам. Последнее, по всей видимости, неизбежно, но это не означает, что перед лицом этой неизбежности мы не должны прилагать усилий ради сохранения преимуществ автономии человеческого разума.

Мы не можем мыслить в потоке множества обособленных элементов. Человеческий разум оперирует целостными структурами связей, и, чтобы выхватывать эти связи из потока данных, мы нуждаемся в соответствующих концептах.

Ещё в XX столетии исследования психоаналитиков, эксперименты гештальтпсихологов, построения структуралистов лишней раз продемонстрировали, что атомизм – неудовлетворительная стратегия для описания ментальных явлений, показав, что варьирование значений в психических, перцептивных и лингвистических процессах связано не с изменением элементов, а с преобразованиями конфигурации отношений в некоторых целостных комплексах.

Тем не менее, всегда существует риск, что, обнаруживая закономерность в том или ином явлении, разум вычерчивает в нём некоторую конфигурацию, которая в действительности для этого явления случайна. Иными словами, выявляя в мире целостные структуры, мы, вероятно, приписываем ему предпосылки собственного разума. И изучение опыта работы Г. Бейтсона с понятием паттерна может показать, среди прочего, и способы избегания подобных ловушек.

Мы обращаемся к наследию Грегори Бейтсона как к наиболее искусной демонстрации применения понятия паттерна. Но, в то же время, и «паттерн»

является наиболее подходящей проблемой для вхождения в круг бейтсоновских идей, т.к. наилучшим образом размыкает для анализа замкнутую на себя систему идиосинкразических понятий.

Почти любой исследователь фигуры Бейтсона в той или иной мере затрагивает тему паттерна, однако, достаточно специальных и основательных исследований о «паттерне» Бейтсона почти нет. По-видимому, в англоязычной традиции этот термин, в силу своего общеупотребительного статуса, не выглядит серьёзной теоретической проблемой. В отечественной литературе проблемность более очевидна, поскольку даже при переводе других американских антропологов (А. Крёбер, Р. Бенедикт, К. Гирц) для слова «*pattern*» пытаются, так или иначе, найти русский аналог, хотя ни один из вариантов, кажется, так и не устоялся.

Однако всё это не просто вопрос адекватного перевода. «Паттерн» – это понятие, связанное с определённым способом описания мира, который не может быть интегрирован в интеллектуальную традицию через перевод. Он должен прежде (или вместе с этим) стать предметом философского анализа, получив некоторое концептуальное осмысление. Тем временем, работы, посвящённые наследию Бейтсона в рамках русскоязычного дискурса, остаются довольно редким явлением. Имя Бейтсона, как справедливо замечает А. Пигалев, окутано какой-то аурой мистицизма, так что определённые философские, психологические и социологические исследования охотно обращаются к отдельным идеям и понятиям, но не стремятся сделать сам теоретический аппарат Бейтсона объектом исследований. Тем более, что этот аппарат всегда выходит за пределы одной академической дисциплины и требует от своего исследователя того же. Это и для нашего исследования создавало серьёзные трудности, которые нам, возможно, не всегда удавалось успешно преодолевать.

Тем не менее, в последние годы появилось несколько работ русскоязычных авторов, посвящённых понятию паттерна. Хотя они, конечно, носят скорее обзорный и описательный характер, чем аналитический, но это лишний раз свидетельствует в пользу актуальности данного исследования.

Несмотря на эти немногочисленные работы, ни понятие паттерна, ни наследие Бейтсона в целом не получили должного внимания в русскоязычных исследованиях. Однако смежные во многом подходы к изучению культуры, на протяжении длительного времени развивались и отечественными учёными. Здесь, прежде всего, нужно упомянуть русскую формальную школу, которая, помимо прочего, в лице В. Проппа и Р. Якобсона оказала значительное влияние на развитие структурализма. На труды формалистов во многом опирались представители московско-тартуской школы семиотики (Ю. М. Лотман, А. М. Пятигорский, В. Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов и др.). Среди современных исследователей можно выделить В. А. Подорогу, чьи понятия антропограммы и мимесиса хоть и нацелены на уникальное и неповторимое, стремятся схватить ограничения, наложенные на случайные сочетания компонентов и приёмов литературного произведения, подобно паттернам, моделирующим литературные миры.

### **Степень разработанности темы исследования**

Работы, специально посвящённые понятию паттерна у Бейтсона, довольно немногочисленны, и существующие пытаются скорее использовать бейтсоновскую теорию в качестве опорного пункта для дальнейших спекуляций, чем исследовать её. Так к теме визуальных паттернов обращается Мэриан Зелински. Отталкиваясь от бейтсоновского понятия паттерна (метапаттерна), она предлагает серию феноменологических рефлексий об орнаментах и ритмах как следах экспрессивных воплощений культуры и индивидуальности<sup>1</sup>. Тайлер Волк пытается конкретизировать то, что Бейтсон назвал метапаттерном, предлагая некоторый перечень универсальных моделей и принципов, таких, например, как границы, стрелки, сети, циклы и т.д.<sup>2</sup>. В совместной работе Тайлер Волк, Джеффри Блум и

---

<sup>1</sup> *Zielinski M. A Semiotic Phenomenology of Aesthetic Systems. Reflections on Ornament, Patterns, and Habits in Creative Expression // The American Journal of Semiotics. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 197–208.*

<sup>2</sup> *Volk T. Metapatterns Across Space, Time and Mind. N.Y., 1995.*



Джон Ричардс уже пытаются построить некий набросок науки о метапаттернах на фундаменте бейтсоновской теории<sup>3</sup>.

Однако эти работы используют «паттерн» как готовый «упакованный» продукт, не стремясь проследить его генезис и проанализировать способы и условия его применения Бейтсоном. Поэтому подчас больше света на проблему проливают исследования, посвящённые другим аспектам бейтсоновского наследия, но затрагивающие по касательной и «паттерн». Междисциплинарный стиль мысли Бейтсона редко подталкивает исследователей к изучению его наследия как целого, поэтому и понятие паттерна часто оказывается на периферии. Специалисты в отдельных областях стараются разработать соответствующий аспект в трудах Бейтсона, и концентрируются, как правило, на более специальных понятиях, которые в то же время представляют собой не что иное, как специфические паттерны. Такое положение дел представляется нам не слишком плодотворным для осмысления бейтсоновского наследия, но поднимая вопрос о паттерне, мы, таким образом, можем извлечь некоторое преимущество из синтеза относительно независимых линий трактовки тезисов Бейтсона в различных сферах знания.

Работы, посвящённые социально-антропологическим исследованиям Бейтсона так или иначе затрагивают понятие паттернов культуры, обращаясь либо к проблемам национального характера, либо к методологии визуально-антропологических исследований Грегори Бейтсона и Маргарет Мид. Здесь в первую очередь можно отметить статью Дэвида Бэкэна, где он обсуждает сравнительно-антропологические спекуляции Бейтсона о паттернах морального поведения и национального характера<sup>4</sup>. Работы Гэвина Салливана,<sup>5</sup> Иры Джекнис<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Volk T., Bloom J.W., Richards J. Toward a science of metapatterns: building upon Bateson's foundation // *Kybernetes*. 2007. Vol. 36. No. 7–8. P. 1070–1080.

<sup>4</sup> Bakan D. Power, method, and ethics: a reflection on Bateson's «Morale and National Character» // *The Individual, Communication, and Society: Essays in Memory of Gregory Bateson* / Ed. by R. Rieber. Cambridge, 1989. P. 31–48.

<sup>5</sup> Sullivan G. Margaret Mead, Gregory Bateson and Highland Bali: Fieldwork Photographs of Bayung Gede, 1936-1939. Chicago and London, 1999.

<sup>6</sup> Jacknis I. Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film // *Cultural Anthropology*. 1988. Vol. 3. No. 2. P. 160–177.

и Пола Хенли<sup>7</sup> обращаются к полевым исследованиям Бейтсона и Мид на острове Бали, прослеживая, помимо прочего, условия создания документальных фильмов о ритуальных трансах в балийской культуре. Эти работы имеют скорее историко-научную направленность, чем философско-антропологическую, тем не менее, на их основе мы попытались реконструировать условия и методологию визуальной репрезентации паттернов культуры. Также следует выделить статью Инги-Бритт Краус как своего рода пограничное между антропологией и психотерапией исследование. Краус анализирует практику задавания вопросов в работе этнографа и системного психотерапевта, используя фигуру Бейтсона как доказательство близости ситуаций двух дисциплин<sup>8</sup>.

Психологическая и/или психиатрическая интерпретация бейтсоновских исследований получила более широкое распространение в сравнении с другими. Работы разных исследователей посвящены реконструкции бейтсоновского понятия психического заболевания (Теодор Скольник)<sup>9</sup>, проблеме соотношения психопатологии и социального контекста (Роберт Рибер, Маркус Грин)<sup>10</sup>, роли бейтсоновских идей в складывании системной семейной психотерапии (Александр Козин)<sup>11</sup>. Эмпирические примеры приложения бейтсоновских концепций в психотерапевтической практике можно обнаружить у Мары Сельвини-Палаццоли<sup>12</sup> или Джея Хейли<sup>13</sup>, попытавшегося объяснить терапевтические успехи Мильтона Эриксона, а примером исследования понятий в этой области бейтсоновского наследия можно считать работу Макса Виссера,

<sup>7</sup> Henly P. From Documentation to Representation: Recovering the Films of Margaret Mead and Gregory Bateson // *Visual Anthropology* 2013. Vol. 26. P. 75–108.

<sup>8</sup> Kraus I-B. Learning how to ask in Ethnography and Psychotherapy // *Anthropology & Medicine*. 2003. Vol. 10 No.1. P. 3–21.

<sup>9</sup> Skolnik T. Bateson's concept of mental illness // *The Individual, Communication, and Society: Essays in Memory of Gregory Bateson*. / Ed. by R. Rieber. Cambridge, 1989. P. 90–129.

<sup>10</sup> Rieber W.R., Green M. The psychopathy of everyday life: antisocial behavior and social distress // *The Individual, Communication, and Society: Essays in Memory of Gregory Bateson*. / Ed. by R. Rieber. Cambridge, 1989. P. 48–90.

<sup>11</sup> Kozin A. The Sign of Love: Gregory Bateson and the Family Therapy Paradigm // *The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 221–241.

<sup>12</sup> Сельвини Палаццоли М., Босколо Л., Чеккин Дж., Прата Дж. Парадокс и контрпарадокс: Новая модель терапии семьи, вовлечённой в шизофреническое взаимодействие. М., 2010.

<sup>13</sup> Эриксон М., Хейли Дж. Стратегии семейной терапии. М., 2008.

реконструировавшего историю формулировки концепций вторичного обучения и двойного послания<sup>14</sup>. Понятие паттерна в рамках этой линии применяется, прежде всего, к конфигурации взаимоотношений в семейных или других социальных системах. И, хотя это достаточно узкая трактовка «паттерна», это направление представляет для нашего исследования большой интерес в связи с вниманием к патологическим паттернам. Конечно, проблема патологических паттернов у Бейтсона выходит за пределы его психиатрических исследований, но она не часто получает осмысление в других контекстах.

Также ряд работ посвящён интерпретации теории коммуникации Бейтсона в семиотической перспективе. Клаус Криппендорф, опираясь на Бейтсона, пытается предложить диалогическую концепцию смысла, задаваясь вопросом о том, как артефакты культуры и объекты природы вообще могут что-либо для кого-то значить<sup>15</sup>. Яр Ньюман анализирует порождение смысла в коммуникации между агентами, иллюстрируя свои выводы примерами взаимодействий между животными<sup>16</sup>. Дебора Эйчер-Кэтт<sup>17</sup> и Пол Райен<sup>18</sup> сопоставляют подходы Бейтсона и Пирса. Кори Энтон разрабатывает бейтсоновскую теорию игрового сообщения, акцентируя разграничение аналоговой и цифровой коммуникации<sup>19</sup>.

Биолого-экологическую линию интерпретации наследия Бейтсона можно отсчитывать от утверждения Джона Брокмана о том, что работы Бейтсона предназначались, прежде всего, биологам<sup>20</sup>. Представителем этой линии можно назвать Джаспера Хоффмейера, рассматривающего работы Бейтсона по теории

---

<sup>14</sup> *Visser M.* Gregory Bateson on deuterо-learning and double bind: a brief conceptual history // *Journal of History of the Behavioral Sciences*. 2003. Vol. 39. No. 3. P. 269–278.

<sup>15</sup> *Krippendorff K.* The Dialogic Reality of Meaning // *The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 17–34.

<sup>16</sup> *Neuman Y.* The Logic of Meaning-in-context // *The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 209–220.

<sup>17</sup> *Eicher-Catt D.* The Logic of the Sacred in Bateson and Peirce // *The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 95–126.

<sup>18</sup> *Rayan P.* Bateson, Peirce, and the Three Person Solution // *The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 173–196.

<sup>19</sup> *Anton C.* Playing with Bateson: Denotation, Logical Types and Analog and Digital Communication // *The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 127–152.

<sup>20</sup> *Brockman J.* Introduction // *About Bateson* / Ed. by J. Brockman. N.Y., 1977. P. 3–20.

коммуникации в качестве теоретического фундамента биосемиотики<sup>21</sup>. Широкому спектру проблем позднего Бейтсона посвящены работы П. Харриса-Джонса, в которых он анализирует эстетическую проблематику Бейтсона в экологической перспективе<sup>22</sup>. Харрис-Джонс фокусируется на понятии рекурсивности, и, сопоставляя его с «аутопоззисом» Варелы и Матураны, настаивает, что рекурсивность – один из ключевых паттернов в системе бейтсоновской мысли. Так же – в экологической перспективе – разрабатывает бейтсоновские темы эстетического и сакрального Ноэль Чарлтон. При этом он предлагает трактовать бейтсоновское «сакральное» в метафизическом ключе<sup>23</sup>. Среди отечественных исследователей схожую позицию занимает Александр Пигалёв, настаивая на выявлении теологических предпосылок бейтсоновской мысли<sup>24</sup>. Мы, однако, не разделяя этого подхода, приводим в третьей главе ряд возражений против подобной интерпретации. В целом это направление обращается, в основном, к поздним работам Бейтсона, где тот предпринимает глубокие философские обобщения результатов своих предшествующих исследований. И трактовка «паттерна» в рамках этого направления уже в меньшей степени вязана с конкретными методологическими приёмами, а в большей – с эпистемологией экоментальных систем, т.е. с формами мыслительных процессов, протекающих в экосистемах.

Среди наиболее общих работ, посвящённых Бейтсону и проливающих свет на генезис его идей можно назвать воспоминания его старшей дочери Мери Кэтрин

---

<sup>21</sup> *Hoffmeyer J.* From Thing to Relation. On Bateson's Bioanthropology // *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor to Biosemiotics.* / Ed. by Hoffmeyer J. Dordrecht, 2008. P. 27–44.

<sup>22</sup> *Harries-Jones P.* Revisiting Angels Fear: Recursion, Ecology and Aesthetics. URL: <http://see.library.utoronto.ca/SEED/Vol4-1/Harries-Jones.pdf> (дата обращения: 10.11.2019).

<sup>23</sup> *Charlton N.* Understanding Gregory Bateson: mind, beauty and the sacred earth. Albany, 2008.

<sup>24</sup> *Пигалев А.* Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегори Бейтсона // *Вопросы философии.* 2004. № 6. URL: <http://cat4chat.narod.ru/pigalev.htm> (дата обращения: 08.11.2019).

Бейтсон<sup>25</sup>, которая выступила соавтором отца ещё при его жизни, а также интеллектуальную биографию Бейтсона за авторством Дэвида Липсета<sup>26</sup>.

Релевантными можно также считать работы, посвящённые понятию избыточности из теории информации, которое Бейтсон считал синонимом «паттерна». Оно было предложено К. Шенноном в «Математической теории связи»<sup>27</sup> и достаточно детально объяснено Б. Зальцбергом<sup>28</sup>.

Русскоязычные работы по теме паттерна носят пока несколько обзорный и описательный характер, тем не менее, можно упомянуть статью Т. В. Зайделя, прослеживающую эволюцию термина<sup>29</sup> и рассмотрение концепта паттерна и метапаттерна Д. В. Евзрезова и Б. О. Майера<sup>30</sup>.

**Объект исследования** – теоретическое наследие Грегори Бейтсона. Однако его ранние этнографические исследования фактически остаются в стороне. Для философского аспекта исследования интерес представляют прежде всего его работы, написанные начиная с 40-х гг., после знакомства с кибернетикой.

**Предмет исследования** – понятие паттерна и способы его применения в антропологическом наблюдении, нацеленном на извлечение имплицитных регулярных закономерностей и ограничений, вписанных в логику культурных и психических процессов.

---

<sup>25</sup> *Bateson M. C. With Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson.* N.Y., 1994.

<sup>26</sup> *Lipset D. Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist.* Boston, 1982.

<sup>27</sup> *Шеннон К. Математическая теория связи // Работы по теории информации и кибернетике.* М., 1963. С. 243–333.

<sup>28</sup> *Зальцберг Б. Что такое теория информации? // Концепция информации и биологические системы / Под ред. В.С. Гурфинкеля.* М., 1966. С. 13–31.

<sup>29</sup> *Зайдель Т.В. Паттерн как объект исследования культурной антропологии // Искусство и культура.* 2017. №1 (25). С. 65–68.

<sup>30</sup> *Евзрезов Д.В., Майер Б.О. Анализ категорий паттерна и метапаттерна // Философия образования.* Новосибирск, 2006. №3 (17). С.63–70.

### **Цель и задачи исследования**

Основная цель данного диссертационного исследования – философско-антропологический анализ понятия паттерна и способов его применения в контексте исследований Грегори Бейтсона.

Для достижения поставленной цели в рамках исследования решаются следующие теоретические задачи:

(1) Реконструкция генезиса понятия паттерна в контексте личной истории Бейтсона, истоков в предшествующих теоретических традициях, отношений с другими антропологическими концепциями середины XX века и связей с кибернетикой, теорией информации и криптографией.

(2) Анализ применения понятия паттерна в практике антропологического наблюдения. Реконструкция бейтсоновской стратегии антропологического наблюдения и анализа культурных артефактов.

(3) Анализ репрезентации паттернов культуры и экспликация криптоаналитических мотивов в визуально-антропологических исследованиях Г. Бейтсона и М. Мид.

(4) Анализ проблемы транспозиции персонажей в этнографических и клинических наблюдениях Бейтсона.

(5) Анализ понятия сакрального как эффекта, производимого определёнными паттернами коммуникации. Прояснение условий патологического состояния сакрального. Разработка понятия паттернов патологии.

### **Научная новизна результатов исследования**

Новизна в отношении редких работ, посвящённых понятию паттерна, заключается, прежде всего, в несколько иной постановке вопроса и, как следствие, в другого рода ответах. Нас интересует не столько строгое определение или примеры каких-то конкретных паттернов, которые якобы подразумевает Бейтсон. Тем более, что, как сам Бейтсон избегал «указывать на это пальцем», так и попытки, например, Тайлера Волка или Фритьофа Капры называть некоторые «имена существительные» выглядят неудовлетворительными и разочаровывающими. Наш

вопрос касается скорее того, как понятие паттерна *работает* во взаимоотношениях бейтсоновских теоретических конструкций и эмпирического материала. Поэтому представленный анализ сфокусирован прежде всего на периферийной для других исследований теме наблюдения. Такой фокус позволяет установить место «паттерна» в стратегии антропологического наблюдения, предварительно реконструировав эту стратегию; установить двойственный характер фигуры ведьмы/матери шизофреника и инверсивного отношения ритуального сюжета и клинической иллюстрации в антропологии и психиатрии Бейтсона; обнаружить, что, устанавливая синонимию между «паттерном» и «избыточностью», Бейтсон «протаскивает» сначала в антропологию, а затем и дальше не только кибернетические модели, но и, стоящие за ними криптоаналитические приёмы, связанные с историей применения «избыточности» в дешифровке секретных сообщений, – и в результате применения этой более строгой (в сравнении с Крёбером, Бенедикт и Гирцом) версии паттерна к анализу культуры сам материал преобразуется в нечто вроде криптографической головоломки. Попытка реконструкции бейтсоновской теории сакрального не нова сама по себе, но, очерченная здесь траектория интерпретации, предлагает свежий взгляд на загадочную тему взаимоотношения сакрального и патологии в размышлениях Бейтсона.

### **Теоретическая и практическая значимость работы**

Результаты проведённой работы могут стать основой для дальнейших исследований в философской и культурной антропологии, социологии, психологии, культурологии, и послужить материалом для университетских курсов в рамках этих дисциплин.

**Методологическая основа исследования** является комплексной. В диссертации используются историко-философский, компаративистский и реконструктивный подходы, а также компоненты герменевтического и структурно-аналитического методов. Однако самого по себе этого недостаточно, чтобы

преодолеть сопротивление когерентной системы бейтсоновских понятий. Аналитическая антропология, предложенная В. А. Подорогой, к которой отчасти принадлежит представленное исследование, подразумевает «вариативность методологических условий анализа» и опирается на определённый понятийный ряд. В рамках допустимых вариаций мы берём из этого ряда понятие *наблюдателя/наблюдения*, чтобы положить его в основу анализа и предложить несколько производных понятий в качестве условий анализа.

Использование понятия наблюдения и фигуры наблюдателя собственно и является тем, что позволяет рассматривать антропологию литературы Подороги в качестве разновидности полевой антропологии. Обращаясь к этнографическим методикам Бурдьё, Бенямина, Барта и Бодрийара, Подорога выделяет модусы включённого и исключаящего наблюдения, причём, именно второй – исключаящий модус – позволяет обнаружить тотализирующие образы, структурирующие внутрипроизведенческие миметические связи. Эти образы функционируют в литературных мирах способом, схожим с тем, которым функционируют паттерны туземных культур в их описании антропологами. В обоих случаях тотализирующая функция образа/паттерна позволяет наблюдателю строить догадки о наблюдаемом положении вещей, оказываясь значительно чаще правым, чем нет.

Обнаруживая тотализирующий образ в произведениях Гоголя или Достоевского, Подорога накладывает ограничения на необозримое число образов и порядков слов, которые могут явить себя в произведении. Т.е., произведение становится более предсказуемым, или *избыточным*. К примеру, обнаружение у Гоголя ритмического паттерна  $7(+/-2)$ , структурирующего перечисления, ограничивает вероятность, с которой читатель может встретить перечисление иного числа объектов и т.п. Понятие тотализирующего образа, стало быть, подсказывает метафору игры на тотализаторе: если мы приостановим чтение и захотим сделать ставку на какой-то способ организации элементов, который далее встретится нам в произведении Гоголя, то тотализирующий образ критически увеличит долю выигрышных ставок. Например, всякая совокупность,



превышающая упомянутый ритмический паттерн у Гоголя, будет скорее структурирована посредством образа «кучи», чем чего бы то ни было ещё.

Тотализирующий образ также удерживает произведение в целостности, в том смысле, что он усиливает внутрпроизведенческие миметические связи по отношению к межпроизведенческим. Т.е., хотя отдельные элементы произведений одного автора вполне могут проникать в произведения другого, тотализирующий образ ограничивает возможность более крупных проникновений, которые бы уже могли считаться подражанием. На языке культурной антропологии это называется ограничением диффузии, и это именно то, что «делает» паттерн культуры.

Антропологическое наблюдение, в конечном счёте, всегда стремится увидеть именно такое тотализирующее явление (будь то тотальный социальный факт, структура или паттерн), которое позволило бы ограничить необозримое число возможных комбинаций культурных признаков и возможных исходов наблюдаемых ситуаций, необходимых, чтобы понять другую культуру.

Используя изложенные теоретические положения как фундамент, мы, тем не менее, должны учитывать специфику нашей ситуации. Корпус работ Бейтсона не должен рассматриваться лишь как текст, как особый род литературы, где «паттерн» играет роль компонента внутрпроизведенческого мимесиса. Важна именно интенциональная направленность этих текстов на какую-то внешнюю действительность, а внешняя действительность в свою очередь должна ограничивать спектр возможных трактовок текстов. В центре нашего внимания, стало быть, должно оказаться само наблюдение, концептуализирующее посредством термина «паттерн» определённые отношения, усматриваемые как *воплощённые* в событиях и вещах. А доступ к этому наблюдению уже, в свою очередь, может быть получен посредством анализа текстов и визуальных документов.

Мы выделяем в текстах и визуальных документах Бейтсона те приёмы, которые отличают его трактовку «паттерна» от трактовки других антропологов, и задаём их в качестве своего рода тотализирующих схем, на которые можно опереться при анализе роли «паттерна» в антропологическом наблюдении. К этим

приёмам мы относим прежде всего то, что Бейтсон называет принципом «двойного описания», образ разделительной черты и заявленную им синонимию между «паттерном» и понятием избыточности из теории информации. Каждый из этих приёмов мы изучаем в контексте определённого сюжета, хотя имеют место и взаимные перекрывания. К этим сюжетам относятся: реконструкция стратегии антропологического наблюдения, криптоаналитические мотивы в визуально-антропологических исследованиях Бейтсона и Мид и реконструкция бейтсоновской теории сакрального. В методологическом отношении мы надеемся, что такой подход позволит изучить понятие паттерна как бы с трёх ракурсов, объяснив в то же время, какую роль играют упомянутые приёмы в качестве компонентов метода.

### **Положения, выносимые на защиту**

(1) Понятие паттерна имеет истоки в различных сферах знания, с которыми Бейтсон так или иначе соприкасался, однако, прежде всего, обращение к этому понятию обусловлено тем, что оно отвечает междисциплинарному подходу, предпосылки к становлению которого прослеживаются в личной истории Бейтсона. Тем не менее, его антропологический проект вполне вписывается в контекст общего концептуального (морфологического) поворота в антропологии середины XX столетия. И проведённый анализ позволяет выявить некоторый перечень исходных предпосылок, фундирующих построение морфологических моделей культуры. Прояснение отношений «паттерна» с кибернетикой и теорией информации выражается в анализе понятия избыточности, которое Бейтсон считал по крайней мере частичным синонимом «паттерна» и «смысла». Анализ позволяет установить роль «паттерна» в изучении коммуникативных процессов и нащупать имплицитные связи бейтсоновской методологии с криптоанализом.

(2) Неоднократные упоминания Бейтсоном приёма «двойного описания» на разных примерах могут быть использованы как подсказки для реконструкции его стратегии антропологического наблюдения. Реконструкция демонстрирует, что понятие паттерна функционирует в антропологическом наблюдении в качестве

одного из компонентов стратегии наряду с бихевиористским наблюдением. Оба компонента выполняют взаимокорректирующие функции: бихевиористское наблюдение отвечает за объективную регистрацию поведенческой последовательности, а связующий (наблюдателя и *другого*) паттерн предстаёт условием эмпатического доступа наблюдателя к антропологическому *другому* (представителю другой культуры).

(3) При изучении визуально-антропологических документов Г. Бейтсона и М. Мид можно проследить криптоаналитические мотивы в их способах документирования балийской культуры. Наш анализ стремится показать, что, отождествляя «паттерн» с инженерным понятием избыточности, Бейтсон опосредовано устанавливает связь между поиском паттернов и методологией криптоанализа, где избыточность успешно применялась. Это, в свою очередь, преобразует различные культурные последовательности в глазах наблюдателя в нечто вроде шифра, а анализ культуры – в практику дешифровки.

(4) Сопоставление визуально-антропологических документов Г. Бейтсона и М. Мид с более поздними психиатрическими исследованиями Бейтсона позволяет сделать вывод, что фигура ведьмы из балийских ритуальных практик и мать шизофреника из клинических иллюстраций действия *double bind* являются одним и тем же концептуальным персонажем, а описание клинической ситуации во многих отношениях выглядит как инверсия ритуально разыгрываемой ситуации в балийской мистерии. Это, разумеется, ставит под сомнение эмпирические основания теории *double bind* и требует переосмысления связи между бейтсоновской антропологией и психиатрией.

(5) Реконструкция теории сакрального Бейтсона демонстрирует, что, вопреки существующим трактовкам, мотив единства (*sacred unity*) не является ключевым для прояснения бейтсоновского понимания сакрального, поскольку, исходя из этого мотива, не может быть объяснена возможность патологии сакрального, о которой Бейтсон неоднократно говорит. Вследствие чего на защиту выносятся тезис о том, что эффект сакрального порождается паттерном коммуникации, подразумевающим ограничение (или запрет) обратной связи с определённым

сегментом системы (или системой как целым). Установление же обратной связи там, где её не должно быть, может изменять природу сакральных идей и процессов, приводя, таким образом, к патологии сакрального.

(б) Итоговый (соответствующий цели исследования) тезис состоит в том, что специфичность бейтсоновского «паттерна» заключается в достаточно строгом и разработанном способе применения, который и позволяет говорить нам об этом понятии как о фундаменте метода. На протяжении всей работы было выделено и проанализировано три приёма, которые можно обозначить как «криптографические» преобразования, образ разделительной черты и принцип двойного наблюдения. Предполагается, что эти приёмы можно назвать ядром бейтсоновского метода – минимально необходимым набором, обеспечивающим строгость применения понятия паттерна.

### **Степень достоверности и апробация результатов работы**

Достоверность результатов работы обусловлена соблюдением принципов используемой в диссертации методологии: применением как инструментария аналитической антропологии, так и ряда общенаучных и специально-философских методов.

В рецензируемых изданиях, входящих в перечень ВАК, по теме диссертации опубликованы следующие статьи:

*Тестов Д.Ф.* Фигуры транса, игры и безумия в антропологии Грегори Бейтсона. // Психология и психотехника. 2015. № 9 С. 879–890. DOI: 107256/2070-8955.2015.9.15888.

*Тестов Д.Ф.* Структурализм и экология разума: сравнительный анализ антропологических проектов К. Леви-Стросса и Г. Бейтсона. // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 2. С. 97–113. DOI: 1021146/2072-0726-2016-9-2-97-113.

*Тестов Д.Ф.* Понятие паттерна (pattern) и коммуникативные основания антропологии Г. Бейтсона. // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 49. № 3. С. 158–177.

*Тестов Д.Ф.* Понятие сакрального у Бейтсона. // *Философская мысль.* 2017. № 6. С. 111–127. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.6.19757. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_19757.html](http://e-notabene.ru/fr/article_19757.html)

*Тестов Д.Ф.* Трансформация коммуникативных паттернов в условиях сетевых медиа: психопатология и дискретность. // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия.* 2018. № 2. С.48–66.

Публикации в других научных изданиях:

*Тестов Д.Ф.* Черта и дистанция: стратегии антропологического наблюдения. // *Посредник. Массмедиа, общество и культура / Научн. ред. В. А. Подорога., отв. ред. А.А. Парамонов, – М.: Валент, 2016. С. 99–135.*

*Тестов Д.Ф.* Deep Dream: из вещества того же, что и сны // *Синий диван. Философско-теоретический журнал.* 2019. № 23. С. 138–151.

### **Структура работы**

Структура работы обусловлена поставленными задачами и состоит из введения, трёх глав, разбитых на параграфы, заключения и списка литературы.

## Глава I

### ИСТОКИ ПОНЯТИЯ ПАТТЕРНА

#### 1.1. Краткая интеллектуальная биография Грегори Бейтсона

Когда характеризуют стиль мысли Бейтсона, в первую очередь выделяют широту взглядов и многогранность его гения, охватывающего этнологию, кибернетику, биологию, этологию и психиатрию. Но Бейтсон не был просто эрудитом или энциклопедистом, уникальность его опыта заключалась в сплетении далёких друг от друга сюжетов в новый концептуальный слой, покрывающий дисциплинарные различия. Широта знания для него – неотъемлемое условие его углубления. Между тем, нельзя сказать, что всякий раз, обращаясь к новому материалу, он начинает изучать совершенно новые вещи. Напротив, имеет место стойкое ощущение, что он снова и снова говорит об одном и том же. Подобно кочевнику, который ориентирует свой лагерь по сторонам света, разделяет на мужскую и женскую половины, где бы он ни стоял, одним словом, – разбивает его не только в реальном, но и в ритуальном пространстве так, что он остаётся всегда одним и тем же лагерем, Бейтсон, избирая новое направление, ухитряется остаться дома. В качестве ритуальной схемы, организующей исследовательское пространство, он использует концепции паттерна, гомеостаза, теорию логических типов и т.п. Но интеллектуальное кочевничество можно рассматривать как отражение кочевого образа жизни. В действительности Бейтсон нигде не задерживался надолго, нигде не создавал дом: учёба в Кембридже, исследование в Новой Британии, преподавание в Австралии, экспедиции на Новую Гвинею и Бали, иммиграция в США, работа в Китае, Бирме, Индии и на Цейлоне, снова преподавание в Нью-Йорке, Гарварде, Сан-Франциско, исследования шизофрении в Пало-Альто, коммуникации китообразных на о. Сент-Томас и на Гавайях – и это

ещё не полный список. Так продолжалось до последних лет его жизни, которые Бейтсон, будучи тяжело больным, провёл в институте «Эсален».

Истоки междисциплинарной природы его исследований следует искать в корреляциях между системами интеллектуальных и географических сдвигов. Эти системы миметически связаны, но не могут быть преобразованы одна в другую, материал исследований локализован в пространстве: ятмулы – на Новой Гвинее, шизофрения – в клинике в Пало-Альто и т. д., но теория локализована быть не может, порождённая в одном месте, она может быть применена многократно. Гомеостаз и схизмогенез могут быть использованы для описания семейной системы шизофреника, равно как и для саморегуляции социальных процессов ятмулов, а *double bind*<sup>31</sup> подходит для описания парадоксов адаптации не только личностей, но и культур и организмов. Странствующий гений Бейтсона многим обязан именно этому искусству всякий раз проносить в новую сферу исследований свои старые инструменты. Именно эти инструменты, и в первую очередь понятие паттерна, мы и намерены изучить. Начать, однако, стоит с высвечивания тех биографических сюжетов и фрагментов интеллектуального опыта, которые позволяли Бейтсону рассматривать концептуальную систему одной области как надёжную базу для спекуляций в другой.

В первую очередь необходимо отметить влияние отца и старшего брата. Грегори<sup>32</sup> Бейтсон был младшим из трёх сыновей знаменитого британского генетика Уильяма Бейтсона и, следуя по его стопам, в ранние годы изучал зоологию и даже получил степень бакалавра по биологии в колледже Сент-Джонс Кембриджского университета. Уильям Бейтсон, по всей видимости, пророчил естественнонаучную карьеру для всех сыновей, но судьба распорядилась иначе. Джон Бейтсон ушёл на фронт и погиб в Первой мировой войне в 1918 г.<sup>33</sup> Мартин

---

<sup>31</sup> Окончательного варианта перевода не сложилось, возможны варианты: «двойное послание», «двойная связь», «двойной тупик», «двойной капкан» и т.д. В данной работе мы, в основном, будем оставлять это понятие без перевода.

<sup>32</sup> Бейтсон был назван в честь Грегора Менделя – австрийского ботаника и монаха-августинианца, заложившего основы учения о наследственности.

<sup>33</sup> *Lipset D. Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist. Boston, 1982. P. 70.*

Бейтсон хотел стать поэтом, а не учёным, и это не встречало понимания со стороны отца. Иногда их непростые отношения считают одной из причин случившегося в последствии. Однако непосредственно перед трагедией Мартин получил довольно грубый отказ от девушки, в которую был влюблён. Так или иначе, 22 апреля 1922 г. в день рождения Джона Мартин Бейтсон покончил с собой, застрелившись на площади Пикадилли под статуей Эроса<sup>34</sup>.

Грегори Бейтсон вскоре также оставил биологию и обратился к социальной антропологии. Усматривать в этом повороте некую попытку примирить влияние отца и брата – найти символический компромисс взамен того, который так и не был найден – кажется небезосновательным. Однако, если о влиянии отца Бейтсон будет говорить многократно, то фигура Мартина словно окутана молчанием.

В различных работах Бейтсон то называет себя антропологом, то говорит, что будет рассматривать проблему как биолог. В действительности, проблемы биологии и теории эволюции были одной из доминантных линий его исследований наряду с антропологией и психиатрией. Бейтсон считает биологию основой своего мышления и главным источником аналогий, но само убеждение в том, что перенесение отношений и диспозиций из одной дисциплины в другую должно быть плодотворным, коренится, по-видимому, во взглядах его отца.

Грегори Бейтсон упоминает о размытом ощущении, которое, по его мнению, он наследует от отца:

«Мне передалось смутное мистическое чувство, что следует искать один и тот же вид процессов во всех областях естественных феноменов; что можно обнаружить работу того же вида законов и для структуры кристалла, и для структуры общества; что сегментация земляного червя может быть реально сравнима с процессом формирования базальтовых колонн<sup>35</sup>.

<...> Это придало известное достоинство любым научным исследованиям: предполагалось, что анализируя паттерны перьев куропатки, я мог в действительности

---

<sup>34</sup> Ibid. P. 90–91.

<sup>35</sup> Здесь Бейтсон ещё допускает аналогии между «живыми вещами» и неживой природой. Позже он будет избегать аналогий между *Плеромой* и *Креатурой*.



получить ответ или часть ответа, касающиеся всей загадочной сферы паттерна и регулярности в природе. Этот небольшой мистицизм был важен ещё и потому, что давал мне свободу использовать мою научную подготовку – способы мышления, усвоенные мной из биологии, элементарной физики и химии. Он поощрял меня к ожиданиям, что эти способы мышления будут пригодны в весьма отличных областях наблюдений. Он дал мне возможность рассматривать всю мою подготовку как потенциально полезную, а не как совершенно нерелевантную для антропологии»<sup>36</sup>.

В этом фрагменте мы видим, что смутное мистическое чувство, унаследованное от Уильяма Бейтсона, состоит в некоторой связи с понятием паттерна, заинтересованность которым Грегори Бейтсон также приписывает отцу: «Особенно я получил от него те подходы, которые он отрицал в себе. В своих ранних и своих лучших работах (о чём, я полагаю, он знал), он поставил проблемы симметрии животных, сегментации, последовательного повторения частей, паттернов и т. д. Позднее он отвернулся от этой области и посвятил остаток своей жизни менделизму. Но он всегда “мечтал” о проблемах паттерна и симметрии, и мне передались его мечтания, а также вдохновлявший их мистицизм, который, хорошо это или плохо, я назвал “наукой”»<sup>37</sup>.

Грегори Бейтсон будет не раз обращаться к проблемам симметрии, и иногда такие обращения связаны с переосмыслением работ отца. Так в статье «Пересмотр правила Бейтсона» (1971) он пытается вписать, исследованные отцом, случаи зеркально-симметричного развития патологий в строении насекомых в кибернетическую парадигму. Развитие дополнительных симметрично развёрнутых конечностей рассматривается им как утрата ориентирующей информации. Различие между симметричным и ассиметричным, таким образом, может трактоваться как нехватка информации, что также может повлечь за собой аналогичную трактовку различий симметричного и комплементарного паттернов отношений.

---

<sup>36</sup> Бейтсон Г. Эксперименты по обдумыванию собранного этнологического материала // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 131.

<sup>37</sup> Там же.

Бейтсон стремится использовать то, что не использовал отец. «Хотя сам он почти не говорил о философии, математике и логике – вспоминает Бейтсон, – он ясно выражал своё недоверие к подобным предметам. Но я думаю, что вопреки себе, он, тем не менее, передал мне кое-что из этих предметов»<sup>38</sup>.

Позиция отца проступает в отношении к вопросам религии. Он, будучи атеистом, заставил своих сыновей прочитать Библию, чтобы те не выросли «пустоголовыми атеистами». Грегори Бейтсон постоянно будет заигрывать с религиозными и гностическими сюжетами, пытаясь синхронизировать их с естественнонаучными теориями.

Бейтсон считал, что он был свидетелем двух антропологически значимых событий: событий, когда менялась «начальная установка», то есть происходило смещение некоторой центральной позиции, на которую ориентируются все прочие отношения и переменные. Первым таким событием он считает Версальский договор, и вердикт этому сдвигу он также произносит словами отца: «Мы, старшие, знаем, как мы сюда попали. Я помню, как мой отец прочитал “Четырнадцать пунктов” за завтраком и сказал: “Ну что ж! Они хотят дать им приличные условия, приличный мир”, или что-то в этом роде. И я помню, что он сказал, когда вышел Версальский договор, но не стану этого повторять. Это не для печати. Поэтому я более или менее знаю, как мы сюда попали»<sup>39</sup>.

Что касается научной жизни Бейтсона в период до начала Второй Мировой Войны, то, несмотря на биологический бэкграунд, она всё же укладывается в рамки социальной антропологии. Он проводит первое короткое полевое исследование среди байнингов<sup>40</sup> на Новой Британии, в 1928 г. работает в университете Сиднея (Австралия) под руководством Альфреда Рэдклифф-Брауна, что позволяет говорить о связи Бейтсона не только с Кембриджской традицией, но и со структурно-функциональной школой. С 1929 по 1932 гг. Бейтсон предпринимает

---

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> *Бейтсон Г.* От Версаля до кибернетики // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 201.

<sup>40</sup> Одно из племён Новой Гвинеи. Байнинги населяют удалённые горные территории острова Новая Британия.

две экспедиции на Новую Гвинею, где проводит исследование среди ятмулов<sup>41</sup>. Здесь он знакомится с Маргарет Мид, которая станет его первой женой и близким соратником. Кроме личных, эта встреча имела значительные методологические последствия для Бейтсона. Мид привезла с собой рукопись книги «Паттерны культуры»<sup>42</sup> Рут Бенедикт, знакомство с которой стало поворотным моментом для бейтсоновской антропологии. В 1936 году, вдохновлённый идеями Бенедикт, Бейтсон публикует свою первую книгу – «Нэйвен», где выдвигает идею строгих закономерностей в системе взаимоотношений между полами в культуре ятмулов, и которые он назвал паттернами. В 1936–1938 гг. Бейтсон и Мид предпринимают совместное исследование на острове Бали, сделав ставку на методы фото- и видеорегистрации. Результатом этой работы стала книга «Балийский характер»<sup>43</sup> (1942), заложившая принципы визуальной антропологии.

В 1940 г. Бейтсон иммигрирует в Соединённые Штаты. Он работает аналитиком в Музее современного искусства, занимаясь главным образом анализом немецких пропагандистских фильмов (1942–1943), читает лекции в Колумбийском университете (1943–1944). Во время войны работает в Отделе стратегических служб в Юго-Восточной Азии (1944–1947), занимает различные должности в Китае, Бирме, Индии и на Цейлоне<sup>44</sup>. По возвращении он получает звание приглашённого профессора антропологии в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке (1946–1947) и Гарвардском университете (1947–1948), преподаёт в Университете Калифорнии в Сан-Франциско (1948–1949). Но на фоне всех этих событий происходит нечто куда более важное для Бейтсона в интеллектуальном плане: второе событие в его жизни, изменившее, по его словам, «начальную установку», – и на этот раз ему посчастливилось участвовать в нём самому. В 40-х годах он сотрудничает с Норбертом Винером, Джоном фон Нейманом, Уорреном Мак-Каллоком и др. в рамках конференций Фонда Мэйси, принимая непосредственное участие в создании кибернетики.

---

<sup>41</sup> Ятмулы – одно из племён Новой Гвинеи, населяющее долину реки Сепик.

<sup>42</sup> *Benedict R. Patterns of culture.* Boston, 1959.

<sup>43</sup> *Bateson G., Mead M. Balinese Character: A Photographic Analysis.* N.Y., 1942.

<sup>44</sup> *Lipset D. Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist.* Boston, 1982. P. 174.

«Это был совместный рост нескольких идей – вспоминает Бейтсон, – разрабатывавшихся в период Второй мировой войны. Мы можем назвать совокупность этих идей кибернетикой, теорией коммуникации, теорией информации или теорией систем. Идеи генерировались во многих местах. В Вене был Бертуланфи, в Гарварде — Винер, в Принстоне — фон Нейман, в Кембридже — Крэйк и т. д. Все эти разрозненные исследования в различных интеллектуальных центрах касались проблем коммуникации, главным образом проблемы того, что же такое организованная система»<sup>45</sup>.

В это время биологический и этнографический опыт и интеллектуальные привычки Бейтсона получают существенную и строгую теоретическую базу, понятийный аппарат, который отныне будет актуален для всех его работ. Этот период во многом определил и жанр работ послевоенного Бейтсона. За исключением нескольких книг, его наследие представляет собой короткие статьи и эссе по проблемам биологии, антропологии, а позже – ещё и психиатрии, этологии и экологии, привлекающие идеи кибернетики и теории коммуникации для переосмысления ключевых проблем наук о жизни.

Кибернетическое поле исследований объединяло учёных различных направленностей, да и сам создатель кибернетики известен своими междисциплинарными подходами. «Винер был ученым широкого профиля, ученым-полигистором, как когда-то называли таких людей. Он как бы воскресил в наши дни традиции универсализма, процветавшие во времена лейбницев и бюффонов. Широта интересов сочеталась в нём с глубоким убеждением в единстве науки и в необходимости тесного союза различных ее отраслей. Он был врагом узкой специализации, дробления науки на бесчисленные изолированные ветви. Отсюда его внимание к вопросам метода, к философии науки, отсюда его стремление к широким синтезам, его мысли о потаенных богатствах “ничьих земель”, пограничных полос между отдельными дисциплинами»<sup>46</sup>. Кибернетика

<sup>45</sup> Бейтсон Г. От Версаля до кибернетики // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 203.

<sup>46</sup> Поваров Н. Г. Норберт Винер и его «Кибернетика» (от редактора перевода) // Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1983. С. 11.

объединяла усилия физиологов, математиков, инженеров и психологов. Она как нельзя лучше подходила уже существующим к тому времени воззрениям Бейтсона. Её успехи должны были подкрепить унаследованное им «смутное мистическое чувство» и веру в эффективность междисциплинарных подходов.

В 1949–1951 гг. Грегори Бейтсон работает в клинике Лэнгли-Портер в Сан-Франциско в Ассоциации исследований психиатрии и коммуникации. В это время он сотрудничает с психиатром Юнгером Рушем (Ruesh). В 1951 г. выходит их совместная работа «Коммуникация: социальная матрица психиатрии». В 1949–1962 гг. Бейтсон занимал должность этнолога в госпитале департамента по делам ветеранов в Пало-Альто (Калифорния), где ему была предоставлена возможность изучать всё, что он находил интересным. Здесь он получает первый исследовательский грант в области психиатрии из Фонда Рокфеллера. По этому гранту к нему присоединились Джей Хейли, Джон Уикленд и Бил Фрай, образовав небольшую исследовательскую группу внутри госпиталя ветеранов. Результатом работы этой группы стала знаменитая гипотеза *double bind*.

С проблем психиатрии Бейтсон переключается на проблемы коммуникации млекопитающих: «Постепенно выяснилось, – рассказывает он, – что для дальнейшего продвижения в изучении логической типизации коммуникации я должен работать с живым материалом, и я начал работать с осьминогами. Моя жена Лоис работала со мной, и больше года мы держали около дюжины осьминогов в своей жилой комнате. Эта предварительная работа была многообещающей, однако нуждалась в повторении и расширении в лучших условиях. На это грантов не нашлось.

В этот момент появился Джон Лилли и пригласил меня стать директором его дельфинария-лаборатории на Виргинских островах<sup>47</sup>».

Год, по приглашению Джона Лилли, Бейтсон проработал в Институте исследований коммуникации на о. Сент-Томас (1963– 1964). Затем восемь лет (1964–1972) – в Океаническом институте штата Гавайи по приглашению Тэйлора

---

<sup>47</sup> Там же. С. 24.

Прайора. Также в Гавайский период он работает с Институтом изучения культур при Восточно-Западном центре Университета штата Гавайи. Здесь в 1972 г. была опубликована его основная работа – «Шаги в направлении экологии разума», объединившая в себе статьи и эссе по антропологии, психиатрии, теории эволюции и эпистемологии, написанные Бейтсоном в течение жизни.

В Эсалене, где Бейтсон получил пристанище в последние годы жизни, были написаны работы «Разум и природа: неизбежное единство» (1979) и «Страх Ангелов» (1988), написанная в соавторстве с дочерью, и законченная Мэри Кэтрин Бейтсон после смерти отца.

Грегори Бейтсон умер от рака в Сан-Франциско в 1980 г.

Итак, можно заключить, что двойной характер образования безусловно позволял Бейтсону рассматривать проблемы, привлекая методы различных дисциплин. Работа над вопросами кибернетики также, по-видимому, помимо формирования тонких инструментов и методов, способствовала развитию междисциплинарных взглядов. Однако эти факты имеют не столько свои собственные последствия и влияния, сколько попадают в силовое поле своеобразной «идеологии», которую Грегори Бейтсон перенимает у отца. Разумеется, нельзя сказать, что междисциплинарные взгляды и отчётливые представления о паттернах уже имелись у Уильяма Бейтсона. Но можно говорить о формировании тенденций, подводящих к этим идеям, в отношениях между отцом и сыном. Мы, однако, рискнём предположить, что именно самоубийство брата могло стать тем травматическим событием, которое привело к тому, что междисциплинарный подход превратился в своеобразное интеллектуальное кредо. Смерть Мартина придала трагическую значимость разрыву в их отношениях с отцом, и через это – разрыву между науками о природе с одной стороны и науками о духе (и искусством) – с другой. Переосмысление Грегори Бейтсоном роли разума в теории эволюции через критику дарвинизма Сэмюелем Батлером, и интерпретация эволюционного процесса как ментального позволяет Бейтсону демонтировать оппозицию естественных и гуманитарных наук. Отныне на одной стороне для него окажутся науки о неживой природе, а на другой науки о жизни и

разуме, где ботаника и поэзия, антропология и кибернетика выступают равноправными компонентами синтетического знания о живых вещах.

## **1.2. Формирование понятия паттерна в антропологических исследованиях XX века**

Понятие паттерна – это инструмент, посредством которого Бейтсон производит новое синтетическое знание о живом, и этот инструмент не является простым. Скорее, напротив, он являет собой изначальную сложность. В мире коммуникации и организации простое и неразложимое не имеет смысла. Простейшая единица живой системы уже, так или иначе, представляет собой организованную систему отношений. Таким образом, Бейтсон противопоставляет парадигму исследования жизни и разума всей атомистической парадигме.

В 1910-х гг. с критикой атомистического подхода в психологии выступила гештальтпсихология. Кёлер, Коффка, Вертгеймер и другие акцентировали в своих работах внимание на целостных аспектах восприятия и мышления. Они обратили внимание на определённые отношения между стимулами, конституирующие восприятие этих стимулов в качестве целостной структуры, не сводимой к простой сумме отдельных стимулов. Таким образом, гештальты – это в первую очередь «связи, при которых – по определению Вертгеймера, – то, что происходит в целом, не выводится из элементов, существующих якобы в виде отдельных кусков, связанных потом вместе, а напротив, то, что проявляется в отдельной части этого целого, определяется внутренним структурным законом этого целого»<sup>48</sup>.

Очевидно, что в такой формулировке понятие гештальта выходит далеко за рамки психологического термина, и формирует новую исследовательскую парадигму в более широком контексте. Гештальт-теория оказала значительное влияние на философию, антропологию и, по мнению Берталанфи, её можно считать

---

<sup>48</sup> Цит. по вступительной статье Зинченко В. П. к *Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987. С. 5.

реальным предшественником общей теории систем. Бейтсоновский «паттерн», так или иначе, возникает в рамках парадигмы, созданной понятием гештальта, и именно в рамках теории систем проходит свой последний этап становления. Однако концепция паттерна начинает складываться в антропологии задолго до знакомства Бейтсона с кибернетикой, теорией систем и сотрудничества с Норбертом Винером.

Впервые понятие паттерна культуры в антропологии, по-видимому, возникло в работах Кларка Уисслера<sup>49</sup>, но не получило в то время широкого распространения, и Бейтсон Уисслера не упоминает. В действительности, понятие паттернов культуры ввела в дисциплину несколько позже Рут Бенедикт. Она критиковала сложившуюся в то время традицию сравнительно-антропологических исследований, подобных «Золотой ветви» Фрэнзера, за акцентирование внимания на отдельных особенностях, игнорируя при этом то, как эти особенности встроены в целостную культуру<sup>50</sup>. Её концепция паттернов культуры (*patterns of culture*) направлена на выявление изначального единства, присущего каждой культуре. Понятие паттерна как «целостной конфигурации» в её работах практически синонимично понятию гештальта, а её понимание культуры как определяющей не только отношения между своими элементами, но и саму их сущность, фактически дублирует определение гештальта у Вертгеймера.

Помимо гештальт-психологов в теоретическом отношении Бенедикт опирается также на морфологию культуры Шпенглера. В её работах ясно различима та же тенденция редуцирования культуры до некоторой исходной модели или даже символа. В одной наиболее известной своей работе о паттернах японской культуры<sup>51</sup> она пытается, подобно Шпенглеру, поэтизировать найденные паттерны, выразив их в символах хризантемы и меча.

Книга «Хризантема и меч» наиболее полно раскрывает возможности метода паттернов культуры в его классической версии. Работа была написана во время

<sup>49</sup> *Wissler C. Man and Culture. N.Y., 1923. P. 177, 267, 269 etc.*

<sup>50</sup> *Benedict R. Patterns of Culture. Boston, 1959.*

<sup>51</sup> *Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. СПб., 2007.*



войны, когда Япония была недоступна для полевого исследования, по заказу Ведомства военной информации США. Бенедикт никогда не была в Японии и не знала японского языка. В её распоряжении были лишь документы, пропагандистские фильмы, а также военнопленные и информаторы, жившие в Соединённых Штатах. Анализируя кинематографические и литературные сюжеты, прессу и рассказы информаторов, она отыскивает в них значимые идеи, эмоции и структуры, комбинируя их таким образом, что фрагментарно представленная японская культура как бы сшивается идеями долга, самодисциплины, стыда и подобающего места, проступающими во всех культурных плоскостях.

Знакомство Бейтсона с концепцией Бенедикт происходит во время его очередной экспедиции на Новую Гвинею. Проводившие полевое исследование в том же регионе Рео Форчун и Маргарет Мид привозят с собой рукопись «Паттернов культуры», которая оказывает значительное влияние на всех троих. В своей автобиографии Мид будет вспоминать, как на Новой Гвинее, забившись в крохотную комнатку, защищённую от moskitov, она, Бейтсон и Форчун обсуждали проблемы соотношения пола и темперамента в различных культурных детерминациях, опираясь на теорию Рут Бенедикт и обмениваясь данными своих исследований<sup>52</sup>.

Бенедикт описывает процесс культурной интеграции<sup>53</sup>, в рамках которой происходит и структурирование (*patterning*) человеческого поведения посредством различных практик, воспроизводящих определённые типы темперамента и блокирующих другие. В каждую культуру, таким образом, вписан доступный и желательный для каждого пола спектр характеров, а сама культура предстаёт как поддерживающая и воспроизводящая одну и ту же диспозицию характеров. Именно на этих проблемах концентрируют своё внимание Мид и Бейтсон во время своих дискуссий на Новой Гвинее.

---

<sup>52</sup> Мид М. Иней на цветущей ежевике // Культура и мир детства. Избранные произведения. М., 1988. С. 67.

<sup>53</sup> Benedict R. Patterns of culture. Boston, 1959. P. 47.

Другие источники понятия паттерна мы находим в сферах зоологии, ботаники и сравнительной анатомии. Среди них можно назвать работу д'Арси Томпсона «О росте и форме» (1917)<sup>54</sup>, в которой он рассматривает морфологические различия между видами рыб и животных в качестве анаморфных преобразований (рис.1). Томпсон, к слову, был знаком с отцом Грегори Бейтсона и даже посещал Россию вместе с ним в 1925 г.<sup>55</sup> До Томпсона существовала ботаника и морфология Гёте, в которой последний поднимает вопросы метаморфоза и изначальной, общей для различных видов растений формы – прарастения (*Urpflanze*) (рис.2). Бейтсон видел заслуги Гёте, прежде всего, в акцентировании внимания на роли формальных отношений: «Он был неплохим ботаником и имел большие способности к распознаванию нетривиальных вещей (то есть к распознаванию связующего паттерна). Он навёл порядок в словаре общей сравнительной анатомии цветущих растений. Он обнаружил, что определение «листа» как «плоской зелёной штуки», или «стебля» как «цилиндрической штуки» неудовлетворительно. Подход к определению состоит в том (и где-то в глубине процессов роста растения это именно так и делается), чтобы заметить, что почки (т.е. стебли-дети) формируются в точках ответвления или пазухах (*axil*) листьев. Исходя из этого, ботаник конструирует определения на основе отношений между стеблем, листом, почкой, пазухой и так далее»<sup>56</sup>.

Стоит подробнее остановиться на значении формальных отношений для понятия паттерна. Бейтсон говорит о паттерне, что он обнаруживается на трёх уровнях. Части индивидуального организма, к примеру, краба связаны посредством паттернов зеркальной симметрии и паттернов последовательной гомологии. Эти паттерны Бейтсон называет связями первого порядка. Сопоставление организмов краба и омара обнаруживает связь через паттерн филогенетической гомологии. Это связи второго порядка. Аналогичные отношения обнаруживаются и между организмами человека и лошади. Сопоставление же

<sup>54</sup> *Thompson A.* On Growth and Form. Cambridge, 1917.

<sup>55</sup> *Lipset D.* Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist. Boston, 1982. P. 117.

<sup>56</sup> *Бейтсон Г.* Разум и природа: Неизбежное единство. М., 2009. С. 30.

обоих сравнений (краба с омаром и человека с лошадьё) выявляет связь третьего порядка или паттерн паттернов (метапаттерн).

Паттерн здесь напрямую связан с отношениями гомологии – формального соответствия между частями или органами различных организмов. Это отношения подобия, но это не подобие функции и не подобие формы, хотя обычно гомологичные части действительно схожи. Ричард Оуэн<sup>57</sup>, который и ввёл понятие гомологии в биологию, предлагал отличать его от аналогии. Если аналогия – это отношение различных органов, выполняющих одну и ту же функцию, подобно крыльям птиц и насекомых, то гомология – это отношение между одним и тем же органом в различных организмах, подобно крылу птицы и руке человека. Для гомологии безразлична функция и вторична форма. Первостепенное значение играют формальные отношения с другими частями. Иными словами, гомология частей устанавливается через гомологию некоторых цельных комплексов, в которые эти части включены. Такое представление о гомологиях напрямую вытекает из гётевской концепции остеологического типа, под которым Гёте понимал единую схему, позволяющую осуществлять сравнения как отдельных организмов, так и классов, родов и видов. Т.е., говоря языком Бейтсона, такой тип был бы применим на нескольких уровнях описательных утверждений, соответствуя как паттерну, так и метапаттерну.

Идея типа сама по себе уже предполагает, что за изменением формы может сохраняться постоянство структуры, и именно она должна стать объектом изучения сравнительной анатомии. «Я был вполне убеждён, – вспоминает Гёте, – что все органические существа пронизывает один общий, через метаморфоз возвышающийся тип, позволяющий себя хорошо обнаружить во всех своих частях на известных средних ступенях, и долженствующий также быть признан и там, когда он скромно скрывается на высшей ступени человечества»<sup>58</sup>. Он видит тип как форму, проявляющуюся сквозь свои вариации, которые только и есть условия

---

<sup>57</sup> Оуэн Ричард (1804-1892) – английский зоолог и палеонтолог известный своими работами в области сравнительной анатомии.

<sup>58</sup> Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. Ленинград, 1957. С. 518 (комментарии).

проявления этой формы. В такой трактовке понятие типа фактически предвосхищает бейтсоновский паттерн, но понять эту преэминентность во всей полноте можно только учитывая, что концепция метаморфоза Гёте (через понятие преобразования д'Арси Томпсона) была заимствована также и структурализмом<sup>59</sup>. Таким образом, зоологические и ботанические изыскания Гёте послужили прообразом сразу для двух антропологических концепций, возникших почти одновременно и во многом независимо друг от друга.

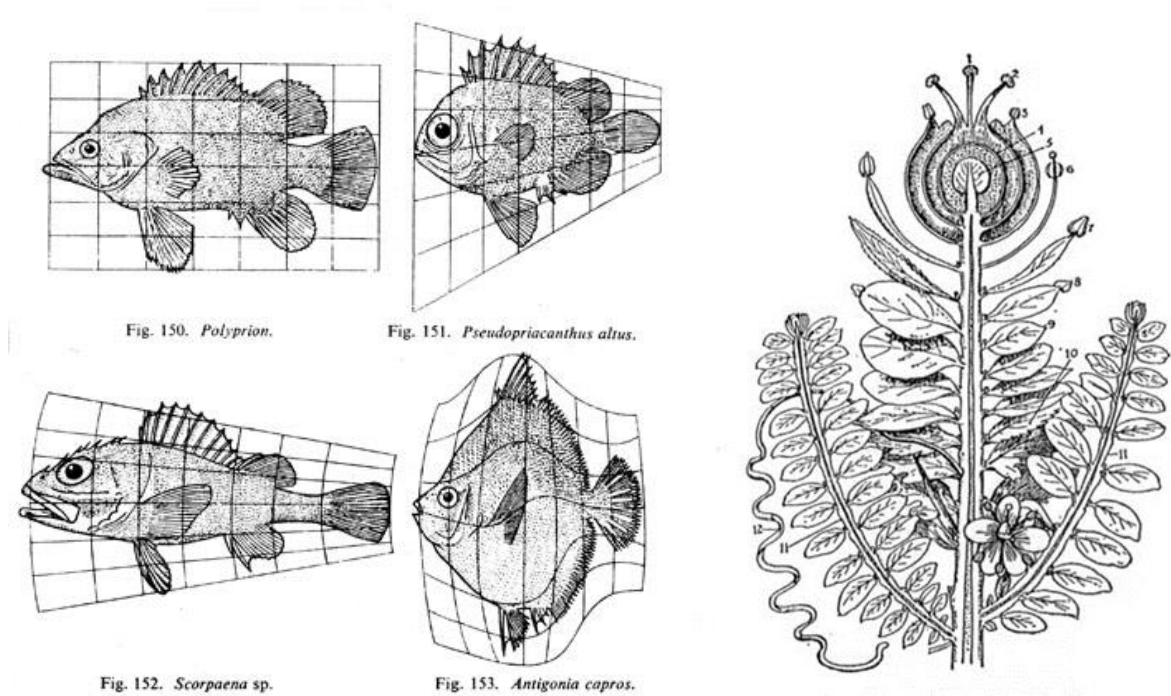


Рис.1

Рис.2

<sup>59</sup> Кастру де Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017. С. 148.

### 1.3. От функции к форме: Бенедикт, Бейтсон и Леви-Стросс против Малиновского

Теперь стоит более пристально рассмотреть тот морфологический поворот в антропологии XX века, в контексте которого понятие паттерна и выходит на передний план. Ключевые моменты этого поворота можно высветить, обратившись к критическим аналогиям, которые сторонники морфологического подхода к исследованию культуры направляли против функционализма.

1. Проблематизация соотношения формы и функции возникает уже у самого основателя функционализма – Бронислава Малиновского. «Можно сказать, что подход с точки зрения формы, – отмечает Малиновский, – означает наблюдение и фиксацию поведенческого акта в виде некоторой жизненной последовательности, тогда как функция – это переформулирование случившегося в терминах естественнонаучных положений физики, биохимии и анатомии, то есть полный анализ событий в организме и в окружающей среде»<sup>60</sup>. Для другого функционалиста – Альфреда Рэдклифф-Брауна (учителя Бейтсона) понятия структуры и функции также являлись ключевыми<sup>61</sup>. Стало быть, дихотомия формализма и функционализма возникает в самой функционалистской школе, но именно функциональный анализ получает подробную разработку и провозглашается критерием научности. Концепции паттернов культуры и структурного анализа отчасти вырастают из ключевых положений функционализма и, в то же время, формируют свои методы как оппозиционные. Образные репрезентации культуры Рут Бенедикт, эмбриологические аналогии Бейтсона и, в первую очередь, фундаментальная аналогия бриколажа К. Леви-Стросса осуществляют наиболее радикальную и конструктивную критику функционалистского взгляда.

<sup>60</sup> Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2005. С. 75.

<sup>61</sup> См. Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в примитивной культуре. Очерки и лекции. М., 2001.

Функционализм видит культуру как совокупность институтов, созданных для удовлетворения потребностей. «Ибо функцию, – утверждает Малиновский, – нельзя определить иначе, нежели как удовлетворение некоторой потребности, путём деятельности, в рамках которой люди сотрудничают, используют артефакты и потребляют плоды своего труда. <...> Главное понятие здесь – организация. <...>

Я предлагаю называть единицу организации в человеческом сообществе старым, но до сих пор не имевшем ясного определения и не всегда употреблявшимся последовательно термином “институт”»<sup>62</sup>.

Понятие института Малиновский считает «легитимной изолированной единицей анализа культуры», а функцию – ролью конкретного института в целостной схеме культуры – в том виде, как эта роль определяется исследователем культуры, будь эта культура развитой или примитивной<sup>63</sup>. Структура анализа предстаёт в виде своеобразной триады «потребность – функция – институт», где функция играет роль посредника в связывании некоторой культурной формы организации с биологической (как правило) потребностью.

Всё выглядит так, будто тот или иной институт может быть сконструирован специально для удовлетворения определённой потребности (то есть для определённой цели). И Малиновский использует орудийную аналогию:

«Например, вилка – орудие для перемещения куска твёрдой пищи с тарелки в рот. Понятно, что как только мы определили её функцию в пределах доступных наблюдению культур, мы *de facto* получили максимум данных о её «первоистоке». <...> Поскольку, как можно показать, форма, функция и общий контекст вилки в трапезе как культурном явлении остаются в сущности одними и теми же во всех культурах, где пользуются вилками, единственная разумная гипотеза по поводу её происхождения – предположение, что у истоков вилки стоят те задачи, которые этот инструмент способен выполнить»<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2005. С. 43.

<sup>63</sup> Там же. С. 50-51.

<sup>64</sup> Там же. С. 101.

Малиновский не рассматривает различные варианты возникновения вилки как заимствованной или эволюционировавшей в известную форму из случайно подобранной ветки. Грубо говоря, вилка, согласно Малиновскому, просто изобретается потому, что была нужна. Не будет преувеличением сказать, что это рассуждение в логике инженерного проекта, где некоторая потребность формулируется в форме запроса на изобретение нового, совершенно противоречит гомеостатическому характеру примитивных культур. Логика Малиновского несёт на себе отпечаток культуры, в которой существует идея прогресса, и эта логика не может быть вписана в культуры, избегающие изменений. Так насколько функциональная логика может быть оправдана в объяснении возникновения тех или иных техник и форм организации в туземных культурах?

2. У Леви-Стросса мы встречаем совершенно иную орудийную аналогию. Он ставит проблему, которую называет «неолитическим парадоксом», отмечая, что именно «в неолите человек утверждает господство великих искусств цивилизации: гончарства, ткачества, земледелия и domestikации животных. Сегодня никому и в голову не пришло бы объяснять эти огромные достижения неожиданной аккумуляцией серии открытий, совершённых случайно либо обнаруженных наблюдателем, пассивно регистрировавшим определённые природные явления»<sup>65</sup>. Для Леви-Стросса человек неолита является «наследником длительной научной традиции»,<sup>66</sup> но это, разумеется, не наука в сегодняшнем понимании. И Леви-Стросс пытается предложить некоторое структурное описание того способа мышления, который породил социальные институты, мифологию, ритуальные практики и технологии неолита. Но он движется через аналогии. Предполагая, что инженерная деятельность – это аналогия научного мышления, он предлагает рассматривать деятельность бриколера как аналогию архаичного (мифологического, магического) мышления, которое в свою очередь теперь представляется чем-то вроде интеллектуального бриколажа.

---

<sup>65</sup> *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 124.

<sup>66</sup> Там же. С. 125.

Обращаясь к бриколажу, Леви-Стросс моделирует, если не единственную, то по крайней мере одну из немногих практик конструирования (какие только можно вообразить), которая определяется не функционально. Здесь функция каждого элемента, как бы отчётливо она не была представлена в его форме, может быть им утрачена, принесена в жертву структуре целого. Эта логика и противопоставляется логике инженерного проекта (и научного мышления).

«Бриколер способен выполнить огромное число разнообразных задач. Но в отличие от инженера ни одну из них он не ставит в зависимость от добывания сырья и инструментов, задуманных и обеспечиваемых в соответствии с проектом: мир его инструментов замкнут, и правило игры всегда состоит в том, чтобы устраиваться с помощью «подручных средств», то есть на каждый момент с ограниченной совокупностью причудливо подобранных инструментов и материалов, поскольку составление этой совокупности не соотносится ни с проектом на данное время, ни, впрочем, с каким-либо иным проектом, но есть результат, обусловленный как всеми представляющимися возможностями к обновлению, обогащению личных запасов, так и использованием остатков предшествующих построек и руин. Итак, совокупность бриколерских средств определяется не каким-либо проектом (что бы предполагало, как у инженера, существование и наборов инструментов, и проектов разного рода, по меньшей мере, в теории); она определяется лишь своим инструментальным использованием, иначе говоря, если употреблять язык бриколера, элементы собираются и сохраняются по принципу «это может всегда пригодиться». Поэтому такие элементы являются полуспециализированными. Этого достаточно, чтобы бриколеру не требовалось оборудования и знаний по всем специальностям, но этого недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинён точному и обусловленному использованию. Каждый элемент воспроизводит одновременно целостную совокупность отношений, и конкретных, и потенциальных; это операторы, но пригодные для каких-либо операций одного типа»<sup>67</sup>.

В отличие от инженерного, все средства бриколерского проекта уже существуют как культурные артефакты и в качестве таковых уже имеют приписанные им смысл, значение и функцию, зачастую несоответствующие задачам бриколера. Стало быть, первым шагом должна стать инвентаризация уже

---

<sup>67</sup> Там же. С. 127.



образованной совокупности инструментов – переосмысление и переопределение каждого из имеющихся в наличии средств. Инвентарь, хоть и утративший частично свою инструментальность, остаётся во многом функционально нагруженным, и бриколер должен наделить его новой инструментальностью – открыть в нём новые возможности. Однако спектр таких возможностей ограничен историей и следами прежних предназначений, и бриколер оказывается в ситуации вынужденного компромисса. Прежние функции элементов бриколажа, оказавшись между структурой проектного целого и структурой совокупности средств как между молотом и наковальней, перековываются в нечто, удовлетворяющее обеим структурам. Практика бриколажа, таким образом, предстаёт как практика переопределения функции. И этот момент следует подчеркнуть.

Было бы упрощением видеть в леви-строссовском бриколаже лишь яркую и необычную аналогию туземного мышления, не замечая критического жеста. В действительности через модель бриколажа Леви-Стросс осуществляет точечную и изощрённую атаку на функциональную теорию культуры. Господствующее положение функции больше не кажется чем-то само собой разумеющимся. Вводя альтернативную орудийную практику, Леви-Стросс реорганизует диспозицию основных антропологических концептов. Структура и форма освобождаются от функциональной детерминации и вверяются вместо этого логике экономии.

3. Но раньше, чем у Леви-Стросса, мы обнаруживаем нечто подобное практике бриколажа в концепции паттернов культуры Рут Бенедикт. Она использует подобную модель для объяснения процесса интеграции культуры:

«Культура, таким образом, является более чем суммой своих признаков (*traits*). Мы можем знать всё о распространении племенной формы брака, ритуальных танцах и подростковых инициациях и всё ещё ничего не понимать о культуре как целом, которое использовало эти элементы для собственной цели. В соответствии с этой целью, культура выбирает среди возможных признаков в окружающих регионах те, которые она может использовать, и

отбрасывает те, которые не может. Другие признаки она переплавляет в соответствии со своими требованиями»<sup>68</sup>.

Здесь сам процесс интеграции культуры предстаёт как, своего рода, бриколаж. Культура не сама производит свои признаки (мифы, ритуалы, социальные институты и установления), но выбирает из того, что уже есть в соседних культурах, переопределяя эти заимствованные элементы и приспособляя к своим целям. Заимствованные признаки как бы нанизываются на некий каркас и, вступая в отношения с другими элементами, утрачивают старые функции и обретают новые. Этот каркас, обеспечивающий внутреннее единство культуры, Бенедикт и называет паттерном культуры.

Бенедикт критикует Малиновского именно за игнорирование уникальных паттернов, присущих каждой культуре. По её словам, обнаруживая специфические признаки тробрианской культуры, Малиновский проецирует их на весь «примитивный» мир, но наборы таких признаков не позволяют схватить ускользающий смысл уникальной культуры, поскольку паттерн культуры вписан не в сами признаки, а в конфигурацию их соотношений.

Т.е., возвращаясь к языку орудийных аналогий, Малиновский утверждает, что проекты схожи, если для их реализации использовались схожие средства, но он при этом имеет в виду что-то вроде инженерных проектов. Бенедикт же имеет в виду что-то вроде бриколажа, поэтому для неё схожесть используемых средств вовсе не означает схожесть проектов. В её концепции каждая отдельная культура переопределяет функции заимствованных признаков и использует их для уникальных операций в рамках столь же уникального проекта.

Ни одному из таких проектов не суждено быть воплощённым в полной мере. Структура совокупности средств всегда неплотно подогнана к замыслу «бриколера» – между ними есть зазор. В этом зазоре и существует фактическая культура. В этом зазоре не проявляют себя паттерны. Они затемнены и спрятаны в пестроте явлений, событий и смешения признаков. Содержание «зазора»

---

<sup>68</sup> *Benedict R. Patterns of Culture. Boston, 1959. P. 47. (перевод мой – Д. Т.).*

конструируется антропологом через аналитическое рассечение культурного «шума» в соответствии с категориями своей культуры (западного разума), с последующей реконструкцией организации полученных фрагментов в ориентации на предполагаемый проект. Разумеется, выходит, что фрагменты получены почти произвольно, и реконструкция их соотношений может оказаться субъективной и неадекватной. И снижение доли субъективной интерпретации может быть достигнуто только через сопоставления с другими культурными проектами. Собственно поэтому Бенедикт и выступала за сравнительное исследование культур, в то время как работы Малиновского, напротив, до сих пор представляют собой один из лучших образцов глубокого полевого исследования отдельной культуры.

4. Что касается Бейтсона, то у него мы не обнаруживаем открытой критики функционализма, с которым сам он связан через Рэдклифф-Брауна. Но в его трактовке работ Малиновского мы видим стремление избавиться от абстракции институтов, которые, в действительности, являлись сущностной чертой функциональной теории культуры. К примеру, он пишет:

«Идея, что каждый культурный признак (trait) имеет либо единственную функцию, либо, как минимум, какую-то функцию, которая важнее всех остальных, далее ведёт к идее, что культура может быть подразделена на институты, каждый из которых вбирает культурные черты, подобные в своих главных функциях. Слабость такого метода подразделения культуры последовательно продемонстрировали Малиновский и его ученики, показав, что почти всю культуру можно рассматривать либо как механизм для модифицирования и удовлетворения сексуальных потребностей индивидуумов, либо как механизм внедрения норм поведения, либо как механизм снабжения индивидуумов пищей. После этой исчерпывающей демонстрации мы должны ожидать, что каждый отдельный признак культуры при исследовании окажется не просто экономической, религиозной или

структурной, но будет иметь каждое из этих качеств, в соответствии с той точкой зрения, с которой мы её рассматриваем»<sup>69</sup>.

Можно видеть, что трактовка Бейтсона совершенно меняет рельеф теории культуры Малиновского. Сглаживая изначальные акценты на культурных институтах и их функциях, Бейтсон вытаскивает на передний план проблему множественной детерминации культурного признака. Однако, кажется, что он и сам не вполне уверен в правомерности подобной интерпретации, поэтому снабдил этот пассаж достаточно длинным примечанием, где поясняет: «Вопрос подразделения культуры на “институты” не настолько прост, как я указал. Я полагаю, что несмотря на собственные работы, Лондонская школа по-прежнему придерживается теории, что некоторое такое разделение практически полезно»<sup>70</sup>. По-видимому, он здесь намекает на то, что классификация культурных признаков по институтам противоречит результатам собственных исследований Лондонской школы (Малиновского и его учеников). И учитывая, что Бейтсон ссылается на работы Малиновского и Ричардса 1926-го, 1929-го и 1932-го<sup>71</sup> годов, судя по теоретической работе Малиновского «Научная теория культуры» 1941-го года, мы можем сказать, что Лондонская школа развивалась именно в направлении усиления акцента на роли институтов. Позиция Бейтсона, конечно, расходилась с такой тенденцией: «В таких культурах [как культура Западной Европы] – продолжает он, – такие феномены приводят к возможности, что всё поведение, которое, например, имеет место в церкви между 11:30 и 12:30 ч. по воскресениям, возводится в ранг «религиозного». Однако даже при изучении таких культур антрополог должен с подозрением относиться к своей классификации культурных признаков по

---

<sup>69</sup> Бейтсон Г. Контакт культур и схизмогенез // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 118.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Malinowski B. *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London, 1929., *Crime and Custom in Savage Society*. N.Y., 1926; Richards A.I. *Hunger and Work in Savage Tribe*. London, 1932.

институтам и должен ожидать, что обнаружится значительное «перекрывание» различных институтов»<sup>72</sup>.

Фактически, Бейтсон пытается вывернуть функционализм наизнанку, приписывая ему стремление видеть тот или иной культурный феномен как межинституциональный. И через это выворачивание он искусственно притягивает его к проблемам морфологии, которые в действительности были чужды Малиновскому. Вероятно, интерпретацию Бейтсона стоит рассматривать как, своего рода, попытку бросить спасательный круг Лондонской школе, однако, его биологические аналогии делают невозможным союз с функциональной теорией.

Дихотомия структуры и функции в антропологии имеет свой эквивалент в биологии, в виде отношения понятий аналогии и гомологии. К этому отношению обращается Бейтсон, используя эмбриологическую аналогию против функционального определения, подобно тому, как Бенедикт и Леви-Стросс используют орудийные аналогии.

«Давайте посмотрим на гомологию в обратном направлении. Традиционно существование эволюции доказывается при помощи ссылок на случаи гомологии. Давайте сделаем обратное. Давайте предположим, что эволюция существует и зададимся вопросом о природе гомологии. Давайте спросим, что представляет из себя какой-либо орган в свете эволюционной теории.

Что такое хобот слона? Что это такое с точки зрения филогенеза? Чем ему предписывает быть генетика?

Как вы знаете, ответ в том, что хобот слона – это его «нос». (Даже Киплинг это знал!) Я ставлю слово «нос» в кавычки, поскольку хобот получает определение при помощи внутреннего процесса коммуникации в ходе роста. Хобот является «носом» в силу процесса коммуникации: именно контекст хобота отождествляет его с носом. То, что находится между двумя глазами и «на север» ото рта есть «нос», а тут так и есть. Именно контекст устанавливает значение, и, несомненно, должен существовать воспринимающий контекст, наделяющий значением генетические инструкции. Когда я называю это «носом», а то – «рукой», я цитирую (правильно или неправильно) инструкции, управляющие развитием

---

<sup>72</sup> Бейтсон Г. Там же.

растущего организма; цитирую то, что ткани, получившие сообщение, подумали о его предназначении.

Есть люди, которые предпочитают определять носы через их «функцию», т. е. обоняние. Но если вы разберётесь в этих определениях, вы придёте к тому же, только с использованием временного контекста вместо пространственного. Вы устанавливаете значение органа благодаря тому, что знаете его роль в последовательностях взаимодействий между существом и окружающей средой. Я называю это временным контекстом. Временная классификация идёт поперёк пространственной классификации контекстов. Однако в эмбриологии первое определение всегда должно даваться в терминах формальных отношений. Хобот зародыша не может, вообще говоря, ничего обонять. Эмбриология формальна»<sup>73</sup>.

В этом фрагменте Бейтсон на примере коммуникативных процессов, управляющих развитием эмбриона, демонстрирует значение контекстуальной структуры в определении «смысла». Он говорит о двух видах контекста: временном, который он фактически приравнивает к функциональному определению, и пространственном – формальном. Бейтсона отличает обращение к биологическому примеру, но, как и Бенедикт и Леви-Стросс, он делает это для того, чтобы отдать право первородства формальному принципу. Эмбриологическая логика определяет «смысл» органа исходя из его соотношений с другими органами, т.е. пространственного расположения в структуре целого. Функция органа определяется «инструкциями», управляющими ростом, которые в свою очередь определяют целевой фрагмент ткани, ориентируясь на его топологические характеристики.

В действительности, эмбриологический пример куда более непреклонно критикует функциональный подход, чем аналогия бриколажа. Поскольку процесс формирования организма полон случайностей и ошибок, задание функции той или иной клетке заранее совершенно бессмысленно, поскольку она может погибнуть на ранней стадии, не дав развиться и соответствующему органу или отделу. К примеру, если бы тот или иной тип нейронов (клеток мозга) имел

---

<sup>73</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 30.

функциональную спецификацию сразу, или получал её на ранних стадиях развития, то гибель нескольких соседних клеток приводила бы к тому, что тот или иной отдел мозга так бы и не развился. Но, поскольку в такого рода процессах превалирует формальный принцип, клетка получает сигналы к спецификации и делению от соседних клеток, исходя из места, где она в итоге (возможно случайно) оказалась.

Таким образом, в эмбриогенезе (как и в бриколаже) с необходимостью должна существовать цикличная последовательность, во многом аналогичная герменевтическому кругу<sup>74</sup>. Т.е. «инструкции», определяющие некий отдел или орган, должны ориентироваться на общий морфологический контекст, задаваемый соседними отделами или органами, которые, в свою очередь, также определяются через общий морфологический контекст. Это процесс взаимного определения и уточнения частей и целого (элемента и контекста) одного через другое.

Такая же последовательность характерна, по-видимому, для любой коммуникации. Обмен сообщениями начинается с предположения контекста, но по мере продолжения взаимодействия происходит уточнение контекста, что приводит к модификации сообщений. По этой причине, например, при завязывании знакомства, учитывая неопределённость контекста, беседу обычно начинают с общих и неконкретных сообщений, оставляющих зазор для уточнения и модификации по мере подтверждения (или не подтверждения) предполагаемого контекста взаимодействия.

Эта герменевтическая логика круга вписана и в практику бриколажа. Сколь бы не был изобретателем бриколер, форма его инструментов фактична (в отличие от фрагмента растущей ткани организма), и с этой фактичностью он вынужден примирить набросок своего проекта. Инструменты подбираются в соответствии с гибким наброском целого, а тот, в свою очередь, корректируется в зависимости от того, что удалось собрать, затем способ использования и соединения вновь должен ориентироваться на общую схему целого и т. д.

---

<sup>74</sup> О понятии герменевтического круга (круга понимания) см. Гадамер Г-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 72–82.

И инструменты, и проектная конструкция для начала должны быть неопределёнными и размыты, и по мере сборки (реальной или мысленной) обретать всё более строгие очертания. Эту размытость Леви-Стросс и называет «полуспециализированностью», которая необходима инструментам как страховка, чтобы они могли быть вписаны в столь же полуспециализированный набросок цельной конструкции.

Итак, складывается универсальный список черт, вписанных в контуры каждого из процитированных здесь фрагментов, и эти черты можно назвать ключевыми позициями общей критики функционализма со стороны «морфологических» подходов в антропологии. Наш анализ раскрывает пять основных пунктов:

- Ограниченность средств/признаков/генетической информации (бриколер «вопрошает» лишь подсовокупность культуры, культура Бенедикт может заимствовать признаки лишь из ограниченного числа соседних культур, а организм может выращивать лишь органы определённой формы, информация о которой содержится в его геноме).
- Понимание элементов целого – словами Леви-Стросса – «как операторов, которые, тем не менее, могут быть использованы лишь для операции какого-то одного типа».
- Включение в процесс формирования циклических структур коммуникации, подобных структуре герменевтического круга.
- Неопределённость элементов или «полуспециализированность» средств, оставляющая возможность переопределения функции.
- Детерминация функции элемента его структурным расположением.

Таким образом эти пункты можно рассматривать в качестве ключевых теоретических положений «морфологических подходов», благодаря которым этот поворот к форме в антропологии XX в. сохраняет определённое единство, несмотря на все различия. Через эти положения осуществляется критика и переосмысление функционалистской теории культуры, однако, переосмысление состоит не только в том, что с определённого момента собранные данные наносятся на



морфологически размеченные «карты культуры» вместо размеченных функционально. В действительности, с этим поворотом сама культура становится актором. Если Малиновский понимает культуру как совокупность различного рода инструментов, изобретаемых органическими индивидами *ex nihilo* ради своих потребностей, то для Бенедикт, Бейтсона и Леви-Стросса культура сама является квазиорганической системой, а органический индивид из субъекта превращается в агента культуры, который больше не властен творить из ничего, но может лишь претворять в жизнь посредством миметических операций (заимствований, инверсий, трансформаций, перестановок) то, что сообразуется с логикой существования культурной системы.

#### 1.4. Форма и преобразование

Чтобы рассмотреть не только критические интенции, но и позитивные истоки того, что мы назвали «морфологическим поворотом», следует заострить внимание на сравнении подходов Бейтсона и Леви-Стросса, сопоставив бейтсоновское понятие паттерна с аналогичным во многом ему понятием структуры. Это так же позволит увидеть в какой мере функционирование паттерна как понятия и способ работы с ним обусловлены его генеалогическими связями, а в какой востребованы самой антропологической проблематикой. Такое сопоставление напрашивается ещё и постольку, поскольку некоторые постструктуралистские антропологи, как, например, Филипп Дескола относят Бейтсона к первопроходцам структурной антропологии<sup>75</sup>.

И Бейтсон, и Леви-Стросс предложили концепции порядка, предположив, что множество наблюдаемых в культуре фактов подчинены строгим закономерностям. И тот и другой отдавали приоритет отношениям, перед сущностными характеристиками элементов, опираясь в различной степени на лингвистику,

---

<sup>75</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М., 2012. С. 126.

математику и биологию. Перед обоими стояла проблема поиска компромисса между паттерном/структурой и временем/историей, которую они сходно решали. И всё же они обращаются со своими понятиями несколько по-разному.

Структура последовательно конструируется Леви-Строссом из элементарных диспозиций, как правило бинарных. Он вскрывает её, расщепляя миф или ритуал на такие атомарные отношения как симметрия, инверсия или оппозиция, лишь после собирая структуру целого в качестве набора этих отношений. Леви-Стросс имеет дело с целой серией мифов – различными версиями одного или мифами соседних народов; реже – с мифом и ритуалом, связанными между собой. Структура вычерчивается им через преобразования, которые она претерпевает в исторической или географической перспективе.

Бейтсоновский паттерн также схватывается через преобразование, но это преобразование имеет уже иной характер. Как упоминалось выше, паттерн усматривается в сравнении анатомии омара с анатомией краба, или анатомии человека с анатомией лошади, и т.п. Обе конструкции стало быть нуждаются в трансформации первоначальной формы, нарративной или органической, но, если в преобразованиях структуры всегда есть оригинальный миф и его инверсии, то в случае с обнаружением паттерна оригинала нет. Между двумя формами существует разрыв, который заполняется воображаемой реконструкцией.

Задолго до структурализма и теории паттернов такую же необходимость вариации для схватывания общей схемы видел Гёте. В «Метаморфозе растений» он обратил внимание на то, что некоторые внешние части растений иногда преобразуются и принимают полностью или частично форму близлежащих частей. Здесь ещё нет никакой абстрактной связующей схемы. Это конкретное изменение конкретного растения, происходящее последовательно во времени. Новая форма возникает по мере того, как исчезает старая. Такого рода трансформация ещё не ведёт к обнаружению общей порождающей схемы, в качестве которой у Гёте предстаёт прарастение (*Urpflanze*), но она уже указывает на пластичность формы части в рамках неизменности её структурного положения. Можно сказать, что Леви-Стросс использует именно эту модель преобразования. Вариации, описанные

Гёте в метаморфозе растений, в сущности, те же, что и вариации мифологического сюжета в анализах Леви-Стросса. Между инверсиями мифов и ритуалов, включённых последним в непрерывный поток анализа, нет даже очевидного сюжетного сходства, утверждается лишь их генетическая связь. Формы в случае подобного преобразования не соотносятся с общей схемой, но лишь друг с другом. Структура каждой последующей формы предстаёт как вариация структуры предыдущей. Структура и преобразования для Леви-Стросса обосновывают друг друга: структура может проявиться и стать видимой только через преобразование, но лишь допуская структурированность преобразующихся форм, мы можем рассматривать «коллекцию» этих форм как последовательность преобразований, а не как демонстрацию разобщённых и лишённых связи нарративов.

Бейтсон использует иную модель преобразования, прототип которой также можно разглядеть у Гёте<sup>76</sup>. Исследуя метаморфоз растений, кажется, последний был сбит с толку собственной убеждёностью в реальном существовании прарастения, не распознав, что имеет дело с абстракцией, что сам потом признавал. Однако в работах по морфологии животных он не допускает той же ошибки<sup>77</sup>. Концепция единого остеологического типа предстаёт у Гёте уже как инструмент, созданный для нужд сравнительной анатомии. Тип – абстракция, которая обретается через столь же абстрактное преобразование. Согласно Гёте, единый остеологический тип возвышается над метаморфозом как некая идеальная модель, которая служит образцом для всех скелетов, но сама не находит воплощения ни в одном живом существе. Эта модель может быть лишь усмотрена в пробегании вдоль множества скелетов различных животных как вдоль серии остеологических преобразований. Происходит переход от преобразования конкретного и непрерывного, где формы сменяют друг друга, к преобразованию абстрактному и

---

<sup>76</sup> Нельзя определённо сказать, что Бейтсон заимствует эту модель именно у Гёте. Скорее всего, у него были иные биологические источники, освещающие феномен гомологий, хотя Гёте он конечно знал. Тем не менее, Гёте действительно был первым, кто применил филогенетическую гомологию для классификации растений, не зная об эволюционной природе этого явления.

<sup>77</sup> *Гёте И. В.* Избранные сочинения по естествознанию. Ленинград, 1957. С. 518 (комментарии).

прерывному, где формы сосуществуют одновременно и превращение осуществляется через воображаемое заполнение разрывов между ними.

Эту вторую модель мы и встречаем у Бейтсона. Отношение форм друг к другу выстраивается им через отношение каждой из них к общей схеме (паттерну). Бейтсоновские преобразования нужны не для регистрации изменения формы, а для обнаружения того, что остаётся неизменным, не преобразуется и не искажается. Стоит даже назвать это псевдопреобразованием, поскольку краб не превращается в омара, а человек не превращается в лошадь. Они сосуществуют одновременно, как обособленные формы, но «взгляд», двигаясь от одного к другому, как бы искусственно осуществляет искажение, чтобы высветить то, что не искажается.

Показательно, что этот же метод обнаруживается и в манере Бейтсона читать лекции. Он использовал вариации различных сюжетов, чтобы по контрасту с их преобразованием проступило постоянство связующего паттерна. Фритьоф Капра в воспоминаниях писал:

«Итак, бейтсоновским излюбленным методом было представление своих идей в виде историй, и он любил их рассказывать. Он подходил к своей теме с разных точек зрения, время от времени варьируя одну и ту же тему. <...> Этот стиль общения был очень занимателен, и за ним очень приятно было следить, но крайне трудно следовать. Для непосвящённого, для того, кто не был способен уследить за сложным паттерном, бейтсоновский стиль изложения мог показаться просто болтовней о том о сём. Но на самом деле в основе его историй лежал определённый связующий паттерн отношений, и для него этот паттерн воплощал великую красоту»<sup>78</sup> <...>

«Он касался того и этого, отпуская шуточки в промежутках, перепрыгивая от описания растения к балийскому танцу, потом к играм дельфинов, различиям между египетской и иудео-христианской религиями, к диалогу с шизофреником и так далее и так далее»<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Капра Ф. Уроки мудрости. URL: [http://www.e-reading.by/bookreader.php/108387/Kapra\\_-\\_Uroki\\_mudrosti.html](http://www.e-reading.by/bookreader.php/108387/Kapra_-_Uroki_mudrosti.html) (дата обращения: 02.03.2016).

<sup>79</sup> Там же.

Для Бейтсона важна не определённая история сама по себе, а именно череда этих историй. Истории указывают на одно и то же, на то, что само не называется, но просвечивает в отношениях между элементами сюжетов. К слову, письмо Бейтсона выглядит примерно так же: в статье или эссе, как правило, обсуждается сразу несколько тем, связанных не генеалогически, а структурно, и Бейтсон движется поперёк этих тем. Но и его поздние книги – это не монографии, а сборники работ по совершенно различным дисциплинам, которые тем не менее проливают свет на один круг проблем, но делают это непрямо. Движение поперёк тем и дисциплин, или перепрыгивание с одной темы на другую, о котором говорит Капра здесь выполняет роль преобразований, позволяющих разглядеть паттерн, контрастирующий в своём постоянстве с этими преобразованиями. Иначе говоря, поскольку паттерн прячется в форме, обнаруживает его лишь череда формальных искажений.

Итак, преобразования, ведущие к обнаружению структуры и паттерна существенно различаются в двух отношениях: (1) у Леви-Стросса формы соотносятся только друг с другом, в то время как у Бейтсона они соотносятся с абстрактным образцом; (2) последовательность преобразований у Леви-Стросса непрерывна, в то время как у Бейтсона она прерывна. Мы выделили это как два различия, но в действительности одно является условием другого. Бейтсон работает с прерывными преобразованиями потому, что его интересует именно абстрактный образец, т.е. паттерн, который может быть обнаружен только в этом разрыве.

Т.е., если для непрерывных преобразований, с которыми работает Леви-Стросс, прекрасным примером служат музыкальные преобразования, то для Бейтсона эта аналогия не подходит. Или, точнее, она нуждается в некотором расширении. Бейтсон работает скорее с преобразованием последовательности знаков нотной партитуры в последовательность движений пальцев музыканта, которые в свою очередь преобразуются в движение частей музыкального инструмента, а те – в музыку. Причём вопросы, которые он задаёт, будут примерно следующего типа: если одна из последовательностей в этой цепочке

преобразований нам неизвестна, или несколько последовательностей известны только частично, может ли их сопоставление позволить нам узнать что-то о неизвестных фрагментах? Даже больше это похоже на работу дешифровщика, который, анализируя формальные характеристики последовательности знаков шифра, пытается понять, результатом какого рода преобразований открытого текста они являются. То общее, что связывает воедино эти последовательности, и благодаря чему одна из них содержит некоторую информацию о другой, и будет связующим паттерном. Конечно это упрощённая аналогия, но именно так в общих чертах выглядит бейтсоновский метод «абдукции паттернов». «Если я изучаю социальную организацию австралийского племени и схему природных отношений, на которой основан тотемизм, – пишет Бейтсон, – я могу рассматривать две этих совокупности знания в абдуктивной связи, поскольку обе подпадают под те же правила. В подобных случаях предполагается, что определённые формальные характеристики одного компонента отражаются в другом»<sup>80</sup>.

### 1.5. Понятие избыточности

До сих пор почти ничего не было сказано о связи понятия паттерна с теорией информации и кибернетикой, в то время как именно в этой области оно обретает чёткие очертания, обнаруживая близость с понятием избыточности (*redundancy*).

В мире *Креатуры*, где информация является капиталом, политика обращения с ней в корне отлична от того, что происходит в мире *Плеромы*. Перед живыми вещами остро стоят вопросы хранения и передачи информации во времени и пространстве, проблемы сбережения ее от разъедания чередой случайностей. Другими словами, коммуникативные процессы должны противостоять энтропии.

Еще до появления «Математической теории связи» (1948) Шеннона, в исследованиях Больцмана по теоретической физике было замечено, что «энтропия

---

<sup>80</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 156.

связана с «потерей информации», поскольку она сопровождается уменьшением числа взаимоисключающих возможных состояний, которые остаются доступными в физической системе после того, как относящаяся к ней макроскопическая информация уже зарегистрирована»<sup>81</sup>. Конечно информационная энтропия не вполне то же самое, что и термодинамическая, однако между этими понятиями существует тесная связь. Энтропия часто трактуется как анти-информация или мера хаоса и неопределенности в системе. Бейтсон так же называет информацию отрицательной энтропией. Согласно второму закону термодинамики в замкнутой системе энтропия не убывает. Т.е. она либо остаётся неизменной, либо постоянно возрастает, достигая максимума при установлении термодинамического равновесия. Однако в живых системах, напротив, можно наблюдать локальное снижение энтропии, за счёт коммуникативных процессов. В сущности, снижение энтропии – это цель и смысл существования коммуникации, благодаря которой система может наращивать порядок и предсказуемость, а, следовательно, и сложность организации.

В работах Клода Шеннона по теории информации понятие энтропии связано с искажением сигнала либо под действием шума, пожирающего информацию в каналах связи, либо в результате преобразования в секретных системах (т.е. в системах шифрования). В обоих случаях энтропия – это мера неопределённости того или иного символа в последовательности сообщения. И Шеннон подчёркивал, что, хотя искажения сообщения при его шифровании куда более сложные, чем при воздействии шума, с теоретической точки зрения эти проблемы аналогичны<sup>82</sup>. И проблема расшифровки перехваченного секретного сообщения в формальном отношении аналогична проблеме восстановления повреждённого шумом сообщения, хотя обычно и гораздо сложнее. Т.е., преобразование сообщения при его шифровании можно рассматривать как частный случай потери информации и возрастания энтропии под воздействием шума.

---

<sup>81</sup> *Зальцберг Б.* Что такое теория информации? // Концепция информации и биологические системы / Под ред. В.С. Гурфинкеля. М., 1966. С. 13.

<sup>82</sup> *Шеннон К.* Теория связи в секретных системах // Работы по теории информации и кибернетике. М., 1963. С. 368.

Что касается криптографии, то долгое время наиболее уязвимым местом большинства шифров была *избыточность* языка. Дело в том, что в течение столетий основным способом скрывать содержание секретных сообщений были так называемые «одноалфавитные шифры замены», вроде «шифра Цезаря», в которых преобразование открытого текста осуществлялось путём замены каждой буквы на другую, например, третью или пятую после неё по алфавиту. Конечно всё могло быть не так просто, часто использовались ложные знаки, намеренные ошибки и т.д., но это существенно не меняло ситуацию, пока одна и та же буква открытого текста заменялась одним и тем же символом шифр-алфавита. Примерно с IX века, т.е., с тех пор как была открыта избыточность языка, запись о которой впервые встречается у Аль-Кинди, подобные шифры больше не могли считаться хоть сколько-нибудь надёжными. И в истории криптографии эта проблема нашла временное решение только в XVI веке, когда идея Леона Батиста Альберти об использовании нового алфавита для каждого нового знака была воплощена французским дипломатом Блезом де Виженером в так называемом шифре Виженера. В XIX веке, однако, Чарльз Бэббидж продемонстрировал, что более сложное использование принципа избыточности позволяет взломать и шифр Виженера<sup>83</sup>.

Итак, Аль-Кинди описал метод дешифрования, основанный на том, что буквы в конкретном языке встречаются не с одинаковой частотой, поэтому, если текст зашифрованного сообщения достаточно длинный, частоты, с которыми встречаются те или иные знаки в зашифрованном сообщении, будут более или менее близки к частотам букв в языке, на котором был составлен открытый текст сообщения<sup>84</sup>. И само собой, после того, как несколько букв будет угадано, вероятность определения тех, что встречаются в сочетании с ними, значительно возрастёт. Другими словами, избыточность языка снижает энтропию каждого отдельного знака сообщения, делая его появление в определённом месте более предсказуемым.

---

<sup>83</sup> Сингх С. Книга шифров: тайная история шифров и их расшифровки. М., 2009. С. 15–97.

<sup>84</sup> Там же. С. 32



Рассматривая шифрование текста с помощью одноалфавитного шифра замены как преобразование одной последовательности знаков в другую, мы видим избыточность как то, что не преобразуется. Т.е. шифрование преобразует знаки, но текст состоит не только из знаков, но и из статистических отношений между ними. А эти отношения остаются неизменными. Избыточность языка, таким образом, это паттерн, связывающий открытый текст и его зашифрованную версию.

Что касается проблемы шума при ненадёжном канале связи, то здесь речь идёт о способах снизить вероятность искажения. В различных системах, живых и механических, эти способы, как правило, связаны с передачей информации в избыточном виде. «Например, повторяя сообщение много раз и статистически изучая различные варианты этого сообщения, можно значительно уменьшить вероятность ошибки»<sup>85</sup>. На инженерном языке это и называется «*избыточностью*». В цифровых системах избыточность создаётся применением корректирующих кодов, а точность передачи текста увеличивается вследствие избыточности языка<sup>86</sup>.

Позиция Бейтсона заключается в том, что «*избыточность*» можно рассматривать в качестве синонима «*паттерна*» и, по крайней мере, частичного синонима «*смысла*»:

«Инженеры и математики сосредоточили своё внимание на внутренней структуре материала сообщения. Как правило, этот материал состоит из последовательности или набора событий и объектов, обычно являющихся членами конечных множеств — фонем и т. п. Эта последовательность вычленяется из прочих нерелевантных событий или объектов, происходящих в той же области пространства-времени, посредством отношения сигнал/шум и других характеристик. Если в полученной последовательности отсутствуют некоторые элементы, а получатель способен угадать отсутствующие элементы с успехом, превышающим случайный, то говорят, что материал сообщения содержит «*избыточность*». Отмечалось, что при таком использовании термин «*избыточность*» фактически становится синонимом «*паттерна*». Важно заметить, что этот паттерн всегда помогает получателю отличить сигнал от шума. <...> Ограничивая своё внимание внутренней структурой

<sup>85</sup> Зальцберг Б. Там же. С. 20.

<sup>86</sup> Там же. С. 30–31.

материала сообщения, инженеры верят, что смогут избежать тех сложностей и трудностей, которые привносятся в теорию коммуникации концептом «смысл». Я, однако, стану утверждать, что «избыточность» — это, по меньшей мере, частичный синоним «смысла»<sup>87</sup>.

Что имеет в виду Бейтсон? Очевидно, что *избыточность*, созданная многократным повторением сообщения – это не то же самое, что смысл. Даже, в том, что касается *избыточности* языка, речь необязательно идёт о смысле. Зальцберг приводит следующий пример: «Допустим, передаётся предложение, состоящее из последовательности символов. Первый передаваемый символ – t, второй – k, третий – e. Структура языка говорит нам, что сочетание tke – ошибка, так как оно не является словом. Кроме того, в английском языке очень часто h следует за t. На основании этих соображений легко догадаться, что первое слово в предложении есть the. Это один из примеров, показывающих, как *избыточность* языка увеличивает точность сообщения»<sup>88</sup>. В этой иллюстрации корректировка ошибки происходит за счёт статистической вероятности, с которой определённый символ или фонема может встретиться после другой, но это не имеет отношения к смыслу. Можно сказать, что на этом этапе ещё слишком мало информации, чтобы могла возникнуть смысловая *избыточность*. После того, как будет передано значительное количество фонем или символов, таким образом, что они образуют морфемы и слова, возникнет грамматическая *избыточность*, позволяющая корректировку на уровне морфологии и грамматики и лишь после того, как будут переданы достаточно крупные лингвистические фрагменты: словосочетания, предложения, тексты – развёртывается возможность смысловой корректировки сообщения. Таким образом, «смысл», строго говоря, представляет собой один из видов *избыточности*, доступ к которому открывается после развёртывания крупных фрагментов информации, пропитанных значениями. Другими словами, понятие смысла относится скорее к *избыточности*, состоящей из *избыточностей*, или паттерну паттернов.

---

<sup>87</sup> Бейтсон Г. Избыточность и кодирование // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 130.

<sup>88</sup> Зальцберг Б. Там же. С. 31.

Во всех типах *избыточности* речь идёт о предвосхищении коммуникативной последовательности посредством закономерностей, вписанных как в простое повторение сигнала и статистические характеристики языка, так и в грамматическое, семиотическое и семантическое измерение коммуникации. Предвосхищение становится возможным вследствие того, что сообщение внутренне организовано и/или является частью организованной системы сообщений таким образом, что реципиент, получивший сообщение, распознав паттерн (или зная его заранее), способен предвосхитить ещё не полученные или восстановить размытые шумом фрагменты.

Обсуждая обмен информацией между животными, Бейтсон отмечает, что их паттерны коммуникации связаны с определёнными способами кодирования информации, которые могут быть кратко суммированы под рубрикой «часть вместо целого»<sup>89</sup>. Это в первую очередь относится к врождённым «интенциональным движениям» животных, которые заключаются в том, что животное воспроизводит только первый этап некоторой типичной последовательности действий, часто даже в упрощённом виде, однако этого оказывается достаточно, чтобы вызвать ожидаемую реакцию реципиента<sup>90</sup>. Бейтсон считал эти сообщения в основном генетически детерминированными, однако современные исследования показывают, что интенциональные жесты часто обретаются в опыте взаимодействия. Например, Майкл Томаселло сообщает, что жест поднятия руки, используемый шимпанзе, чтобы начать игру, является не врождённым, а ритуализованным. По его словам, сначала молодой шимпанзе подходит к другому с намерением начать игру, он поднимает руку для удара и действительно ударяет, наскакивает и начинает игру. После того как это повторяется неоднократно, реципиент научается предвосхищать игровую последовательность и реагировать уже на стадии поднятия руки. И наконец, коммуникант научается предвосхищать предвосхищение и, поднимая руку, следит

---

<sup>89</sup> Бейтсон Г. Там же. С. 131.

<sup>90</sup> Томаселло М. Истоки человеческого общения. М., 2011. С. 41.

за реципиентом, ожидая его реакции<sup>91</sup>. Только на этой стадии предвосхищения предвосхищения поднятая рука по-настоящему становится знаком, то есть не является больше началом действия, а существует лишь для передачи сообщения, а совершение действия, вероятно, потребует нового поднятия руки. В этой роли жест обретает смысл, становится *избыточным*, предвосхищает дальнейшую последовательность действий и означает её.

Кроме того, игровой удар сам по себе уже является знаком настоящего удара. Игра животных имитирует драку, но не означает её. Бейтсон говорит, что играющие обезьяны передают метасообщение о том, что действия, в которые они вовлечены, не означают того, что означали бы действия, которые они замещают<sup>92</sup>. Т.е., игровые укусы и удары означают реальные, но не означают агрессии, которую обозначали бы реальные удары. В этом смысле сигнал начала игры – это сигнал сигнала или, словами Бейтсона, метакоммуникативный акт.

Ценность способности использовать и интерпретировать начальный жест поведенческой последовательности как означающий и предвосхищающий последовательность целиком наиболее значимо предстает в такой форме коммуникации как угроза. Очевидно, что при использовании иконической коммуникации в угрожающем поведении, пересечение черты между «показать» и «сделать» оказывается весьма простым (и чреватым серьёзными последствиями) действием. Угрожающее поведение должно очевидным образом отличаться от атакующего и, в то же время, содержать в себе нечто от атаки. Полная демонстрация нападения, несомненно, будет и интерпретирована как нападение, и неизбежно приведет к драке или невозможности установления отношений, однако, упоминание фрагмента атакующего поведения в виде обнажения зубов или демонстрации сжатого кулака, допускает множество коммуникативных вариаций и дальнейших сценариев. Возникают возможности пресечь нежелательное поведение другой особи, избегая драки. Смысл угрозы именно в том, что это ещё

---

<sup>91</sup> Там же. С. 42.

<sup>92</sup> Бейтсон Г. Теория игры и фантазии // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по психиатрии. М., 2010. С. 64.

не атака. Клыки или кулак в качестве сообщения означают клыки или кулак, приготовленные к атаке, но не означают саму атаку, отношения между этими тремя компонентами, как в случае игры – необратимы, т. е. они могут быть прочитаны лишь в определённом порядке и в одном направлении. Однако в человеческой коммуникации, помимо угрозы, относящейся к ближайшему будущему коммуниканта и реципиента, можно встретить формы запугивания, ориентированные на длительную перспективу. В угрозе такого рода отчётливо выражается её связь с обещанием: угроза расправы, выраженная вербально или иконически (например, жестом проведения большого пальца руки поперёк горла), по сути, является обещанием коммуниканта реципиенту. Можно предположить, что обещание генеалогически связано с угрозой и является более высокой ступенью эволюции коммуникации, специфической особенностью человеческого вида. «Воспитать животное, имеющее право обещать — не является ли именно это той парадоксальной задачей, которую в отношении к человеку поставила себе природа?», — вопрошает Ницше. «Не является ли это настоящей проблемой человека?..<...> Но что же всё это предполагает! До какой степени человек, чтобы в такой мере располагать будущим, должен был первоначально научиться отличать необходимое от случайных событий, развить каузальное мышление, видеть и предусматривать отдалённое как настоящее, предусматривать, что служит целью и что средством, братья с уверенностью, вообще уметь считать и рассчитывать, — до какой степени для этого сам человек должен был сделаться предварительно поддающимся учёту, аккуратным, связанным необходимостью и для своего собственного представления, чтобы, наконец, быть в состоянии, как это делает обещающий, ручаться за себя, как за будущность»<sup>93</sup>. Ницше, несомненно, прав в том, что *избыточность* обещания колоссальна и стремиться к абсолютному предвосхищению будущего. Сказанное об игре и угрозе во многом справедливо и для обещания: в нём одни акты означают другие – обещание означает исполнение, но внутренняя суть обещания такова, что оно стремиться сократить дистанцию

---

<sup>93</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали (Памфлет) // По ту сторону добра и зла. Избранные произведения. Книга вторая. СПб., 1990. С. 41–42.

между знаком и референтом. Игра похожа на драку, а угроза на нападение, и всё же игра — отнюдь не драка, а угроза говорит лишь о возможном нападении, но обещание стремится быть тождественным самому исполнению, обозначать его безусловно, что бы ни случилось в промежутке между ними. «Сказано – сделано» – говорят люди, подчёркивая, что между этими действиями ничего не стоит и одно неизбежно влечёт за собой другое, однако сообщение не состоит из того, что в нём упоминается, и мы не можем считать исполненным лишь обещанное. Но способность обещать действительно многое говорит о человеке: игры и угрозы млекопитающих остаются в рамках *избыточности* их собственных взаимодействий, но, чтобы «иметь право обещать», животное должно научиться видеть внешний мир и череду случайных событий *избыточными* даже за пределами собственных коммуникативных формул, т. е. как игру эквивалентов и миметических связей, отражаемых в языке. В сущности, это означает проекцию *избыточностей* (паттернов) из мира *Креатуры*, где они в определённом смысле реально существуют, на мир *Плеромы*, которому избыточность только приписывается. Коммуникант здесь превращается в наблюдателя, который больше не распознаёт паттерны, а сам активно конструирует их. Сам он, конечно, по-прежнему может считать себя получателем сообщений, видя мир как набор тайных признаков или божественных знамений, которые ждут своей разгадки, но это не меняет сути дела, хотя и может служить весьма эффективной познавательной установкой. В сущности, установка на поиск закономерностей – одна из многих нитей, связывающих научное и магическое мировоззрение и, возможно, являющаяся основанием того и другого. Однако всегда важно помнить о различии между распознаваемыми и конструируемыми закономерностями.

*Избыточность* внутри коммуникативных последовательностей – это совсем не то же самое, что *избыточность*, включающая объекты и процессы внешнего мира, и предвосхищение поведения другого в рамках взаимодействия – совсем не то же самое, что предвосхищение явлений и процессов, не являющихся коммуникацией или поведением, т. е. не имеющих отношение к взаимоотношениям. Следует пояснить: коммуникация млекопитающих, как

утверждает Бейтсон, в первую очередь касается паттернов их отношений, он говорит, что, когда кошка просит молока, она не упоминает молоко: если перевести её сообщение в слова, то она говорит о чём-то вроде зависимости, упоминая свою часть паттерна ваших с ней отношений – отношений «оберегания-зависимости». Чтобы верно истолковать послание кошки, человек должен совершить дедукцию от абстрактного паттерна отношений к конкретной вещи, на которую намекает кошка. То есть, кошка не может упомянуть вещь. Коммуникативный инвентарь млекопитающих, состоящий из мимических, кинесических, кинестетических и паралингвистических сигналов, служит для передачи сообщений об отношениях, и человек здесь не исключение: наши сообщения об отношениях так же связаны с невербальной коммуникацией, однако мы можем продублировать или прокомментировать их вербально. Тем не менее, основная функция вербального языка связана не с отношениями, а с внешними объектами. Бейтсон замечает, что «мы используем синтаксис и систему категорий, применимые для обсуждения вещей, которые можно взять руками...»<sup>94</sup>. По его словам, «великим новшеством в эволюции человеческого языка было не открытие абстрагирования или обобщения, а открытие способности конкретизировать что-либо, помимо отношений»<sup>95</sup>. Если мы попытаемся вообразить кошку, которая хочет взломать человеческую вербальную коммуникацию, то увидим, что ей придётся проделать нечто противоположное тому, что делает этолог, пытаясь понять кошку. Ей придётся обнаружить, что люди намекают на паттерны отношений, говоря о конкретных вещах: например, предлагают еду вместо упоминания заботы или просят принести или подать что-то, не упоминая доминирования. Другими словами, если в коммуникации млекопитающих вещи могут выступать контекстами сигналов об отношениях, то в человеческой коммуникации отношения выступают контекстами разговоров о вещах.

---

<sup>94</sup> Бейтсон Г. Проблемы коммуникации китообразных и прочих млекопитающих // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 78.

<sup>95</sup> Там же. С. 73.

В обоих случаях просматриваются два типа последовательностей: сообщения и контексты сообщений. При этом, поскольку отдельное сообщение, как правило, имеет смысл только в контексте, смысл коммуникации в целом определяется только соотношением между этими последовательностями. Однако если млекопитающее, способное конкретизировать лишь отношения, обречено на согласованность (или конгруэнтность) актов и контекста, чтобы вообще достигать некоторой цели посредством коммуникации, то человек вполне способен использовать вербальную (цифровую) коммуникацию и невербальные (аналоговые)<sup>96</sup> сигналы независимо друг от друга, создавая коммуникативные парадоксы, прерывающие *избыточность*. При этом как такового краха коммуникации может и не произойти, диахронная *избыточность* цифровой и аналоговой последовательностей сигналов в отдельности остается ненарушенной, прерывается лишь синхронная *избыточность* их взаимных корреляций, т. е. конгруэнтность в паттерне сообщение/контекст. Парадоксы этого типа, но с более жесткими и агрессивными требованиями легли в основу бейтсоновского понятия *double bind* и коммуникативной теории шизофрении. Однако даже в мягком виде они делают невозможным предвосхищение коммуникативной последовательности, необходимое для нормального взаимодействия между людьми. Таким образом, можно заключить, что смысл коммуникации связан с поддержанием *избыточности* в отношениях между коммуникативными актами и контекстами или с паттерном отношений сообщение/контекст.

### 1.6. Паттерн как экономия и избыточность

Понятию *избыточности* в экологии разума отведена роль не просто фрагмента формулировки кибернетической концепции смысла, а, скорее, роль отличительного признака объектов *Креатуры*. Лучше всего будет

---

<sup>96</sup> См. Anton C. Playing with Bateson: Denotation, Logical Types and Analog and Digital Communication // The American Journal of Semiotics. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 132–142.



проиллюстрировать это утверждение одной из историй Бейтсона. Он описывает нетривиальную задачу, которую однажды поставил перед своими студентами:

«У меня было с собой два бумажных пакета. Из первого я вынул свежесваренного краба, которого положил на стол. Затем я поставил перед классом следующую задачу: «Я хочу, чтобы вы придумали доводы, которые убедят меня, что этот объект – останки живого существа. Если хотите, можете вообразить, что вы марсиане и что на Марсе вам знакомы живые существа, включая, разумеется, вас самих. Но вы, конечно, никогда не видели крабов или омаров. Вдруг откуда-то, возможно, с метеоритом, появилось некоторое количество подобных объектов, многие во фрагментарном виде. Вы должны осмотреть их и прийти к выводу, что это – останки живых существ. Каким образом вы можете прийти к такому выводу?»»

Разумеется, перед психиатрами был поставлен тот же вопрос, что и перед гуманитариями, а именно: «Существует ли биологическая разновидность энтропии?».

Оба вопроса затрагивали важное представление о разделительной линии между миром живого (где различают и где различие может стать причиной события) и миром безжизненных бильярдных шаров и галактик (где «причиной» события служат силы и импульсы). Эти два мира, которые Карл Юнг, следуя гностикам, назвал Креатура (мир живого) и Плерома (мир неживого) (Jung, 1916). Я спрашивал: в чём различие между физическим миром Плеромы, где силы и импульсы дают достаточные основания для объяснений, и Креатурой, где ничего нельзя понять без привлечения различий и отличий?»<sup>97</sup>.

Фактически Бейтсон даёт студентам задание обнаружить *избыточность*, и они справляются с ним, отмечая симметрию и метамерную гомологию в строении краба, а так же отдавая предпочтение формальной симметрии клешней перед различием в размере. «И действительно – отмечает Бейтсон, – обе клешни характеризуются (уродливое слово) тем, что в них воплощены аналогичные отношения между частями. Важны не количественные величины, а важны очертания, формы и отношения. Всегда. Это, конечно, было что-то такое, что

---

<sup>97</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 20.

характеризовало краба как члена *Креатуры*, живое существо»<sup>98</sup>. Однако необходимо заметить, что, в строгом смысле, в *Креатуру* Бейтсона включены не только живые объекты. В работе 1971 г.<sup>99</sup> он применяет понятие *избыточности* к анализу произведения искусства, и студента, первым усмотревшего симметрию краба, Бейтсон спросил: «Вы хотите сказать, что он скомпонован как картина?»<sup>100</sup>. Таким образом, в действительности, он относит к *Креатуре* также и артефакты культуры, а сама культура наравне с природой предстаёт как производство *избыточности*. Стало быть, *избыточность* не просто воплощена в объектах *Креатуры*, но и производится ими. Как в сфере природы, так и в культуре воспроизводство старых типов *избыточности* в форме наследственности или канона соседствует с созданием новых порядков посредством сохранения случайного (мутаций, открытий, творческих экспериментов). Но никогда *избыточность* не возникает из объектов *Плеромы*. Только *избыточное* может производить *избыточность*. С этим связаны слова Бейтсона о биологической разновидности энтропии. Важнейшей характеристикой *Креатуры*, по-видимому, является как раз отрицание энтропии и возвращение порядка и предсказуемости. В действительности, как уже говорилось, смыслом и целью любой коммуникации является снижение энтропии, а любая *избыточность* представляет собой признак или след коммуникативных процессов.

Под *избыточностью* следует понимать избыточность информации, которая противостоит энтропии как её возрастающей недостаточности. Однако в чём именно заключается избыток? И почему информации не может быть просто достаточно?

Прежде всего, нужно прояснить, что, хотя *избыточность* – свойство целого, избытком информации обладает отдельный элемент или организованная подсовокупность элементов, включённая в целое как часть. Это означает, что отдельные сегменты *избыточного* конгломерата объектов или событий не равны

<sup>98</sup> Там же. С. 23.

<sup>99</sup> Бейтсон Г. Стиль, изящество и информация в примитивном искусстве // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 191–219.

<sup>100</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 23.

себе. Объем сообщаемой ими информации превышает объем информации, характеризующей их. Однако причина этого содержится не в самих сегментах, а в сегментации как таковой. Может показаться, что сегментация встречается и в объектах *Плеромы*, но в действительности мы встречаем лишь некоторую количественную структуру. Предпосылка же для восприятия количества как сегментации происходит из нашего собственного разума, то есть из *Креатуры*, где она предстаёт не как количество, а как компонент или предпосылка морфологии<sup>101</sup>.

Тот факт, что отдельный сегмент сообщает информацию не только о себе самом, но и о других сегментах системы, открывает нам обратную сторону *избыточности* – экономию. Применяя паттерн последовательного повторения к анализу процесса социализации, Бейтсон говорит об экономии как о сбережении описания за счёт распознавания повторяющегося характера сегментов: «Нам потребуется меньше слов и фраз, меньше лингвистических фрагментов в нашем описании, если мы воспользуемся повторяющейся и ритмической природой того, что описывается»<sup>102</sup>. То есть, речь идёт об экономии языка, которая может быть достигнута благодаря *избыточности* (или паттерну). Вместо описания каждого фрагмента мы можем ограничиться описанием одного или нескольких, сославшись на паттерн их соотношений с другими. При этом предполагается, что элементы будут повторяться и варьироваться согласно строгим правилам: например, выстраиваться в зеркально-симметричную форму или последовательность позвонков. Таким образом, мы словно сталкиваемся с небольшим количеством элементов, или вовсе одним, представленным во множестве различных отношений. Ещё Леви-Стросс отмечал, что «экономия средств требует, чтобы каждый элемент приобретал множество значений...»<sup>103</sup>. Тут так и есть. Значения задаются отношениями, в которые каждый элемент потенциально может вступить, и избыток этих отношений позволяет экономить язык как средство описания.

---

<sup>101</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. by R. Donaldson. N.Y., 1991. P.73.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Леви-Стросс К. Обратная сторона луны // Обратная сторона луны: Заметки о Японии. М., 2013. С. 61.

Экономия и избыточность, следовательно, представляют собой две сущностные характеристики паттерна. При этом они не являются ни логической, ни диалектической антитезой, разве что лингвистической. То, что предстаёт в избытке и то, что сберегается – две различные категории. Избыточность информации позволяет экономить язык. В широком смысле бейтсоновский метод паттерна и заключается в том, чтобы достичь экономии языка в отношении *избыточных* феноменов. «Это такая бережливость – признаётся он, – которой я бы надеялся достичь в поисках компонентов социализации. Моя конечная цель проста и не слишком амбициозна. Она заключается в том, чтобы обнаружить лишь несколько понятий, несколько категорий, которые могут быть использованы снова и снова»<sup>104</sup>. Возможность повторного использования, с одной стороны, может считаться знаком паттерна, а с другой – такой повтор и есть то, что вызывает паттерн к существованию. Бейтсон утверждает, что «нужно только повторить ряд три или четыре раза в вербальной, визуальной или другой сенсорной форме, даже в форме кинестетических ощущений или боли, и вы начнёте различать в нём паттерн. В вашем разуме, равно как и в моём, – добавляет Бейтсон, – он превратится в лейтмотив, имеющий эстетическую ценность. В такой мере он будет знаком и понятен»<sup>105</sup>. Повтор здесь словно замыкает триаду признаков паттерна на себя саму. Будучи самым простым способом экономии, он в то же время делает любую последовательность предсказуемой, то есть создаёт *избыточность*. Последняя, в свою очередь, как уже упоминалось, санкционирует экономию языка. Таким образом, перед нами вырисовывается замкнутый на себя цикл признаков. Однако в нём нужно отыскать место для ещё одного критерия. Бейтсон упоминает ещё и об эстетической ценности, к которой приводит повторяемость, и, полагаю, мы не сильно ошибёмся, если свяжем эстетическую значимость с моментальной распознаваемостью паттерна.

Последняя мысль нуждается в прояснении. Всякий раз, когда обнаружение паттерна требует исследовательских усилий и времени, как, например, в случае с

---

<sup>104</sup> Bateson G. Ibid. P. 74.

<sup>105</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 41.

паттернами социальных взаимодействий, трудности связаны, прежде всего, с поисками релевантных данных и, собственно, компонентов паттерна. В тех случаях, когда все компоненты доступны непосредственному восприятию, как, например, в случае орнамента или ритма, распознавание паттерна предшествует распознаванию его частей и компонентов. Проще говоря, паттерн есть нечто, что распознаётся сразу и целиком, и это распознавание никогда не бывает эстетически нейтральным. Наиболее ярким примером, пожалуй, может служить распознавание художественного или литературного стиля, когда узнавание целого в наибольшей степени основывается на узнавании субъективного эстетического опыта, а вычленение компонентов, объективно конституирующих стиль, требует длительного и сосредоточенного анализа. Именно с фактами подобного рода, судя по всему, связаны и бейтсоновские интересы в отношении эстетики. Он задаётся вопросом о способе вычисления живыми существами эстетической структуры: «Мне кажется, что некоторые люди и без утомительного анализа релевантных кибернетических факторов способны держаться в стороне от образа действий, порождающего уродство. Есть люди, у которых «легкая рука» в отношениях с другими живыми системами. Я бы связал этот феномен с некоторым видом эстетического суждения, с осведомленностью относительно критериев красоты и комбинаций процессов, ведущих скорее к красоте, нежели к уродству»<sup>106</sup>. Однако каким образом может существовать такая осведомлённость? Бейтсон, очевидно, полагает, что живые существа могут использовать себя самих как меру или аналогию для понимания систем и процессов *Креатуры*.

«Мы фактически ничего не знаем о процессах, посредством которых подающий в бейсболе вычисляет свои действия или кошка, ловящая мышь, рассчитывает свой прыжок. Однако совершенно ясно, что эти вычисления *не делаются* так, как их сделал бы инженер. Кошка и подающий не используют дифференциальное исчисление. <...>

---

<sup>106</sup> Bateson G. The Moral and Aesthetic Structure of Human Adaptation // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind. N.Y., 1991. P. 255. (Цитируется в неопубликованном переводе Д. Федотова).

В прошлом году мы также кратко обсудили, что группа участников конференции сама является в некотором смысле своей "центральной метафорой". Это значит, что в ходе наших размышлений мы пользовались самой группой как чем-то вроде аналогового компьютера, из которого извлекались прозрения относительно системного процесса.

Эти рассуждения наводят на мысль, что кошка и подающий в бейсболе могут достигать своих чудес точности посредством сходной процедуры, т.е. использованием самих себя в качестве "центральной метафоры". (А что происходит, если кошка и подающий *практикуются* в своих навыках?) <...>

Как я отмечал в прошлом году, древние, наделявшие личностями леса и озера, были не лишены мудрости. Такая мифология, несомненно, облегчала людям использование самих себя как аналогию при попытках понять природу.

Вероятно, мы столкнулись с тем, что сэр Джеффри Викерс назвал "экология идей" (Vickers, 1968).

Если верно, что некоторые люди особо одарены в искусстве воздействия на сложные системы с гомеостатическими или экологическими характеристиками, причем они не действуют методом расшифровки взаимодействий всех релевантных переменных, тогда эти люди должны использовать некоторую внутреннюю экологию идей в качестве аналоговой модели. (Под "идеями" я имею в виду мысли, допущения, эмоции, образы себя и т.д.)

Но если это умение действительно является "искусством", тогда возможно, что внутренняя "экология идей" есть близкий синоним того, что можно назвать *эстетической восприимчивостью*<sup>107</sup>.

То, что Бейтсон называет здесь использованием внутренней экологии идей в качестве аналоговой метафоры, в действительности представляется каким-то странным, расширенным видом эмпатии. Манипуляции, которые проделывает Бейтсон с эмпатией, аналогичны манипуляциям, которые он проделывает с любыми контекстами. Он расширяет их с целью углубления смысла сообщения, определяемого этими контекстами. Расширение эмпатии, таким образом, за пределы даже межвидового взаимодействия должно углублять значение воспринимаемой информации – в данном случае, эстетической. Эстетический опыт, стало быть, предстаёт как сообщение о состояниях и процессах, совместно

---

<sup>107</sup> Ibid. P. 256.

разделяемых субъектом и объектом эстетического созерцания, и возможность такого сообщения укоренена в фундаментальной биологической сопричастности всех объектов *Креатуры*.

Эмпатическая связь для Бейтсона осуществляется через гомологию или *связующий паттерн*. Таким образом, мы сталкиваемся с порочным кругом или, выражаясь языком Бейтсона, регенеративной последовательностью: эстетическая значимость, характеризующая паттерн, сообщается посредством особого типа эмпатии, возможной благодаря связи через паттерн, связывающий паттерны (метпаттерн). Иными словами, вопрос о характеристиках паттерна отсылает нас к паттерну более высокого логического типа. Тем не менее, нам всё же удалось сформулировать перечень таких характеристик. Он включает в себя:

- избыточность информации
- экономию описания (или языка)
- регулярность
- эстетическую значимость

Предполагается, что совокупность перечисленных характеристик позволит нам не только зафиксировать и артикулировать понятие паттерна, но и дифференцировать его от понятия структуры. Из-за частых аналогий с Леви-Строссом могло возникнуть ложное ощущение идентичности понятий *паттерна* и *структуры*, и необходимость их дифференциации давала о себе знать всё настойчивее. Теперь мы можем с большой степенью обоснованности разграничивать эти понятия, основываясь на том, что этот перечень признаков не будет столь же релевантным для структурализма. Часть характеристик, однако, можно всё же считать общими для *структуры* и *паттерна*.

Структуры, вероятно, не обязательно уникальны, но всё же для них не характерна многократная повторяемость паттернов. Очевидно, что Леви-Стросс не видит их как изначально целостные, но, напротив, последовательно конструирует их из элементарных отношений.

А вот касательно элементарных отношений, ситуация выглядит совсем иной. Элементарные отношения, составляющие структуру, ограничены и регулярны.

Леви-Стросс видит их как логические операции, список которых может быть составлен. Для них характерна избыточность информации и экономия языка. Так, к примеру, ссылка на операцию инверсии или отношения оппозиции замещает длительный анализ сдвигов языка, произошедших при заимствовании того или иного мифа. Кроме того, этим логическим операциям, несомненно, присуща эстетическая ценность.

Следовательно, различая понятия *структуры* и *паттерна*, мы всё же можем заключить, что структуралистские элементарные логические операции и отношения можно рассматривать в качестве разновидности бейтсоновских паттернов.

### **Выводы**

Итак, здесь, в первую очередь, мы проследили предпосылки становления междисциплинарного подхода в личной истории Бейтсона, и истоки концепции паттерна в различных сферах знания (ботанике, сравнительной анатомии, гештальтпсихологии, социальной антропологии, теории информации и кибернетике).

Ориентация бейтсоновской позиции в ряду других антропологических проектов XX века была очерчена в контексте анализа критических аналогий, обращённых антропологами, сделавшими ставку на морфологические концепции культуры, против функционализма. В рамках этого концептуального сдвига, который мы условно обозначили как «морфологический поворот», было проведено более углублённое сопоставление позиций Бейтсона и Леви-Стросса; и установлена преемственность между понятием метаморфоза Гёте и операциями преобразования в методологических приёмах леви-строссовского структурного анализа и бейтсоновской абдукции паттернов.

Переходя от научного контекста непосредственно к понятию паттерна, мы сфокусировались на провозглашённой Бейтсоном синонимии между «паттерном», «избыточностью» и «смыслом». Кратко осветив роль феномена избыточности в истории криптографии и криптоанализа, мы раскрыли значение этого понятия в



теории информации и кибернетике. Также было сделано уточнение, что, строго говоря, «смыслом» можно называть лишь один из видов избыточности достаточно высокого логического типа.

В завершение, в качестве предварительного определения, мы попытались сформулировать список критериев, посредством которых «паттерн» может быть идентифицирован, чтобы дальнейшие уточнения сделать уже на основании анализа применения паттерна в антропологическом наблюдении.

## Глава II

### ПРИМЕНЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ ПАТТЕРНА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ НАБЛЮДЕНИИ

#### **2.1. Черта и дистанция: стратегии антропологического наблюдения**

##### **2.1.1. Антропологическое наблюдение: от рекомендаций к стратегиям**

Антропология прошла длинный путь эволюции практики наблюдения. Первые теоретические выводы были сделаны на основании рассказов путешественников и весьма отрывочных сведений, полученных колониальными служащими и миссионерами. Одной из первых попыток контролировать процесс сбора данных можно считать вопросники по этнологии, составленные и разосланные Тайлором в 1874 г. в разные концы Британской империи. Началом же практики полевых наблюдений антропологи обязаны таким удачным примерам сотрудничества теоретиков с этнографами-очевидцами, как исследовательский союз Файсона и Хаутта с Л. Морганом или Спенсера и Гиллена с Дж. Фрэзером<sup>108</sup>. Однако первые профессиональные полевые исследования связывают с именами А. Хэддона и У. Риверса и Кембриджской школой социальной антропологии<sup>109</sup>. Конечно, эти экспедиции были ещё кратковременными, а сами исследователи во многом полагались на интервью, однако, это стало значительным шагом вперёд для антропологии как научной дисциплины. Риверсом также были составлены первые теоретические рекомендации касательно метода полевого наблюдения<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Никишенков А. А. История британской социальной антропологии. СПб., 2008. С. 127–138.

<sup>109</sup> Там же с. 138–147.

<sup>110</sup> См. *Rivers W. H. R. A General Account of Method // Notes and Queries on Anthropology*, 4<sup>th</sup> ed. / Ed. by B. Freire-Marreco, J.L. Myres. London: British Association for the Advancement of Science, 1912. P. 108-112.

Наибольшую значимость полевое наблюдение обретает в рамках функционалистской традиции, а именно в работах Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Они предъявляли к полевой работе ряд жёстких требований, подразумевающих длительный (несколько лет) период включённого интенсивного наблюдения,<sup>111</sup> проживание внутри туземных поселений, ежедневные контакты с туземцами, владение туземным языком, внимание к повседневной жизни, обыденным деталям и т.д.<sup>112</sup> Однако методология эмпирических исследований функционалистов: как Малиновского, так и Рэдклифф-Брауна – не уделяет должного внимания фигуре наблюдателя. Несмотря на все заслуги функционалистов в сфере полевых исследований, их теория наблюдения представляет собой лишь свод правил, в то время как переход от совокупности правил к стратегии предполагает включение собственной позиции в диспозицию релевантных сил и взглядов, т. е. введение фигуры наблюдателя в поле анализа. И эта рефлексия становится предметом осмысления следующего поколения антропологов.

Поворот антропологии военного и послевоенного периода к наблюдателю происходит одновременно по множеству траекторий. В американской антропологии М. Мид и Г. Бейтсон<sup>113</sup> экспериментируют с использованием фотографии и фильма как способами ведения полевых записей, пытаясь в определённой мере освободить процесс сбора материала на ранних стадиях от объективирующего действия языка наблюдателя. В британской социальной антропологии В. Тэрнер вводит в свой символический анализ понятие «культурной темы» как знания, вырабатываемого наблюдателем в результате интерпретации символа<sup>114</sup>. В рамках французской школы К. Леви-Стросс озвучивает программу

---

<sup>111</sup> Рэдклифф-Браун А. Метод в этнографии и социальной антропологии // Метод в социальной антропологии. М., 2001. С 57.

<sup>112</sup> Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004. С. 23–26.

<sup>113</sup> Формально в это время Бейтсон ещё является британским подданным, однако работа «Балийский характер» как результат исследований была проведена на средства американских организаций и была опубликована в США, куда и Бейтсон вскоре иммигрировал.

<sup>114</sup> Тэрнер В. Символы в африканском ритуале // Символ и ритуал. М., 2012. С. 34.

объективации дистанцированного взгляда,<sup>115</sup> а П. Бурдые, изучая «университет», – объективации самого объективирующего субъекта<sup>116</sup>.

Для Бейтсона проблема наблюдения не ограничивается антропологическими исследованиями раннего периода. С 50-х гг., когда он переключается на проблемы психиатрии, методология наблюдения остаётся не менее актуальной темой, и антропологические установки во многом определили его взгляд на психические заболевания как системный (семейный, социальный, культурный) феномен. Этнографические исследования функционалистов в сфере систем родства подсказывали ему, что в области психической жизни индивид вовсе не является единственным объектом исследования для установления причин патологии. В психиатрии Бейтсона отчётливо видны следы теоретических установок социальной антропологии: представления о культурной обусловленности нормы и ненормального (Р. Бенедикт), релятивизм в отношении базовых психоаналитических концепций в контексте культурного разнообразия (Б. Малиновский), детерминация становления и трансформации характера социальной и семейной системами (М. Мид). Просочившись в психиатрию, эти установки не могли остаться незамеченными. Разумеется, наиболее важны они были для системных семейных психотерапевтов, отметивших аналогию отношений терапевт-клиент в системной терапии<sup>117</sup> с отношениями этнограф-информатор. Призывая этнографов и системных терапевтов учиться друг у друга техникам задавания вопросов, Инга-Бритт Краус отмечает, что цель обоих заключается в исследовании человеческой деятельности и опыта, что обоим приходится думать на ходу и оба стремятся оказать некоторое влияние (хотя и различное) на своих клиентов/информаторов<sup>118</sup>. И тот и другой вынуждены задавать множество

<sup>115</sup> См. *Леви-Стросс К.* Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление. М., 1994. С. 22., *Энафф М.* Клод Леви-Стросс и структурная антропология. СПб., 2010. С. 51.

<sup>116</sup> См. *Бурдые П.* Начала. М., 1994. С. 141–146.

<sup>117</sup> Имеется в виду системная семейная психотерапия.

<sup>118</sup> *Kraus I-B.* Learning how to ask in in ethnography and psychotherapy // *Anthropology & Medicine.* 2003. Vol. 10. No. 1. P. 4.

вопросов, акцентировать внимание на коллективном и интересоваться, прежде всего, паттернами и отклонениями от паттернов<sup>119</sup>.

Краус видит в концепции Бейтсона потенциал для преодоления возникшего в антропологии методологического кризиса, связанного, с одной стороны, с требованием объективного отстранённого наблюдения, а с другой – с неспособностью этого отстранённого наблюдения объяснить и учесть субъективные переживания информаторов<sup>120</sup>. Она совершенно справедливо выделяет акцент на «понимании» как принятии объяснительных моделей информатора/пациента (свойственного как бейтсоновской антропологии, так и психиатрии), однако упускает из вида последовательность, в которой разворачивается бейтсоновская концепция наблюдения. На первом месте для него стоит не тактика задавания вопросов, а структура научного объяснения. Иначе говоря, тактика полевых взаимодействий является лишь производной от стратегической игры эпистемологических установок, предпосылок и ограничений с тотальной непостижимостью реального объекта. Научное исследование представляется одним из возможных вариантов такой игры, в рамках которой Бейтсон выстраивает свою стратегию.

### 2.1.2. Исследование, описание, объяснение

Начнём с того, что исследование никогда не имеет дело с реальностью, но только с данными о ней – то есть с многократной перекодировкой и реорганизацией фрагментов реальности. Переработка реальности в информацию начинается с восприятия, обусловленного особенностями строения органов чувств, эпистемологическими предпосылками разума и культуры и, наконец, индивидуальными характеристиками, детерминированными личным опытом и личной историей. Её следующий этап связан с отбором и способом регистрации

---

<sup>119</sup> Ibid. P. 10.

<sup>120</sup> Ibid. P. 3.

выделенных и структурированных на первом этапе сгустков, называемых событиями и фактами. Затем, для узкой сферы антропологического исследования, эти события и факты сплетаются посредством языкового кода и избранного стиля (модификации кода) в некоторое описание, призванное дублировать и симулировать непрерывность культурных последовательностей. И каким образом это описание может быть прозрачным? Оно картирует культурную ткань в соответствии со всеми перечисленными эпистемологическими условиями, и едва ли сквозь эту карту можно пробиться к самой реальности культуры.

Бейтсон отчасти решает эту проблему, включая культуру в сферу *Креатуры* и причисляя её таким образом к ментальным системам. Следовательно, как всякий *разум*, культура сама организует реальность согласно своим структурам, то есть объективно содержит что-то вроде фактов и событий. Вместо отношений карты и территории конструируются отношения двух карт. И задачей языкового описания становится изобретение кода, отношения между элементами (сколь угодно произвольными) которого воспроизводили бы отношения между элементами кода культуры. Иначе говоря, корреляция между некоторым культурным феноменом и соответствующим ему антропологическим понятием весьма условна, и это не критично для описания, но соотношение между несколькими понятиями должно с необходимостью отражать соотношение между соответствующими им феноменами. То, что передаётся из самой культуры в её описание – это соотношения, различия и комбинации различий, которые гарантируют, что описание имеет определённое отношение к культуре и передаёт некоторую информацию о ней. Культура и описание культуры принадлежат различным логическим типам, находятся в различных степенях абстракции, и их компоненты не стоит путать и отождествлять. А. Коржибски коротко выразил это правилом: «Карта – это не территория». Но важно заметить, что различия, переносимые с территории на карту, связывают их, как и различия, переносимые из культуры в её описание.

Однако культура содержит бесконечное множество актуальных и потенциальных различий, передача которых потребовала бы бесконечного

описания, и даже после того, как мы отбросим всё, что нас не интересует, нам никуда не деться от требования экономии. К счастью, экономия должна быть обоюдным требованием: культура сама нуждается в экономии своих принципов, законов, обычаев и т. д., так как нуждается в некотором конечном самоописании. Она не может оперировать бесконечным числом норм и практик. Её память ограничена, а в случае дописьменных культур эти границы связаны с границами индивидуальной памяти. Простейшим способом экономии может оказаться повторение: использование одних и тех же действий и принципов для множества ситуаций снова и снова. Бейтсон предлагает воспользоваться в описании экономическими свойствами повторов. Он говорит об экономии как о сбережении описания за счёт распознавания повторяющегося характера сегментов: «Нам потребуется меньше слов и фраз, меньше лингвистических фрагментов в нашем описании, если мы воспользуемся повторяющейся и ритмической природой того, что описывается»<sup>121</sup>. Вместо описания каждого фрагмента мы можем ограничиться описанием одного или нескольких, сославшись на паттерн их соотношений с другими. При этом предполагается, что элементы будут повторяться и варьироваться согласно строгим правилам. Таким образом, мы словно сталкиваемся с небольшим количеством понятий, представленных во множестве различных отношений. Исследуя процесс балийской социализации, Бейтсон признаётся, что его цель лишь в том, чтобы найти несколько категорий, которые могли бы быть использованы многократно<sup>122</sup>. Он имеет в виду, что представление о процессе социализации может быть развёрнуто всего из нескольких регулярных понятий и категорий, в силу того, что социализация – процесс организованный и интегрированный. Компоненты социализации сообщают информацию не только о себе самих, но и о процессе в целом. Можно сказать, что они содержат избыток информации, а социализация как таковая содержит избыточность или паттерн.

---

<sup>121</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. by R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 73. (перевод мой – Д.Т.)

<sup>122</sup> Ibid. P. 74.

То есть, речь идёт об экономии языка, которая может быть достигнута благодаря избыточности (или паттерну), присущей самому описываемому феномену.

Всё сказанное об избыточности и шуме в первой главе<sup>123</sup> будет справедливым и для антропологического исследования. Совокупность объективных и субъективных факторов, препятствующих адекватному описанию культуры можно рассматривать как разновидность шума. В этом случае избыточностью или паттерном следует называть специфическую конфигурацию культурных признаков, имплицитно вписанную в конфигурацию категорий языка описания и подлежащую экспликации в языке объяснения.

В текстах антропологов языки описания и объяснения постоянно смешиваются, но именно язык описания представляет собой проблему. Если, например, в физике языковое описание является лишь вторичным продуктом отношений формального языка экспериментального протокола и математической модели, то архив антропологии состоит, в основном, из языковых нарративов, к которым лишь в последнее время стали прибавляться продукты фото- и видеорегистрации. И этот язык вовсе не пассивное средство отображения культурных событий, фактов и диспозиций – он активно участвует в их формировании, теряя, обогащая, искажая и дополняя. Именно язык описания наиболее важен, поскольку он накладывает ограничения на языки интерпретаций и объяснений, которые свободны лишь до тех пор, пока не вступают в противоречие с языком описания. Иными словами, описание ограничивает объяснение.

Для Бейтсона объяснение – это «тавтология описания» или, иными словами, «отображение (*mapping*) описания на фундаментальные понятия»<sup>124</sup>. К фундаментальным понятиям науки он относит как «трюизмы» (вечные истины математики, в которых истинность тавтологически ограничивается теми областями, где применяются созданные человеком множества аксиом и

<sup>123</sup> См. Гл. I, 1.5. Понятие избыточности.

<sup>124</sup> Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 32.



определений), так и эмпирически истинные утверждения и законы (законы сохранения массы и энергии, второе начало термодинамики и т.д.), а кроме того, промежуточные системы утверждений вроде теории вероятности или теорем Шеннона из теории информации. Фундаментальные понятия наряду с наблюдениями Бейтсон рассматривает как основание научного метода. В научном исследовании, по его выражению, «мы стартуем от двух начал, каждое из которых по-своему авторитетно: наблюдения нельзя отрицать, а фундаментальным понятиям нужно соответствовать. Мы должны совершить нечто вроде манёвра “взятия в клещи”»<sup>125</sup>. Однако, очевидно, что речь здесь идёт о естественных науках, – а для захвата антропологического объекта эти клещи должны быть в значительной степени модифицированы. Шумовые эффекты наблюдения в естественных науках могут приводить к погрешностям, на которые следует сделать скидку или которыми можно пренебречь. В антропологии же они сплетаются, оказывая агрессивное сопротивление исследованию, – то полностью вовлекая наблюдателя, не позволяя ему тем самым выстроить необходимую для объективации дистанцию, то закрывая от него объект слоями непроницаемых кодов. Антропологическое наблюдение, отягощённое, с одной стороны, сопричастностью наблюдателя своему объекту, а с другой – большей, чем где бы то ни было, отчуждённостью от него, должно попытаться извлечь выгоду, укоренённую именно в этой двойственной позиции наблюдателя: компенсировать близостью даль, а далью близость.

Кроме того, помимо проблем наблюдения, остаётся открытой проблема фундаментальных понятий в антропологическом объяснении. Применение математических теорем и законов физики имеет весьма ограниченные перспективы в объяснении социальной реальности – следовательно, антропологические фундаментальные понятия, в ориентации на которые и следует выстраивать язык описания, будут представлять собой концепции совсем иного рода. Это должно

---

<sup>125</sup> Там же. С. 33–34.

быть нечто совместно разделяемое антропологом-наблюдателем и *другим*. Для Бейтсона таким фундаментальным понятием становится *разум*.

### 2.1.3. Фундаментальное понятие: концепция разума у Бейтсона и Леви-Стросса

(1) В антропологии XX века наряду с Бейтсоном «разум» в качестве фундаментального понятия использует также Клод Леви-Стросс. И мы, конечно, не первые, кто пытается сопоставить их подходы в этом моменте. В частности, британский антрополог Тим Ингольд проводит довольно интересный сравнительный анализ, по поводу которого мы, тем не менее, можем высказать несколько возражений. Развивая экологический подход в антропологии, Ингольд концентрируется на соотношении понятий разума и экологии (или окружающей среды) у Бейтсона и Леви-Стросса. Опираясь на работу Леви-Стросса «Структурализм и экология», Ингольд настаивает, что, несмотря на сходства в трактовке разума как процесса обработки информации, различие заключается в том, что Леви-Стросс локализует разум в мозге, а экологию отождествляет с внешним миром, в то время как Бейтсон демонтирует эту оппозицию, рассматривая разум воплощённым в динамических отношениях организма и его экологии. По Леви-Строссу – согласно Ингольду – познание существует постольку, поскольку информация может пересекать эту границу между внешним и внутренним. Для Бейтсона же этой границы не существует<sup>126</sup>. В своём знаменитом примере с тростью слепого он показывает, что границу разума нельзя провести поперёк трости, или там, где заканчивается биологическое тело. Информация циркулирует вдоль контура, включающего в себя рельеф дороги, трость, тело и мозг слепого и снова дорогу. Таким образом, всё перечисленное является компонентами разума, для которого нет ничего внешнего.

---

<sup>126</sup> *Ingold T.* The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. London, N.Y., 2000. P.18.

Интерпретацию Ингольда нельзя назвать неверной, однако, она кажется несколько упрощённой в отношении Леви-Стросса, и это, по-видимому, объясняется специфическим выбором текста, на котором Ингольд строит свои выводы. Его выбор вполне понятен, поскольку Леви-Стросс нечасто обращается к понятию экологии, однако, прояснение роли понятия разума требует более широкого взгляда. Для Леви-Стросса разум – это не просто мозг. Его ключевой тезис заключается как раз в признании в *другом* (туземце) равноправного разума, но этот тезис обосновывается описаниями того, как этот разум обращается с окружающей средой, классифицируя и систематизируя объекты и признаки. А эти объекты и признаки в свою очередь выступают ограничителями мыслительного процесса, и только в системе, в которую приведены эти ограничители, антрополог может увидеть структуры разума. Таким образом, «разум» у Леви-Стросса тоже, в определённом смысле, «разлит» в экологии. И всё же, это скорее объяснительный принцип, и более уместна его интерпретация в методологическом ключе. Но в чём Тим Ингольд прав, так это в том, что, если у Бейтсона разум воплощён не в субъекте, а в самом его взаимодействии с другим субъектом или со средой, то у Леви-Стросса между наблюдателем и наблюдаемым всегда существует дистанция, – однако её следует рассматривать как условие антропологического наблюдения.

(2) Леви-Стросс конституирует наблюдение через *дистанцию*, которая фактически и становится условием объективности. Но эту *дистанцию* не стоит понимать как разрыв между цивилизованным европейцем и дикарём. Напротив, тип *дистанции*, выстраиваемой Леви-Строссом, возможен лишь как следствие признания в «дикаре» равноправного разума, – именно с этого признания и начинается Леви-Стросс, анализируя классификационные схемы и системы логических категорий туземцев. Однако всё это скорее программа, чем подлинная методология. В действительности туземец нигде не предстаёт у Леви-Стросса в качестве мыслящего субъекта. Он скорее агент мышления, причём агент недоступный для анализа и потому исключённый из аналитического поля. Замысел структурной антропологии в том, чтобы не дать *другому* «лгать» о том, как он

мыслит, – заставить продукты его мышления (мифы, ритуалы и таксономические системы) говорить за него. Но будут ли операциональные схемы, вычленяемые наблюдателем из продуктов мышления *другого*, принадлежать этому мышлению? Или, быть может, наблюдателю? Или схема выступает неким посредником – интерфейсом между двумя разумами?

Описывая свой метод, который, по сути, предстаёт как метод последовательного *дистанцирования*, Леви-Стросс выделяет в нём три этапа:

- 1) Определить исследуемое явление как отношение между двумя или более терминами, реальными, либо потенциальными.
- 2) Составить таблицу возможных замещений между терминами.
- 3) Принять эту таблицу в качестве общего объекта анализа, лишь на этом уровне способного достигать необходимых связей, в качестве эмпирического феномена – одной из возможных комбинаций, целостная система которых должна быть предварительно реконструирована<sup>127</sup>.

Здесь мы отчётливо видим, как исследуемое явление замещается посредником – таблицей, которая и становится настоящим предметом анализа. Значимо то, что таблица (в других случаях схема) не является целью и заключительным этапом. Это промежуточное звено – дистанцирующий посредник, который отстраняет как наблюдателя, так и *другого*, устраняя их языки. Говоря точнее, она задерживает появление языка наблюдателя, ускоряя исчезновение языка *другого*.

Таблица как система пространственно-упорядоченных высказываний и наблюдаемых фактов является разрывом между двумя нарративами (т.е. системами высказываний, упорядоченных во времени), но также единственной связью между ними. Она конституируется из нарратива *другого* и становится предметом нарратива наблюдателя, то есть позволяет конвертировать рассказ туземца в текст антрополога. Таким образом, таблица объективирует не только *другого*, но и самого наблюдателя, – и *другой* выступает неотъемлемым условием такой объективации как поставщик чуждых категорий, в системе которых в таблице вынуждена

---

<sup>127</sup> Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня // Первобытное мышление. М., 1994. С. 48.

функционировать логика наблюдателя. Стало быть, *другой* предстаёт для Леви-Стросса как возможность объективировать самого себя. По его словам, «для того, чтобы человек снова увидел свой собственный образ, отражённый в других людях, – это и составляет единственную задачу антропологии при изучении человека, – ему необходимо сначала отрешиться от своего собственного отношения к самому себе<sup>128</sup>». Отрешиться от собственного отношения к себе здесь, по-видимому, означает дистанцироваться от себя и взглянуть на себя как на *другого*, понять себя как нечто себе внешнее.

Но если мы пока оставим в стороне рефлексивные функции антропологии и перейдём к стратегиям наблюдения *других*, стоит обратить внимание на ещё одно высказывание Леви-Стросса. Он говорит, что «антропология... находится в ситуации сравнимой с астрономией» и, что «этнолог... это астроном, изучающий созвездия людей<sup>129</sup>».

«Так почему всё же астрономия?» – спрашивает Марсель Энафф Леви-Стросса. И сам же отвечает: «Потому что тип развиваемого ею знания прямо пропорционален границам дистанции, а также благодаря тем преимуществам, что предполагает её наличие.

И действительно, астроном вынужден строить науку на чрезвычайно удалённом объекте. Эта дистанция не мешает выработке точных знаний, более того, она является важным фактором, представляя собой своеобразный фильтр. Дистанция выявляет лишь то, что остаётся неизменной величиной, несмотря на удаление. Она позволяет увидеть качества, вблизи неразличимые. Дистанция, таким образом, перестаёт быть просто ограничением, но становится самим основанием специфической науки<sup>130</sup>.

Из этого можно заключить, что построение таблицы является своеобразной попыткой организовать антропологический материал по аналогии с астрономическими данными. Отстраняя людей, события и рассказы, таблица

<sup>128</sup> Леви-Стросс К. Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление. М., 1994. С. 22.

<sup>129</sup> Цит. по Энафф М. Клод Леви-Стросс и структурная антропология. СПб., 2010. С. 51.

<sup>130</sup> Там же.

раскрывает совокупность их связей и взаимодействий, недоступную при включённом наблюдении. Отодвигая детали, таблица позволяет перейти к целому. Таким образом, дистанция разворачивает перед наблюдателем структуру. Иными словами, на дистанции исчезает случайное и проступают очертания закономерного. То есть дистанция проявляет *разум*.

(3) Прежде чем говорить о роли понятия разума в антропологическом наблюдении у Бейтсона, продолжая сопоставление, следует сказать несколько слов о том, что Бейтсон подразумевает под этим понятием как таковым.

Бейтсон даёт не определение, а список критериев, которые позволяют считать ту или иную систему *разумом*. Таких критериев он называет шесть<sup>131</sup>.

- Разум есть совокупность взаимодействующих частей или компонентов.
- Взаимодействие между частями разума инициируется различием.
- Ментальный процесс требует сопутствующей энергии.
- Взаимодействие между частями разума происходит по контурам особого рода – рекурсивным петлям.
- Результаты воздействия компонентов рекурсивной каузальной цепи есть перекодированные версии воздействия на них предшествующих компонентов цепи.
- Ментальному процессу внутренне присуща иерархия логических типов.

Первый пункт говорит о том, что *разум* представляет собой системное явление, а не некоторую субстанцию или сущность.

На втором пункте следует остановиться подробнее. Понятие *различия* также чрезвычайно важно для Бейтсона. В его системе оно занимает место элементарной идеи. В полной версии оно выглядит как «*the difference that makes a difference*». Д. Федотов предлагает переводить это как «*небезразличное различие*». Мы имеем дело с игрой слов. Английское «*it does not make a difference*» переводится как «это не имеет значения», «это безразлично». Соответственно, противоположное «*it makes*

<sup>131</sup> См. Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 102–126.

*a difference*» – «это совсем другое дело», «это меняет ситуацию»<sup>132</sup>. Можно сказать, что это важное *различие*. Если мы представим себе контур кибернетической цепи, то – это *различие*, которое инициирует другое *различие* в следующем компоненте каузальной цепи. Часто обращаясь к тезису Коржибски<sup>133</sup> «карта – это не территория», Бейтсон отмечает, что единственное, что связывает карту и территорию – это *различия*. Именно благодаря переносу *различий* карта содержит информацию о территории. *Различие* – не вещь, не место, не событие, оно не имеет локализации, поскольку постоянно движется вдоль рекурсивного контура ментальной системы, способной это *различие* воспринять.

Для определённой ментальной системы далеко не все *различия* являются информацией. Объекты содержат бесконечное множество потенциальных *различий*, но разум отбирает лишь некоторые актуальные для него, которые и становятся характеристиками предмета – информацией о нём. Т.е., с территории на карту переносится не всё. В этой же логике рассуждает о смысле Делёз, повторяя, что «смысл – это то, что выражается»: он полагает, что смысл – это то в означаемом, что выражается в означающем, т.е. как раз то, что переносится с территории на карту. Это, однако, подвело его к тезису о содержании смысла в избыточном виде (нонсенс) в самом положении дел. Для бейтсоновской эпистемологии, конечно, никакого действительного положения дел нет, реальность – всегда что-то вроде «вещи в себе». Разум с самого начала имеет дело лишь с репрезентациями, и его карты – это всегда карты карт и карты карт карт и т.д.

Способность разума реагировать на различия также объясняет его способность реагировать на отсутствие сигнала (отрицательная обратная связь). И эта реакция на отсутствие сигнала может объясняться лишь тем, что система способна запасать энергию, чтобы использовать её, когда это необходимо. Это относится больше к

<sup>132</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009, с. 9. (Предисловие переводчика).

<sup>133</sup> Подробнее о влиянии семантики А. Коржибски на идеи Бейтсона см: Anton C.

Korzybski and Bateson: paradoxes in 'consciousness of abstracting'. URL:

<http://www.freepatentsonline.com/article/ETC-Review-General-Semantics/138483273.html>

(дата обращения: 24.09.2012).

третьему критерию. Энергия не играет столь значительной роли, как *различие*, но она всё же необходима для передачи информации.

Четвёртый критерий, по сути, говорит о том, что взаимодействие элементов каузальной цепи имеет цикличную или ещё более сложную форму. Это означает, что последний элемент каузальной цепи, получив через опосредование других компонентов этой цепи многократно перекодированный сигнал от первого элемента, сам воздействует на первый компонент соответствующей модификацией изначального сигнала. Таким образом, информация о восприятии системой некоторого *различия* возвращается в точку восприятия этого *различия*, позволяя системе самокорректироваться. Мы затронули здесь сразу и пятый критерий, гласящий, что результаты воздействия компонентов рекурсивной каузальной цепи есть перекодированные версии воздействия на них предшествующих компонентов цепи.

И наконец, шестой критерий приписывает любой ментальной системе внутренне присущую иерархию логических типов. В любом исследовании для Бейтсона остаётся неизменным шагом разграничение различных логических типов или уровней абстракции в любом явлении. Опираясь на теорию Рассела и Уайтхеда, он, однако, рассматривает логическую типизацию не как строгое логическое требование, но, скорее, как неотъемлемую способность любого разума организовывать информацию<sup>134</sup>. Теорию игрового сообщения и концепцию *double bind* он и вовсе выстраивает на отклонениях правила логической типизации и парадоксе Рассела<sup>135</sup>.

Очевидно, что этот список критериев выплёскивает понятие разума далеко за пределы собственно человеческого разума. Бейтсон сравнивает себя с Фрейдом в этом аспекте, говоря, что, если Фрейд углубил понятие разума, то он (Бейтсон)

---

<sup>134</sup> В Computer science в анализе работы свёрточных нейронных сетей, спроектированных, в первую очередь, для анализа и классификации изображений, обнаруживается спонтанно возникающая в этих сетях иерархия уровней абстракции (логических типов), что вполне соответствует теории Бейтсона.

<sup>135</sup> Парадокс Рассела заключается в комбинации предпосылок, ведущей к неизбежному нарушению правила, согласно которому класс объектов не может быть членом самого себя.



расширил его. В бейтсоновской интерпретации понятие разума становится тождественным самому понятию жизни. Фритьоф Капра вспоминает о беседах с Бейтсоном: «“Смотрите, Грегори, – сказал я, – ваши критерии разума кажутся мне тождественными критериям жизни”. Он без колебаний посмотрел мне прямо в глаза и сказал: “Вы правы. Разум — это сущность живого”»<sup>136</sup>. Тождественность разума и жизни – краеугольный камень бейтсоновской философии целостности (холизм). Он понимал эти понятия как свойства организации. Картезианский дуализм же он считал укоренившейся *эпистемологической ошибкой*, оказывающей пагубное влияние на различные сферы – от индивидуальной психологии до планетарной экосистемы. Последняя, по его мнению, удовлетворяет всем критериям ментального процесса и вполне может считаться разумом.

Компонентами такой большой ментальной системы, элементами её каузальной цепи будут меньшие разумы. Таким образом, наши индивидуальные разумы (как те, что существуют наряду с нами, так и те, частью которых мы являемся) должны вливаться в наибольшую мыслительную систему, о которой мы не можем иметь адекватного представления, поскольку мы всегда лишь элемент сложной совокупности её каузальных цепей.

(4) Таким образом, бейтсоновская трактовка разума позволяет ему совершенно иначе понимать наблюдение. Если для Леви-Стросса дистанция проявляла разум, то для Бейтсона, напротив, дистанция должна быть поглощена. И собственный разум предстаёт как условие доступности к разуму *другого*, в силу общности формальных характеристик любой ментальной системы и любой коммуникации. Его рассуждения также включают пример с астрономическим наблюдением, однако он использует его совершенно иначе, иллюстрируя с его помощью почти противоположный тезис: «Системы, состоящие из многочисленных частей, простираются от галактик до песчаных дюн и игрушечных паровозиков. Однако я далёк от утверждения, что все они разумны, содержат разумы либо участвуют в

---

<sup>136</sup> Капра Ф. Уроки мудрости. URL: [http://www.e-reading.by/bookreader.php/108387/Капра\\_-\\_Uroki\\_mudrosti.html](http://www.e-reading.by/bookreader.php/108387/Капра_-_Uroki_mudrosti.html) (дата обращения: 02.03.2016).

ментальных процессах. Игрушечный паровозик может стать частью ментальной системы, включающей ребёнка, играющего с ним, а галактика может стать частью ментальной системы, включающей астронома и его телескоп»<sup>137</sup>. Галактика и астроном сливаются для Бейтсона в единый разум. Дистанция не релевантна, она не создаёт границы или разрыва между субъектом и объектом, а представляет собой лишь вторичную характеристику кибернетического контура, по которому передаются трансформации различий (информация) и элементами которого являются галактика и астроном. Из этой системы нельзя выделить астронома как единственный настоящий разум. До тех пор, пока он наблюдает космическое тело, нет критерия, по которому это тело и все информационные контуры, связывающие его с астрономом, могли бы быть отсечены от целостной ментальной системы. И всё же, как только астроном оставит наблюдение, разум, включающий галактику, распадётся, и космическое тело утратит все ментальные характеристики, временно ему приписанные. Однако модель усложняется, когда объектом наблюдения становится другая ментальная система, то есть, когда компонентами разума являются другие разумы. Ментальные процессы в этом случае происходят не только в целом разуме, но и в отдельных сегментах его каузальных цепей. И антропологическое наблюдение, имеющее дело как раз с такими случаями, помимо обработки и организации поступающей информации, должно учитывать способы такой же обработки и организации на противоположном участке циклического каузального контура (рекурсивной петли). «То, что мы рассматриваем – поясняет Бейтсон, – является столкновением не бильярдных шаров, а организмов, и они, в свою очередь обладают собственной классификацией и структурированием событий, в которых участвуют»<sup>138</sup>. Таким образом, он подчёркивает различие между *Плеромой* и *Креатурой*. При взаимодействии бильярдных шаров как типичных объектов *Плеромы*, причиной события могут стать только силы и импульсы, а взаимодействие организмов как объектов *Креатуры* вызывает

<sup>137</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 106.

<sup>138</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. by R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 74.

изменения ещё и посредством передачи и восприятия информации. Следовательно, изменение ситуации в рамках взаимодействия организмов (в том числе антропологического контакта с *другим*) зачастую происходит в плоскости воображаемого. Однако воображаемая структура ситуации в каждом из разумов инициирует обмен соответствующими сигналами и сообщениями, в процессе которого происходит корректировка воображаемых ситуаций в направлении подобия или комплементарности. Сама возможность этого процесса должна свидетельствовать в пользу того, что ментальные структуры воображаемых ситуаций и фактов находят отображение в структуре коммуникации. Стало быть, если наша первая задача, как это утверждает Бейтсон, «состоит в том, чтобы изучить, как субъект структурирует свою жизнь»<sup>139</sup>, то первым объектом изучения должна стать коммуникация.

Концепция разума в качестве фундаментального понятия служит гарантом того, что получаемые в процессе коммуникации сообщения и наблюдаемые факты не являются случайными событиями, но представляют собой закономерность, содержат паттерн, так как только разумы производят и распознают паттерны. Таким образом, «разум» как фундаментальное понятие представляет собой принцип разграничения сигнала и шума. Наблюдаемые группы феноменов и последовательности событий должны содержать паттерн или избыточность в качестве внутренней логики, чтобы быть признанными в качестве продуктов ментальной системы. В противном случае они не заслуживают внимания как случайные эффекты культурного шума<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Однако Бейтсон ни раз упоминал, что шум может послужить источником новых паттернов и, что новому неоткуда взяться, кроме как из случайного.

#### 2.1.4. Проблема определения единицы поведения

Введя разум на роль фундаментального понятия в антропологическом объяснении, мы сталкиваемся с некоторыми трудностями, связанными с закрытостью и непроницаемостью разума *другого*. Единственный путь к ментальным структурам *других* Бейтсон видит в изучении коммуникации. Эта проблема лежит в центре всех его исследований от первых попыток реконструировать паттерны коммуникации ятмулов на Новой Гвинее и опыта фото- и видеорегистрации коммуникативных последовательностей жителей о. Бали до анализа патологической коммуникации семьи шизофреника и изучения общих принципов взаимодействия млекопитающих на примерах выдр, дельфинов и осьминогов.

Тем не менее, и здесь мы сталкиваемся с рядом трудностей. Оснащённые концепцией паттерна, мы получили представление о выделении коммуникативных последовательностей из хаоса нерелевантных сигналов и шумов, но необходимость формального анализа коммуникации требует обособления в непрерывной последовательности некоторых единичных фрагментов. Бейтсон обозначает эту проблему как связанную с определением единицы поведения, однако он рассматривает только семантический или коммуникативный аспект поведения. «У нас есть множество слов, именующих классы действий, – замечает он, – но не идентифицирующие члены класса. По каким-то неизвестным причинам мы не можем выразить характеристики тех классов, на которые указываем, когда спрашиваем: “Что такое игра? Что такое агрессия”?»<sup>141</sup>. Он обращает внимание на то, что высказывания, описывающие действие, как правило, сами по себе не предоставляют достаточных сведений для отнесения этого действия к тому или иному поведенческому классу. Т.е., если мы не называем класс действия, говоря, что «он пошутил» или «она поддержала его», то простое описание того, что человек сказал или сделал, может не позволить сказать, было это игрой, угрозой, флиртом,

---

<sup>141</sup> Ibid.

воспитанием или издевательством. Существует необходимость в дополнительной информации, а именно информации о контексте. Иначе говоря, описание некоторого акта поведения не раскрывает его коммуникативного смысла. Последний же тесно связан с контекстом, который в свою очередь остаётся лишь категорией разума – воображаемой структурой реальной ситуации и, возможно, различной для каждого из участвующих в интеракции разумов. Таким образом, контекст остаётся объективно ненаблюдаемым. Но то, каким образом наблюдателю следует структурировать язык описания, напрямую зависит от того, каким образом он определяет единицу поведения, – и если последняя представляет собой действие, включённое в контекст, то проблема экспликации контекста в антропологическом наблюдении выходит на передний план.

Если мы примем тезис, согласно которому смысл некоторого фрагмента коммуникации определяется контекстом, то столкнёмся с трудностью идентификации, как самих фрагментов, так и контекстов, когда речь заходит о чужой культуре.

Здесь происходит своего рода перестановка видимого и невидимого. В повседневном взаимодействии в рамках собственной культуры от нас ускользают именно элементы коммуникации, те мелкие, едва уловимые модуляции голоса, движения глаз, отдельные слова и изменения позы, которые и задают тональность взаимодействия, но контекст – это то, что всегда заметно, то, в чём мы относительно уверены. Разумеется, мы можем лишь предполагать, каким контекст видится другому, но своему мнению о нём мы как правило доверяем. В наблюдении чужой культуры, напротив, элементы выходят на первый план и обретают яркость за счёт контраста с привычным. Необычные позы, слова и взгляды бросаются в глаза, но по поводу контекста антрополог (по крайней мере на первом этапе полевой работы), да и просто путешественник, не может не чувствовать неуверенности. Является ли наблюдаемое поведение в другой культуре выражением уважения? Или неприкрытой лестью? Или дерзостью? Где проходит граница между добродушной иронией и издевательством? Эта неуверенность заставляет полагаться на чутьё. Мы предполагаем что-то вроде того, что «все мы

люди» и должны быть какие-то общечеловеческие универсалии. Но может ли это чутьё быть инструментом научного познания? Иначе говоря, может ли антрополог в этом случае позволить себе (хотя он несомненно это делает) полагаться на эмпатию?

### 2.1.5. Бихевиоризм и эмпатия

При наблюдении чужой культуры структура контекста остаётся крайне неопределённой, оставляя в неуверенности и наблюдателя. Неопределённость контекста не позволяет структурировать наблюдаемое поведение, выделив его единицы. Всё, что доступно в этот момент – совокупность бессмысленных действий – действий, которые можно описывать, но нельзя понять. В этот период антропологу остаётся только быть внешним наблюдателем, который, подобно бихевиористу, описывает, не понимая, – отмечая лишь устойчивые закономерности между стимулом, реакцией и подкреплением.

Бейтсон говорит о необходимости использования как бихевиоризма, так и эмпатии, комбинируя их для взаимной проверки и усиления. «Я могу знать кое-что о внутренних детерминациях моих собственных действий – рассуждает он, – и кое-что о том, как контекст моих действий выглядит для меня. Но сколько «эгоморфизма» должен я позволить себе в интерпретации действий и контекста другого? Окончательного ответа дать нельзя, поскольку внутренний и внешний источники информации являются, несомненно, ценными, прежде всего, как корректирующие друг друга. Излишек бихевиоризма может быть скорректирован только эмпатией, но гипотезы этих эмпатических предположений всегда должны проверяться во внешнем мире»<sup>142</sup>. Таким образом, его стратегия наблюдения имеет бинарную структуру, включающую два источника: внешний и внутренний. Внешний источник служит для обнаружения и регистрации объективных

---

<sup>142</sup> Ibid. P. 76.

проявлений поведения, в то время как внутренний нацелен на экспликацию контекстов. Оба источника сами по себе неполноценны и представляют собой, скорее, тактические решения в рамках более масштабной и целостной стратегии. Бихевиоризм сам по себе во многих работах используется Бейтсоном как синоним поверхностного и тривиального исследования, игнорирующего структуру контекста и, следовательно, лишённого какой-либо возможности проникнуть в смысл коммуникативной последовательности. Но также Бейтсон предостерегает и от бессознательного использования эмпатии: «Опасность, таящаяся в использовании субъективных прозрений, состоит не в том, что они непременно ошибочны. <...> Опасность возникает, как кажется, из самой природы вещей: прозрения, даваемые интроспекцией и эмпатией, кажутся неоспоримо истинными. Подобно аксиомам Евклида, предпосылки субъективных прозрений кажутся “самоочевидными”»<sup>143</sup>. Отсюда логичное желание взаимной компенсации поверхностной объективности и глубоких субъективных прозрений. Да и иного пути просто нет. Антропологический *другой* ускользает от непосредственного наблюдения, укрываясь за ширмой чуждых наблюдателю культурных кодов. Но Бейтсон захватывает его в зоне взаимного перекрытия двух боковых (или окольных) позиций наблюдения, сумма которых должна компенсировать невозможность непосредственного наблюдения. Он использует бихевиоризм и эмпатию как зеркала, позволяющие с разных сторон заглянуть за эту ширму и увидеть скрывающийся за ней объект. Два отражения должны дополнять друг друга, воссоздавая образ невидимого.

---

<sup>143</sup> Ibid. P. 77.

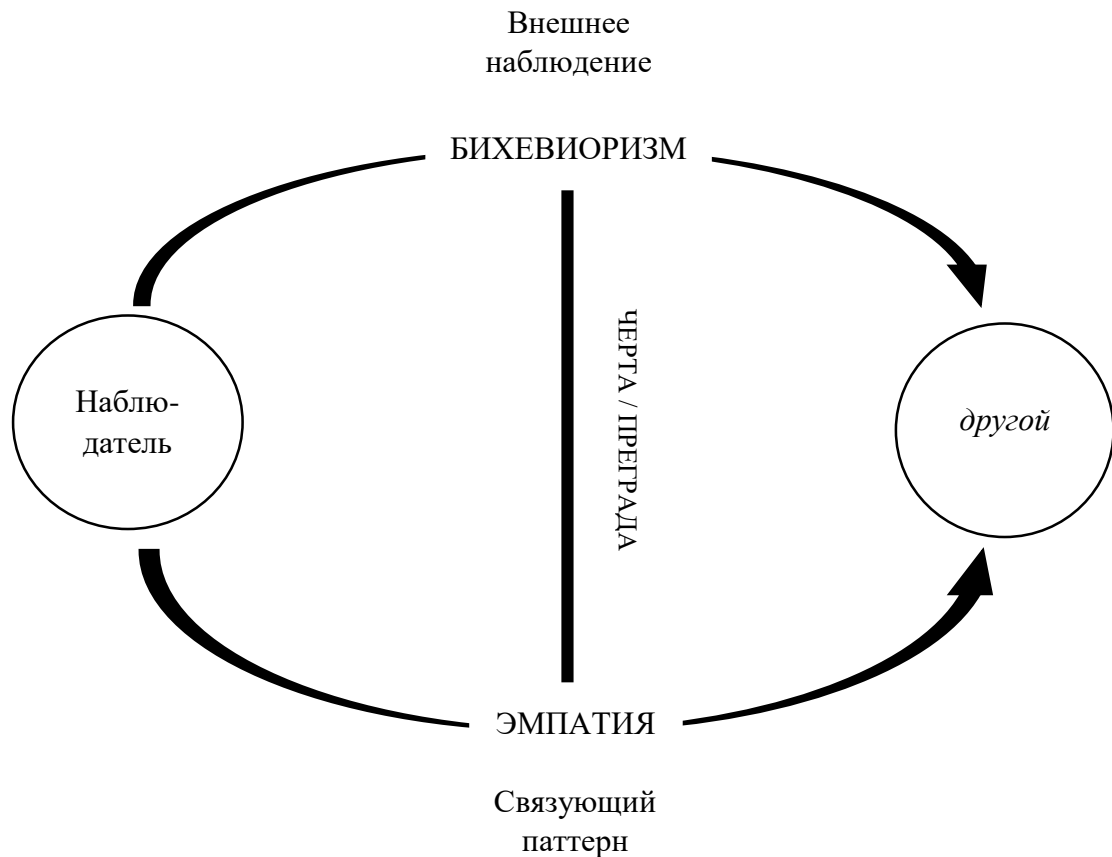


Рис.3

В действительности, стратегия *удвоения* источника информации обсуждается Бейтсоном неоднократно. Можно даже рассматривать её как некий лейтмотив его рассуждений об эпистемологических паттернах. По-видимому, это подтолкнуло Тайлера Волка к утверждению, что именно бинарность является тем метапаттерном, на который Бейтсон постоянно намекает,<sup>144</sup> не называя его открыто. Это утверждение конечно нельзя назвать обоснованным, но, в целом, к бинарным паттернам Бейтсон действительно обращается часто. В «Разуме и природе» он обсуждает сразу несколько примеров подряд. Среди них: выгода бинокулярного зрения, позволяющего воспринимать глубину, преимущества, получаемые биологическим видом от использования двух различных источников

<sup>144</sup>Volk T., Bloom J.W., Richards J. Toward a science of metapatterns: building upon Bateson's foundation // *Kybernetes*. 2007. Vol. 36. No. 7–8. P. 1072–1073.



генетической информации в случае разделения на два пола, феномен муара, используемый в слуховых аппаратах, при котором звуковые колебания двух различных частот, не воспринимаемых ухом, накладываются друг на друга, превращаясь в частоту, доступную восприятию, и т.п.<sup>145</sup> Во всех этих примерах удвоения дают не просто уточнение информации, но добавляют новое измерение, новое качество. Словами Бейтсона, – приводят к прозрению нового логического типа<sup>146</sup>.

В этот список примеров взаимокорректирующего и взаимодополняющего удвоения следует включить и вышеупомянутый манёвр взятия объекта в клещи из эмпирических наблюдений и фундаментальных понятий, который Бейтсон считал основой научного метода. Модификацию этого манёвра (рис.3), приспособленного для удержания антропологического объекта, мы обнаруживаем и при реконструкции бейтсоновской стратегии наблюдения.

Что касается эмпатии, то Бейтсон трактовал этот термин достаточно широко, и высказывался на эту тему по большей части косвенно: «В конце концов, мы по-прежнему остаёмся людьми и организмами, и глупо не сравнить наши личные знания о том, что значит быть человеком, с нашими наблюдениями за жизнью других людей. И одинаково глупо не использовать наши человеческие знания о жизни в качестве основания для размышлений о жизни других видов. Различие между человеком и планарией должно многое разъяснять, поскольку эти два существа похожи друг на друга больше, чем каждое из них – на камень»<sup>147</sup>. Пример с планарией (плоским червём), вероятно, немного шуточный, тем не менее, очевидно, что Бейтсон действительно распространяет эмпатию за пределы лишь человеческих взаимодействий – в сферу межвидовых отношений. Но на самом деле

---

<sup>145</sup> Бейтсон Г. Разум и природа: Неизбежное единство. М., 2009. С. 81–92.

<sup>146</sup> Сюда же, с рядом оговорок можно причислить и паттерн *двойного* послания (*double bind*).

<sup>147</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind. N.Y., 1991. P. 76–77. Здесь, по-видимому, мы встречаем отсылку к «Положению человека в космосе» М. Шелера.

он идёт ещё дальше, выводя эмпатию на уровень взаимодействия с любыми ментальными системами как органическими, так и экологическими: «...древние, наделявшие личностями леса и озера, были не лишены мудрости. Такая мифология, несомненно, облегчала людям использование самих себя как аналогию при попытках понять природу»<sup>148</sup>. То есть речь идёт вовсе не о моделировании наблюдаемых актов и сигналов, совершаемых *другим* для собственной телесной схемы, а об использовании всего себя как ментальной системы в качестве аналогии для любых процессов *Креатуры*. «Если верно, что некоторые люди особо одарены в искусстве воздействия на сложные системы с гомеостатическими или экологическими характеристиками, причем они не действуют методом расшифровки взаимодействий всех релевантных переменных, тогда эти люди должны использовать некоторую внутреннюю экологию идей в качестве аналоговой модели. (Под “идеями” я имею в виду мысли, допущения, эмоции, образы себя и т.д.)»<sup>149</sup>. Таким образом, межличностная эмпатия превращается в локальный сегмент глобального миметического поля отношений между разумами (или «экологиями идей»).

Это подводит к вопросу о том, как антрополог в рамках этого миметического поля должен использовать себя, свою «экологию идей» в качестве центральной метафоры или аналогии для наблюдения *других*? Как вообще возможна такая аналогия между носителями различных культур, различных социализаций?

Бейтсон рассматривает проблему, соотнося две фигуры представителей различных культур – прагматика и мистика. Опыт первого организован в форме отдельных сущностей: событий, фактов, личностей, последовательностей эпизодов. Опыт второго не выразим на языке разделений. Позиция антрополога должна включать компоненты обоих способов организации опыта, но как связать их между собой? Если изучение прагматика, согласно Бейтсону, связано в первую

---

<sup>148</sup> Bateson G. The Moral and Aesthetic Structure of Human Adaptation // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. by R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 256. (Цит. в неопубликованном переводе Д. Федотова).

<sup>149</sup> Ibid.

очередь с изучением разделений и категорий, в которых организованы его знания и опыт, то какова роль мистика?

Сначала Бейтсон находит аналогию – нить, соединяющую двух персонажей его мысленной лаборатории: «Для мистика, который разделяет с прагматиком сам факт естественной истории, в силу которого предпосылки разума, в каком бы состоянии он не находился, кажутся самоочевидными, его мысли могут быть более абстрактными и возможно, более красивыми. Оттуда, где восседает мистик, предпосылки прагматика и эгоцентриста будут представляться ограниченными и произвольными, но его собственные предпосылки выглядят для него полностью самоочевидными»<sup>150</sup>. Общим эпистемологическим фактом или «гносеологической иллюзией» для разумов мистика и прагматика выступает самоочевидность бессознательных эпистемологических предпосылок, в соответствии с которыми протекают их перцептивные и когнитивные процессы. Иными словами, и мистик и прагматик способны рефлексировать по поводу поступающей информации, но не по поводу способа её восприятия и обработки.

Бейтсон говорит о некотором факте естественной истории, связывающем мистика и прагматика. Можно предположить, что речь идёт об эволюционном событии обособления сознания. В конце концов, самоочевидность бессознательных гносеологических предпосылок связана с событием разделения сознания / бессознательного, в результате которого сознание получило контроль лишь над малой частью когнитивных процессов. Бессознательные эпистемологические предпосылки оказались, с одной стороны, неуязвимыми для критики и пересмотра сознанием, а с другой – они приняли столь абстрактную форму, что почти никогда не противоречили опыту и всегда только подтверждались. И именно эти предпосылки и их различия в разных культурах должны интересовать антрополога в первую очередь, поскольку они представляют собой контекст мыслительных и поведенческих актов, без которого ничто из наблюдаемого не может обрести смысл. Таким образом, для того, чтобы включить

---

<sup>150</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed.by R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 78.

эти предпосылки в поле наблюдения и интерпретации, взгляд, устанавливающий эмпатическую связь, и язык интерпретации должны быть ещё более абстрактными (или более формальными), чем эти предпосылки. «Невозможно дать научное описание местной культуры английскими словами; – объясняет Бейтсон, – антрополог должен разработать более абстрактный словарь, посредством которого могут быть описаны как наша собственная, так и местная культуры»<sup>151</sup>. Стало быть, позиция наблюдателя должна быть не только более абстрактной, чем позиция наблюдаемого, но более абстрактной, чем его собственная позиция как носителя своей культуры. И именно на этой позиции происходит интеграция гносеологии мистика с прагматикой наблюдения. «В итоге, – уточняет Бейтсон, – сказанное о мистике, определяет наш верхний предел, верхний уровень абстракции, на который нам нет нужды стремиться в поисках данных, поскольку социализации там нет, но с которого мы можем высмотреть данные, порождаемые на других уровнях. Эпистемология, в которой мы картируем факты социализации должна быть более абстрактной, чем картируемые факты»<sup>152</sup>.

То есть, Бейтсон различает уровни (или позиции) наблюдения и верхний уровень – уровень эпистемологический – соответствует взгляду мистика (разумеется, в чисто формальном смысле), обозревающему весь универсум, в целостность которого вписаны события, факты, детали, включая и само поле наблюдения. Но он не видит деталей и фактов – не видит частей, а только «целое, лишённое частей, целое целого»<sup>153</sup>. Взгляд «мистика» – это бессознательная гносеологическая предпосылка или даже вера в то, что любое разделение воображаемо и вторично по отношению к изначальному единству<sup>154</sup>. И важно

<sup>151</sup> Бейтсон Г. Социальное планирование и концепция вторичного обучения // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по психиатрии. М., 2010. С. 45.

<sup>152</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. by R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 78.

<sup>153</sup> Подорога В. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. М., 2006. С. 95.

<sup>154</sup> Бейтсон отдаёт себе отчёт в своём «небольшом мистицизме», унаследованном, по его мнению, от отца: «Мне передалось смутное мистическое чувство, что следует искать один и тот же вид процессов во всех областях естественных феноменов...» – и даже считает его полезным: «Это придало известное достоинство любым научным исследованиям: предполагалось, что анализируя паттерны перьев куропатки, я мог в

понимать, что к событию наблюдения эта позиция уже занята наблюдателем, а в поле анализа он входит уже после, наблюдая с дистанции своё собственное вхождение. Это, своего рода, удвоение наблюдателя. Позиция мистика: взгляд с дистанции, исключённый из поля наблюдения, опережает акт наблюдения. Он предшествует вниманию, это взгляд до взгляда. Прагматичный же взгляд запаздывает. Позиция прагматика включена в поле наблюдения и в этом качестве остаётся открытой для взгляда с дистанции; «прагматик» всегда под наблюдением, в то время как «мистик» – недостижим. По-видимому, В. Подорога говорит именно об этом мистическом взгляде/глазе: «...этот «невидящий», в себя погруженный, отстраненный взор мудреца, или опрокинутый экстатика. <...> [Этот] глаз раскрыт настежь, глаз, отражающий, вбирающий в себя весь мировой свет; он же – глаз экстатический, он же магический кристалл, с помощью которого можно за доли секунды обежать дальние пределы мира; глаз сверхбыстрый, панорамный, удерживающий целостные образы. Не забудем и о его пассивности»<sup>155</sup>. Этот фрагмент, описывающий экстатический взгляд/глаз, тоже является частью описания техники двойного взгляда, – но Подорога говорит об оппозиции телескопического и микроскопического взглядов, направленных ввысь и вглубь, т.е. разнонаправленных взглядов. Бейтсоновские же взгляды мистика и прагматика устремлены в одном направлении, но с разных позиций или разными путями. Эти взгляды сливаются в один взгляд, даже не двойной, а именно бинокулярный взгляд, в котором данные с обоих глаз, расположенных на одной плоскости, суммируются, позволяя воспринимать глубину и вычислять расстояние до объекта прямо перед собой. Отличие лишь в том, что глаза «мистика» и «прагматика» смотрят по-разному.

---

действительности получить ответ или часть ответа, касающиеся всей загадочной сферы паттерна и регулярности в природе. Этот небольшой мистицизм был важен ещё и потому, что давал мне свободу использовать мою научную подготовку – способы мышления, усвоенные мной из биологии, элементарной физики и химии». (Бейтсон Г. Эксперименты по обдумыванию собранного этнологического материала // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии М., 2010. С. 131).

<sup>155</sup> Подорога В. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. М., 2006. С. 94–95.

Взгляд мистика используется не для созерцания духовных сущностей. Бейтсон говорит, что на высшем уровне нет данных, нет информации, но отсюда можно высмотреть её порождение на более низких уровнях. Он словно хочет обратить взгляд мистика вниз, туда, где господствует разделение на части и «части частей». «Но на более высоком уровне абстракции, – продолжает Бейтсон, – там, где живут мистики, считается, что подобные разделения не только несамоочевидны, но почти немислимы. Это словно рассказы странников, пришедших из мира иллюзий, мира майи. Мистик может смеяться над нами, но задачей антрополога по-прежнему остается исследование мира иллюзий, возможно глазами и ушами мистика»<sup>156</sup>. То есть речь действительно идёт об использовании позиции мистика, его «глаз и ушей» в «прагматичных», аналитических целях антрополога.

Итак, Бейтсоновская стратегия «бинокулярна», и взгляды мистика и прагматика, как и бихевиоризм и эмпатия выполняют взаимокорректирующую функцию. Мистик видит единство и целостность, а его позиция получает характеристики высоты и отстранённости, поскольку взгляд мистика – это, своего рода, метафора дистанции. В то же время, другой взгляд – взгляд прагматика – работает с разделениями, сегментами, частями, деталями. Это взгляд, разделяющий наблюдателя, *другого* и само наблюдение на составляющие методы и компоненты. Он классифицирует, упорядочивает, устанавливает границы, помехи, пороги и пределы. Таким образом, суть этой стратегии во взаимодополняющем и взаимокорректирующем соотнесении двух типов взглядов: различающего и связывающего в целое – т.е. в синтезе техник *разделения* и *дистанцирования* (черты и дистанции).

---

<sup>156</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. by R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 79.

### 2.1.6. Разделительная черта и концепция паттерна

Если о значении образа *дистанции* уже было достаточно сказано в контексте обсуждения метода Леви-Стросса, то значению *разделения* и *разделительных линий*, более характерных для Бейтсона, пока не было уделено достаточного внимания. Операции разделения у Бейтсона соответствует графический знак косой черты (*slash*), но он часто обращается и просто к образу разделительных линий, не останавливаясь специально на этом внимание. *Черта*, в отличие от *дистанции*, – не условие наблюдения, а условие его невозможности. Это преграда, перегородка, непроницаемый заслон, помеха, ограничивающая возможности наблюдателя, – однако, в то же время эта *черта* различает и структурирует пространство наблюдения. *Черта* – знак совокупности всех преград и ограничений, накладываемых на волю наблюдателя и вынуждающих его тем самым прибегнуть к стратегии. Иными словами, там, где воля наталкивается на препятствие, возникает стратегия. Разделяющая сила *черты* принуждает к использованию обходных манёвров взгляда – внешнему наблюдению (бихевиоризму) и угадыванию через связующий паттерн (эмпатию). Однако знак *черты* и концепция паттерна связаны более глубоко. Функция связующего паттерна в стратегии наблюдения именно в том, чтобы связать то, что разделено *чертой*. То есть разделение – внутри паттерна, а он содержит его в себе, удерживая вместе то, что разделено. Паттерн удерживает различное в единстве.

Примечательно, что в работах Бейтсона формулировка концепции паттерна также включает в себя некоторое разделение, а точнее, оно эволюционирует от образа пропуска в последовательности, т.е. от разрыва или пробела к образу *черты* как разделению и преграде. Сравните два определения паттерна (одно из них уже было процитировано ранее, но не будет лишним здесь его повторить):

- 1.) «Инженеры и математики сосредоточили своё внимание на внутренней структуре материала сообщения. Как правило, этот материал состоит из последовательности или набора событий и объектов, обычно являющихся членами конечных множеств — фоном и

т. п. Эта последовательность вычленяется из прочих нерелевантных событий или объектов, происходящих в той же области пространства-времени, посредством отношения сигнал/шум и других характеристик. Если в полученной последовательности отсутствуют некоторые элементы, а получатель способен угадать отсутствующие элементы с успехом, превышающим случайный, то говорят, что материал сообщения содержит «избыточность». Отмечалось, что при таком использовании термин «избыточность» фактически становится синонимом «паттерна». Важно заметить, что этот паттерн всегда помогает получателю отличить сигнал от шума. <...> Ограничивая своё внимание внутренней структурой материала сообщения, инженеры верят, что смогут избежать тех сложностей и трудностей, которые привносятся в теорию коммуникации концептом «смысл». Я, однако, стану утверждать, что «избыточность» — это, по меньшей мере, частичный синоним «смысла»<sup>157</sup>. (1968)

2.) «Следует считать, что некоторый конгломерат событий или объектов (например, последовательность фонем, картина, лягушка или культура) содержит «избыточность» (или «паттерн»), если этот конгломерат некоторым способом может быть разделён «чертой» таким образом, что наблюдатель, воспринимающий только то, что находится по одну сторону этой черты, может догадаться (с успехом, превышающим случайный), что же находится по другую сторону черты. Мы можем сказать, что то, что находится по одну сторону черты, содержит информацию (или смысл) того, что находится по другую сторону. На инженерном языке можно сказать, что конгломерат содержит «избыточность». С точки зрения наблюдателя-кибернетика, информация, доступная по одну сторону черты, будет ограничивать ошибочное угадывание (т.е. снижать его вероятность)»<sup>158</sup>. (1971)

Первая формулировка ещё тесно связана с теорией информации, а вторая приводится в контексте изучения артефакта визуальной культуры и выдержана в нейтральной понятийной гамме. На месте пропущенных или отсутствующих элементов материала сообщения во второй формулировке возникает воображаемая *черта*, ограничивающая возможности наблюдателя. Она разделяет целостный

<sup>157</sup> Бейтсон Г. Избыточность и кодирование // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 130.

<sup>158</sup> Бейтсон Г. Стиль, изящество и информация в примитивном искусстве // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 194–195.



континуум событий и фактов, скрывая его часть от наблюдения. Строго говоря, первая формулировка, конечно, не исключает возможность того, что пропущенные элементы могут быть иного логического типа, однако, речь там идёт о последовательности, к тому же, материал сообщения представляется как нечто более или менее однородное. Во втором же случае *черта* может отделять информацию любого порядка, более высокой или более низкой степени абстракции. Например, непосредственное восприятие некоторого реального положения вещей от сообщения, в котором это положение описывается или комментируется. И через эту *черту* возможно угадывание, так как информация более низкого логического типа (например, сообщение) одновременно и структурирована внутренне, и является частью большего структурированного мира (например, контекста), который, в свою очередь, сам вписан в метаконтекст. Переформулировав формально-семантическое правило, согласно которому смысл сообщения определяется контекстом, на кибернетический лад, можно сказать, что контекст ограничивает спектр возможных смыслов сообщения. Таким образом, можно заключить, что, обладая знанием контекста, разум способен угадывать смысл непонятого или неизвестного сообщения. То есть отношение сообщение/контекст характеризуется *избыточностью* информации или содержит паттерн.

Контекст состоит из множества сообщений, смысл каждого из которых определяется целым контекстом, в конструировании которого, в свою очередь, участвует каждое отдельное сообщение. Это герменевтический круг, в процессе прохождения которого сообщения и контекст корректируются в направлении взаимного соответствия или подобия. Это справедливо для языка, поведения, организмов, сообществ, артефактов и т. д. Также можно сказать, что в системах подобного рода мы наблюдаем снижение энтропии и возрастание информации, порядка и предсказуемости, одним словом – избыточности.

### 2.1.7. Батуанская живопись и теория логических типов

Существенной частью антропологического наблюдения является исследование артефактов. Пристальное внимание к объектам искусства обусловлено в первую очередь воплощением в стиле, композиции, каноне и визуальных эффектах ментальных особенностей носителей культуры. Искусство выступает даже не столько эстетическим объектом, сколько массивом данных о сформировавшихся в других культурах конструктах и образах себя и мира.

Следуя теории паттернов, Бейтсон предполагает, что произведение искусства можно рассматривать как выражение коммуникативных процессов в культуре и индивиде. Таким образом, «характеристики произведения искусства либо повествуют о других характеристиках культурных и психологических систем, либо частично происходят от них, либо определяются ими»<sup>159</sup>. Это в свою очередь означает, что произведение и культура в целом – взаимно *избыточны*, а значит, сведения о любой из этих систем снижают вероятность ошибочных суждений о другой. Бейтсон предлагает графическую запись проблемы:

**[Характеристика произведений искусства/Характеристика остальной культуры]<sup>160</sup>**

– квадратные скобки очерчивают некоторую релевантную область мира – поле анализа, а *разделительная черта* является условным обозначением ограничения возможностей наблюдателя. При этом, он предполагает, что это ограничение может быть, по крайней мере частично, снято посредством обнаружения паттерна. То есть на основании данных, расположенных по одну сторону *черты*, возможно угадывание данных, расположенных по другую сторону. Однако стоит только приступить к анализу, и эта ложная простота графической записи тут же

<sup>159</sup> Там же.

<sup>160</sup> Бейтсон Г. Стиль, изящество и информация в примитивном искусстве // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 196.

растворится, – проблема разрастется вширь и вглубь, беспрестанно копируя себя во всех направлениях. Во-первых, наряду с избыточностью отношений произведения и культуры существует также избыточность каждого из сегментов этой записи в отдельности, т.е. избыточность части и части частей, без учета которой не может быть уверенности в обособлении релевантной области мира. Во-вторых, схема создает впечатление статичного состояния отношений, в то время как паттерны культуры, несомненно, являются динамическими характеристиками и одинаково проявляют себя как в пространственных диспозициях и конфигурациях, так и в ритмических повторах и последовательных корреляциях. Таким образом, характеристика культуры представляет собой характеристику процесса. Обращаясь к такому статичному произведению как картина, Бейтсон уделяет внимание технике её создания, начиная, таким образом, с исследования процесса. Но искусство как процесс и искусство как продукт, согласно Бейтсону, связаны двумя общими характеристиками: «они требуют (или демонстрируют) мастерство и содержат избыточность или паттерн»<sup>161</sup>. При этом, обе характеристики нераздельны: «мастерство состоит в первую очередь в поддержании, а затем в модулировании избыточности»<sup>162</sup>.

«Когда один батуанский художник смотрит на работу другого, то он первым делом проверяет технику исполнения листового фона. Сначала листья набрасываются карандашом, затем каждый набросок плотно обводится пером и чёрными чернилами. Когда это сделано со всеми листьями, художник начинает работать кистью и китайской тушью. Каждый лист покрывается бледным тонким слоем. Когда слои высыхают, каждый лист получает меньший концентрический слой, после чего ещё меньший и т. д. Конечный результат – это лист с почти белым ободком внутри чернильного контура и последовательными ступенями всё более и более тёмного цвета к центру листа. <...>

Однако поверх этого уровня избыточности находится другой. Униформность низкоуровневой избыточности должна модулироваться для получения более высоких порядков избыточности. Листья в одной области должны отличаться от листьев в другой

---

<sup>161</sup> Там же. С. 214.

<sup>162</sup> Там же.

области, и эти различия должны быть некоторым образом взаимно избыточны – они должны быть частью большего паттерна»<sup>163</sup>.

Здесь Бейтсон выделяет два уровня мастерства, соотношение которых можно записать, используя всё ту же графическую модель: [создание избыточности/модуляция избыточности]. *Черта*, отделившая картину от остальной культуры, теперь рассекает само произведение на два взаимосвязанных процесса, приведших к её созданию, но которые, тем не менее, принадлежат различным логическим уровням.

Первый уровень зависит от механической точности и мышечного заучивания. Достижение мастерства на этой ступени открывает путь к *избыточности* более высокого типа, связанной с манипуляцией результатами первой ступени. Второй уровень мастерства надстраивается над первым, причём, по-видимому, только верхний уровень предполагает сознательный контроль, – предшествующая же ступень отдаётся на откуп бессознательной привычке, автоматизму. Собственно, достижение автоматизма на первом уровне и преследовало целью высвобождение сознания для контроля и манипуляции более сложными структурами второго уровня.

Эта концепция мастерства перекликается с аналогичным понятием «*муга*» в дзен-буддийской доктрине. «Характер этого состояния мастерства (*муга*) заключается в том, что оно соответствует определённому опыту – светскому или религиозному – когда “не существует разрыва даже в толщину волоска” между волей человека и его действием»<sup>164</sup>. Из акта устраняется то, что называется «наблюдающим я», мастер теряет чувство «я это делаю». Бейтсон, ссылаясь на дисциплину Дзен и размышления Сэмюэля Батлера, говорит, что «существует процесс, посредством которого знание (или “привычка” действия, восприятия или мышления) стекает (*sinks*) на всё более и более глубокие уровни разума» и что «этот

---

<sup>163</sup> Там же. С. 214–215.

<sup>164</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. СПб., 2007. С. 274.

феномен <...> относится ко всем искусствам и к любому мастерству»<sup>165</sup>. Применив эту гипотезу к мастерству батуанского художника, можно предположить, что наилучшим образом мастер овладевает теми процессами, в которых он достигает автоматизма; там, где он следует канону и традиции – он действует бессознательно, сливаясь со своим произведением в единую систему или даже процесс, как, например, в проработке лиственного фона. На более высоком уровне композиции, где канонические элементы должны подчиняться более сложной игре авторского замысла, возникает «наблюдающее я» – здесь требуется дистанцированный взгляд, осознание места отдельных элементов в системе целого. Здесь достижение автоматизма было бы нежелательным, поскольку это привело бы к исчезновению способности создавать новое и уникальное. Навык конструирования композиции, напротив, специально удерживается в подвешенном или потенциальном состоянии. Нельзя привыкать создавать композиции и сюжеты определённого типа.

Таким образом, батуанская картина как артефакт является визуальным воплощением слоёв мастерства, где фон представляет собой глубокие слои, доведенных до совершенства навыков, в отношении которых не требуется никакой корректировки и контроля (одним словом, никакой вторичности), а фигуры, определяющие сюжетную композицию, представляют собой свидетельства осознанного поиска уникального авторского решения. Баланс между авторским проектом и культурным каноном выражается в пропорциональном соотношении тенденций к целостности и детализации.

В картинах батуанского стиля мы не обнаруживаем акцентуации целостности или дробности, скорее они заостряют внимание на самом этом равновесии, используя довольно любопытный коммуникативный приём: они ставят упомянутое равновесие под угрозу.

Согласно Бейтсону, тема равновесия или «баланса позы» является основополагающей для балийской культуры, присутствуя в искусстве и

---

<sup>165</sup> Бейтсон Г. Там же. С. 199.

пронизывая все уровни социальной жизни. В то же время, эта тема тесно сплетается с темой страха, в частности – страха утраты равновесия. Бейтсон часто сравнивает балийцев с канатоходцами: «Их жизнь построена на страхе, хотя в целом они наслаждаются страхом.<...> Это наслаждение акробата, как дрожью опасности, так и собственной виртуозностью в избегании катастрофы» (1942)<sup>166</sup>. «Балиец вечно нащупывает свой путь подобно канатоходцу, постоянно боясь сделать ложный шаг» (1949)<sup>167</sup>. В балийских ритуальных танцах можно наблюдать повторяющиеся позы или замедления движения в стойке на одной ноге;<sup>168</sup> несмотря на то, что об устойчивости позиции свидетельствуют, скорее, широко расставленные ноги, наилучшим способом упомянуть равновесие в танце и заострить на нем внимание, было бы, как раз подвергнуть его опасности, уменьшив площадь опоры. Сообщение в этом случае ставит в опасное положение (или даже на грань утраты) именно то, о чем желает сообщить. Что же, аналогичным образом, должен поставить на кон батуанский художник, чтобы сделать акцент на равновесии целостного и отдельного? Разумеется, то, благодаря чему отдельное только и может восприниматься, то, что не допускает слияния форм и позволяет выхватывать фигуры из фона... В опасности должны оказаться *очертания*.

Рассматривая картину батуанского художника Ида Багус Дьяти Сура «Кремация» (рис.4), Бейтсон не уделяет внимания *очертаниям*. Вообще, заключительные выводы из этого анализа производят несколько разочаровывающее впечатление. Они, кажется, не стоят того интересного и строгого теоретического инструментария, который был предварительно развёрнут. Но нас интересует именно этот инструментарий, а картина, прежде всего – как выбор, позволяющий продемонстрировать его в действии. Тем более, судя по всему, Бейтсона тоже в большей степени интересовала методологическая часть.

<sup>166</sup> Бейтсон Г. Социальное планирование и концепция вторичного обучения // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по психиатрии. М., 2010. С. 58.

<sup>167</sup> Бейтсон Г. Бали: система ценностей стабильного состояния // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 182.

<sup>168</sup> Bateson G., Mead M. Trance and Dance in Bali. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Z8YC0dnj4Jw&t=60s> (дата обращения: 10.11.2019).

Итак, Бейтсон приходит к выводу, что картина на разных смысловых уровнях сообщает о соотношении «турбулентности и спокойствия», о необходимости единства и баланса между этими состояниями или проявлениями жизни,<sup>169</sup> но он концентрируется на центральной части картины, где господствует замысел автора. Пирамида из человеческих фигур в центральной зоне картины значительно светлее периферии, и внутри себя она содержит чёткие чёрные *очертания*, являющие зрителю тела участников кремационной процессии. Здесь *очертания* в безопасности. Однако стоит взгляду скользнуть в сторону, и он оказывается на другом композиционном уровне, где действуют иные правила. Авторский замысел на территории традиционного лиственного фона уступает стилю, диктуемому канонам. И эта традиционная проработка заднего плана в большей степени может говорить от лица культуры, чем фигуры авторского произвола.

В пространстве лиственного фона *очертания* высвечены, контрастируя, с одной стороны, с тьмой фона, а с другой – с тьмой в глубине листа. Т.е., строго говоря, *очертания* вовсе не *очерчены*, а оставлены пустыми и, потому, ненадёжны. Всегда остаётся шанс вторжения в тонкую светлую область тёмной кляксы, случайного штриха кисти. Лишь аккуратность и виртуозность мастера позволяет сохранить контур нетронутым. Речь идёт о той же виртуозности в избегании опасности, что демонстрирует канатоходец в метафоре Бейтсона, только опасность здесь грозит *очертаниям*, так как именно о них стремиться сообщить стиль, а через них – о различиях, порядке и избыточности, которые они вносят в композицию.

Для балийской живописи вообще характерны игры со статусом фигуры. Конечно, на множестве картин центральные персонажи тщательно проработаны: их фигуры окрашены насыщенными оттенками, отмечены контрасты, расставлены блики – но в других случаях фигуры действующих персонажей полностью растворены в пейзаже, так, что глазу не сразу удаётся отыскать фигуру, например, девушку с кувшином среди обилия стволов деревьев, трав и лепестков. Только контуры человеческой фигуры и абрис лица способны её выдать. В таком способе

---

<sup>169</sup> Бейтсон Г. Стиль изящество и информация в примитивном искусстве // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 219.

кодирования/распознавания образа приоритет всецело отдаётся очертаниям перед пятном. Очертание – и Бейтсон это подразумевает, – имеет также и логический смысл: это граница между различными логическими типами. «Руо или Блейк – отмечает он, – на своих картинах *очерчивают* человеческие фигуры и другие представленные объекты. “Мудрые люди видят *очертания* и потому их рисуют”. Но вне этих линий, устанавливающих границу гештальта восприятия (“фигуры”), находится фон (“грунт”), который в свою очередь ограничивается рамой картины. Подобным образом в схемах теории множеств большая “вселенная”, внутри которой располагаются множества, сама заключается в “раму”»<sup>170</sup>. Бейтсон рассматривает структуру картины как модель расселовской теории множеств или теории логических типов, где *очертание* фигур и рама картины представляют собой границы логических типов, которые не должны смешиваться. Статус фигур и их наполнения отличен от статуса фона в логическом и эстетическом смысле, и содержание картины в целом – всё, что находится внутри рамы, – имеет логический, эстетический и семантический статус, отличный от статуса обоев или цвета стены. В логическом смысле картина может быть записана в виде той же модели графической схемы: [фигуры/фон].

Квадратные скобки здесь будут обозначать раму картины, а черта – очертания фигур. Разумеется, отношения фигур и фона внутри композиции взаимно избыточны: фигуры вписаны в организованное соответствующим образом пространство, которое в свою очередь не нейтрально к фигурам – оно обволакивает их или расступается, сковывает или оставляет простор, подхватывает брошенные фигурами тени или само бросает рефлексы на поверхность тел, используя направления световых векторов. Иными словами, фон и фигуры включены в комплементарные отношения, и каждая из этих систем содержит в себе информацию о другой, предвосхищая возможные корреляции.

---

<sup>170</sup> Бейтсон Г. Теория игры и фантазии // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по психиатрии. М., 2010. С. 73–74. (курсив мой – Д. Т.)



Таким образом, Бейтсон не просто анализирует картину, чтобы извлечь из неё некоторую информацию о культуре, но использует этот анализ как аналогию антропологического наблюдения. И выбор батуанского стиля может быть обусловлен не этнографическими интересами, но определённым сходством методологических построений Бейтсона и эстетических особенностей батуанского стиля – и не в последнюю очередь благодаря особой роли очертаний. Было отмечено, что *очертания* в контексте визуальных образов являются аналогом знака *разделительной черты* в методологических построениях Бейтсона. Таким образом, рассматривая картину как аналоговую модель культуры, можно и обратным образом рассматривать знак *разделительной черты* в стратегии антропологического наблюдения как *очертание*, структурирующее наблюдаемый материал. Т.е., такое очертание, которое позволяет отграничивать и выхватывать события, явления и факты из пёстрого и мельтешащего культурного шума.

В действительности, «*черта*» является компонентом техники распознавания отношений сигнал/шум: знаком, фиксирующим их эпистемологическое различие. Само это различие принадлежит скорее наблюдателю, чем наблюдаемому, хотя, по-видимому, в мире *Креатуры*, существенно и для второго.

Познавательная способность наблюдателя вводит критерий различия фактов, исходя из различия возможности и степени доступности этих фактов для познания, а также способов их познания. Таким образом, высвечиваются «*очертания фактов*», и формируются классы *сходнопознаваемых* фактов. Факты и события, напрямую доступные наблюдению, отсекаются от фактов и событий, доступных опосредованно и недоступных вовсе. Именно знаком этих рассечений и является понятие *черты*, располагающейся на границе различных логических типов.

Рисунок ментальных рассечений, которые наблюдатель проецирует из своего *разума* на наблюдаемую культуру, – это рисунок иерархии логических типов. Процессы же наблюдения и познания, таким образом, предстают в качестве коррекции и подстройки друг под друга двух ментальных карт. Таким образом, центральную позицию занимает не субъект или объект, а коммуникация. Именно в коммуникации отражена структура логических типов, связывающая различные

*разумы*. И способность разумов отграничивать одно сообщение от другого, а также отдельное сообщение от класса сообщений, является предпосылкой для совместной работы над отделением фактов друг от друга. Это разделение и есть условие возможности наблюдения, так как только разделение и связывает.

### **Выводы**

Итак, в рамках сравнения подходов Бейтсона и Леви-Стросса, было отмечено, что несмотря на то, что оба используют понятие разума в качестве объяснительного принципа, они делают это различным образом. Леви-Стросс полагает, что туземная культура может быть объяснена только в случае признания в антропологическом *другом* равноправного разума, однако, разум этот проявляет себя лишь на дистанции, на которой исчезает всё случайное и эпизодическое. Для Бейтсона не только *другой* представляет собой равноправный разум, но и сами отношения наблюдателя и *другого* составляют разум более высокого логического типа, и в рамках этого разума, образ дистанции оказывается нерелевантным. Бейтсон прибегает к образу разделительной черты или границы, которая символизирует ограничения, наложенные на коммуникацию между наблюдателем и *другим* как элементами единой ментальной системы. Эти ограничения, выступая препятствием на пути воли наблюдателя к знанию, вынуждают его прибегать к стратегии наблюдения.

Наша реконструкция бейтсоновской стратегии антропологического наблюдения показывает, что та представляет собой комбинацию двух типов взглядов, компенсирующих недостатки друг друга. Один взгляд представляет собой бихевиористский подход, нацеленный на объективное описание наблюдаемого поведения с выделением устойчивых последовательностей из стимула, реакции и подкрепления. Другой взгляд связан с эмпатией и основывается на том, что те, кого мы наблюдаем, несмотря на все отличия, разделяют с нами множество фундаментальных предпосылок. И этот совместно разделяемый «связующий паттерн» делает внутренний опыт потенциальным источником знаний о *другом*, наряду с внешним наблюдением.

Далее, рассмотрение бейтсоновского метода анализа батуанской картины как во многом аналогичного его стратегии наблюдения позволило нам в значительной степени уточнить последнюю. Мы предположили, что выбор картины батуанского стиля связан с особой функцией очертаний, характерной для этого стиля. Поскольку традиционный для батуанского стиля лиственный фон предлагает вместо контраста фигуры и фона скорее контраст светлого контура как с тёмным фоном, так и с тёмной сердцевиной фигуры, то именно на очертания ложится функция поддержания порядка и избыточности композиции. Очертания представляют собой те линии, те разделительные черты, которые накладывают ограничения на взаимодействие элементов системы различного логического типа, не давая им смешаться.

Аналогичным образом в наблюдаемой культуре Бейтсона – согласно нашей реконструкции, – заботит именно проведение очертаний: между различными фактами и событиями культуры, а также между культурой и своей интерпретацией. И всё же он полагает, что, схватив паттерн культуры, можно некоторым образом совпасть в проведении разделительных линий с тем, как носитель туземной культуры разграничивает факты и события, в которые он вовлечён.

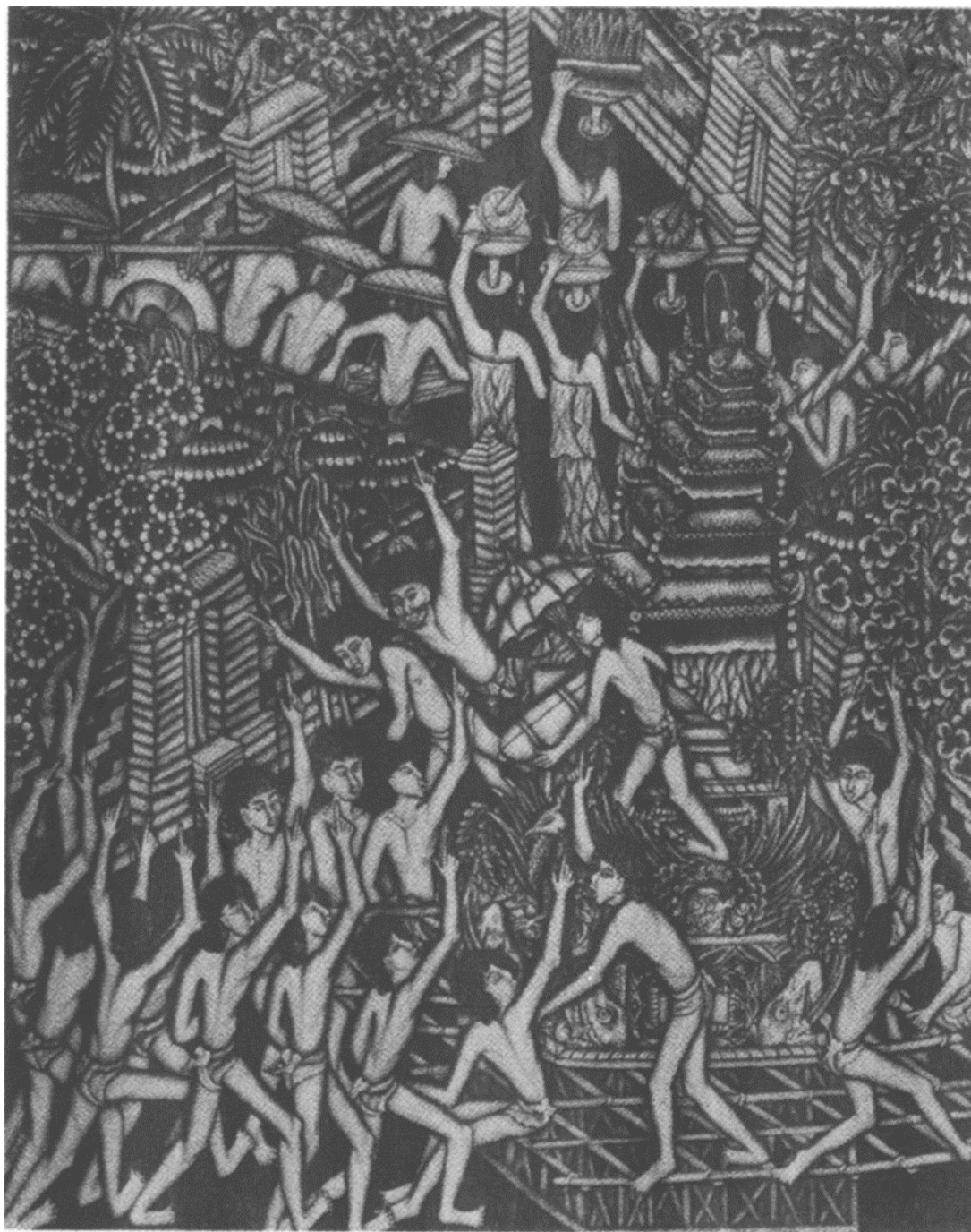


Рис.4

## **2.2. Фигуры транса и шизофрении. Проблема репрезентации паттернов культуры и/или психопатологии в визуальной антропологии Г. Бейтсона и М. Мид**

Реконструировав теорию наблюдения Бейтсона, мы должны теперь предпринять попытку её критического исследования, отталкиваясь от анализа документального материала и продвигаясь от проблемы обнаружения паттернов культуры к проблеме их репрезентации.

Грегори Бейтсона и Маргарет Мид можно считать одними из пионеров визуальной антропологии, они широко применяли методы фото- и видеорегистрации данных во время совместного полевого исследования на Бали в 1936–1939 гг. Их работа давно считается классической, однако, стоит отметить, что и их учителя пробовали себя в этой сфере. Так, первым в истории этнографическим фильмом принято считать съёмки Альфреда Хэддона (преподавателя Бейтсона) 1898 года во время его экспедиции по Торресовому проливу к Новой Гвинее. Франц Боас (учитель Мид) также записывал на камеру игры, танцы и занятия ремёслами индейцев квакиютль. Так что Бейтсон и Мид, в определённом смысле, продолжали традиции своих школ.

Но почему именно Бали? Основная причина была теоретической. Когда в 1933 г. Бейтсон и Мид встретились на Новой Гвинее, они вместе с Рео Форчуном обсуждали проблемы соотношения пола и темперамента в известных им культурах. Совместно они разработали теоретическую схему, фиксирующую отношения между полом и темпераментом в пяти изученных ими культурах в виде пространственных диспозиций (рис. 5).

Эта условная типология включала в себя восемь темпераментов, каждый из которых имел оппозицию в собственной или другой культуре. Так, к примеру, вертикальная ось удерживала в качестве оппозиции агрессивный, стяжательский и открыто сексуальный характер мондугаморов (свойственный как мужчинам, так и женщинам) и кроткий, заботливый и миролюбивый темперамент горных арапешей, также разделяемый обоими полами. А в культуре ятмулов сдержанно-агрессивное

и доминирующее поведение мужчин имело в качестве оппозиции комплементарное ему поведение женщин в той же культуре. Однако восьмой тип, противопоставленный культуре манус, был только гипотетическим. Ни у кого из троих не было эмпирических данных о подобной культуре, но Мид на основании когда-то увиденного ей фильма о детских трансах предположила, что это может быть культура Бали.

К этому Ира Джекнис добавляет более прозаические причины: значительную поддержку экспедиции оказал Комитет по исследованию шизофрении,<sup>171</sup> и председатель комитета попросил Мид изучить примеры институциализации поведения, которое в нашей культуре могло бы иметь отношение к шизофрении, – и культура Бали опять же показалась Мид подходящим выбором<sup>172</sup>. Помимо этого, учитывая её интерес к проблемам детства и взросления, фильм о детских трансах не мог не привлечь её внимания к балийской культуре. Джекнис также отмечает, что то, что первые впечатления Мид о культуре Бали были визуальными, могло оказать влияние на выбор инструментов, хотя использование фото- и видеосъёмки в большом масштабе оправдывало заявку на финансирование в Исследовательский Совет по Социальным наукам<sup>173</sup>.

Бейтсон, согласно Джекнис, играл второстепенную роль на стадии подготовки исследования, он в это время занимался подготовкой к публикации «Нэйвена» – своего предыдущего исследования среди ятмулов. Однако ему, по-видимому, исследование обязано разработкой методологии и способа ведения полевых заметок во время экспедиции, а также отбору и структурированию отснятого материала после.

Во время экспедиции было отснято около 25000 кадров, ставших основой для двух книг, нескольких статей и эссе, и 22000 футов плёнки, из которых были смонтированы семь фильмов. Однако, если фотографическому анализу Бейтсона и Мид было уделено должное внимание, то документальные фильмы, согласно Полу

<sup>171</sup> Committee for the Study of Dementia Praecox

<sup>172</sup> *Jacknis I.* Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film // *Cultural Anthropology*. 1998. Vol. 3 (2). P. 161.

<sup>173</sup> The Social Science Research Council (SSRC)

Хенли, получили лишь незначительное упоминание в антропологической литературе, а в последние годы проходные ссылки на них встречаются, скорее, в рамках постколониальных исследований и интеллектуальной истории<sup>174</sup>. Тем более важным оказывается возвращение этих документов в поле анализа, что Бейтсон позже неоднократно обращался к результатам этой экспедиции, пересматривая их в свете идей кибернетики и теории коммуникации. Таким образом, описательный и объяснительный уровни его антропологии отчётливо разведены понятийно и хронологически. Мы попытаемся исследовать его методологию и теорию из описательного фундамента, предприняв анализ одного из семи фильмов, повествующего о балийском ритуале.

Фильм «Транс и танец на Бали» конечно нельзя считать записью аутентичного балийского ритуала. Во-первых, запись сделана в разное время: одна часть записана в деревне Пагоетан (Pagoetan) 16 декабря 1937 г., другая – 8 февраля 1939 г. Во-вторых, сама форма мистерии была довольно новой. Согласно Джейн Бело, только в 1936 г. группа балийцев объединила в одно представление танец Рангды (Tjalonarang) с игрой Баронга и танцем с криссами, которые до этого были двумя разными представлениями, но оба пользовались популярностью среди туристов<sup>175</sup>. В-третьих, это представление полагается исполнять ночью, но ради съёмки труппа согласилась исполнить его днём. В-четвёртых, танец был проведён по заказу антропологов, хотя Бейтсон и Мид оправдывали это тем, что ритуально-театральные представления на Бали обычно действительно проводятся по заказу и оплачиваются. И наконец, традиционно танец с криссами исполняется только мужчинами, однако, в фильме мы можем видеть, что значительная часть исполнителей – женщины. Бейтсон и Мид признавались, что как-то они увидели женщину, танцующую этот танец во время фестиваля в храме, и их удивило, что тот же танец она исполняла несколько иначе, чем мужчины<sup>176</sup>. Поэтому в 37-ом году для фильма они попросили танцевальный клуб Пагоетана включить в

---

<sup>174</sup> Henley P. From Documentation to Representation: Recovering the Films of Margaret Mead and Gregory Bateson // *Visual Anthropology*. 2013. Vol. 26. P. 76.

<sup>175</sup> Jecknis I. Ibid. P. 168.

<sup>176</sup> Bateson G., Mead. M. Balinese character: A Photographic Analysis. N.Y., 1942. P. 57.

представление несколько женщин. По их словам, это не встретило никакого сопротивления, а в 39-ом году женщины составляли уже основную часть представления<sup>177</sup>. Таким образом, то, что мы можем видеть в фильме – это существенно преобразованная под влиянием туристов и самих антропологов форма, но, в то же время, тот факт, что балийцы так легко идут на уступки может говорить о том, что подобные трансформации – вполне обычная практика.

Как бы то ни было, мы рассматриваем фильм в качестве самостоятельного документа. Нас интересует не достоверность отображения балийских ритуальных практик, но способ, которым визуальный документ используется для репрезентации паттерна балийской культуры. Разумеется, фильм – не просто непредвзятая запись событий: он сконструирован определённым образом, чтобы подчёркивать те признаки, которые по мнению Бейтсона и Мид, выражают балийский паттерн, и опускать те, что случайны.

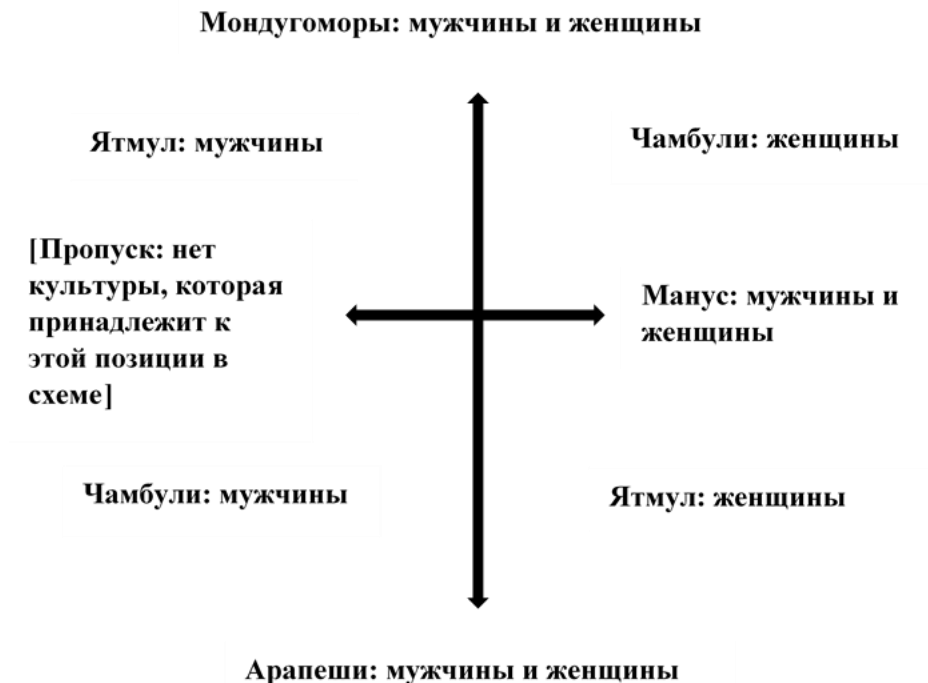


Рис.5

<sup>177</sup> *Jecknis I. Ibid.*



### 2.2.1. «Транс и танец на Бали»

Первая часть мистерии представляет собой драматическое повествование о противостоянии королевы ведьм Рангды и дракона Баронга. Вторая – танец, приводящий актёров и зрителей в состояние священного транса.

Согласно одной из версий, Рангда представляет собой балийский вариант индуистской богини Кали (Дурги), а Баронг – одно из воплощений Шивы. По другой версии, прообразом Рангды стала яванская королева Махендрадатта, правившая в XI в., и изгнанная по обвинению в колдовстве. Баронг же предстаёт как символ власти раджи.

По сюжету Рангда разгневана на Раджу за то, что тот отказался взять в жены её дочь. Желая отомстить, она обучает своих последовательниц колдовству, чтобы отправить их распространять чуму.

Основная сюжетная линия разбивается вкраплением второстепенных сцен. В данном случае это сцена с беременной женщиной в группе беженцев, спасающихся от чумы. Ведьма со своей свитой, оставаясь невидимой, издевается над роженицей, подменяя новорожденного младенца на мертвого. Итогом этого сюжета становится поимка и убийство людьми ребёнка самой ведьмы.

В следующей сцене мы видим танец скорбящей Рангды. Белая ткань (*anteng* – перевязь для переноски младенцев) в её руках символизирует материнскую скорбь, а разведение рук над головой – характерный жест угрозы (*karar*).

Сцена поединка Рангды и Баронга выглядит довольно комичной: они переругиваются на архаичном языке, дракон клацает зубами, а ведьма дёргает его за усы. В конце концов, ведьма одерживает верх и Баронг вынужден отступить. Ему на смену выбегают его последователи, вооруженные криссами (изогнутыми кинжалами), и атакуют Рангду, однако, оказываются беспомощны против её магической силы: они падают на землю от одного её взгляда или взмаха белой ткани в её руках. Изменив тактику, и разделившись на группы, воинам удаётся вступить с ведьмой в ближний бой, но и здесь она отшвыривает их одного за другим, ввергая в глубокий транс.

Бейтсон показывает крупным планом, распластавшегося на земле «воина», чьё тело убедительно содрогается в конвульсиях, но, тем не менее, не вполне ясно до какой степени этот транс является подлинным, а до какой – лишь хорошо разыгранным спектаклем. Но, так или иначе, только появление Баронга вновь поднимает воинов на ноги.

В заключительной части они вновь выходят на площадку – всё ещё в сомнамбулическом состоянии. Выходят и женщины. После нескольких простых хореографических манёвров все расходятся поодиночке, и, вдруг, один, а затем и другие с истошным воплем направляют остриё своего крисса в собственную грудь. Эта обращённая против самих себя агрессия, сопровождается рёвом, шумом, энергичным сгибанием и распрямлением корпуса, – но после нескольких секунд подобная активность стихает: все напряжённо и молча продолжают размеренный танец, чтобы затем вновь внезапно перейти к воплям и спазматическим движениям. Это повторяется множество раз: танцоры демонстрируют безуспешные попытки вонзить остриё кинжала себе в грудь. Некоторые падают, корчась и извиваясь на земле в какой-то «оргазмической кульминации»<sup>178</sup>, – их подхватывают и уносят во внутренний двор храма, где пытаются привести в чувства.

Другой исследователь Бали Клиффорд Гирц сообщает, что направление оружия против себя является результатом отчаяния из-за неспособности убить Рангду, которой удалось скрыться,<sup>179</sup> однако, согласно более распространённой версии, атаковать самих себя воинов заставляет магия ведьмы, в то время как чары Баронга не дают им причинить себе вред. Действительно, обычно никто не наносит себе повреждений. Если кто-то поранился, говорят, что это был не настоящий транс.

«Одного мужчину в состоянии транса уносят в сторону храма, его тело напряжено в ригидном каталепсическом состоянии. Другого разоружают. Ещё

---

<sup>178</sup> Bateson G. Mead M. *Balinese character: A Photographic Analysis*. N.Y., 1942. P. 168.

<sup>179</sup> Гирц К. *Интерпретация культур*. М., 2004. URL: [http://yanko.lib.ru/books/cultur/girc=interpret\\_cult.pdf](http://yanko.lib.ru/books/cultur/girc=interpret_cult.pdf) (дата обращения: 03.09.2019).

один кладёт голову в пасть Баронга, и тот тащит его за волосы. Ещё один атакует землю в особенно сильном припадке. И ещё одного уносят во двор храма...»<sup>180</sup>.

Во внутреннем дворе храма люди, разбившись на группы, выходят из транса. Они опрыскивают водой макушку и грудь, опускают лицо в дым благовоний, медленно приходя в себя. Можно видеть, как пожилая женщина, находясь в глубоком трансе, повторяет движения своего танца. Несмотря на её состояние, её руки движутся невероятно уверенно и точно, энергичность этой пластики настолько контрастирует с расслабленным телом и прикрытыми глазами, что кажется, будто её руки движутся сами по себе. Она похожа на марионетку, захваченную и управляемую чем-то помимо её воли. Жрец, по-видимому, думает также – он приносит рис и цветы в качестве даров для духов, завладевших её телом. Дары укладываются перед ней на землю и спустя некоторое время она, наконец, протягивает руки для воды. Это знак того, что она готова выйти из транса. Ритуал завершён. Его финальный акт заключается в молитве и дарах, которые жрец дракона преподносит духам.

### 2.2.2. «Язык до слов»

Чтобы извлечь из этого ритуально-драматического действия необходимые нам сведения, целесообразным будет разделить всё происходящее на два коммуникативных уровня. Первый из них мы можем назвать микроуровнем. Чтобы извлечь сообщение, которое он содержит, следует уподобиться графологам, которые от смысла текста, заключённого в словах и фразах, переходят к отысканию его в почерке: в его стиле, силе нажима, степени наклона и быстроте. До сих пор, внимая сюжету балийской драмы, мы слышали рассказ, но не слышали язык, на котором он ведётся. Но что, если мы перестанем смотреть на этот язык лишь как на средство и предположим, что он может также нечто сообщать самим своим

---

<sup>180</sup> Закадровый комментарий М. Мид.

звучанием? Если, спрашивая о стиле балийского танца, об этих изящных, плавных, но всё же угловатых движениях, об этой кукольной хореографии и виртуозной точности исполнения, о независимых друг от друга, марионеточных движениях суставов, мы допускаем, что всё это является значимым, то не следует ли предпринять некоторую попытку анализа движений, чтобы понять, что за смысл кроется в этой мелодии знаков?

Существует множество стилей балийского танца, но, имея сегодня в распоряжении записи как туристов, так и профессиональных операторов, можно выделить сущностные особенности, характерные для балийской хореографии в целом. Эти особенности представляют собой нечто гораздо большее, чем отражение балийских представлений об эстетике движения. «Эти механические вращения глаз, эти движения губ, дозировка мускульных сокращений с четко рассчитанным эффектом, исключаящую всякую попытку спонтанной импровизации, горизонтальные движения голов, которые, кажется, перекачиваются с одного плеча на другое, словно на шарнирах, – замечает Антонен Арто, – всё это, отвечая непосредственной психологической потребности, отвечает, кроме того, особой духовной архитектуре, построенной на жестах и мимике, а также на заражающей силе ритма, на музыкальном характере физического движения, на параллельном и удивительно слитном согласии звучания»<sup>181</sup>. Арто было достаточно увидеть одно выступление балийского театра, чтобы разглядеть за пластическими элементами экзотического танца специфический набор экспрессивных средств, который он назвал *«языком до слов»*, подразумевая, судя по всему, вовсе не пресловутый язык тела, как мы привыкли его понимать. В исключительном положении *«языка до слов»* мы также не усматриваем знакомых признаков пантомимы или балета. Почему же он оставляет впечатление столь завораживающе чуждого и непривычного?

По-видимому, непривычно для нашего взгляда именно то, что танец используется как язык. В случае балийского танца в этом уподоблении куда

---

<sup>181</sup> Арто А. О балийском театре // Театр и его двойник. СПб., 2000. С. 146.

меньше метафоры. Можно попытаться дать объяснение, обратившись к гораздо более поздним рассуждениям Бейтсона, которые он приводит совсем по другому поводу – коммуникации млекопитающих, в частности, китообразных.

Мы достаточно чётко отделяем в своём взаимодействии функции вербальных и невербальных сигналов. Изучая дельфинов, Бейтсон подчёркивал различие в структуре этих уровней коммуникации через различия аналогового и цифрового<sup>182</sup>. Более архаичная невербальная или паралингвистическая коммуникация служит, в первую очередь, для передачи сообщений о взаимоотношениях, и большинство млекопитающих здесь владеют довольно схожим набором знаков (обычно связанных с манипуляциями органами восприятия), а потому неплохо понимают настроение друг друга. Это хорошо иллюстрирует знаменитый рисунок Лоренца, где на морде собаки выражение крайней агрессивности и страха отличается от сдержанного предупреждения соблюдать дистанцию лишь степенью сморщенности носа и прижатия ушей<sup>183</sup>. Вербальную форму коммуникации Бейтсон связывал с сообщениями о манипуляциях объектами, и смысл этой формы не может быть раскрыт тем, кто не владеет языком, и более того – именно тем же самым языком.

«Разумеется, мы знаем, – поясняет Бейтсон, – почему жесты и интонации голоса иностранцев отчасти понятны, а язык непонятен. Это происходит потому, что язык является цифровым, а кинестетические и паралингвистические сигналы являются аналоговыми. Суть вопроса в том, что при цифровой коммуникации некоторое количество чисто конвенциональных знаков – 1, 2, 3, X, Y и т.д. – используется согласно правилам, называемым алгоритмами. Сами по себе знаки не имеют простой связи (например, соответствия величины) с тем, что они означают. Цифра «5» не больше цифры «3». Если мы уберём поперечину у «7», то получим цифру «1», но поперечина ни в каком смысле не означает «6». Имя обычно имеет только чисто конвенциональную или произвольную связь с поименованным

<sup>182</sup> Подробнее о различии аналоговой и цифровой коммуникации у Бейтсона см.: *Anton C. Playing with Bateson: Denotation, Logical Types and Analog and Digital Communication // The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 132–142.

<sup>183</sup> *Лоренц К.* Агрессия (так называемое зло). М., 2009. С. 129.

классом. Цифра «5» есть только имя величины. Глупо спрашивать, чей телефонный номер больше, поскольку телефонный коммутатор – это чисто цифровой компьютер. В него вводят не величины, а только имена позиций в матрице.

Однако при аналоговой коммуникации используются реальные величины, и они соответствуют реальной величине предмета дискурса. Знакомым примером аналогового компьютера является встроенный дальномер фотокамеры. В этот прибор вводится угол, который противолежит фотографируемому объекту на базе дальномера. Этот угол управляет кулачком, который в свою очередь двигает объектив камеры вперед или назад. Секрет устройства заключается в форме кулачка, которая является аналоговой репрезентацией (т.е. картинкой, декартовым графиком) функциональной зависимости между дальностью объекта и дальностью изображения»<sup>184</sup>.

Т.е., для аналоговой коммуникации характерно соответствие между некоторыми величинами в означаемом и означающем. Аналоговые средства теснее связаны со своим референтом через подобие и интенсивность, что делает их более подходящими для выражения отношений. Иначе говоря, для аналоговой коммуникации характерно, что чем больше или меньше то, что в ней сообщается (будь то любовь, ярость, доминирование или раздражение), тем больше или меньше интенсивность некоторого сигнала: громкость голоса, перепады интонации или амплитуды жестов. Для цифровой же коммуникации такого соответствия нет, а корреляция означаемого и означающего чисто конвенциональна, т.е. произвольна.

Именно аналоговую коммуникацию использует западный танец (например, балет), транслируя информацию посредством знаков, связанных с референтами через подобие и интенсивность. Однако балийский танец, по всей видимости, функционирует иначе. Знак здесь, по-видимому, не может быть более или менее интенсивным – для всякого движения есть своя мера, соблюдаемая с механической точностью. Взамен аналоговой коммуникации по поводу эмоций и отношений

---

<sup>184</sup> Бейтсон Г. Проблемы коммуникации китообразных и прочих млекопитающих // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по эпистемологии и теории эволюции. М., 2010. С. 79–80.

балийский танец предлагает цифровую (или дискретную). Возможно именно это уловил, но не смог объяснить Арто? Ему небезосновательно показалось, что стиль балийского танца, его способ высказывания, претендует на место вербального языка. И хотя этот танец – ещё не вербальный язык, он всё же уже пронизан конвенциональными связями с означаемым, а подобие и интенсивность больше не являются для него определяющими.

В контексте этой интерпретации становятся более ясными другие слова Арто, в которых он сравнивает балийских танцоров с ожившими иероглифами<sup>185</sup>. Смысл этого сравнения глубже простого визуального впечатления и нуждается в раскрытии; иероглифы занимают странное промежуточное положение: с одной стороны, в своём фактическом существовании они, несомненно, являются знаками коммуникации, которую Бейтсон называет цифровой, т.к. транслируют конвенциональный, по своей сути, язык, с другой – за иероглифом трудно скрыть его иконическую природу, которая почти не просвечивает за алфавитным письмом (хотя, конечно, существует и там). Невозможно утаить, что связь иероглифа с означаемым не является чисто конвенциональной: он не только обозначает, но и изображает, т.е. связан с референтом не только неким формальным соглашением о соответствии, но ещё и некоторым подобием, которое теперь воспринимается лишь как след. Однако ещё более поразительно, что для прочтения или создания иероглифического текста иконическое измерение смысла можно не учитывать, необходимо знать лишь конвенциональное значение иероглифа. Несомненно, осведомленность о том, какие элементарные знаки (ключи) вплетены в начертание того или иного иероглифа, позволяет раскрыть дополнительные смыслы, но они не являются определяющими.

Нечто подобное характерно и для балийского танца: поза, изгиб руки, вращение глаз и изображают, и обозначают что-то, но изображение отступает в тень, а на переднем плане оказывается обозначение. Однако превращение образа в

---

<sup>185</sup> Арто А. О балийском театре // Театр и его двойник. СПб., 2000. С. 154.

знак вполне возможно и для западной хореографии, ключевым отличием балийского танца является то, что он превращает в знак даже интенсивность.

Западный балет, чтобы говорить об эмоциях и отношениях, использует движения тела вполне определённым образом. Можно ли изменить форму движений в традиционном балете так, чтобы всё по-прежнему было ясно? Почему нет? Экспериментальная постановка вполне возможна. Выбор определённого инвентаря движений – вопрос не смысла танца, а только стиля. Однако, если изменить интенсивность: сделать движения менее уверенными, более скудными и вялыми или наоборот – смысл этих невербальных сообщений тотчас изменится. Балерина не сможет изобразить грусть в резких, быстрых и энергичных движениях. Грусть считывается в плавности, медленности и т.д. Т.е., различия в выражении эмоций связаны прежде всего с изменением некоторой переменной (интенсивности), которой характеризуются экспрессивные приёмы танцора. При этом интенсивность может быть выражена по-разному: громкостью, силой, быстротой или продолжительностью. Буря чувств, которую демонстрирует западный балет – возбуждение и утихание страстей, ликование и тихая печаль, постепенное нарастание напряжённости, приводящее к кульминации – всё это обусловлено именно управляемым изменением интенсивности экспрессивных средств.

Для балийского танца всё выглядит иначе: интенсивность вбирается знаком и запирается в нём. Дискретный инвентарь таких знаков обеспечивает стабильность сценических состояний, накладывая ограничения на любые вариации интенсивности и кульминации. Определённый сигнал, будь он жестом, позой или каким-либо мимическим выражением, словно запечатывает состояние, которое мы привыкли видеть развивающимся или увядающим, в делящейся неподвижности. Это стремление заменить кумулятивные процессы на состояние с неизменной интенсивностью характерно для балийской культуры в целом; для обозначения этих стабильных состояний в различных сегментах культуры Бейтсон вводит понятие «*плато*». Можно сказать, что последовательности типа *плато*



представляют для Бейтсона неотъемлемый компонент балийского паттерна, и структура танца есть лишь частный случай воплощения этой тенденции.

При изучении ятмулов ценнейшим открытием Бейтсона стали схизмогенные последовательности, складывающиеся из специфических взаимоотношений между полами и личностями. Резкое отличие балийской культуры как от культуры ятмулов, так и от западной состояло как раз в отсутствии схизмогенных последовательностей. Предполагая, что такая особенность поведения является результатом обучения, Бейтсон анализирует игровые интеракции между матерью и ребёнком, в которых последний отучается от взаимодействий с нарастающей интенсивностью с одной стороны, и от состязательных отношений с другой:

«Типично следующее: мать начинает небольшой флирт с ребёнком, тянет его за пенис или как-то ещё стимулирует его к межличностной активности. Это возбуждает ребёнка, и возникает короткое кумулятивное взаимодействие. Как только ребёнок, приблизившись к некоторой небольшой кульминации, бросается к матери на шею, её внимание переключается. В этот момент ребёнок, как правило, начинает альтернативное кумулятивное взаимодействие, выстраивающееся в направлении вспышки ярости. Мать либо играет роль наблюдателя, наслаждаясь вспышкой ярости ребёнка, либо, если ребёнок действительно нападает на неё, отмечает его атаку, не выказывая со своей стороны знаков раздражения. Эти последовательности можно рассматривать либо как выражение неприязни матери к такому виду личной вовлеченности, либо как контекст, в котором ребёнок приобретает глубокое недоверие к подобной вовлеченности. Таким образом, сущностно человеческая тенденция к кумулятивным личным взаимодействиям сводится на нет. Возможно, что по мере того, как балийский ребёнок более полно приспосабливается к жизни, взамен кульминации предлагается некоторый вид длительного плато интенсивности. В настоящий момент это нельзя ясно документировать для сексуальных отношений, но есть указания, что последовательности типа плато характерны для транса и для ссор»<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> Бейтсон Г. Бали: система ценностей стабильного состояния // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 174.

Чтобы продемонстрировать каким образом последовательности типа *плато* встроены в балийскую повседневность, можно привести типичную иллюстрацию ссоры: «Два поссорившихся человека официально приходят в контору местного представителя раджи и там регистрируют свою ссору, соглашаясь, что тот, кто заговорит с другим, заплатит штраф или сделает подношение богам. Позднее, если ссора прекращается, этот контракт может быть официально аннулирован. Аналогичными приёмами избегания (*pwik*) пользуются при ссорах даже маленькие дети»<sup>187</sup>. Очевидно, что подобная процедура не стремится прекратить ссору, – скорее, признавая определенные отношения, она их фиксирует: мы вновь видим стабилизацию вместо нарастания или ослабления – кульминация заменяется на *плато*. Танец имеет схожую структуру: некоторый сигнал является знаком определенного состояния, которое стабилизируется до следующего знака, отменяющего, продлевающего или модифицирующего его.

Учитывая, какое внимание Бейтсон и Мид уделяли процессу обучения танцу как особой технике тела (с тем, что наставник физически выставлял тело ученика в правильные позы – без вербальных комментариев), можно предположить, что они рассматривали танец в роли не столько медиатора, транслирующего определённый тип мышления и поведения, сколько дисциплинарной техники, внедряющей конкретные формы организации эмоций и действий. Эта техника – лишь одна из целого комплекса культуры, но и другие художественные формы на Бали также характеризуются отсутствием кульминации. Даже в музыке модификации интенсивности хотя и имеют место, связаны скорее с разработкой формальных отношений, чем с ускорением ритма и/или нарастанием громкости. Бейтсон говорит о балийской музыке как о «формальной прогрессии»<sup>188</sup>, подразумевая, по-видимому, что существующие вариации – это вариации формы, создающие, своего рода, симуляцию преобразований интенсивности. Музыкальные формы можно рассматривать как ключи к дешифровке танца, при этом формальная структура

---

<sup>187</sup> Там же. С. 175.

<sup>188</sup> Там же.

мелодии<sup>189</sup> отсылает не к смыслу жестов/знаков, а к тому, как следует видеть просветы между ними. Именно в этом «между» разворачивается вибрирующее *плато* интенсивности.

Интенсивность аффектов запирается в знаках, запечатывается ими, но не может быть полностью остановлена и, не имея возможности кульминационной разрядки, обращается в пульсацию ритмических сокращений. Балийские поведенческие последовательности сами в себе содержат механизмы снятия нарастающего возбуждения, и эта чередка возбуждений и снятий, ярко представленная в финальной части танца, и создает этот культурно-психологический эффект вибрации. *Плато* не только обнаруживает себя в различных сферах балийской культуры (от семейных отношений и юридических процедур до хореографии, музыки и состояний транса), но и выступает принципом, связывающим перекрывающиеся друг друга процессы в многоуровневые комплексы.

Мы полагаем, что танец с криссами представлен в фильме именно в качестве такого комплекса, где соотношение драматического сюжета, танца, музыки и состояния транса составляет многоуровневое сообщение, в котором последовательности каждого уровня представляют собой особый код (или лучше сказать шифр), но транслируют одни и те же ключевые идеи культуры. Т.е. фильм задуман как некая криптографическая подсказка способа дешифровки культуры. Как что-то вроде Розеттского камня, предоставившего египтологам доступ к древнеегипетским текстам. То, что один и тот же текст эдикта об учреждении культа Птолемея V Епифана был продублирован в трёх алфавитах (древнегреческие письмена, древнеегипетские иероглифы и демотическое письмо) открыло путь к дешифровке древнеегипетской иероглифической письменности.

---

<sup>189</sup> Важно отметить, что музыка, которую мы слышим в фильме, это не та музыка, которая в действительности сопровождала ритуал. У Бейтсона и Мид не было возможности записать звук, поэтому музыкальное сопровождение для их фильма написал Колин Мак-Фи (Mac Phee) – композитор, муж Джейн Бело, – изучавший в то время балийскую музыкальную культуру. Аранжировку Мак-Фи действительно сложно отличить от традиционной балийской музыки, но мы, к сожалению, не можем сказать, в какой степени этот саундтрек был скомбинирован из оригинальных записей, а в какой просто сочинён.

Именно комбинация трёх алфавитов позволила Жану-Франсуа Шампольону в 1820-х гг. начать читать египетские иероглифы.

Фильм сконструирован подобным образом: это комбинация поведенческого, сюжетного, музыкального и хореографического «алфавитов». Этим объясняется отличие стиля операторской работы Бейтсона в этом фильме от других снятых им и Мид на Бали. Съёмку Бейтсона отличает подчёркнутая бихевиористичность, резко контрастирующая с кадрами Джейн Бело, также вошедшими в фильм. «Бейтсон в большинстве случаев снимает, как если бы он изучал поведение, – комментирует фильм Илья Утехин, – даже когда предугадывает движения персонажей: его задача без пробелов зафиксировать данные о поведении без каких бы то ни было эстетических устремлений»<sup>190</sup>.

Данные о поведении действительно должны быть зафиксированы без пробелов, поскольку пробелы в хореографическом «шифре» затруднят взаимную расшифровку всех «шифров».

Этот комментарий также не учитывает роли бихевиористского подхода в бейтсоновской стратегии наблюдения, который был продемонстрирован в предыдущей главе. Бихевиористский подход к регистрации поведения не должен быть искажён эстетическими устремлениями. Он должен быть дополнен и скорректирован эмпатией, которая разумеется часто выражается эстетически, но под которой Бейтсон прежде всего понимает угадывание через связующий паттерн. А паттерном в данном случае является то общее, что связывает различные коды.

Т.е., мы можем видеть, что историческая связь понятия избыточности (паттерна) с криптоанализом достаточно хорошо заметна в визуально-антропологических методах Бейтсона. Поведенческие и другие последовательности в культуре он фактически видит как шифры, каждый из которых представляет из себя особый способ преобразования одних и тех же ключевых идей и мотивов культуры, или, если быть более точным, – преобразования обычных действий, встречающихся в каждой культуре, с помощью

---

<sup>190</sup> Утехин И. Что такое визуальная антропология. Путеводитель по классике этнографического кино. СПб., Порядок слов, 2018. С. 47.

ключевых культурных идей и мотивов в действия, специфичные именно для данной конкретной культуры.

Позаимствуем для аналогии пример у Саймона Сингха. Сингх приводит пример (конечно сильно упрощённый) дешифровки сообщения, который вполне мог встретиться в конце Первой Мировой войны. Предположим, перехвачена некоторая последовательность знаков (зашифрованный текст). Вероятно, она представляет собой сообщение на естественном языке (открытый текст), преобразованное с помощью квадрата Виженера<sup>191</sup> и ключа, равного длине сообщения (это наиболее надёжный способ).

Ключ	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	
Открытый текст	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	?	
Зашифрованный текст	V	H	R	M	H	E	U	Z	N	F	Q	D	E	Z	R	W	X	F	I	D	K

Ключ	C	A	N	A	D	A	?	?	?	?	?	?	E	G	Y	P	T	?	?	?	?
Открытый текст	t	h	e	m	e	e	?	?	?	?	?	?	a	t	t	h	e	?	?	?	?
Зашифрованный текст	V	H	R	M	H	E	U	Z	N	F	Q	D	E	Z	R	W	X	F	I	D	K

Для раскрытия шифра криптоаналитик должен воспользоваться избыточностью языка и попытаться подставить в разные места наиболее распространённые в этом языке слоги. Например, «*the*» для английского языка. Т.е., аналитик делает догадки об открытом тексте, пытаясь определить преобразования каких фрагментов ключа могли привести к такой последовательности знаков

<sup>191</sup> Квадрат или таблица Виженера – таблица из 26 (для латинского алфавита) вариантов алфавита, каждый из которых сдвинут относительно предыдущего на одно значение. Квадрат используется для расшифровки и шифровки сообщений шифром Виженера. Этот метод позволяет разрушить естественную частотность языка использованием нового варианта алфавита для каждого следующего знака. Шифр также предполагает использование ключа, указывающего какой именно алфавит должен быть выбран для замены следующего знака.

зашифрованного текста, если предположить, что в данном конкретном месте открытого текста стоит слово «*the*».

После того, как с помощью подстановки будут найдены типичные для данного языка слоги, можно попытаться достроить самый редкий слог из найденных, поскольку с ним будет меньше различных вариантов. В данном примере – это «*ypt*». Его можно достроить до «*apocalyptic*», «*crypt*» или «*egypt*». И т.к. последний вариант даёт наиболее вероятное сочетание «*at the*», можно предположить, что ключ представляет собой названия определённых стран и т.д.<sup>192</sup> Для демонстрации принципа, вероятно, нет нужды доводить расшифровку до конца.

Эта аналогия может помочь схватить принцип, которым руководствуется Бейтсон, но, разумеется, ситуация антрополога в некоторых аспектах куда сложнее, чем криптоаналитика. Последовательности событий, перечни фактов или объектов в культуре могут состоять из элементов совершенно различного типа, между которыми едва ли можно установить отношения соответствия. К тому же неясно, как выделять определённые единицы в каждой последовательности, между которыми и нужно установить отношения преобразования. Собственно, поэтому Бейтсона так интересовала проблема определения единицы поведения – ему нужны были дискретные фрагменты. Проблема с ключевыми идеями и мотивами культуры, которые выступают в этой аналогии в качестве ключей, состоит в том, что они могут и не быть выражены вербально. Это, например, может быть символ, извлечь из которого «культурную тему» – как называл это Тэрнер, – является задачей наблюдателя. Для Бейтсона основными ключами к балийской культуре являются образ равновесия позы и та характеристика культурных процессов, для которой он использовал слово «*плато*». Т.е., опять же: вербальная формулировка принадлежит наблюдателю, а в культуре соответствующие понятия лишь изредка могут проскользнуть в качестве слов, но чаще лишь витают как трудноуловимые мотивы.

---

<sup>192</sup> Сингх С. Книга шифров. Тайная история шифров и их расшифровки. М., 2009. С. 137.

Чтобы обрести некоторую уверенность в том, что те мотивы, которые ему удалось вычлени́ть и наименовать действительно являются ключами к интерпретации культуры, наблюдатель должен проверить их на предмет многократной повторяемости. Т.е., с помощью ключевого понятия должно быть возможно дешифровать множество различных фрагментов культурных последовательностей. Поэтому Бейтсон и стремится продемонстрировать, что подобранные им ключи в преобразованном виде выражаются в поведении, искусстве, состояниях транса и т.д.

К примеру, рассматривается кинестетический фрагмент культуры: когда балийский мальчик чешет колено, он не наклоняется, а поднимает ногу и остаётся стоять на одной ноге (см. рис. 6). Мы можем рассматривать это действие как фрагмент зашифрованного текста. Аналогией открытого текста при этом будет само действие почёсывания. Это то, что мы понимаем, – во всех культурах люди чешут колено. Но наблюдателя интересует прежде всего ключ, с помощью которого обычный акт почёсывания колена был преобразован в специфичный для балийской культуры способ это сделать. Аналогией ключа и будет образ равновесия – значимый культурный мотив, который трансформирует естественное движение в культурно сконструированный жест, не характерный для других обществ. Но, разумеется, ключ должен быть проверен и на других фрагментах, поэтому поиск других примеров вроде балийской притали «когда мир был в равновесии» или скульптурных композиций с подчёркнутым мотивом равновесия позы – также входит в поле анализа.

Другой пример – вышеприведённая иллюстрация балийской ссоры – этологический фрагмент культуры. То, как протекает типичная для балийской культуры ссора, выступает аналогией последовательности зашифрованного текста. Сама по себе ссора – это открытый текст (ссоры имеют место в любой культуре). Но её специфически балийская версия, лишённая кульминационной развязки, может рассматриваться как преобразование «открытого текста» с помощью «ключа» – понятия «*плато*».

Бейтсон демонстрирует, что с помощью понятия «*плато*» размыкаются также музыкальные последовательности, последовательности взаимодействий в личных отношениях и т.д., что является как бы подтверждением валидности подобранного ключа.

Таким образом, последовательности, рассматриваемые Бейтсоном как преобразования шифров, могут быть записаны по горизонтали друг под другом так, что паттерн может быть обнаружен как их вертикальный срез. Или, если использовать леви-строссовскую аналогию нотной партитуры, срез горизонтальных линий мелодии представляет собой вертикальную линию гармонии. Можно также использовать термины оси диахронии и синхронии, к которым часто обращаются структуралисты и семиотики. Так, в танце с криссами каждая последовательность (музыкальная, поведенческая, хореографическая, сюжетная и т.д.) событий представляет собой диахронную избыточность, но, накладываясь друг на друга, последовательности создают регион, где может себя обнаружить синхронная избыточность – паттерн культуры.

«Транс и танец на Бали», следовательно, не стоит критиковать за игнорирование эстетического компонента, да и вообще рассматривать как кинематографическое произведение. Скорее, он – что-то вроде особого способа записи зашифрованного сообщения, которым пользуется криптоаналитик, готовясь к дешифровке и аккуратно располагая символы различных последовательностей строго друг под другом. Возможно, этот шифр так и не был разгадан, но черновик был всё же вложен в подборку с другими визуально-антропологическими документами.

### **2.2.3. Анаморфоз и визуальный криптоанализ**

Впрочем, возможно фильм не слишком ясно выражает подход Бейтсона, поскольку на стадии монтажа он практически утратил интерес, и этим занималась в основном Маргарет Мид. Поэтому прежде, чем перейти, собственно, к уровню



сюжета, следует кратко показать, как упомянутый криптоаналитический принцип работает в фотодокументах, подбором и структурированием которых занимался в основном Бейтсон.

В случае фильма, балийская мистерия как точка пересечения культурных кодов была отчасти сконструирована из разных сюжетов по просьбе антропологов, отчасти просто смонтирована, но отчасти всё же найдена в культуре именно в таком взаимосвязанном виде. В случае фотоанализа же эта точка пересечения была сконструирована непосредственно в визуальных документах в форме плакатов (plate) из 6-9 фотографий, и то, что отражают эти кадры, в самой культуре могло быть разнесено в пространстве и во времени, возможно не имея друг к другу никакого отношения. Но Бейтсон как бы искусственно стягивает их друг к другу, настаивая, что они выражают культурный паттерн или, по крайней мере, его компоненты. Конечно не все плакаты устроены таким образом, есть те, что представляют собой просто последовательную съёмку некоторого действия или иллюстрируют определённый конкретный феномен. Но мы остановимся на тех, что нацелены на выражение паттерна.

Истоки подобного подхода к пространственному упорядочиванию событий и фактов и поиск связи скорее по некоторому лейтмотиву, чем по пространственной или временной близости, теме и т.д., можно обнаружить уже у раннего Бейтсона, в период работы над «Нэйвеном»:

«Я начал сомневаться в ценности моих собственных категорий и проделал эксперимент. Я выбрал три фрагмента культуры:

- А) вау (брат матери) даёт пищу лауа (сыну сестры) – прагматический фрагмент;
- Б) мужчина ругает свою жену – этологический фрагмент;
- С) мужчина женится на дочери сестры своего отца – структурный фрагмент.

Затем я нарисовал на большом листе бумаги таблицу три на три из девяти квадратов. Я обозначил горизонтальные ряды как мои фрагменты культуры, а вертикальные колонки

как мои категории. Затем я заставил себя увидеть каждый фрагмент как предположительно принадлежащий к каждой из категорий. И я обнаружил, что это возможно сделать»<sup>193</sup>.

В этом отрывке конечно можно увидеть жест разрыва с функционализмом, но интереснее взглянуть на эту таблицу как на заготовку того, как будут структурированы визуальные таблицы в «Балийском характере». Так, к примеру, на плакате 17, озаглавленном «Равновесие», (рис. 6) мы можем видеть что-то вроде этих девяти квадратов: девять фотографий с маленьким мальчиком, который учится ходить и хватается за свой пенис, когда испытывает проблемы с равновесием; с девочкой-нянькой, наклонившейся, чтобы взять ребёнка и девочкой-подростком, также наклонившейся за подношением; с мальчиком, который поднял ногу, чтобы почесать колено, а не наклонил корпус, как скорее всего сделали бы представители нашей культуры; с изображением женщины, трансформирующейся в ведьму посредством ритуального танца (изображена в момент танца на одной ноге). Плакат представляет собой комбинацию эстетических, прагматических и этнологических фрагментов, каждый из которых может быть увиден, как любой другой, но все они сплетаются в один лейтмотив равновесия, который для Бейтсона был конечно центральным компонентом балийского паттерна.

Лейтмотив равновесия не существует для каждой отдельной фотографии. Каждый раз запечатлевается какое-то конкретное действие, и сообщение о равновесии представляет собой как бы некий избыток. Однако, когда фотографии в плакате собраны вместе, конкретные действия отступают на второй план, а то, что было избытком выходит на первый. Тогда тема плаката и проявляется как избыточность (или паттерн).

Т.е. информация о паттерне рассеяна и скрыта в культуре. Задача же антропологического документа представить данные так, чтобы этот паттерн мог из

---

<sup>193</sup> Бейтсон Г. Эксперименты по обдумыванию собранного этнологического материала // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 144.

них проступить. Но, разумеется, данные при этом организовываются не так, как соответствующие им моменты были организованы в культуре.

В сущности, это всё тот же подход, который представляет культуру в виде некоторого скрытого сообщения, подлежащего дешифровке. Однако аналогия шифра кажется не слишком подходящей, поскольку мы имеем дело не с последовательностью знаков и преобразованиями шифр-алфавитов, а с образами. А образы зашифровываются и расшифровываются иначе. Одним из классических способов сделать это является анаморфоз.

Рассмотрим для примера анаморфный портрет XVIII в., изображающий Чарльза Эдуарда Стюарта (рис.7). После якобитского восстания в Шотландии в 1745 г., портреты «Молодого претендента» на трон оказались вне закона, и владельцы старались избавиться от них или скрыть. Цилиндрический анаморфоз, который можно видеть на рисунке 7, позволял скрыть портрет «Принца Чарли», оставляя его при этом на виду. Портрет изображён маслом на панели 37,5 x 29 см., но пропорции искажены таким образом, что, не ожидая увидеть лицо, его никак нельзя случайно распознать. Однако к подносу прилагается зеркальный цилиндр на литой подставке, и, если этот цилиндр поставить в определённое место на панели, отмеченное головой дьявола, то в цилиндре отразится Принц Чарли в правильных пропорциях. Таким образом, держа панель и цилиндр отдельно друг от друга, можно было не опасаться, что запрещённое изображение обнаружат агенты короны при обыске или просто увидят лояльные королю гости.

Зеркальная поверхность цилиндрической формы вместе с отмеченным местом на панели служат ключом к дешифровке визуального сообщения. Цилиндр ничего не добавляет к образу, он лишь преобразует пропорции, сближая точки, что были разнесены далеко друг от друга, и отдаляя те, что были близко. В отражении между элементами устанавливается иной способ связи – иная конфигурация. Т.е. анаморфоз прячет изображение, только разрушая паттерн, но не трогая элементы. Отражение же восстанавливает образ, возвращая верный паттерн отношений между элементами.

Отношения культурного лейтмотива и визуального документа в бейтсоновской методологии выстроены аналогичным образом. Существование некоторого лейтмотива или целого паттерна в конкретной культуре, в её повседневной жизни может быть незаметным, рассеянным, фрагментарным, эпизодическим. Но визуальный документ (в данном случае плакат «Равновесие» из «Балийского характера») собирает вместе разнообразные элементы культуры, в которых искомый лейтмотив (или паттерн) по-разному себя проявляет. В результате, искажённый паттерн предстаёт на листе в правильных пропорциях, а реальная культура оказывается искажённым изображением, из которого паттерн должен быть извлечён посредством некоторого ключа. Вероятно, «Балийский характер», по задумке Бейтсона и Мид, и должен взять на себя эту функцию.



Plate 17. Balance (Bateson and Mead, 1942)

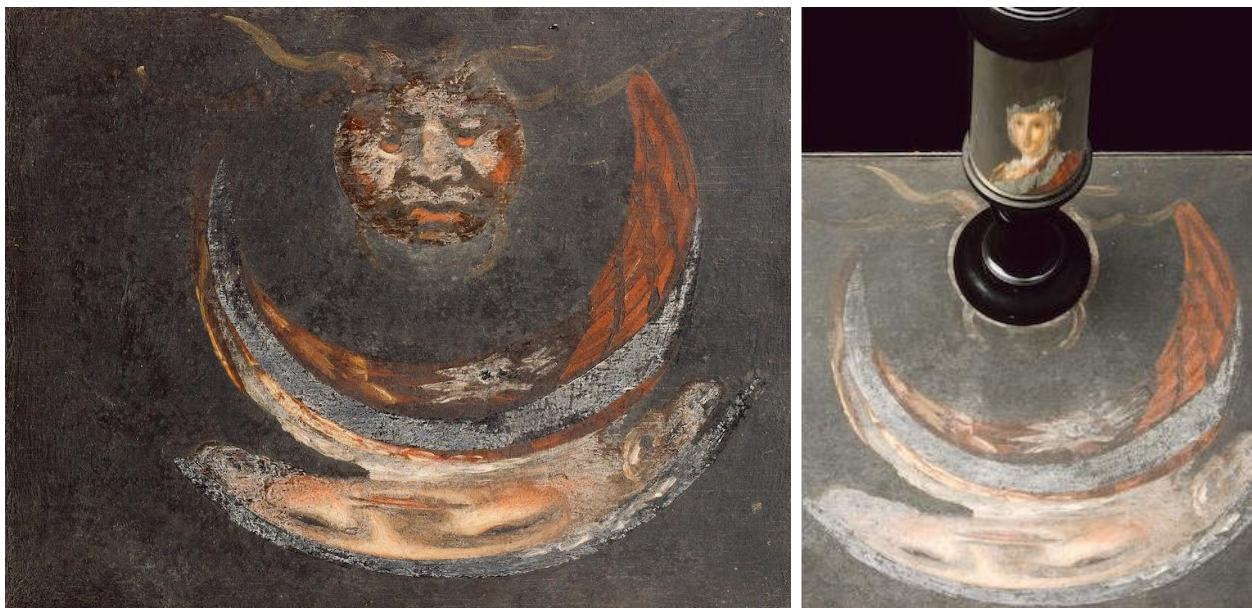


Рис.7

#### 2.2.4. Рангда и Баронг

Вернёмся к фильму. Поиск на макроуровне – уровне сюжета, в первую очередь предполагает интерпретацию центральных фигур и их взаимоотношений. Голос Мид за кадром даёт весьма поверхностные сведения о Рангде и Баронге, она лишь отмечает, что дракон символизирует жизнь, в то время как ведьма – смерть. Нет оснований не доверять ей, но мы не можем считать подобное утверждение достаточным, к тому же, оно не способствует прояснению специфики балийского паттерна.

Рассказывая о фигуре Рангды, Бейтсон и Клиффорд Гирц останавливают внимание на одном и том же элементе её угрожающего танца: жест «*kapar*» означает реакцию испуганного человека, падающего с дерева при виде змеи»<sup>194</sup>. Помимо ритуалов, этот жест, согласно Гирцу, используют и дети, изображая

<sup>194</sup> Бейтсон Г. Бали: система ценностей стабильного состояния // Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии М., 2010. С. 182., Гирц К. Интерпретация культур М., 2004. URL: [http://yanko.lib.ru/books/cultur/girc=interpret\\_cult.pdf](http://yanko.lib.ru/books/cultur/girc=interpret_cult.pdf) (дата обращения: 04.10.2019).

Рангду в своих играх. Демонстрируя как угрозу, так и испуг, ведьма транслирует цельный паттерн отношений, связанных со страхом, т. е. она не просто вызывает страх и охвачена им, но и символизирует страх как таковой. Гирцу хорошо удаётся передать ауру этого персонажа: «Рангда, роль которой исполняет мужчина, – образ отвратительный. Глаза ее выпучены так, что похожи на вздувшиеся на лбу нарывы. Её зубы – это клыки, загибающиеся на её щеки и торчащие над её подбородком. Её желтоватые волосы свисают спутанным клубком. Её груди выглядят как высохшее, болтающееся, обросшее волосами вымя, а между ними висит бечёвка с нанизанными, как колбаски, раскрашенными кишками. Её длинный красный язык похож на язык пламени. В танце она неуклюже разводит мертвенно-белые руки, на которых торчат похожие на когти ногти в десять дюймов длиной, и издает леденящий душу истерический металлический хохот»<sup>195</sup>. Гирц пишет, что Рангда, которая выглядит одержимой страхом и ненавистью, может и в самом деле впасть в неистовство. «Я сам видел, – говорит он, – как Рангды, очертя голову, бросались в оркестр или начинали носиться кругом в полном смятении, причём утихомиривала и ставила их на место только сила полдюжины зрителей; ходит много рассказов о том, как впавшая в неистовство Рангда часами держала в страхе целую деревню, и о том, как исполнявшие роль Рангды впоследствии сходили с ума»<sup>196</sup>.

Что касается Баронга, Гирц настаивает на комичности этого персонажа: «Баронга же – хоть он и одержим той же таинственной силой (балийцы называют ее *sakti*), что и Рангда, и те, кто исполняют его роль, тоже впадают в транс, – кажется, очень трудно воспринимать серьезно. Он проказничает со свитой окружающих его демонов (которые добавляют веселья собственными грубоватыми шуточками), ложится на металлофон, когда на нем играют, бьет ногами в барабан, движется своей передней частью в одну сторону, а задней – в другую, либо ставит свое двухчастное тело в глупые позы, вычесывает у себя насекомых или вдыхает

<sup>195</sup> Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. URL:

[http://yanko.lib.ru/books/cultur/girc=interpret\\_cult.pdf](http://yanko.lib.ru/books/cultur/girc=interpret_cult.pdf) (дата обращения: 04.10.2019).

<sup>196</sup> Там же.



ароматы воздуха и вообще ходит гоголем в приступе нарциссической самовлюбленности»<sup>197</sup>.

Конфликт между ведьмой и драконом, таким образом, оборачивается конфликтом между ужасающим и комично-игровым. Однако сплетение игры и страха является не только лейтмотивом ритуальной драмы, но и балийского *эмоса* в целом. Понятие игрового уместно не только в трактовке поведения Баронга, но и при характеристике повседневного поведения балийцев, которое, если верить Бейтсону, направлено не столько на достижение цели, сколько на удовлетворение, содержащееся в нём самом. Другими словами, их поведенческие последовательности напоминают скорее игры и ритуалы, чем целесообразные действия, и посредством этих ритуально-игровых последовательностей балийцы противостоят чувству неопределенного страха. «Балийский паттерн – производное от контекстов инструментального избегания неприятных последствий, балийцы видят мир опасным, а себя – спасающимися от вечно присутствующего риска сделать *faux pas* посредством поведения, состоящего из бесконечных механических ритуалов и учтивости. Их жизнь построена на страхе, хотя в целом они наслаждаются страхом. Позитивная ценность, которой они наделяют свои непосредственные действия, не устремлённые к цели, каким-то образом связана с этим наслаждением страхом. Это наслаждение акробата, как дрожью опасности, так и собственной виртуозностью в избегании катастрофы»<sup>198</sup>. Наслаждение страхом также находит своё отражение в фигуре Рангды. Согласно Гирцу, она может внушать не только отвращение и ужас, но и вожделение. Он сообщает, что, по словам информаторов, когда Рангда, напуганная *sakti* Баронга, отступает, «она вдруг становится неотразимо привлекательной, и её противники энергично нападают на неё сзади, иногда даже пытаясь оседлать её...»<sup>199</sup>. Таким образом, возможно, страх имеет даже некоторый сексуальный аспект в балийской культуре.

---

<sup>197</sup> Там же.

<sup>198</sup> Бейтсон Г. Социальное планирование и концепция вторичного обучения // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по психиатрии. М., 2010. С. 59.

<sup>199</sup> Гирц. К. Там же.



Рангда и Баронг представляют собой компоненты цельного паттерна. Отчасти, по этой причине в их схватке нет победителей и побежденных: Рангда не повержена, но ей не удаётся и взять верх – сюжет, как и танец, избегает кульминации. В схватке поверх мифологической и драматической конкретности персонажей сообщаются некоторые амбивалентные характеристики самой балийской культуры: культурно правильные действия (*patoet*) являются в то же время эстетически ценными и поэтому создают некую игровую эстетику, противостоящую неопределённой угрозе. Но, в то же время, этот неопределённый страх и ритуально-игровая эстетика питают и поддерживают друг друга.

### 2.2.5. Транс и безумие. Параллакс ведьмы

Для Бейтсона очень важно сравнение балийца с канатоходцем, он неоднократно прибегает к этой метафоре в различных работах. Образ равновесия позы в действительности имеет огромное значение для балийской культуры, но за равновесием не стоит видеть уверенную устойчивость, напротив, подчеркивая ценность баланса, балийцы акцентируют риск его утраты. Наилучшим способом выразить равновесие на символическом языке было бы как раз использование образа, в котором оно подвергается опасности, т. е. сообщение должно поставить на грань утраты именно то, о чём желает сообщить. Поэтому неотъемлемым элементом балийской хореографии является стойка на одной ноге. Тема равновесия отчётливо проявляет себя в резных и живописных композициях, в повседневных телесных практиках и ритуальных действиях, и всюду сообщение о равновесии включает в себя диспозицию труднодостижимого и маловероятного баланса и более вероятной его утраты – падения под действием гравитации. Равновесие, таким образом, это возвышение и временная победа над силами притяжения, однако, она не даётся канатоходцу раз и навсегда, его равновесие не статично, а, напротив – раз за разом обретается в самокорректирующейся динамике. Иными

словами, канатоходец – это гомеостатическая<sup>200</sup> система, сохранение которой связано с постоянной изменчивостью и самокоррекцией. Динамика равновесия предсказуема в высшей степени: поскольку гравитационное поле постоянно, любые смещения центра тяжести детерминированы историей предыдущих смещений, т. е. динамика канатоходца представляет собой строгую последовательность движений, отклонения от которой чреваты падением. Вероятно, в свете примерно такой схемы балийцы видят культурно приемлемое поведение, однако, культурный статус таких балийских персонажей, как *сапта* (свободный от отвращения) или ведьма, предполагает большую степень свободы. Бейтсон ставит их в один ряд с мистиками, шизофрениками, дураками, поэтами, фокусниками и пророками<sup>201</sup>. Все они в определённом смысле являются падшими – отклонившимися от паттерна строгой детерминации.

Рангда – королева ведьм, вне всякого сомнения, выступает на стороне отклонения, безумия, «гравитации» и страха. Согласно Бейтсону, ведьма традиционно оперирует на грани логики, заставляя контекст выглядеть отличным от ожидаемого. Она создаёт контекстуальные каламбуры, ведущие к соскальзыванию в *double binds*<sup>202</sup>. Бейтсон даже приводит пример из западной культуры, где традиционным европейским испытанием и/или наказанием ведьм было погружение в воду – гротескный и ужасный *double bind*, создающий симметрию между преступлением и наказанием. Подозреваемую привязывали к концу шеста и погружали в воду; если она тонула, это доказывало невиновность, но, если же она всплывала, вина считалась доказанной, и жертву сжигали<sup>203</sup>. То есть, испытание, заключающее ведьму в *double bind*, по Бейтсону, представляло собой эквивалент её преступлению. Вышеупомянутый жест «*kapar*», используемый Рангдой, также представляет собой не просто ужас утраты

---

<sup>200</sup> О понятии гомеостаза в кибернетике см.: *Винер Н.* Индивидуальный и общественный гомеостаз // *Общественные науки и современность.* 1994. №6. С. 127–130.

<sup>201</sup> *Bateson G., Bateson M. C.* Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. N.Y., 1988. P. 173.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Ibid.*

равновесия и падения, но тупиковую ситуацию, из которой нет безопасного выхода: отпрыгнуть от змеи означает упасть с дерева, а удержаться – быть ужаленным; в сущности, это всё та же ситуация *double bind*, в которой любая из альтернатив является наказанием за неправильный выбор. Таким образом, можно заключить, что фигура ведьмы в антропологии Бейтсона отмечена как носитель и производитель «двойных посланий», и в этой функции производства *double binds* она встречает своё alter ego в фигуре матери шизофреника в контексте бейтсоновской психиатрии.

В определённом смысле фигуры ведьмы и матери шизофреника являются двойниками, функционирующими в различных контекстах. Ирвинг Гофман, в контексте обсуждения бейтсоновской теории игры, использовал музыкальный термин «транспонирование» как синоним «переключения» (*keying*) между разными версиями одного общего образца поведения. Т.е., определённое социальное взаимодействие, перенесённое из одного контекста в другой или включённое в новый фрейм, требует транспонирования как переключения тональности<sup>204</sup>. Это понятие кажется подходящим для нашего случая: фигура матери шизофреника является *транспонированным* вариантом фигуры балийской ведьмы. Использование Рангды в психиатрическом контексте требует «изменения тональности» и преобразования этого персонажа в более подходящий случаю эквивалент. Однако, поскольку мы исходим из реконструкции стратегии наблюдения Бейтсона, для нас более предпочтительным оказывается оптическая метафора *параллакса*, как более точно описывающая ситуацию ведьмы в контексте бейтсоновской антропологической оптики. Параллакс ведьмы заключается в том, что мы имеем дело не с двумя фигурами, а с одной, увиденной в двух различных перспективах и предстающей в двух различных контекстах: ритуальном и клиническом (рис.8).

Конечно, роли этой фигуры в различных контекстах не равнозначны: если Рангда играет эпизодическую роль в антропологии и вписана в более широкую

---

<sup>204</sup> Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М., 2004. С. 102.

диспозицию компонентов балийского паттерна, то мать шизофреника является центральной фигурой эпидемиологического дискурса. Хотя Бейтсон и говорит о роли семейной ситуации в целом, в его клинических иллюстрациях именно мать имеет безраздельную власть и влияние, в силу слабости или отсутствия отца. Это всё старая психиатрическая история об отсутствующем отце и гиперопекающей матери. К слову, имя балийской ведьмы<sup>205</sup> – Рангда – означает «вдова». Однако для подтверждения сформулированного тезиса будет уместно рассмотреть один из клинических примеров Бейтсона:

«Молодого человека, состояние которого заметно улучшилось после острого психотического приступа, навестила в больнице его мать. Обрадованный встречей, он импульсивно обнял её, и в то же мгновение она напряглась и как бы окаменела. Он сразу убрал руку. «Разве ты меня больше не любишь?» – тут же спросила мать. Услышав это, молодой человек покраснел, а она заметила: «Дорогой, ты не должен так легко смущаться и бояться своих чувств». После этих слов пациент был не в состоянии оставаться с матерью более нескольких минут, а когда она ушла, он набросился на санитаров и его пришлось фиксировать»<sup>206</sup>.

Бейтсон анализирует этот случай в качестве иллюстрации действия *двойного послания*, но нас интересует другой аспект. Не представляет ли поведение матери больного инверсию колдовских приёмов Рангды в ритуальном представлении? Рангда вводит в оцепенение последователей Баронга, манипулируя символом материнской скорби (белая перевязь для переноски младенцев). Мать пациента сама застывает в оцепенении, манипулируя чувством вины сына за неспособность любить её. Последователи Баронга «в приступе самоуничижительного гнева» за неспособность противостоять Рангде направляют крисы против себя. Пациент набрасывается на санитаров, поскольку не может противостоять матери из-за неспособности обсуждать отношения. Его беспомощность перед матерью подобна

<sup>205</sup> Клиффорд Гирц правда говорил, что «Рангда» и «Баронг» – это скорее названия масок, чем имена персонажей.

<sup>206</sup> Бейтсон Г. К теории шизофрении // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по психиатрии. М., 2010. С. 104.

беспомощности балийских воинов, которые не способны приблизиться к ведьме, оказавшись перед её взором. В обоих случаях мы имеем набор идентичных компонентов: (1) манипуляция модусами материнского статуса, (2) оцепенение, (3) «психотический срыв» и (4) смещённая агрессия. Однако соотношение компонентов различно – структура клинической ситуации представляет собой инверсию ситуации ритуальной. Различны также последствия: в первом случае – психическое заболевание, во втором – священный транс.

Тем не менее, думаю, нам удалось убедительно показать, что, несмотря на то, что ситуации различны, они структурно связаны, и не только к теоретическим построениям бейтсоновской психиатрии нельзя относиться как к выводам, вырастающим напрямую из клинических наблюдений, но и к самому описанию этих клинических наблюдений нельзя относиться как к чистым эмпирическим фактам, игнорируя их связь, или лучше сказать – обусловленность более ранними этнографическими исследованиями на Бали.

Джей Хейли, изучая гипнотические техники Мильтона Эриксона, отмечает: «Несмотря на многообразие форм, существует некоторая общая идея и необходимая последовательность шагов. Гипнотизёр вынуждает человека спонтанно изменить поведение. Поскольку человек не может спонтанно выполнять приказ, гипнотический подход представляет собой парадокс. Гипнотизёр общается с клиентом сразу на двух уровнях. “Делай то, что я сказал” – говорит он, но за этим кроются другие слова: “Не делай того, что я тебе велю, веди себя спонтанно”. Способом, которым клиент приспосабливается к такому противоречивому сочетанию приказов, является изменение сознания и поведение, которое называют трансовым»<sup>207</sup>. Сам Эриксон также не раз демонстрировал эффективность терапевтической версии *double bind* при наведении транса. Таким образом, гипнотические техники свидетельствуют в пользу того, что *двойные послания* являются не столько способами сведения с ума, сколько общей характеристикой

---

<sup>207</sup> Эриксон М. Хейли Дж. Стратегии семейной терапии. М., 2008. С. 21.

различных способов изменения состояния сознания, путём «депонтации» сознательных установок, что, конечно, может привести и к безумию, при определенных условиях.

Бейтсона, прежде всего, интересовал сам паттерн *double bind*, и это понятие в качестве коммуникативной структуры получило широкое распространение, однако, и фигуру, создающую коммуникативные тупики, нельзя рассматривать как случайную и эпизодическую. Думаю, здесь нам удалось показать, что, хотя системный подход Бейтсона не уделяет особого внимания персонифицированным аспектам, в латентном виде они сохраняются, давая о себе знать в качестве бессознательных эффектов или второстепенных сюжетных линий его мысли. *Параллакс* фигуры ведьмы представляет собой яркий пример подобного процесса, подталкивающий к переосмыслению бейтсоновских персонажей с учётом их контекстуальных диспозиций.

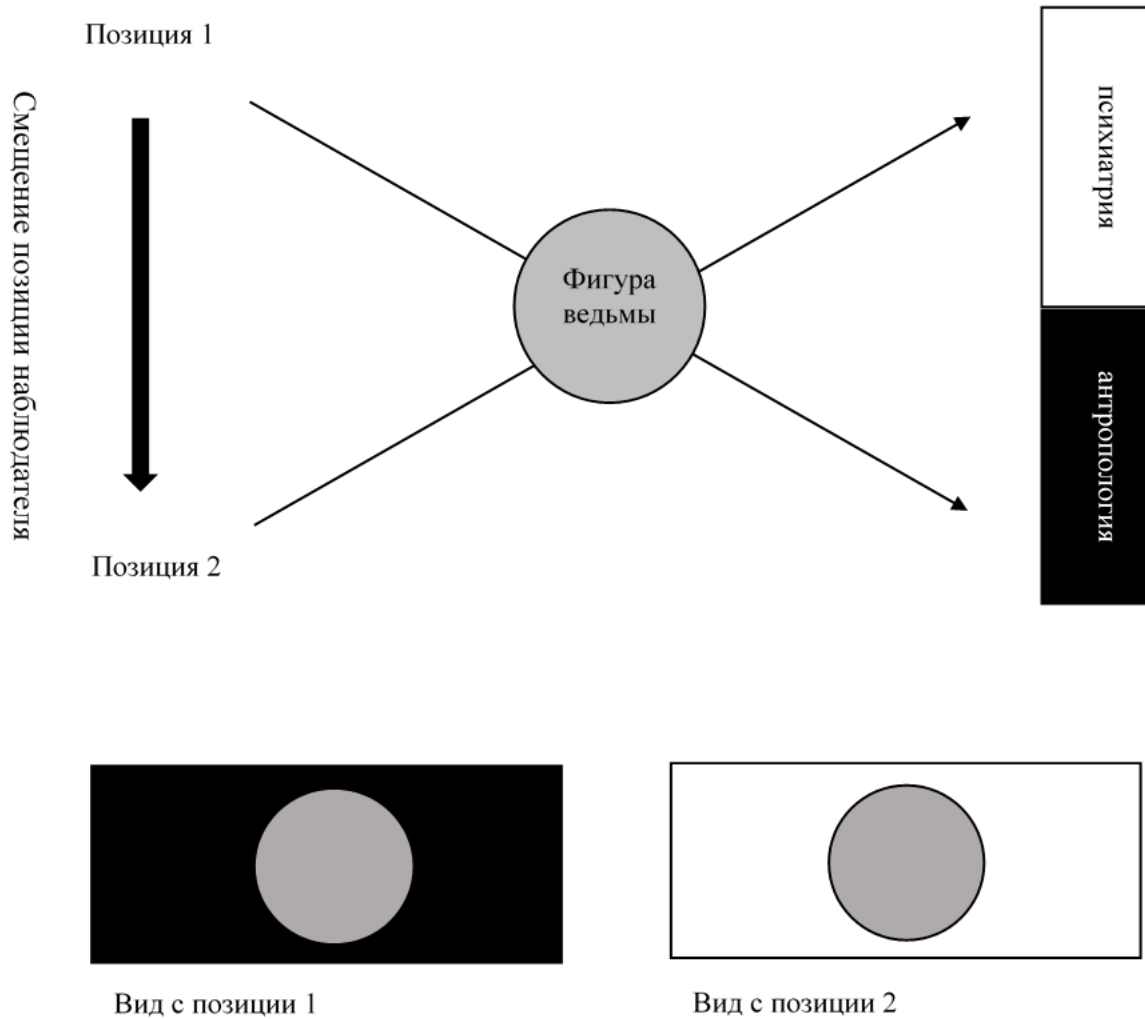


Рис.8

### 2.2.6. Контрпарадоксы гебефрени

Что касается фигуры Баронга, то в контексте бейтсоновской психиатрии мы, по-видимому, не встретим какого-то определенного двойника, однако, его поведение крайне интересно, если рассматривать его как один из двух взаимообусловленных компонентов противостояния. Мифические герои-протагонисты не чужды заблуждений и странностей, но в битве они воплощают воинские добродетели, так почему же Баронг дурачится? Подобное поведение в рамках противостояния с ведьмой может объясняться специфической тактикой защиты против «магии» контекстуальных ловушек. Игровые действия, по формуле

Бейтсона, «не означают того, что значили бы действия, которые они обозначают»<sup>208</sup>, т. е. их нельзя квалифицировать так же, как действия, к которым они отсылают, но по воле играющего они всегда могут ими стать. Играющий всегда может ответить неподтверждением на любой стимул или отклик. Игра и дурачество, как и *double bind*, представляют собой парадоксальные типы коммуникации, оперирующие на нескольких уровнях абстракции, и часто используются в психотерапии для разрушения патологических установок. Стоит вспомнить, в первую очередь, парадоксальные внушения М. Эриксона<sup>209</sup> или контрпарадоксальные предписания семьям, вовлеченным в шизофреническое взаимодействие миланской группой М. Сельвини Палаццоли<sup>210</sup>.

Залогом работы *double bind* является создание условий, при которых оппонент не может прервать коммуникацию или покинуть поле взаимодействия, т.е. не допустить ускользания, которое как раз и осуществляет Баронг. Кроме того, общим тактическим приёмом баийской ведьмы и терапевта-гипнотизёра будет необходимость запретить оппоненту выбирать тип реакции. Бейтсон объясняет этот момент на примере дрессировки животных: «Из общения с высокопрофессиональными дрессировщиками как дельфинов, так и собак-поводырей у меня создалось впечатление, что первое требование к дрессировщику состоит в том, что он должен быть способен предотвратить совершение животным выбора на уровне ступени (4). (Выбор на уровне ступени (4) означает, что животное может выбрать или не выбрать правильное действие, даже если знает, что оно правильно. Этот выбор доступен только после того, как оно воспринимает различие между стимулами (ступень 1), понимает, что различие намекает на определённое поведение (ступень 2), понимает, что данное поведение положительно или отрицательно влияет на подкрепление (ступень 3)). Таким образом, животному

---

<sup>208</sup> Бейтсон Г. Теория игры и фантазии // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по психиатрии. М., 2010. С. 64.

<sup>209</sup> См. Эриксон М., Росси Э. Гипнотерапия: Случаи из практики. М., 2013.

<sup>210</sup> См. Сельвини Палаццоли М., Босколо Л., Чеккин Дж., Прата Дж. Парадокс и контрпарадокс: Новая модель терапии семьи, вовлечённой в шизофреническое взаимодействие. М., 2010.



нужно постоянно разяснять, что, если оно знает, какое действие правильно в данном контексте, то это единственное, что оно может сделать. И никаких фокусов! Другими словами, привычным условием успеха на арене цирка является отречение животного от использования определённых высших уровней своего интеллекта. Это же относится и к искусству гипнотизёра»<sup>211</sup>.

Дрессировщик, прежде всего, должен найти способ запретить животному дурачиться. То же касается и гипнотизёра: он должен склонить клиента к сотрудничеству. Вся изощрённая хитрость *double bind* состоит как раз в том, что любой выбор адекватного поведения будет сотрудничеством, в том числе сотрудничеством в сведении себя с ума. Вспомним, Рангда заставляет воинов самих наносить себе удары, но Баронг не отменяет проклятия – он заколдовывает криссы, делая их безвредными, что превращает поведение воинов в нелепые, комичные и безуспешные попытки самоубийства. Сила Баронга в том, что он не пытается вести себя адекватно – дурачась, он не сотрудничает. Невменяемое поведение позволяет ускользать из всех контекстуальных ловушек и парадоксов. Игра, притворство и комедия представляют собой сплетения и сдвиги логических типов разного уровня, что предоставляет агенту большую свободу в выборе стратегии избегания. Баронг просто не поддерживает паттерны, предлагаемые Рангдой. Таким образом, паттерн его поведения является чем-то вроде противоядия: контрпарадоксальным поведением в ответ на парадоксальное предписание. Именно в этом, по-видимому, кроется подлинный смысл их взаимодействия.

Модель поведения, воплощаемую Баронгом, мы также встречаем в контексте бейтсоновской психиатрии. В своей последней книге Бейтсон вспоминает случай, который великолепно демонстрирует использование шизофреником стратегий избегания предлагаемых паттернов коммуникации. И хотя в этом примере шизофреник демонстрирует протест в отношениях с психиатром, структура его

---

<sup>211</sup> Бейтсон Г. Проблемы коммуникации китообразных и прочих млекопитающих // Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 75.

реакций выглядит так, словно она выстроена в качестве тактической защиты от *двойных посланий*.

«Давным-давно, в 1949 году, когда психиатры все еще верили в лоботомию, я был новым сотрудником госпиталя Ведомства по делам ветеранов в Пало-Альто. Однажды один из сотрудников повел меня в самую большую аудиторию взглянуть на доску. Чуть раньше этим же днем там проводилось заседание по проблемам лоботомии, и с доски еще не были стерты записи.

Это было, конечно, лет тридцать назад, и ничего подобного не могло бы произойти сегодня, но в те дни заседание по поводу лоботомии были крупным социальным событием. Каждый, кто имел хоть какое-нибудь отношение к делу, появлялся на встрече – доктора, медсестры, социальные работники, психологи и т.д. Всего присутствовали около тридцати-сорока человек, включая пятерых из «Комиссии по лоботомии» под председательством внешнего экзаменатора, известного психиатра из другой больницы.

Когда были представлены все тесты и доклады, ввели пациента для беседы с внешним экзаменатором.

Экзаменатор дал пациенту кусочек мела и сказал: «Нарисуйте фигуру человека». Пациент послушно пошёл к доске и написал: «НАРИСУЙТЕ ФИГУРУ ЧЕЛОВЕКА».

Экзаменатор сказал: «Не пишите. Рисуйте». И снова пациент записал: «НЕ ПИШИТЕ, РИСУЙТЕ».

Экзаменатор сказал: «Ну, все. Я сдаюсь». На этот раз пациент пересмотрел определение контекста, который он уже использовал для отстаивания определенной степени свободы, и написал крупными заглавными буквами поперек всей доски: «ПОБЕДА»<sup>212</sup>.

Возможно, предполагая, что пациент пересмотрел контекст, Бейтсон был не совсем прав или выразился неточно, по крайней мере, можно предложить и другую версию объяснения. Контекст ситуации в целом пациент определил довольно правильно – он понял, что нужно взять мел и нечто отобразить на доске. Информация о том, что именно нужно отобразить, содержалась не в контексте, а в вербальном сообщении психиатра. Однако, помимо информации, сообщение

---

<sup>212</sup> Bateson G., Bateson M. C. *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. N.Y., 1988. P. 174.

предлагало или даже навязывало пациенту паттерн «команда/исполнение». Психиатр давал команду, ожидая от пациента исполнения, не сомневаясь при этом, что при выборе реакции пациент будет руководствоваться принципом комплементарности. По-видимому, пациент не пожелал поддерживать этот паттерн взаимодействия и прибег к принципу проекции: он преобразовал реплику психиатра из устной в текст и отобразил её на доске без изменений. То же случилось и во второй раз. В третий раз пациент пересмотрел вовсе не контекст, а принцип для определения (или переопределения) паттерна – он наконец-то прибег к комплементарности, правда, когда этого уже не требовалось. Тем не менее, его сообщение «победа» состояло в комплементарных отношениях с репликой психиатра «ну всё, я сдаюсь», образуя вполне приемлемый паттерн «капитуляция/победа». Таким образом, пациент избегал подтверждения ожидаемых паттернов коммуникации и, притом делал это настолько последовательно, что создаётся впечатление, что он прекрасно понимал, что от него требуется, но отказывался сотрудничать. Судя по всему, так и есть: стратегия избегания выстроена как эфемерная защита от возможного подвоха, которая имела бы смысл, если бы сообщение «нарисуйте фигуру человека» было частью более сложного паттерна *double bind*, итог которого сводился бы к наказанию за то, что человек нарисован неправильно, либо за отказ выполнить задание. Ожидание *двойного послания* приводит пациента к тому, что он изворачивается, найдя способ не рисовать и не игнорировать команду, однако, это выглядит так, будто он дурачится или безумен. В сущности, подобная интерпретация подталкивает к тому, чтобы мыслить гебефреническое поведение<sup>213</sup> или активный (и парадоксальный)

---

<sup>213</sup> Гебефрения (др.-греч. ἡβη — юность, φρενός — ум, разум, душа). Гебефреническая форма шизофрении – один из подтипов шизофрении, характеризующийся выраженностью черт детскости, дурашливости, нелепыми выходками больных, их склонностью к чудачеству. Типичны гримасничество, сюсюкающая речь, манерность, склонность к импульсивным поступкам, проявление парадоксальной эмоциональности и т.п.

негативизм<sup>214</sup> как активные контрпарадоксальные противодействия *double bind*, в отличие от пассивного негативизма и кататонического ступора<sup>215</sup>.

Таким образом, можно заключить, что для психиатрии и антропологии Бейтсона свойственно воспроизводство одних и тех же типов поведения и их диспозиции. В случае балийского транса и эпидемиологии шизофрении, несмотря на все подчёркивания системной природы патологии, в центре дискурса оказывается фигура ведьмы/матери шизофреника, производящая *двойные послания*. Бейтсон сам отмечает, что в балийской драме отношения между Ведьмой и людьми, которые её атакуют, во многих моментах сходны с отношениями матери и ребёнка<sup>216</sup>, а отношения между Ведьмой и Драконом сопоставимы с отношением матери и отца<sup>217</sup>. Хотя, следует отметить, что против подобной интерпретации фигуры балийской матери возражала сотрудничающая с Мид и Бейтсоном Джейн Бело, признавая в то же время специфическое использование страха и испуга балийскими матерями во взаимоотношениях с детьми<sup>218</sup>. Тем не менее, как бы не обстояли дела в балийской культуре на самом деле, в теоретических построениях Бейтсона фигура ведьмы превращается в фигуру матери шизофреника при переходе из антропологии в психиатрию. Другой персонаж не может быть столь же чётко очерчен, но игра и дурачество находят своё воплощение у Бейтсона в целом спектре различных фигур: дурачащийся шизофреник, играющие выдры и обезьяны, отсутствующий отец в шизофреногенной семье – всё это может быть интерпретировано как вариации причудливого гебефренического поведения

---

<sup>214</sup> Негативизм – симптом характерный для кататонической формы шизофрении. Заключается в сопротивлении больного любым требованиям. Выделяют активный негативизм (пациент осуществляет действия, отличные от требуемых), парадоксальный (осуществление прямо противоположных действий), пассивный (отказ от выполнения действий) и речевой (отказ от вербального взаимодействия).

<sup>215</sup> Кататония (др.-греч. *κατατείνω* — натягивать, напрягать). Кататоническая шизофрения – тип шизофрении с характерными психомоторными расстройствами. Типичные симптомы – чередование состояний крайнего возбуждения и ступора, при котором больные могут долгое время (часы и дни) находится в неподвижном и даже неудобном положении, не реагируя на внешние стимулы.

<sup>216</sup> *Bateson G. Mead M. Balinese character: A Photographic Analysis. N.Y., 1942. P. 164.*

<sup>217</sup> *Ibid. Plates 62, 66, 67.*

<sup>218</sup> *Henley P. From Documentation to Representation: Recovering the Films of Margaret Mead and Gregory Bateson // Visual Anthropology. 2013. Vol. 26. P. 82.*

Баронга, воплощающего парадоксальную фигуру играющего животного – животного способного к самоиронии, подразумевающей рекурсивное отношение к собственному поведению, порождающему вторичную форму поведения более высокого логического типа.

Таким образом, обнаружение этого двойственного характера персонажей, в первую очередь ведьмы, с одной стороны – раскрывает характер связи и преемственности между этнографическими и психиатрическими исследованиями Бейтсона, но с другой – ставит под сомнение объективность и автономию психиатрического проекта. То, что экспедиция на Бали была отчасти профинансирована Комитетом по исследованию шизофрении не объясняет того, как получилось, что спустя более десяти лет исследования группы психиатров в Пало-Альто во главе с Бейтсоном воспроизводят в описаниях своих клинических наблюдений диспозицию фигур и моделей поведения из антропологических работ Бейтсона и Мид.

### **Выводы**

В итоге наш анализ демонстрирует два значимых момента: во-первых, здесь мы показали, что связь понятия избыточности с криптоанализом имеет значение не просто исторической детали, но накладывает определённые требования на методологию анализа культуры, подталкивая наблюдателя работать с культурными последовательностями как с шифрами. Мы не можем с уверенностью сказать, что Бейтсон осознанно использовал криптоаналитические методы, но он определённо использовал кибернетические модели, а криптография и криптоанализ конечно были одной из областей приложения кибернетики. Кроме того, основные положения кибернетики проистекают как из работ Клода Шеннона, в том числе и о связи в секретных системах, так и из попыток Алана Тьюринга взломать немецкий шифратор «Энигма».

Таким образом, хотя понятие паттернов культуры используется и другими антропологами, подобной методологии мы у них не встретим. По-видимому, такой подход возникает, когда Бейтсон по мере погружения в кибернетику,

отождествляет понятие паттерна с шенноновской избыточностью. И криптоаналитический шлейф, который влечёт за собой «избыточность» преобразует как методологию антропологического наблюдения, так и то, как видится наблюдателю сама культура – не как текст, а как шифр, предполагающий не интерпретацию, а дешифровку.

Второй момент связан с персонажем ведьмы из документального фильма о балийской мистерии и фигурой матери шизофреника из клинических исследований Бейтсона в Пало-Альто, которые он проводил более десяти лет спустя после балийской экспедиции. Наш анализ продемонстрировал, что одна из основных клинических иллюстраций действия *double bind*, где центральной фигурой выступает мать пациента, страдающего шизофренией, представляет собой инверсию ритуальной ситуации, с Рангдой в главной роли. Мы попытались показать, что две фигуры в действительности представляют собой одного концептуального персонажа, связывающего антропологию и психиатрию Бейтсона. Была предложена оптическая аналогия параллакса смены позиции наблюдателя для описания специфического сдвига исследовательской позиции, при котором сменяется область исследований, но сохраняется концептуальный персонаж.

В то же время остаётся открытым вопрос о том, как следует в свете этой связи переосмыслить статус психиатрических исследований Бейтсона и его коллег, поскольку автономность этих исследований от бейтсоновской антропологии и контекста балийской культуры оказывается под вопросом.













### Глава III

#### ПОНЯТИЕ САКРАЛЬНОГО И ПАТТЕРНЫ ПАТОЛОГИИ

В 1974 г. в лекции, посвящённой вопросу *сакрального*, Бейтсон говорит, что пытается рассматривать «тему, касающуюся места и природы сакрального в экологической системе»<sup>219</sup>. Подобная постановка вопроса выглядела крайне необычной для существующих в то время традиций изучения *сакрального* и, вероятно, в значительной степени была обусловлена влиянием американской контркультуры 60-х гг. Однако, как мы намерены показать, в действительности, его концепция *сакрального* выходит за пределы экологических или антропологических вопросов, да и за пределы какой-либо отдельной области вообще. Речь идёт скорее о *сакральном* как имени, связанном с определённым *паттерном* взаимодействия компонентов в той или иной ментальной системе: культурной, психической, экологической, органической и т.д.

Среди немногочисленных отечественных исследований бейтсоновского наследия, одной из наиболее интересных и заслуживающих внимания нам представляется попытка Александра Пигалёва выявить «теологический фон» в теоретических построениях Бейтсона<sup>220</sup>. Среди англоязычных исследований схожую позицию занимает Ноэль Чарлтон, заявляя, что в том, что касается понятия сакрального, бейтсоновские притязания представляют собой не продукт аналитической философии, но являются глубоко метафизическими<sup>221</sup>. Однако здесь (признавая все достоинства этих исследований) мы, помимо прочего, попытаемся продемонстрировать несостоятельность такого подхода.

<sup>219</sup> Bateson G. Ecology of Mind: The Sacred // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. By R. Donaldson. N.Y., 1991.

<sup>220</sup> Пигалев А. Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегори Бейтсона // Вопросы философии. М., 2004. №6. URL: <http://cat4chat.narod.ru/pigalev.htm> (дата обращения: 17.01.2017).

<sup>221</sup> Charlton N. Understanding Gregory Bateson: mind, beauty and the sacred earth. Albany, 2008. P. 159.

В ранний период Бейтсон занимался исследованиями сакральных феноменов как этнограф: в 40-х гг. он изучал религиозные ритуалы на Новой Гвинее и на Бали. Тем не менее, в поздних работах он выходит за пределы антропологической традиции изучения *сакрального* лишь как категории культуры и стремится раскрыть его в качестве объективного системного факта. Таким образом, в этом вопросе его нельзя рассматривать в ряду таких антропологов как Фрэнклин, Дюркгейм, Мосс, Леви-Стросс, Тэрнер, Дуглас и др. Концепции М. Элиаде, Р. Отто или Ж. Батая и Р. Кайуа также представляются нерелевантными. Бейтсон движется в совершенно иной плоскости. Он обращается к этнографическим иллюстрациям лишь в качестве частных случаев проявления паттернов, имеющих отношение к *сакральному*. Такими же иллюстрациями служат вопросы о характере генетической информации, экологического гомеостаза или психопатологии. Материал не имеет значения. Опираясь на кибернетику и теорию коммуникации, Бейтсон пытается мыслить *сакральное* как особый паттерн коммуникации, связанный с неравномерным распределением информации в той или иной ментальной системе.

Таким образом, мы должны попытаться собрать бейтсоновскую теорию сакрального из этих рассеянных по всем его работам иллюстраций, примеров и обмолвок так, чтобы, подобно анаморфному изображению в зеркальном цилиндре, они выстроились в некоторый понятный и узнаваемый образ.

Начать, однако, – принимая во внимание все оговорки, – мы можем с фрагмента, где Бейтсон разделяет с другими антропологами саму идею фундаментального разграничения сакрального и профанного.

### **3.1. Пространственные модели соотношения сакрального и профанного в антропологии**

В социальной антропологии Эмиль Дюркгейм первым обращает внимание на то, что религиозные феномены и ритуалы демонстрируют классификацию вещей как реальных, так и идеальных, на два класса, на два противоположных рода,

обычно обозначаемых двумя отдельными терминами, которые достаточно хорошо выражаются словами «профанное» и «сакральное». Также Дюркгейм обращает внимание на амбивалентность, заключённую внутри самой категории сакрального: «Таким образом, чистое и нечистое – говорит он, – являются не двумя отдельными родами, но двумя разновидностями одного рода, который включает все священные предметы. Существует два типа священного, благоприятное и неблагоприятное, и между этими противоположными формами не только нет разрыва, но один и тот же объект может переходить из одного типа в другой, не меняя своей природы. Именно в возможности этих трансформаций и заключается двойственность священного»<sup>222</sup>.

Об этой же двойственности *сакрального*, отличающей его от святого, пишет Эмиль Бенвенист: «Латинское «*sacer*» включает в себе представление, которое для нас является наиболее точным и специальным выражением «священного». Именно в латыни наиболее отчётливо проявляется различие между профанным и сакральным, но в латыни же обнаруживается двойственный характер «священного» – это и посвященное богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно «*sacer*», и оно способствует различению «*sacer*» и «*sanctus*», поскольку слово «*sanctus*» никоим образом не затронуто этой двойственностью»<sup>223</sup>.

У Бейтсона мы находим попытку представить эту двойственность *сакрального* в виде шкалы: «Исходное латинское слово «*sacer*», от которого происходит наше слово «*sacred*», означает одновременно как крайнюю степень праведности и чистоты, так и крайнюю степень порочности и нечистоты. Это похоже на шкалу: мы имеем священное на краю предельной чистоты, в середине шкала снижается к секулярному, нормальному и обыденному, затем на другом краю мы снова

<sup>222</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 677–678.

<sup>223</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. URL: <http://www.booksshare.net/index.php?id1=4&category=linguistics&author=benvenist-e&book=1995&page=1> (дата обращения: 15.10.2016).

обнаруживаем слово «*sacer*» уже в применении к самому нечистому, самому ужасному. Подразумевается, что на любом краю шкалы мы встречаемся с магической силой, тогда как середина прозаична, нормальна, секулярна и неинтересна»<sup>224</sup>.

Другой моделью пространственного представления соотношений сакрального и профанного являются отношения центра и периферии, или структура концентрических кругов. М. Мосс, описывая брахманистский ритуал, указывает, что жертвенник состоит из начерченных на земле, концентрических кругов. На внешнем круге находится жертвователь, мирянин. Он является профанной фигурой и может оставаться лишь там, где концентрация сакрального минимальна. Возрастание степени сакрального происходит по мере сужения пространства к центру круга, где располагаются жертва и брахман. Внутренний круг является сакральным пространством, периферия же остаётся профанной. Эта же топология характерна для представлений М. Элиаде. Он так же говорит о сакральном пространстве как мировой оси и некоторой точке в центре мира, вблизи которой стремится расположиться человек.

Соответствие сакрального пространства центру прекрасно продемонстрировано Леви-Строссом на планах туземных поселений. В подавляющем большинстве случаев центральная часть деревни служит местом танцев, празднеств и ритуальных церемоний, в случае деревни Омаракана на Тробрианских островах, описанной Малиновским, центральная площадка также служит местом хранения священного ямса. Здесь храниться сырая пища, а готовка запрещена. Для приготовления пищи отведена профанная территория вблизи хижин супружеских пар<sup>225</sup>. Иногда вблизи центральной зоны позволено селиться лишь холостым мужчинам, женщины же должны оставаться на периферии<sup>226</sup>. Таким образом, структуралистский анализ обнаруживает систему

<sup>224</sup> Bateson G. Ecology of Mind: The Sacred // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. By R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 268. (Здесь и далее цитируется в неопубликованном переводе Д. Я. Федотова с его разрешения).

<sup>225</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2008. С. 159.

<sup>226</sup> Там же. С. 174.

взаимосвязанных оппозиций, где отношения сакральное/профанное связаны с отношениями центр/периферия, мужское/женское, сырое/приготовленное и т. д.

Система категорий, предложенная Бенвенистом, включающая понятие «*sanctus*», также может быть выстроена концентрически. Он говорит, что *sanctus* располагается на периферии *sacer* и защищает профанное от контакта с ним<sup>227</sup> (или сакральное от осквернения профанным), показывая также, что центр и периферия не должны соприкасаться. Т. е., ещё один существенный элемент топологии сакрального – это *граница*.

### 3.2. Разделительная черта и категория таинства

1. Образ *границы*, или *разделительной черты*, – один из постоянных компонентов бейтсоновской мысли, посредством которого задаются правила коммуникации между различными элементами и множествами проблемного поля. Подбираясь к *сакральному*, можно привести несколько иллюстраций, проясняющих использование *черты*. Наиболее наглядным примером, для начала, может послужить роль *очертаний* или *контуров* в живописи, которая обсуждалась в предыдущей главе. Бейтсон рассматривает структуру картины как выражение расселовской теории множеств, где *очертания* фигуры и рама картины представляют собой *границы* логических типов, которые не должны смешиваться. Статус фигур и их наполнения отличен от статуса фона, и содержание картины в целом – всё, что находится внутри рамы, – обладает логическим, семантическим и эстетическим статусом, отличным от статуса рисунка обоев или цвета стены. Таким образом, *очертания* предстают логическим компонентом, конституирующим структуру восприятия образа.

---

<sup>227</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. URL: <http://www.booksshare.net/index.php?id1=4&category=linguistics&author=benvenist-e&book=1995&page=1> (дата обращения: 15.10.2016).

2. Обсуждая индивидуальный организм, Бейтсон также акцентирует внимание на *разделительных линиях*, отмечая, что организм, представляя собой единое целое, в то же время является разнообразно сегментированной системой. «Поэтому последствия каких-то событий в вашей, скажем, пищевой жизни не изменяют полностью вашу сексуальную жизнь, а события в вашей сексуальной жизни не изменяют полностью вашу кинестетическую жизнь и т. д. Существует определённая степень разгороженности, которая, несомненно, связана с необходимостью экономии»<sup>228</sup>. В другом месте он пишет: «В ходе процессов, которые мы называем восприятием, получением знаний и деятельностью, требуется соблюдать что-то вроде этикета. Если же эти весьма неясные правила не соблюдаются, валидность наших ментальных процессов подвергается опасности. В первую очередь эти правила касаются сохранности *тонких линий*, отделяющих священное от мирского, эстетическое от меркантильного, преднамеренное от бессознательного, мысль от эмоции»<sup>229</sup>. И наконец, – как уже отмечалось – в определении понятия паттерна, который также выступает синонимом «смысла», Бейтсон снова пользуется образом *разделительной черты*, говоря, что, если через разделительную черту, скрывающую от наблюдателя часть некоторого множества объектов или событий (например последовательность фонем, картина, лягушка или культура) возможны угадывания, на основании известной части, – то множество в целом содержит избыточность (или паттерн)<sup>230</sup>.

Картина, лягушка, культура – всё это примеры избыточных систем *Креатуры*. *Линия сегментации* в таких системах никогда не изолирует один сегмент от другого полностью, но лишь ограничивает их коммуникацию. Тем не менее, они остаются связанными настолько, что наблюдатель способен догадываться о содержании одного сегмента, исходя из содержания другого. *Избыточность*

<sup>228</sup> Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 151–152.

<sup>229</sup> Bateson G., Bateson M. C. Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. N.Y., 1988. P. 69.

<sup>230</sup> Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по антропологии. М., 2010. С. 194–195.



означает, что каждый сегмент не равен себе, он содержит больше информации, чем необходимо для его описания, – остаётся излишек, сообщающий нечто о другом сегменте или сегментации как таковой. Аналогичным образом *разделение* в отношениях сознания/бессознательного или сакрального/профанного в культуре не является непроницаемым, оно лишь предотвращает некоторые виды коммуникации, не позволяя, таким образом, системной двойственности смешаться в нечто единообразное.

3. *Разделительная черта* между сознанием и бессознательным представляет собой даже не столько аналогию *черты* между сакральным и профанным, сколько само условие возможности переживания *сакрального*. То есть *сакральное* определённым образом связано с бессознательным и может существовать только будучи защищенным от познавательных претензий сознания. К примеру, различия в сознательном и бессознательном переживании таинства причастия, по Бейтсону, состоят в том, что для сознания будет вполне справедливым сказать, что хлеб «изображает» или символизирует плоть, в то время как для бессознательного это лишено смысла. К слову, это когнитивное различие отсылает к конфессиональному различию между католицизмом и протестантизмом в трактовке таинства. Для бессознательного (и католицизма) хлеб либо и есть плоть, либо не имеет к ней никакого отношения – для него «не существует понятия “как если бы”, а метафоры не маркируются как “метафоры”. Метафора, маркированная как “метафора”, становится сравнением, а здесь этого не происходит»<sup>231</sup>. Бейтсон подразумевает, что для бессознательного разума не свойственно маркирование логического типа сообщения. В проявлениях этого способа мышления: в сновидениях, в искусстве, в религии – всюду отсутствует вторичность, метакоммуникативное измерение, отмечающее метафорическую природу образа или понятия. А без этого маркера не существует и буквального. Согласно Бейтсону, этот же тип мышления определяет *эпистемологию сакрального*, не допуская рационального осмысления священных

---

<sup>231</sup> Bateson G. Ecology of Mind: The Sacred // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. By R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 267.

понятий и образов в качестве исключительно метафорических или исключительно буквальных.

Стоит правда отметить, что в понимании бессознательного Бейтсон был далёк от представлений психоанализа, хотя сам, вероятно, не вполне это осознавал. Это возможно и послужило поводом для критических замечаний Лакана в его адрес<sup>232</sup>. В действительности, под бессознательным он обычно понимает «эпистемологию организма» и/или всю совокупность неосознаваемых ментальных процессов, но почти никогда не имеет в виду вытесненное. Таким образом, если Фрейд видел цель анализа в осознании вытесненного, то для Бейтсона никакого осознания материала бессознательного («эпистемологии») быть не может, поскольку в его кибернетической модели сознание – лишь сегмент, оно не должно и не может быть информировано о событиях, происходящих в совокупном разуме. «Сообщение о любой дополнительной части полного процесса – пишет он, – потребовало бы дополнительных цепей. Но сообщение о событиях в этих цепях потребовало бы дополнительного наращивания новых цепей и т. д. Каждый дополнительный шаг по направлению к увеличению сознательности будет уводить систему всё дальше от полной сознательности. Добавить сообщение о событиях в данной части машины фактически означает уменьшить процент всех сообщаемых событий»<sup>233</sup>. Таким образом, любая попытка увеличения степени осознанности не имеет шансов существенно продвинуться в этом направлении в силу самой природы сознания, требующей всё больше коммуникативных цепей с каждым витком рекурсии.

Ещё одну оговорку стоит сделать по поводу того, что Бейтсон, как и многие исследователи его времени, локализует сознание в левом полушарии мозга, а бессознательное – в правом. Теперь, хотя о нейрофизиологических структурах сознания по-прежнему известно очень мало, можно сказать, что такой дифференцированной локализации не существует. Бейтсон, по всей видимости,

<sup>232</sup> См. Лакан Ж. Л. Семинары, Книга XX (1972/73). М., 2011. С. 86.

<sup>233</sup> Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 152.

говоря о способе мышления различных полушарий, всё же имеет в виду сознание и бессознательное.

Вернёмся к *сакральному*. Примечательным Бейтсону кажется то, что левополушарному (сознательному) типу мышления содержание *сакрального*, как правило, видится бессмысленным. «Из-за отсутствия какого-либо прозаического смысла материал сновидения и поэзии должен оставаться более или менее засекреченным от прозаической части разума. Именно эта секретность, эта затемнённость кажется протестантам неправильной. Я думаю, ее не одобрил бы и психоаналитик. Однако дело в том, что эта секретность защищает части полного процесса или механизма, присматривая за тем, чтобы части не нейтрализовали друг друга»<sup>234</sup>. То есть держать части изолированно необходимо, именно чтобы избежать взаимной нейтрализации (смещения), которая повлечёт утрату преимуществ суммирования результатов. Суммирование результатов это не смешение, но взаимодействие, основанное на преимуществах различий.

Однако, выступая против взаимопознания различных частей совокупного разума, Бейтсон предлагает альтернативу – интеграцию во внешнем третьем. Он полагал, что создание и восприятие искусства, поэзия и «лучшее, что есть в религии» служит тем внешним иным, в котором интегрируются содержания сознания и бессознательного. Но влияние различных частей разума друг на друга в творческом или религиозном переживании не равнозначно. Поскольку сознание ставит цели и корректируется в зависимости от результата, получается, что *разделительная черта* отчасти проницаема лишь в его сторону, но закрыта для обратной связи с бессознательным. Протестант и психоаналитик у Бейтсона выступают как фигуры, действующие заодно в попытке установить эту обратную связь. Они – персонификация познавательных претензий сознания, стремящегося проникнуть в *таинство*, взять его под контроль. Но коррекция в обратном направлении недопустима не без причины: природа фундаментальных

---

<sup>234</sup> Bateson G. Ecology of Mind: The Sacred // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. By R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 267.

предпосылок бессознательного не должна искажаться изменчивыми требованиями эпизодического опыта.

4. В качестве выражения того же *паттерна* Бейтсон рассматривает отношения между генотипом и сомой в эволюционной теории. В рамках этой диспозиции генетическая информация во многом определяет соматические характеристики организма, однако, обратной связи существовать не должно. Этот вопрос о наследовании приобретённых признаков (ламаркианский тип наследственности) время от времени заново ставится генетиками или иммунологами, но, согласно логике Бейтсона, наследование соматических изменений, приобретённых в онтогенезе, привело бы к снижению потенциала онтогенетических изменений следующего поколения или, другими словами, означало бы утрату гибкости в популяции, и поэтому не должно иметь места. Роль *разделительной черты* в этом случае играет так называемый *вейсмановский барьер*, запрещающий проникновение информации о соматических изменениях в генотип.

Генотип как система консервативных идей высокого логического типа, регулирующих более гибкую систему соматических идей, выступает в качестве аналогии *сакрального*, регулирующего в культурно-психологической сфере более конкретную и гибкую систему профанных практик. В культурном поле также имеет место строгий запрет на обратную связь – мы вновь наталкиваемся на *разделительную черту*. *Сакральное* защищено от мирского системой ритуальных барьеров, выстроенных в пространстве, времени и языке. *Сакральное* диктует правила, но коммуникация в обратную сторону трактуется как осквернение. При этом, поскольку «осквернение» принадлежит языку самого *сакрального*, остаётся не вполне ясным, что за этим *скрывается*. Однако само это *сокрытие*, характерное для сакрального языка, уже и представляет собой часть ответа: аллегории, символы, загадки и намёки, в которых развёртываются сакральные речи и практики, сами являются формой защитного барьера. Другими словами, сакральная речь не касается мирской жизни непосредственно, но может войти в неё лишь будучи опосредованной истолкованием. Истолкование, таким образом,

представляет собой что-то вроде онтогенеза сакрального изречения. Иначе говоря, онтогенез и истолкование – две аналогичные стратегии адаптации к изменчивым условиям того, что сопротивляется изменчивости. Допуская разнообразие трактовок, размытые священные формулы могут оставаться актуальными, сохраняясь неизменными, подобно генотипу, обязанному своей стабильностью исключительно соматической гибкости.

Таким образом, основной функцией экзегезы является непрерывная реактуализация смысла священного текста, который сам по себе сохраняет *status quo*. Редакция же самого священного слова к изменившимся условиям, его конкретизация, опасна в первую очередь тем, что она неизбежно ведёт к отмиранию потенциальных ветвей истолкования, что, в сущности, и означает утрату гибкости или снижение способности к адаптации в будущем.

5. Но в какой степени культура как система «знает» о необходимости соблюдения границ и сохранения тайны? И если такое знание имеет место, то какова его репрезентация?

Бейтсон обращает внимание на серию мифологических сюжетов, в которых обретение запретного знания влечёт за собой страшную кару. Всем известна судьба Адама или Прометея, но не меньший интерес представляют сюжеты греческой мифологии, иллюстрирующие опасность знания, касающегося противоположного пола. Примеры включают царя Пентея, наблюдавшего за вакханками, Орфея, оглянувшегося на Эвридику вопреки запрету, Актеона, подсмотревшего купание Артемиды и т.д. Их объединяет общая судьба – каждый из них был разорван на части.

Бейтсон предлагает термин «спарагматизация» (от греч. *sparagmos* – разрывание) для обозначения этого традиционного наказания за мужской вайеризм<sup>235</sup>. *Спарагматизация* в качестве наказания за любопытство

---

<sup>235</sup> Bateson G., Bateson M. C. *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. N.Y., 1988. P. 80.

представляется нам одним из вариантов восстановительного ритуала<sup>236</sup>. Подсматривание нарушает *разграничительные линии*, подвергая опасности сегментацию целого. Ответом на это становится своеобразная инверсия, акцентирующая сегментацию в теле самого нарушителя. Условные линии органического разграничения в его теле преобразуются в реальные линии разрывания. Умозрительная до этого момента граница развёртывается в зияние реального разрыва. Другими словами, тот, кто не чтит границы между частями, расплачивается собственной целостностью.

Мифологические иллюстрации могут выступать свидетельством о присутствии в культурных системах некоторого знания об абстрактных системных правилах, связанных с сегментацией, *разделительными линиями* и неравномерным распределением информации. Компонент *сакрального*, согласно Бейтсону, тесно связан с этими правилами, поскольку для его сохранения требуется определённый тип отказа от коммуникации. Поскольку коммуникация между системами – это всегда их взаимное изменение (коэволюция), отказ от неё необходим ради сохранения той или иной системы идей неизменной. «Коммуникация нежелательна не из-за страха, – поясняет Бейтсон, – а потому, что коммуникация может изменить природу идей»<sup>237</sup>.

### 3.3. Патология сакрального

1. Один из наиболее решительных шагов, предпринятых Бейтсоном для имманентного истолкования *сакрального*, состоит в предположении, или скорее намёке, на возможность его патологического состояния. Это вопрос о том, что происходит, если *разделительные линии* всё же нарушаются и природа идей

<sup>236</sup> Ср., например, восстановительный ритуал, описанный Юнгом: Юнг К. Архаичный человек // Проблемы души нашего времени. М., 1993. С. 166–167.

<sup>237</sup> Bateson G., Bateson M. C. Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. N.Y., 1988. P. 80.

сакрального претерпевает изменения. На языке самого *сакрального* эти изменения, вызванные нарушением границы, неизбежно будут именоваться осквернением. На языке же коммуникативной теории Бейтсона, где *сакральное* рассматривается в качестве компонента экологической, психической или культурной ментальной системы, патологическое состояние расценивается как безумие. При этом для бейтсоновской трактовки безумия всегда характерен дефект в иерархии логических типов, это всегда отношения противоречия между частью и целым, неконгруэнтности шизофренического сообщения и контекста и т. д. Сюда же относятся посягательства сознания на постижение совокупного разума, включающего само это сознание и попытки человеческого вида отделить и противопоставить себя экологии видов, выступающей как контекст и условие самой возможности человека. То есть безумие – это посягательство на логическую *разделительную черту* между элементом и множеством в попытке противопоставить элемент тому множеству, которое его включает. В такой трактовке, ограничения и табу, связанные с *сакральным*, сливаются с требованиями логики и правилами хорошего мышления. Нарушения же табу и правил разграничения логических типов, напротив, представляют собой осквернение и путь к безумию.

Однако речь идёт о безумии не только человеческом. Имманентное истолкование *сакрального* требует, чтобы система сакральных понятий была выстроена в отношении фигуры имманентного Бога. А бейтсоновская интерпретация сакральных и биологических феноменов в терминах когнитивных и коммуникативных процессов требует также, чтобы фигура этого Бога совпадала с концепцией имманентного *разума*. И безумие этому высшему *разуму* доступно именно в силу его имманентности другим *разумам*, из которых он состоит. Имманентный Бог – это *разум разумов*. «Видите ли, – говорит Бейтсон, – мы говорим не о старом добром «Верховном Разуме» Аристотеля, Святого Фомы Аквинского и далее вглубь веков, который был не способен на ошибку и не способен на сумасшествие. Мы говорим об имманентном разуме, который слишком способен на сумасшествие...<...>. Эти природные контуры и балансы

можно привести в беспорядок даже слишком легко, и они неизбежно приходят в беспорядок, когда определённые базовые ошибки нашего мышления начинают подкрепляться тысячами культурных деталей»<sup>238</sup>. Безумие Бога как совокупного разума произрастает из его частей: «Коль скоро наши разумы, включая наши инструменты и наши действия, – это только части большего разума, его вычисления могут быть искажены нашими противоречиями и искажениями. Коль скоро имманентный разум включает наше безумие, он сам неизбежно подвержен нашему безумию. С помощью нашей технологии мы вполне способны вызвать безумие большей системы, частью которой являемся»<sup>239</sup>. То есть, безумие Бога, в действительности, не его собственное безумие, но инкорпорированное в его ментальные структуры безумие человеческого разума. Человек сам сводит с ума своего Бога, искажая его мыслительные процессы через трансформацию собственных психологических и культурных коммуникативных контуров, имманентных божественному разуму.

Когда имманентный Бог сходит с ума, то, что прежде было «благословением», оборачивается «проклятием». И это опосредованное безумием Бога «проклятие» и становится карой за осквернение (нарушение *разделительных линий*).

2. Что касается осквернения, оно коренится в пагубных привычках человеческого мышления, усиленных культурными и технологическими факторами. Эти пагубные мыслительные привычки Бейтсон называет «эпистемологическими ошибками». Согласно ему, одной из таких «ошибок» является привычка к рассмотрению индивидуальных разумов и отдельных феноменов, отбрасывая при этом большие коммуникативные контуры, связывающие их в единую ментальную систему. Фактически, это ошибка неправильной идентификации единицы. В психологии примером такой ошибки является бихевиоризм, принимающий действие за единицу поведения, игнорируя

---

<sup>238</sup> Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 215.

<sup>239</sup> Там же. С. 193.



структуру контекста. Экологическим и теоретико-эволюционным примером этой ошибки является рассмотрение вида вместо экологии видов и эволюции вместо коэволюции. «Когда вы начинаете с эпистемологической ошибки выбора неправильной единицы – пишет Бейтсон, – вы оканчиваете видом против других видов <...>. Фактически, вы оканчиваете отравленной бухтой Канеохе, озером Эри, превращённым в скользкую зелёную жижу...»<sup>240</sup>.

Эри приводится им в качестве примера безумия в отношениях человека со своей экосистемой. Это озеро, расположенное на границе США и Канады, в 1960–70-х гг. претерпело существенные изменения: свалка фосфоритов привела к нарушению в цветении и скорости размножения водорослей из-за избыточного питания, что привело к расширению сезонных аноксигенных зон. Из-за разлагающихся водорослей и загрязнённой береговой линии Эри долгое время считалось мёртвым озером. «Вы решаете, что хотите избавиться от отходов человеческой жизнедеятельности, – говорит Бейтсон в 1969 г. на конференции по проблемам психического здоровья, – и озеро Эри будет для этого подходящим местом. Вы забываете, что экоментальная система, называемая озеро Эри, – это часть вашей более широкой экоментальной системы, и если озеро Эри свести с ума, то его сумасшествие инкорпорируется в большую систему вашего мышления и опыта»<sup>241</sup>. Интересен сам факт того, что Бейтсон обсуждает экологические проблемы в рамках психологической конференции. Для него в этом нет ничего неуместного т. к. всё это непосредственно относится к природе разума. То, что обсуждается в контексте озера Эри – не экология биохимических процессов, а *экология идей*. Патология разума Эри кроется не в фосфоритах или водорослях, а в нарушении гомеостаза всей совокупности сложноорганизованных контуров, т. е. мыслительного процесса, воплощённого в биохимических реакциях.

3. Согласно мысли Бейтсона, системные патологии должны иметь схожую природу, схожий паттерн, независимо от того, идёт ли речь об экосистеме, культуре

---

<sup>240</sup> Там же. С. 213.

<sup>241</sup> Там же. С. 214.

или личных взаимоотношениях. К примеру, его теория *double bind* представляла собой попытку вскрыть системную природу шизофрении, отступив от привычного рассмотрения индивидуального разума и попытавшись охватить паттерн внутрисемейной коммуникации как целое. Шизофреник же начинает рассматриваться не как единственный больной, но как симптом большей, коллективно поддерживаемой и охраняемой семейной патологии, о которой не знает ни один из членов семьи в отдельности. И это индивидуальное незнание указывает на связь семейной патологии с *сакральным*. Патологический паттерн коммуникации располагается на более высоком логическом уровне, чем индивидуальный разум члена семьи, по ту сторону *разделительной черты*. Эта *черта* – ограничение коммуникации, в дисфункциональных семьях выражается в запрете на обсуждение отношений, поскольку именно обсуждение отношений могло бы трансформировать патогенную структуру. Всё выглядит так, что в шизофреногенных семейных системах патологический паттерн взаимодействия и есть *сакральное*, и любые попытки его изменения пропитанная патологией система рассматривает как угрозу осквернения. Таким образом, системные патологии обязаны своей гомеостатической устойчивостью тому же ограничению коммуникации, тому же «*таинству*», что защищает системное здоровье.

Бейтсон и сам намекает на связь шизофрении с *сакральным*: «Есть еще много непонятого – говорит он, – в связи с природой вреда, возникающего из-за повреждения священного. Еще меньше известно о том, как исправлять подобные повреждения. Грубо говоря, как раз с этим была связана наша работа 1950-х и 1960-х годах с шизофренией...»<sup>242</sup>. Однако, этим намёком всё и ограничивается, дальнейших разъяснений по поводу того, в каком именно смысле психическая болезнь является следствием осквернения *священного*, не следует. Однако ответ, по-видимому, как-то связан с тем, что после осквернения здоровые процессы становятся патологическими, но не перестают быть «сакральными», т.е. потаёнными и определяющими.

---

<sup>242</sup> Bateson G. Ecology of Mind: The Sacred // A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. By R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 268.

Свою лепту в это вносит и структура медицинского знания, где традиционный взгляд на патологию видит её как отклонение от нормального функционирования системы. Трактовать патологию как не-норму или не-здоровье в общем-то верно, но бессмысленно. Такое определение представляется негативным в отношении невыразимого, поскольку особенность здоровья именно в том, что о нём ничего не известно. Оно переживается в опыте – только когда с ним не всё в порядке. О хорошем здоровье организму знать ни к чему. Норма и здоровье покрыты пеленой молчания, разрывают которую только раны и болезни. Тем не менее, хотя о патологии легче говорить и знать, традиционное знание определяет её через здоровье, о котором что-либо сказать довольно трудно. Т.е. представление о патологии чисто негативное? На это можно возразить, что, если в медицине существует практика названия патологий, сопровождая их имена описанием и перечнем симптомов, то о какой негативности может идти речь? Однако негативно оно потому, что осуществляется в функциональной парадигме; то, что является настоящим пациентом – это функция. Именно функцию лечат, именно гармонию функций понимают под здоровьем, а нарушение и снижение качества называют болезнью, именно утрата функции имеет имя, и это всякий раз имя некоторого «нет». В этой парадигме лечение может и вовсе не затрагивать патологию, занимаясь лишь протезированием функций. В сущности, это симптоматическое лечение, но в системной парадигме симптом рассматривается, прежде всего, как сообщение, а его устранение – как замалчивание. Таким образом, симптоматическое лечение и протезирование функций представляет собой утаивание патогенных процессов, позволяющее им протекать в более комфортных условиях. Следовательно, сама структура медицинской практики и функциональная парадигма как таковая работают на создание вокруг патологий *защитных барьеров*, способствующих сакрализации патогенеза.

4. Особое место в теории патологических ментальных процессов Бейтсона и в системной семейной психотерапии после него занимают случаи «древних» семейных патологий, захватывающих несколько поколений. Итальянский

системный семейный психотерапевт Мара Сельвини Палаццоли с коллегами приводят случай «семейного мифа», структурирующего три поколения семьи Казанти (фамилия вымышленная). В этой истории консервативная система взаимоотношений, ценностей, распределения обязанностей и ролей, сложившаяся в условиях традиционной фермерской общины, продолжала действовать и в индустриальную эпоху в новом поколении уже городских жителей, порождая психопатологии. Патогенным в описанной ситуации был не сам «миф», а конфликт между контекстом семейных ценностей и метаконтекстом социальных трансформаций, но, так или иначе, молодое поколение Казанти оказалось внутри патологии взаимоотношений, выходящей за пределы их индивидуальной памяти и опыта. Не зная ни причин, ни истории имплицитных правил, они не могли дистанцироваться от них или обсудить, они просто так жили, и это сводило их с ума. Необычным и удачным в этом случае представляется решение терапевтов, предписавших Казанти установление семейного ритуала, обратив, таким образом, один компонент *сакрального* против другого<sup>243</sup>.

Случай Казанти демонстрирует, что психопатология конкретного индивида может быть лишь симптомом более длительных и абстрактных патогенных процессов в экологии его существования.

Бейтсон, как один из основоположников системной психотерапии, разработал инвентарь теоретических методов и моделей, используемых системными психотерапевтами сегодня. Однако сам он терапевтической практикой почти не занимался, поэтому вместо клинической иллюстрации семейной патологии, поразившей несколько поколений, он рассматривает аналогичный сюжет «Орестей» Эсхила. В сюжете трагедии убийство Атреем сводного брата Хрисиппа ввергает три поколения дома Атридов в семейный конфликт, сопровождаемый предательством, изменами, инцестуозным насилием, антропофагией, жертвоприношением детей, убийствами отцов, матери и т.п. Это длится до тех пор,

---

<sup>243</sup> Сельвини Палаццоли М., Босколо Л., Чеккин Дж., Прата Дж. Парадокс и контрпарадокс: Новая модель терапии семьи, вовлечённой в шизофреническое взаимодействие. М., 2010. С. 110–124.

пока Афина не учреждает над потомком Атрея Орестом суд ареопага, в котором, оправдывая юношу, закрывает дело<sup>244</sup>. Бейтсон подчёркивает, что потребовалось вмешательство богини, чтобы остановить действие *αναγκη* (ананке), при котором каждое злодеяние неотвратимо порождает следующее. Он рассматривает род Атридов как, своего рода, экосистему безумия, где базовая патологическая предпосылка воспроизводит себя в каждом поколении. При этом герои, не заставшие начала событий, остаются слепы в отношении собственного безумия. «Представьте себе, – рассуждает Бейтсон, – что вы попали в середину одной из этих линий трагедии. Какого приходится средним поколением дома Атрея? Они живут в сумасшедшей вселенной. С точки зрения людей, заваривших кашу, эта вселенная не такая уж и сумасшедшая. Они знают, что случилось и как они туда попали. Но люди, стоящие ниже по линии и не присутствовавшие при начале событий, живут в сумасшедшей вселенной. Они и сами сумасшедшие... и именно потому, что не знают, как стали такими»<sup>245</sup>.

Безумие перестаёт быть чем-то эпизодическим и обретает статус устойчивой характеристики системы, и в этом статусе оно неискоренимо пока остаётся потаённым. Однако мы можем пойти ещё дальше, заключив, что безумие Атридов является *сакральным*. Говоря, что второе и третье поколение Атридов не знают контекста, определяющего их жизнь, мы, по сути, говорим, что контекст является «*таинством*», мы проводим *разделительную черту* между взаимосвязью событий индивидуальной жизни и взаимосвязью самих индивидуальных жизней как событий (т.е. между классом и классом классов). Но в этом случае *разделительная черта* как ограничение коммуникации не стоит на страже чистоты *священного*, а выступает залогом несокрушимости проклятия и безумия, демонстрируя обратную сторону *сакрального*, о которой вместе с Бейтсоном говорят Дюркгейм, Бенвенист и другие – сторону, исполненную опасности и скверны. Ограничение

<sup>244</sup> Эсхил. Орестея (трилогия) // Трагедии. М., 1989. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/aeschylus/index.htm> (дата обращения: 09.11.2019).

<sup>245</sup> Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М., 2010. С. 201.

коммуникации способствует сохранению сакральных идей неизменными, но оно одинаково защищает как чистоту, так и скверну, как здоровье, так и патологию.

Акт осквернения – трансгрессивное событие, нарушающее порядок вещей. Оно извращает природу идей *сакрального*, вступая с ними в коммуникацию. Однако извращённое *сакральное* по-прежнему определяет процессы системы, эта структура «понуждающей необходимости» остаётся неизменной, она лишь меняет знак, но остаётся принципом действия, скрыто лежащим в основании всех процессов системы. Именно принципы Бейтсон считает подлинным религиозным и сакральным. «В греческой мифологии и, особенно, в драматургии – пишет он, – жуткое, сверхъестественное и таинственное, т.е. подлинно религиозные обертона, связаны с такими абстракциями, как *ананке* или *немезис*. Нам довольно неубедительно рассказывают, что Немезида – это богиня возмездия и что боги наказывают за высокомерие силы, называемое *хубрис*. Однако в действительности боги – это имена мотивов или принципов, создающих религиозный подтекст жизни и драматургии»<sup>246</sup>. Эти боги-принципы имманентны человеческим мотивам и поступкам, они действуют не помимо людей, а сквозь них, используя их побуждения, но не считаясь с их целями и планами. Поэтому проявления этих принципов никогда не выглядят этически нейтральными, никто не замечает нейтральных случайностей и совпадений, *сакральное* являет себя лишь в чудесной удаче или страшном несчастье – середина остаётся профанной. Таким образом, идеи *сакрального*, в том или ином виде, никогда не являются просто идеями, они всегда имеют грамматику имплицитного или эксплицитного императива.

5. Какую всё же цель преследует Бейтсон? Хотя местами его язык может вводить в заблуждение, его мысль совершенно нельзя рассматривать как мистицизм, теологию или метафизику. В то же время, его конструкции не вписываются и в антропологическую рамку анализа категории сакрального в культуре. Скорее он пытается выстроить мост между фундаментальными идеями

---

<sup>246</sup> Bateson G., Bateson M. C. Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. N.Y., 1988. P. 141.

культурно-психологических систем, принадлежащих этим системам в качестве языка самоописания, и идеями кибернетики и теории коммуникации как попытками внешнего объективного описания системных законов. Он исследует закономерности в биосфере и культуре, усматривая в самой идее закономерности основу для сближения научного мышления с более древними и целостными формами мысли. И в этом он, по всей видимости, не был первым: уже Уайтхед, работы которого Бейтсон хорошо знал, называет античных трагиков «пилигримами научного мышления». По его мнению, в современном мышлении *αναγκη* (ананке) превратилась в порядок природы. Уайтхед пишет: «Сущностью трагедии не является несчастье. Она завершалась торжественной демонстрацией безжалостного хода вещей. Эта неизбежность судьбы может быть лишь иллюстрирована коллизиями человеческой жизни, которые естественно включают несчастья. Ведь только они могут сделать очевидными всю тщетность попыток избежать трагической судьбы. Эта безжалостная неизбежность наполняет научное мышление. Законы физики суть веления судьбы»<sup>247</sup>. Эти выводы Уайтхеда вполне могли дать толчок рассуждениям Бейтсона, хотя последний, конечно, совершенно не брал в расчёт физику. Его, прежде всего, интересовали закономерности и неизбежности в мире живых вещей (*Креатура*), порождаемые требованиями передачи, сохранения и распределения информации. В действительности, закон физики не выводится из самих физических объектов – его существование трансцендентно миру, в котором он действует. Законы *Креатуры*, напротив, имманентны живым вещам и с необходимостью вытекают из природы сложных коммуникативных процессов. Поэтому закон физики извратить нельзя, но закон *Креатуры* можно.

Извращение – всегда трансгрессия. Закон извращается трансгрессивным событием, однако, его нельзя исправить другим трансгрессивным событием, поскольку трансгрессия вписывается в закономерность, утрачивая свою структурирующую силу. Действие нельзя отменить противодействием на том же

---

<sup>247</sup> Уайтхед А. Избранные работы по философии: М., 1990. С. 65–66.

логическом уровне, логика искупления и мести здесь не работает (судьба Атридов служит этому примером). Трансгрессивное событие или поступок оскверняет или дисквалифицирует целый класс событий или поступков. Следовательно, исправление должно носить метатрансгрессивный характер – быть событием ещё более высокого логического типа. В «Орестее» всё решается вмешательством Афины, но, кажется, и Эсхил понимал, что это не выход, и система должна быть оснащена имманентными технологиями пресечения патогенных процессов. Вероятно, поэтому сверхъестественное существо не решает проблему единолично: богиня мудрости учреждает суд ареопага, выступая гарантом того, что решение суда – акт более высокого логического типа, чем прощение или месть и что, приняв решение, суд может остаться незапятнанным. Копьё Афины проводит новую *разделительную черту*, останавливая движение патогенной трансгрессии и легитимируя судебную власть. Патология *сакрального* здесь – извращение закономерности (или паттерна), воплощенной в традиции, заменяется на закономерность (паттерн), воплощённую в законе.

6. Красноречивая метафора патогенного события содержится в одной бейтсоновской истории из детства:

«Например, я припоминаю, как в Англии мальчиком восьми или девяти лет мне впервые пришлось повязывать галстук-бабочку. По каким-то причинам мне никто не мог помочь, и, когда я завязал галстук, он торчал вертикально. Я не знаю, пробовал ли кто-нибудь из вас завязывать галстук-бабочку. Я попытался снова, и он опять торчал. И тогда я кое-что придумал, что по сей день считаю одним из величайших интеллектуальных подвигов своей жизни. Я решил сделать этот маленький оборот в первой петле, чтобы он торчал не вертикально, а горизонтально, – и у меня получилось, получилось! С тех пор я по-настоящему в этом так и не разобрался, но я в состоянии смастерить маленького монстра, когда мне приходится надевать галстук. Чему же я научился? Да, я научился завязывать



галстук-бабочку, но я также научился, что о таких вещах, как завязывание галстука, изготовление крендельков и т.п., можно думать»<sup>248</sup>.

Эта забавная история отсылает всё к тому же мотиву *αναυκκη* (ананке). С самого первого патогенного оборота, вся последовательность узлов, даже будучи в остальном правильной, вела к появлению патологической, вертикальной бабочки. Дело в том, что в структуре узла галстука-бабочки патогенная петля не может быть забыта или потеряна – каждый оборот задаёт контекст для всех последующих. Новый оборот не прибавляется к уже имеющимся, но качественно преобразовывает целое. Чтобы сделать всё как надо, маленькому Бейтсону пришлось вернуться в самое начало, и исправить первое патогенное событие. Патология *сакрального* здесь – это опять же патология закономерности.

Однако и в этой метафоре мы не находим рецепта исправления патологий. Начать всё сначала – это выход, аналогичный божественному вмешательству Афины. Нарочно или нет, но в своих метафорах патологии *сакрального* Бейтсон всякий раз предлагает «жульнические» стратегии выхода, однако, это не мешает им быть точными в логическом смысле. Если патология *сакрального* – это никогда не патология элемента или процесса, но как минимум класса элементов или процессов, то исправление возможно лишь на уровне класса классов. Для патологической петли, извращающей всю структуру галстука, классом классов будет не что иное, как серия попыток завязать его правильно. А для пресечения патологии кровной мести достаточной степенью абстракции может обладать только божество, поскольку безопасно исправлять патологии закона может только тот, кто дважды над законом. В сущности, это, если можно так выразиться, стратегия логического карантина, основанная на предположении, что патологическая трансгрессия может преодолевать лишь одну логическую *разделительную черту* за раз (от элемента к классу, или от класса к классу классов), но не может перекинуться через две (от элемента к классу классов).

---

<sup>248</sup> Bateson G. Ecology of Mind: The Sacred // A Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. By R. Donaldson. N.Y., 1991. P. 269.

7. Структура этого карантина реально воссоздавалась группой Сельвини Палаццоли в их психотерапевтической практике. Четыре терапевта делились на пары и, в то время как одна пара работала с семьёй, другая наблюдала за сеансом из-за одностороннего зеркала. Эта техника была введена после того, как терапевты обнаружили, что, работая с шизофреногенными и дисфункциональными семьями, они сами бессознательно встраиваются в патологическую семейную систему, усваивая патогенные *паттерны* коммуникации и принимая навязываемые роли, поддерживающие системный гомеостаз. Задачей отстранённых наблюдателей было вызывать и инструктировать включённых терапевтов всякий раз, когда они начинали демонстрировать патогенные формы интеракции или встраиваться в патологические паттерны взаимодействия. На другом языке мы могли бы сказать, что взаимодействие с патологией оскверняет терапевта и выходит из комнаты он, чтобы пройти обряд очищения под руководством незапятнанных коллег. В действительности, здесь мы опять видим, что патологическая трансгрессия преодолевает *разделительную логическую черту* между терапевтами и клиентами, и дело исправления ложится на плечи метатерапевтов или метанаблюдателей, т.е. тех, кто дважды над патологией.

Центральным элементом карантина является одностороннее окно, прозрачное для наблюдателей, но зеркальное со стороны участников сеанса. Окно и есть та *разделительная черта*, пронцаемая лишь в одну сторону, о которой всё время идёт речь. Оно играет ту же роль, что аллегорический язык священных текстов, клеточная мембрана или вейсмановский барьер. Окно-зеркало позволяет метанаблюдателям регулировать терапевтический процесс, но запрещает обратную связь. Это ограничение коммуникации опять же позволяет рассматривать метанаблюдателей в качестве «сакрального» компонента всей терапевтической системы.

## Выводы

Итак, из приведённого анализа мы можем видеть, что попытки связать концепцию сакрального Бейтсона с какими-то теологическими предпосылками его мысли – совершенно несостоятельны. Его *сакральное* представляет собой не что-то «сверхценное» или «святое». Бейтсон рассматривает это понятие как имя системного компонента, специфическое положение и свойства которого детерминированы характером и формой его соотношения с другими компонентами некоторой ментальной системы (культурной, семейной, психической или органической). И хотя это имя чаще используется в контексте культурно-психологических систем, это совершенно не должно ограничивать распознавание *сакрального* как компонента разумов другого порядка. Строго говоря, быть сакральным – это не свойство, а отношение, точнее, специфический паттерн отношений, связанный с привилегированной функцией детерминации и ограничением коммуникации (запретом на обратную связь).

## Заключение

(1) Проследив истоки понятия паттерна в семейной истории Бейтсона в различных сферах знания, и очертив общие контуры бейтсоновского проекта в контексте других морфологически ориентированных теорий культуры, возникших в середине XX столетия, мы попытались предложить предварительную трактовку «паттерна», исходя из утверждения о его почти синонимичном отношении с кибернетическим понятием избыточности и семантическим понятием смысла. Мы начали с того, что за рамками математической теории информации – в коммуникации живых организмов – понятием избыточности может быть описана способность организмов к предвосхищению коммуникативных последовательностей, которая только и делает возможным понимание смысла сообщений, поскольку ограничивает возможные варианты трактовок. При этом было сделано уточнение, что «смыслом» можно называть лишь один из видов избыточности достаточно высокого логического типа, и распознавание смысла как паттерна, таким образом, связано со способностью предвосхищать коммуникативную последовательность достаточно высокой степени абстракции.

Однако, более значимые теоретические последствия имело обращение к истории применения избыточности (в частности избыточности языка) в период, предшествующий математической теории коммуникации. Начиная как минимум с IX в., избыточность языка была основным инструментом криптоанализа. И начиная как минимум с XVI в., каждый новый вид шифрования был по сути более сложным способом разрушить этот языковой паттерн, увеличив энтропию передаваемого сообщения для всякого, кто не имеет ключа.

Бейтсон конечно не обращается к криптоанализу напрямую, но дешифровка секретных сообщений во второй половине XX в. становится одной из основных сфер приложения кибернетики и теории информации. Собственно, после использования понятия избыточности в «Математической теории связи» Клод Шеннон сам говорит об аналогичном его применении в задачах шифрования/дешифрования секретных сообщений.

Ранее, при сравнении приёмов Бейтсона и Леви-Стросса, восходящих к проблеме преобразования в ботанике и сравнительной анатомии Гёте, нами уже отмечалось сходство между преобразованиями, с которыми работает Бейтсон, и приёмами криптоаналитика. Теперь же – когда прочерчена генетическая связь между методами криптоанализа и теорией информации Шеннона, можно с большей уверенностью говорить о криптоаналитических мотивах методологии Бейтсона, которые были опосредованы кибернетикой и теорией информации и, вероятно, не вполне осознаваемы.

(2) В первой части второй главы мы устанавливаем роль понятия паттерна в бейтсоновской методологии наблюдения. Хотя Бейтсон почти не говорит о своей методологии наблюдения явно, мы пытаемся реконструировать её, опираясь на провозглашаемый им принцип «двойного описания», моделируя аналогичным образом принцип «двойного наблюдения». В процессе реконструкции было показано, что стратегия наблюдения Бейтсона включает комбинацию двух типов наблюдения, компенсирующих недостатки друг друга. Первый тип Бейтсон обозначает как бихевиоризм, второй – как эмпатию. Бихевиористское наблюдение нацелено на объективную регистрацию поведенческих последовательностей и вычленения структуры «стимул – реакция – подкрепление». Однако, согласно Бейтсону, сам по себе бихевиоризм не может проникнуть в суть поведенческих последовательностей, поскольку не имеет доступа к контексту. На экспликацию контекста же нацелен эмпатический взгляд, компенсируя, таким образом, поверхностную объективность бихевиоризма. При этом связующий паттерн и является тем, что делает возможной эмпатическую связь между наблюдателем и *другим*.

Однако центральным компонентом этой модели является разделительная черта между наблюдателем и *другим*, ограничивающая способность наблюдателя к знанию, и вынуждающая его тем самым прибегать к стратегии. Черта – это знак совокупности всех возможных преград и ограничений, наложенных на волю наблюдателя в его попытках постижения чужой культуры. Черта запрещает непосредственное понимание происходящего, но поскольку и культура, и ситуация

наблюдения в целом содержат паттерн, то угадывание через эту черту всё же возможно по некоторым окольным, огибающим траекториям (бихевиоризм и эмпатия), суммирование результатов которых и даёт некоторое приближение к недоступному постижению.

Далее нами была предложена интерпретация бейтсоновского анализа артефакта в качестве частного случая антропологического наблюдения. Когда Бейтсон пытается рассматривать батуанскую картину как сообщение об определённых характеристиках балийской культуры, он проводит логическую разделительную черту между культурой как целым и художественным произведением как её составным компонентом, предполагая, что паттерн, связывающий картину и культуру, позволит сделать определённые догадки о характеристиках второй, исходя из характеристик первой. Наш анализ, однако, нацелен на обнаружение паттерна, связывающего стиль и мастерство батуанского художника с методом Бейтсона. В свете ослабленного контраста в отношениях фигура/фон и усиленной роли очертаний в композиции батуанской картины, выбор Бейтсоном артефакта для анализа предстаёт как преднамеренная попытка соединить в одной эстетической структуре и балийский паттерн, и собственную методологию. И эта эстетическая структура повествует, прежде всего, об иерархии порядков абстракции или логических типов, разделённых очертаниями на картине и логическими разделительными линиями в разуме наблюдателя.

(3) Во второй части второй главы был проведён анализ репрезентации паттернов культуры в визуально-антропологических документах Г. Бейтсона и М. Мид. На примерах методов фото- и видеорегистрации данных, применяемых Бейтсоном и Мид в балийской экспедиции, было продемонстрировано, что как документальный фильм, так и принципы сборки плакатов из фотографий в работе «Балийский характер» могут быть осмыслены в криптоаналитической перспективе – как попытки подобрать ключ к дешифровке балийской культуры. В этой части, подводя исследования к окончательной экспликации криптоаналитических оснований понятия паттерна, мы уже подробно и основательно показываем, что

«паттерн» в визуально-антропологических исследованиях Бейтсона и Мид работает так же, как криптоаналитическая избыточность.

Таким образом, мы попытались показать, что сам выбор понятия, имеющего длительную историю, может определять методологию до некоторой степени независимо от воли исследователя. Когда Бейтсон отождествляет «паттерн» с «избыточностью», это понятие само преобразует эмпирический материал, с которым соприкасается в соответствии с заранее вложенными в этот «инструмент» условиями его функционирования. По мере того, как заимствованная у Бенедикт установка на поиск паттернов культуры начинает трактоваться Бейтсоном как поиск избыточности изучаемой культуры, обнаруживаемые в этой культуре артефакты и поведенческие последовательности предстают в роли шифров, разгадать которые можно лишь выяснив, результатом какого рода преобразований они являются и какие ключи (лейтмотивы культуры) за этими преобразованиями стоят.

(4) Следующий тезис также вырастает из анализа визуально-антропологических документов Бейтсона и Мид. В контексте междисциплинарного подхода Бейтсона, вопрос о переносе концептуальных персонажей из одной области в другую остаётся не вполне ясным. Бейтсоновский метод абдукции паттернов предполагает перенос формальных отношений (паттернов) между различными сферами исследований. Но перенос персонажа – это не часть метода, и ещё более сомнительным это кажется в контексте эмпирических данных. Наш анализ документального фильма Бейтсона и Мид о балийской мистерии и последующее сравнение поведения ведьмы Рангды с поведением матери пациента, больного шизофренией, описанным в клинических иллюстрациях из бейтсоновской практики, обнаруживают сильное, но инвертированное сходство между ритуальной и клинической ситуациями. В психиатрических кейсах Бейтсона, которые имели место более десяти лет спустя после балийской экспедиции, мать шизофреника словно исполняет роль Рангды. И хотя балийская экспедиция была в значительной мере профинансирована Комитетом по исследованию шизофрении, а Мид и Бейтсон видели в балийских

трансах проявление шизофренического поведения, это всё же не может объяснить, как фигура ведьмы может существовать в двух взаимоисключающих перспективах бейтсоновской антропологии и психиатрии.

Чтобы удержать проблему в поле темы антропологического наблюдения, мы предлагаем оптическую аналогию параллакса, которая позволяет схватить ситуацию в единой схеме, невзирая на двойственность взаимоисключающих перспектив. Суть аналогии заключается в смене перспектив наблюдения в период между балийской экспедицией и исследованиями в клинике в Пало-Альто. В одной перспективе фигура ведьмы погружена в контекст балийской культуры и ритуальной драмы, в другой – эта же фигура предстаёт на фоне дискурса об эпидемиологии шизофрении. Однако наша аналогия позволяет лишь экономно описать ситуацию, но не объясняет её. И подобное положение дел, разумеется, ставит под сомнение эмпирические основания теории *double bind* и требует переосмысления отношений между бейтсоновской антропологией и психиатрией. Однако такое переосмысление выходит за рамки предпринятого здесь анализа понятия паттерна, тем не менее, оно может задать направление для будущих исследований.

(5) В третьей главе, в ходе попыток подобраться к довольно тёмной проблеме бейтсоновской категории сакрального в её связи с патологическими процессами, мы вновь возвращаемся к теме разделительной черты, рассмотренной ранее в реконструкции стратегии антропологического наблюдения. Классическое разделение между сакральным и профанным в этнологии, вейсмановский барьер между генетическими и соматическими изменениями, граница между сознанием и бессознательным, отношение между патологией индивидуального разума и патологией семейной системы, разрывание на части в античной мифологии как наказание за непочтительность к таинству и т.д. – всё это вариации разделительных линий, при помощи которых Бейтсон пытается указать на определённый паттерн коммуникации, порождающий эффект сакрального. Мы показали, что здесь образ черты также накладывает ограничение, но уже не на наблюдение или знание, а на коммуникацию между сегментами системы. А точнее, – черта запрещает обратную



связь. Т.е., мы попытались продемонстрировать, что, вопреки распространённым трактовкам сакрального Бейтсона как экологической целостности, последнюю стоит рассматривать, скорее, как частный случай. Сакральное у Бейтсона – это не что-то определённое, не какая-то конкретная вещь или явление, а результат определённого коммуникативного паттерна. Быть сакральным – это не свойство, а отношение, в котором некоторый компонент системы может односторонне определять другие в той или иной степени, но обратная связь с ним или ограничена, или запрещена. Можно сказать, что линия сегментации (разделительная черта) между элементами системы проницаема лишь в одну сторону, превращаясь таким образом в защитный барьер, оберегающий сакральное от изменения через коммуникацию (осквернение) с профанным.

Такая трактовка позволяет более ясно говорить о патологических паттернах и процессах. Мы полагаем, что понимать патологию как нарушение какого-то системного равновесия – недостаточно. Нужно объяснить, почему некоторые нарушения не устраняются регенеративными процессами. Наш анализ стремится показать, что патология в действительности всегда должна быть патологией сакрального, поскольку устойчивость патогенеза должна объясняться именно существованием вокруг него защитных барьеров, позволяющих патогенным процессам односторонне определять систему и быть в безопасности от корректирующих процессов регенерации.

(6) В итоге наш анализ показывает, что специфичность бейтсоновского «паттерна» заключается в достаточно строгом и разработанном способе применения, который и позволяет говорить нам об этом понятии как о фундаменте метода. На протяжении всей работы мы выделили и проанализировали три приёма, которые отличают использование «паттерна» Бейтсоном от других антропологов. Проанализировав синонимию между «паттерном» и «избыточностью», мы показали, что бейтсоновский метод предполагает рассмотрение всякой проблемы как серии «криптографических» преобразований, где всякий ряд объектов или последовательность событий рассматривается как результат преобразования ряда элементов или процессов другого логического типа и т.д. Паттерн при этом – это

постоянная конфигурация/пропорция отношений, которая не преобразуется вместе с элементами. Образ разделительной черты (рассмотренный на множестве примеров) служит методическим приёмом разделения между результатами преобразований различного логического типа. Черта, по сути, и является границей между логическими тапами. И исследование представляет собой «угадывание» через эту черту в одну или обе стороны – восстановление неизвестных элементов, на основании известных и паттерна, связывающего ряды/последовательности, разделённые чертой. Это требование опираться и на связующий паттерн, и на известные (наблюдаемые) элементы мы и обозначили как принцип двойного наблюдения, проанализированный в реконструкции стратегии антропологического наблюдения Бейтсона. По сути, это принцип взаимной корректировки, который требует от исследователя сверять умозрительные паттерны (даже если они представляются логически необходимыми) с объективно наблюдаемыми эмпирическими данными.

Мы полагаем, что эти три приёма можно считать ядром бейтсоновского метода – минимально необходимым набором, обеспечивающим строгость применения понятия паттерна.

Таким образом, можно заключить, что основная цель исследования достигнута.

## Список литературы

1. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М.: Архитектура-С, 2012. 392 с.
2. Арто А. Театр и его двойник. СПб.: Симпозиум, 2000. 440 с.
3. Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии. М.: КомКнига, 2010. 232 с.
4. Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по психиатрии. М.: КомКнига, 2010. 248 с.
5. Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. М.: КомКнига, 2010. 248 с.
6. Бейтсон Г. Разум и природа: Неизбежное единство. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 248 с.
7. Бейтсон Г. Культурные проблемы, возникающие при изучении шизофрении // Консультативная психология и психотерапия. 2010. №2 (65). С. 60–67.
8. Бейтсон Г. Природа шизофрении. Предисловие к книгам Д. Персеваля // Человек. 2009. №3. URL: <http://double-bind.livejournal.com/46932.html> (дата обращения: 08.11.2019).
9. Бейтсон Г. Логические категории обучения и коммуникации. URL: [http://therapy-nsk.ru/lib/booklets/014\\_G\\_Bateson\\_Logical\\_categories.php](http://therapy-nsk.ru/lib/booklets/014_G_Bateson_Logical_categories.php) (дата обращения: 08.11.2019).
10. Бейтсон Г. Некоторые особенности процесса обмена информацией между людьми // Концепция информации и биологические системы / Под ред. В. С. Гурфинкеля. М.: Мир, 1966. С. 166–176.
11. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
12. Бендлер Р., Гриндер Д. Структура магии. У.: Альянс, 2001. 452 с.
13. Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. СПб.: Наука, 2007. 360 с.

14. Бенедикт Р. Психологические типы в культурах Юго-Запада США // Антология исследований культуры. – 2-е изд. / Под ред. Л. А. Мостовой. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006. С. 271–284.
15. Бенъямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. Сборник статей. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
16. Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
17. Бурдые П. Начала. М.: Socio-Logos, 1994. 228 с.
18. Боас Ф. Ум первобытного человека. М., Ленинград: Госиздат, 1926. 153 с.
19. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 224 с.
20. Вахштайн В. Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд. Европейского ун-та в СПб, 2011. 334 с.
21. Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М.: Прогресс, 1987. 336 с.
22. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М.: Наука. 1983. 344 с.
23. Винер Н. Индивидуальный и общественный гомеостаз // Общественные науки и современность. 1994. №6. С. 127–130.
24. Власова О. Антипсихиатрия: социальная теория и социальная практика. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 432 с.
25. Воронкова Л. «Социологические выставки»: визуальные репрезентации в социальных науках // Визуальная антропология: настройка оптики / Под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой, П. В. Романова. М.: Вариант, 2009. С. 149–172.
26. Гадамер Г-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
27. Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию / Под ред. Е. Н. Павловского. Ленинград: изд-во АН СССР, 1957. 556 с.
28. Геккель Э. Красота форм в природе. М.: Белый город, 2018. 104 с.
29. Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 560 с.
30. Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. – 2-е изд. / Под ред. Л. А. Мостовой. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2006. С. 115–140.

31. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН, 2003. 752 с.
32. Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М.: 2009. 319 с.
33. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010. 895 с.
34. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2015. 472 с.
35. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
36. Дилтс Р. Фокусы языка. Изменение убеждений с помощью НЛП. СПб.: Питер, 2012. 256 с.
37. Дуглас М. Чистота и опасность. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. 288 с.
38. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: ИД «Дело», РАНХиГС, 2018. 737 с.
39. Евзрезов Д. В., Майер О. Б. Анализ категорий «паттерн» и «метпаттерн» // Философия образования. 2006. №3 (17). Новосибирск, Изд-во СО РАН. С. 63–70.
40. Зайдель Т. В. Паттерн как объект исследования культурной антропологии // Искусство и культура. 2017. №1 (25). С. 65–68.
41. Зальцберг Б. Что такое теория информации? // Концепция информации и биологические системы / Под ред. В.С. Гурфинкеля. М.: Мир, 1966. С. 13–31.
42. Зенкин С. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2014. 537 с.
43. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. 304 с.
44. Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. М.: ИД «София», 2003. 336 с.
45. Капра Ф. Уроки мудрости. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. 318 с.

46. Кастельс М. Власть коммуникации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.
47. Кастру де Э. В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.
48. Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб.: Евразия, 1998. 352 с.
49. Кноблаух Х. Видеография. Фокусированная этнография и видеоанализ // Визуальная антропология: настройка оптики / Под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой, П. В. Романова. М.: Вариант, 2009. С. 19–36.
50. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.
51. Крёбер А. Стиль и цивилизации // Антология исследований культуры. – 2-е изд. / Под ред. Л. А. Мостовой. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2006. С. 225–270.
52. Крёбер А. Конфигурация развития культуры // Антология исследований культуры. – 2-е изд. / Под ред. Л. А. Мостовой. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2006. С. 465–496.
53. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
54. Лакан Ж. Семинары, Книга XX: Ещё (1972/73). М.: Гнозис, Логос, 2011. 176 с.
55. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-пресс, 1999. 608 с.
56. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 384 с.
57. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Академический Проект, 2008. 555 с.
58. Леви-Стросс К. Печальные тропики. М.: АСТ, 2010. 441 с.
59. Леви-Стросс К. Мифологии: Сырое и приготовленное. М.: Флюид, 2006. 399 с.
60. Леви-Стросс К. Мифологии: Человек голый. М.: Флюид, 2007. 784 с.

61. Леви-Стросс К. Узнавать других. Антропология и проблемы современности. М.: Текст, 2016. 158 с.
62. Лилли Дж. Человек и дельфин. М.: Мир, 1965. 160 с.
63. Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Восточная литература, 2001. 142 с.
64. Лоренц К. Кольцо царя Соломона. М.: Знание, 1980. 208 с.
65. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М.: РИМИС, 2009. 352 с.
66. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. М.: АСТ, 2019. 480 с.
67. Луман Н. Дифференциация. М.: Логос, 2006. 320 с.
68. Луман Н. Общество общества. М.: Логос, 2011. 640 с.
69. Лэнг Р. Расколотовое «я». СПб.: Белый кролик, 1995. 352 с.
70. Мак-Каллок У. Нервные сети, устойчивые к шуму // Концепция информации и биологические системы / Под ред. В.С. Гурфинкеля. М.: Мир, 1966. С. 265–278.
71. Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. 184 с.
72. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004. 552 с.
73. Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей. М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2011. 224 с.
74. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015. 298 с.
75. Малиновский Б. Научные принципы и методы исследования культурного изменения // Антология исследований культуры. – 2-е изд. / Под ред. Л. А. Мостовой. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2006. С. 371–384.
76. Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. – 2-е изд. / Под ред. Л. А. Мостовой. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2006. С. 681–702.

77. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002. 656 с.
78. Марков А. Рождение сложности. Эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы. М.: АСТ: CORPUS, 2015. 527 с.
79. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М.: Наука, 1988. 429 с.
80. Миллер Дж. Индивидуум как система, перерабатывающая информацию // Концепция информации и биологические системы / Под ред. В.С. Гурфинкеля. М.: Мир, 1966. С. 279–304.
81. Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие. М.: Мир, 1966. 352 с.
82. Морен Э. Метод. Природа природы. М.: Канон-Плюс, Реабилитация, 2013. 488 с.
83. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 1983. 360 с.
84. Нейман фон Дж., Morgenstern О. Теория игр и экономическое поведение. М.: Наука, 1970. 708 с.
85. Никишенков А. А. История британской социальной антропологии. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2008. 496 с.
86. Ницше Ф. Генеалогия морали (Памфлет) // По ту сторону добра и зла. Избранные произведения. Книга вторая / Сост. М.Ш. Иванова. СПб.: Сирин, 1990. С. 3–147.
87. Пауэлс Л. Репрезентация движущейся культуры: проблемы и возможности антропологической и социологической киносъемки // Визуальная антропология: настройка оптики / Под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой, П. В. Романова. М.: Вариант, 2009. С. 37–63.
88. Паттен Б. Концепция информации в экологии. Некоторые аспекты поведения планктонных сообществ // Концепция информации и биологические системы / Под ред. В.С. Гурфинкеля. М.: Мир, 1966. С. 135–165.



89. Пигалев А. Бог и обратная связь в сетевой парадигме Грегори Бейтсона // Вопросы философии. 2004. №6. URL: <http://cat4chat.narod.ru/pigalev.htm> (дата обращения: 08.11.2019).
90. Пирс Ч. Начала прагматизма. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 318 с.
91. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию (материалы лекционных курсов 1992 – 1994 годов). М.: Ad Marginem, 1995. 271 с.
92. Подорога В. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Т. 1. М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera, 2006. 688 с.
93. Подорога В. А. Антропограммы. Опыт самокритики. М.: проект lettera.org, 2014. 124 с.
94. Прайор К. Несущие ветер. URL: [https://royallib.com/book/prayor\\_karen/nesushchie\\_veter.html](https://royallib.com/book/prayor_karen/nesushchie_veter.html) (дата обращения: 09.11.2019).
95. Риццолатти Дж., Синигалья К. Зеркала в мозге: О механизмах совместного действия и сопереживания. М.: Языки славянских культур, 2012. 208 с.
96. Рэдклифф-Браун А. Метод в социальной антропологии. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 416 с.
97. Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.
98. Сердечная В. В. Малые поэмы Уильяма Блейка. Повествование, типология, контекст. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 240 с.
99. Сельвини Палаццоли М., Босколо Л. Чеккин Дж., Прата Дж. Парадокс и контрпарадокс: Новая модель терапии семьи, вовлечённой в шизофреническое взаимодействие. М.: Когито-Центр, 2010. 204 с.
100. Сингх С. Книга шифров. Тайная история шифров и их расшифровки. М.: АСТ, Астрель, 2009. 447 с.
101. Скромцкий Ю. А. Становление личности и психологические отклонения. СПб.: Алетейя, 2009. 352 с.

102. Том Р. Математические модели морфогенеза. М. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», Институт компьютерных исследований, 2006. 136 с.
103. Томаселло М. Истоки человеческого общения. М.: Языки славянских культур, 2011. 328 с.
104. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Книга по Требованию, 2012. 273 с.
105. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 320 с.
106. Утехин И. Что такое визуальная антропология. Путеводитель по классике этнографического кино. СПб.: Порядок слов, 2018. 352 с.
107. Фитч У. Т. Эволюция языка. М.: Языки славянской культуры, 2013. 768 с.
108. Фолиева Т.А., Шинкарь О.А. Элементарные идеи Адольфа Бастиана // Вестник Волгоградского государственного университета. 2007. Серия 9. Вып.6. С. 215–218.
109. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
110. Фрейд З. Проблемы метапсихологии. М.: АСТ МОСКВА, 2009. 183 с.
111. Фуко М. Психическая болезнь и личность. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. 320 с.
112. Шеннон К. Математическая теория связи // Работы по теории информации и кибернетике. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. С. 243–332.
113. Шеннон К. Теория связи в секретных системах // Работы по теории информации и кибернетике. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. С. 333–402.
114. Шизофрения. Изучение спектра психозов / Под ред. Энцилла Дж., Холидея С. Хигенботтэма Дж. М.: Медицина, 2001. 392 с.
115. Шпенглер О. Закат западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2017. 1088 с.
116. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004. 142 с.
117. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб.: Гуманитарная академия, 2010. 560 с.

118. Эшби Р. Введение в кибернетику. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 432 с.
119. Эриксон М. Мой голос останется с вами. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2010. 304 с.
120. Эриксон М., Хейли Дж. Стратегии семейной терапии. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2008. 432 с.
121. Эриксон М., Росси Э. Гипнотерапия: Случаи из практики. М.: Психотерапия, 2013. 528 с.
122. Эсхил. Орестея (трилогия) // Трагедии. М.: Наука, 1989. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/aeschylus/index.htm> (дата обращения: 09.11.2019).
123. Юнг К. Семь наставлений мёртвым, что написал Василид из Александрии, – города, где Восток соприкасается с Западом. URL: <http://simionow.narod.ru/ssam.html> (дата обращения: 09.11.2019).
124. Юнг К. Проблемы души нашего времени. М.: Издательская группа «Прогресс», Универс, 1993. 336 с.
125. Ямпольский М. Наблюдатель. Очерки истории видения. СПб.: Мастерская СЕАНС, 2012. 344 с.
126. Anton C. Korzybski and Bateson: paradoxes in 'consciousness of abstracting'. URL: <http://www.freepatentsonline.com/article/ETC-Review-General-Semantics/138483273.html> (дата обращения: 24.09.2012).
127. Anton C. Playing with Bateson: Denotation, Logical Types and Analog and Digital Communication // The American Journal of Semiotics. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 127–152.
128. Bakan D. Power, method, and ethics: a reflection on Bateson's «Morale and National Character» // The Individual, Communication, and Society: Essays in Memory of Gregory Bateson / Ed. by R. Rieber. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 31–48.
129. Bateson G. Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of New Guinea Tribe drawn from Three Points of View. Stanford, California: Stanford University Press, 1967. 384 p.

130. Bateson G. Steps to an Ecology of Mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology. London: Jason Aronson Inc., 1987. 361 p.
131. Bateson G. A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind / Ed. by R.E. Donaldson. N.Y.: A Cornelia & Michael Bessie Book, 1991. 346 p.
132. Bateson G. The Frustration-Aggression Hypothesis and Culture // Symposium on the Frustration-Aggression Hypothesis. URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/15b3/b13ca01cfa6251fe050526b28b7b0fd7d3ce.pdf> (дата обращения: 24.09.2018).
133. Bateson G., Bateson M. C. Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. N.Y.: Bantam Books, 1988. 225 p.
134. Bateson G., Mead M. Balinese Character: A Photographic Analysis. N.Y.: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.
135. Benedict R. Patterns of culture. Boston: Houghton Mifflin Company, 1959. 290 p.
136. About Bateson / Ed. by J. Brockman. N.Y.: E.P. Dutton, 1977. 250 p.
137. Charlton N. Understanding Gregory Bateson: mind, beauty and the sacred earth. Albany: State University of N. Y. Press, 2008. 276 p.
138. Haraway D. Crystals, Fabrics, and Fields. Metaphors of Organism in Twentieth-Century Developmental Biology. New Heaven and London: Yale University Press, 1976. 231 p.
139. Harries-Jones P. Revisiting Angels Fear: Recursion, Ecology and Aesthetics. URL: <http://see.library.utoronto.ca/SEED/Vol4-1/Harries-Jones.pdf> (дата обращения: 10.11.2019).
140. Henley P. From Documentation to Representation: Recovering the Films of Margaret Mead and Gregory Bateson // Visual Anthropology. 2013. Vol. 26. P. 75–108.
141. Hoffmeyer J. From Thing to Relation. On Bateson's Bioanthropology // A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor to Biosemiotics / Ed. by J. Hoffmeyer. Dordrecht: Springer, 2008. P. 27–44.
142. Ingold T. The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. London, N.Y.: Routledge, 2000. 465 p.

143. Jacknis I. Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film // *Cultural Anthropology*. 1988. Vol. 3. No. 2. P. 160–177.
144. Krause I.-B. Learning how to ask in ethnography and psychotherapy // *Anthropology & Medicine*. 2003. Vol. 10. No. 1. P. 3–21.
145. Krippendorff K. The Dialogic Reality of Meaning // *The American Journal of Semiotics*. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 17–34.
146. Lipset D. Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist. Boston: Beacon Press, 1982. 363 p.
147. Rieber R., Tzeng O., Wiedmann C. A cross-cultural study of language universals: the emotional meaning of iconic and graphic stimuli // *The Individual, Communication, and Society: Essays in Memory of Gregory Bateson* / Ed. by R. Rieber. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 170–190.
148. Rieber W.R., Green M. The psychopathy of everyday life: antisocial behavior and social distress // *The Individual, Communication, and Society: Essays in Memory of Gregory Bateson* / Ed. by Rieber. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 48–90.
149. Skolnik T. Bateson's concept of mental illness // *The Individual, Communication, and Society: Essays in Memory of Gregory Bateson*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 90–129.
150. Stevens P. *Patterns in Nature*. Boston, Toronto: Little, Brown and Company, 1974. 240 p.
151. Thompson A. *On Growth and Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1942. 1116 p.
152. Visser M. Gregory Bateson on deutero-learning and double bind: a brief conceptual history // *Journal of History of the Behavioral Sciences*. 2003. Vol. 39. No. 3. P. 269–278.
153. Volk T. *Metapatterns Across Space, Time and Mind*. N.Y.: Columbia University Press, 1995. 296 p.
154. Volk T., Bloom J.W., Richards J. Toward a science of metapatterns: building upon Bateson's foundation // *Kybernetes*. 2007. Vol. 36. No. 7–8. P. 1070–1080.

155. Wissler C. Man and Culture. N.Y.: Thomas Y. Crowell Company Publ., 1923. 371 p.
156. Zielinski M. A Semiotic Phenomenology of Aesthetic Systems. Reflections on Ornament, Patterns, and Habits in Creative Expression // The American Journal of Semiotics. 2003. Vol. 19. No. 1–4. P. 197–208.

### **Фильмография:**

157. Bateson G., Mead M. Trance and Dance in Bali. URL:  
<https://www.youtube.com/watch?v=Z8YC0dnj4Jw&t=60s> (дата обращения: 10.11.2019).
158. Bateson G., Mead M. Childhood rivalry in Bali and New Guinea. URL:  
<https://www.youtube.com/watch?v=4NqQ6KL-aUY> (дата обращения: 20.05.2015).