

ностям и чувствам в качестве условия их дальнейшего существования. В либеральных структурах отсутствие такой централизации делает возможной необходимую степень разграничения, гарантируя каждой сфере определенное право на автономию, а тем самым обеспечивая возможность постепенной интеграции временно не согласующихся друг с другом элементов.

### Выводы

Теперь можно вкратце сформулировать основные выводы этой статьи. Во многих обществах существует латентная и активная враждебность по отношению к науке, хотя степень этого антагонизма ус тановить пока еще невозможно. Престиж, приобретенный наукой за последние три столетия, настолько велик, что действия, ограничивающие изучаемую ею область или частично ее отвергающие, обычно совершаются за верениями насчет непоколебимой чистоты науки или «возрождения истинной науки». Эти словесные проявления уважения к пронаучным чувствам часто расходятся с поведением тех, кто их озвучивает.

Отчасти антинаучное движение проистекает из конфликта между эгосом науки и других социальных институтов. Следствием, вытекающим из этого положения, является то, что нынешние бунты против науки *формально* аналогичны прежним бунтам, хотя *конкретные* их источники различаются. Конфликт возникает тогда, когда признаются нежелательными социальные следствия применения научного знания, когда скептицизм ученого оказывается направлен на базисные ценности других институтов, когда экспансия политической, религиозной или экономической власти ограничивает автономию ученого, когда антиинтеллектуализм ставит под сомнение ценность и чистоту науки и когда в отношении научного исследования вводятся ненаучные критерии приемлемости.

В этой статье не предлагаются программа действий, направленная на преодоление угроз развитию науки и ее автономии. Однако можно предположить, что до тех пор, пока центр социальной власти сосредоточен в каком-то одном институте, но не в науке, и пока у самих ученых нет уверенности относительно их первостепенной лояльности, их положение остается шатким и неопределенным.

*Перевод с англ. В.Г.Николаева*

*К.Леви-Стросс оказал существенное влияние на развитие этнологии первой половины XX века не только как талантливый исследователь, но и как активный участник дискуссий о путях развития науки, ее смысле и назначении.*

*Согласно Леви-Строссу, этнология XX века — это область познания новых культур и новых проблем. Приimitives культуры не имеют письменных источников, что требует от ученого создания новых методов исследования, которые могут вполне плодотворно использоваться при изучении сложных обществ, включая и современные западные.*

*Исследовательское поле этнологии охватывает всю обитаемую землю, а методология аккумулирует процедуры, относящиеся как к гуманитарным, так и к естественным наукам.*

*Поставив на службу человеку методологический инструментарий, замаскированный из всех наук, этнология должна примирить человека и природу.*

*Статья Леви-Стросса «История и этнология» впервые опубликованная в 1949 году, посвящена анализу достижений, противоречий и перспектив антропологических исследований.*

*Л.А.Мостова*

## КЛЕВИ-СТРОСС

### ИСТОРИЯ И ЭТНОЛОГИЯ\*

#### Введение

Прошло более полувека с тех пор, как А.Озер и Ф.Симпан указали на принципиальную разницу методологических установок истории и социологии. Различие это, насколько помнится, сводилось к тому, что метод социологии является сравнительным, а метод истории — монографическим и функциональным<sup>1</sup>. Озера от Симпана отличала лишь приписываемая обим методам ценность.

\* Lévi-Strauss С. Histoire et ethnologie. Статья была впервые опубликована в журнале Revue de Mélanges et de Morale, 54 année, 1949, P. 363-391. Перевод опубликован в сборнике: Леви-Стросс К. Структурная антропология / Отв. ред. М.М.Скжибицкий. М.: ИНИОН АН СССР, 1980. С. 13-42. Перевод М.Рыкина. Перепечатана в качестве введения в книге «Anthropologie structurale». P., 1958. P. 3-33.

Что изменилось за истекший период? История, придерживаясь скромной и ясной программы, продвигалась вперед. Принципиальные методологические проблемы истории, видимо, разрешены окончательно. Другое дело — социология. Нельзя утверждать, что она с тех пор не развивалась. Например, этнография и этнология, составляющие предмет исследования в этой статье, за последние тридцать лет пережили невиданный расцвет в плане теоретических и полевых исследований. Но он был достигнут ценой конфликтов и смещений, в которых нельзя не узнать традиционный спор (принявший, впрочем, куда более сложную форму) о противоположности истории и этнологии, перенесенный в лоно самой этнологии. Причем тезис историков — как это ни парадоксально — текстуально воспроизводит как раз этнологи, провозглашающие себя противниками исторического метода. Создавая пучок ситуации нельзя принять, не проследив вкратце ее истоков и не определив предварительно понятий.

Оставим в стороне термин «социология», которому с начала века так и не удалось стать синонимом всей совокупности общественных наук, как того хотели Дюркгейм и Симьян. Взятая в смысле, придаваемом этому термину в Европе, и в частности во Франции, то есть в качестве рефлексии над принципами общественной жизни к отношениям к ней идеями людей, социология сводится к социальной философии и остается чуждой нашим исследованиям. Если же, как в англосаксонских странах, видеть в социологии совокупность позитивных исследований, относящихся к структуре и функционированию общества сложного типа, то она становится частью этнографии. Но в силу сложности своего объекта социология пока не может достичь столь плодотворных и строгих результатов, как этнография, рассмотрение которой имеет наибольшую методологическую ценность.

Остается дать определение самой этнографии и этнологии. Для начала достаточно сказать, что этнография — это наблюдение и анализ отдельных групп людей, часто по теоретическим или практическим причинам взятых наиболее отличными от нашего общества (этот выбор не относится, однако, к природе этнографического исследования), с целью наиболее достоверного воспроизведения их жизни. Этнология же сравнивает — в дальнейшем мы рассмотрим, с какой целью,

<sup>1</sup> Hauser H. L'Enseignement des sciences sociales, Paris, 1930. F. Simiand. Methode historique et science sociale, Revue de Synthèse, 1903.

собранные этнографом данные. Термину «этнография» придается во всех странах одинаковый смысл, а термину этнология соответствует примерно то, что в англосаксонских странах, где этот термин вышел из употребления, понимают под социальной и культурной антропологией (первая уделяет большее внимание изучению институтов, взятых как системы представлений, вторая же изучает технические навыки — реже институты — на службе общественной жизни). Если когда-нибудь удастся свести воедино результаты позитивного изучения сложных и так называемых примитивных обществ, и они приведут к общезначимым с диахронной и синхронной точек зрения выводам, то, став позитивной наукой, социология автоматически потеряет первый смысл и станет тем, к чему она всегда стремилась, а именно завершением всего комплекса социальных исследований. Но пока это дело будущего.

Проблеме соотношения наук этнологического комплекса и истории — она одновременно является их внутренней драмой — с учетом всего сказанного можно сформулировать так: либо первые стремятся достичь исторического измерения или временного порядка явлений, но неспособны превратить его в историю, либо же, напротив, они пытаются следовать методу историка, но временное измерение от них ускользает. Трагедия этнологии заключается в том, что она стремится воссоздать прошлое, история которого недостижима, а трагедия этнографии заключается в стремлении писать историю настоящего без прошлого. Во всяком случае, такова дилемма, к которой так часто приходили эти науки за последние пятьдесят лет своего развития.

## I

Указанное противоречие находит свое выражение не в терминах противопоставления эволюционизма и диффузионизма: в этом отношении обе школы находят в согласии между собой. Эволюционистская концепция в этнологии является прямым отзвуком эволюционизма в биологии. В результате западная цивилизация стала рассматриваться как завершающий этап эволюции человеческого общества, а первобытные группы как «пережитки» предшествующих этапов, чья логическая классификация незамедлительно объяснит порядок их возникновения во времени. Но дело обстоит не так просто. Например, достижения эскимосов в технической области значительны, а в области социологической ничтожны, а у австралийских аборигенов наблюдается противополо-

ложная картина. Примеры такого рода можно без труда умножить. Неограниченный набор критериев позволил бы создать бесконечное число различных серий. Неспособен вывести за пределы этой дилеммы и неэволюционизм Лесли Уайта<sup>2</sup>. Предложенный этим антропологом критерий — среднее количество энергии на душу населения в каждом обществе — отвечает идеалу, принятому в определенных исторические периоды в некоторых западных странах, но представляется лишним смыслом для громадного большинства других человеческих обществ.

Нужно, следовательно, разбить культуры на изучаемые путем абстрагирования элементы и устанавливать отношения взаимосвязи и постепенной дифференциации, которые палеонтолог проследивает в эволюции форм жизни, уже не между культурами самими по себе, а между однотипными элементами внутри различных культур. Для этого, по словам Тейлора, «видами являются лук и стрела, обычай деформировать череп младенцев, десятичная система счета. Географическое распределение этих видов и их миграцию от одних регионов к другим следует изучать так же, как натуралист изучает географическое распределение животных и растительных видов»<sup>3</sup>. Нет ничего опасней подобной аналогии. Пусть развитие генетики когда-нибудь позволит окончательно преодолеть понятие вида, но натуралисты по-прежнему и продолжат пользоваться им потому, что одна лошадь действительно порождает другую лошадь, и в достаточно большом числе поколений *Equus caballus* является подлинным потомком *Hirration*.

В конечном счете, историческую значимость теорий натуралиста гарантирует биологическая связь воспроизводства. Напротив, один теоретик никогда не порождает другой. Между двумя одинаковыми или близкими по форме орудиями всегда имеется радикальная прерывность в силу того, что не одно из них произведено другим, а каждое является продуктом соответствующей системы представлений. Европейская вилка и полинезийская вилка для ритуальной еды, следовательно, не более составляют один вид, чем соломинка, через которую втягивает лимонад посетитель на террасе современного кафе, «bombylla» для пи-

тья чай в Парагвае и трубки для питья, которые некоторые племена американских индейцев используют в магических целях.

То же самое верно в отношении институтов. Нельзя объединять под одной рубрикой обычной убивать стариков из экономических соображений и обычной предвосхищать их переход в мир иной для того, чтобы не лишать их слишком долго радостей земной жизни. Когда Э. Тейлор пишет: «В силу того, что из совокупности фактов можно вывести закон, роль детальной исторической реконструкции значительно снижается. Если мы наблюдаем, что магнит притягивает кусок железа и нам удается из опыта вывести общий закон, согласно которому магнит притягивает железо, то зачем нам тратить время на написание истории конкретного магнита<sup>4</sup>, — он на самом деле замыкает порочный круг. В отличие от физика, у этнолога нет уверенности относительно предназначения объектов, соответствующих в его области магниту и железу, и у него нет возможности отождествить между собой предметы, на первый взгляд кажущиеся двумя магнитами или двумя кусочками железа. Избежать сомнений в каждом отдельном случае призводит этнологу только «детальная историческая реконструкция».

Отличным примером данной трудности является критика понятия тотемизма. Если ограничить применение этого понятия теми несомненными случаями, в которых институт тотемизма встречается в полном объеме, то они окажутся слишком частными для того, чтобы на их основе сформулировать закон эволюции религии. Можно также пойти по пути экстраполяции. Но в таком случае без детальной исторической реконструкции религиозных представлений в каждой группе нельзя знать, является ли наличие животных и растительных имен и тех или иных действий и верований в отношении видов животных и растений отголоском предшествующего тотемизма или оно обязано своим возникновением совсем иным причинам, например, логико-эстетической тенденции человеческого духа постигать в форме групп физические, биологические и социальные общности. Э. Дюркгейм и М. Мосс в своей классической работе доказали всеобщность такого рода классификаций.

Эволюционистские и диффузионистские концепции имеют в этом плане много общего. Кроме того, обе эти теории сформулировали и поочередно применял Э. Тейлор, и они равным образом отпадают от

<sup>2</sup> White L. A. *Energy and the evolution of Culture*. American Anthropologist, n. s. vol. 45, 1943; *History, Evolutionism and Functionalism*. ... South-western Journal of Anthropology, vol. 1, 1945; *Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures*, id. vol. 3, 1947.

<sup>3</sup> Tylor E. V. *Primitive Culture*. L., 1871, vol. 1, p. 7.

<sup>4</sup> Tylor E. V. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*. L., 1865. P. 3.

методологии историка. Историк всегда изучает явления индивидуального порядка, будут ли они личностями, событиями или группами явлений, отличающихся специфическим положением во времени и в пространстве. Диффузионист, напротив, разрушает виды компаративиста и стремится воссоздать индивидуальные случаи из фрагментов, заимствованных из различных областей. В результате этнографу-диффузионисту удается воссоздать лишь псевдоиндивидуальное. Дело в том, что пространственные и временные показатели зависят от способа их выбора и сочетания. Подобно стадиям эволюциониста, «циклы» и «культурные комплексы» диффузиониста являются продуктами абстракции, которой недостает подкрепления свидетельствами. История в данном случае остается на уровне догадок и идеологии.

Эта отговорка применима даже к куда более скромным и точным работам Р. Лоуи, П. Стайера и Д. Кребора о распределении некоторых культурных черт в ограниченных регионах Северной Америки<sup>5</sup>. Из того, что предлагаемое распределение культурных черт возможно, никогда нельзя заключить, что дело действительно так и было. Но типотезы формулировать можно всегда, а в некоторых случаях центр и маршрут диффузии очень вероятны. Иллюзорными исследования такого рода делал тот факт, что они ничего не говорят нам о сознательных и бессознательных процессах, ставших частью конкретного индивидуального или коллективного опыта, процессах, благодаря которым не имевшие этих институтов люди приобрели их путем избрания или посредством трансформации предшествовавших институтов или (путем замещения) извне. Между тем, по нашему мнению, такое исследование является одной из существенных задач, как истории, так и этнографии.

\* \* \*

Наибольший вклад в раскрытие этих противоречий внес Франц Боас. Мы подвергнем анализу его теоретические взгляды для того, чтобы выяснить, в какой мере сам Боас избежал указанных противоречий и не связаны ли они с теми условиями, в которых протекает работа этнографа.

Боас начинает с провозглашения своего смирения перед историей: «Все сделанное этнологами в области изучения первобытных народов сводится к историческим реконструкциям и ничем иным быть не может»<sup>6</sup>. Тем же, кто упрекает американского этнографа в том, что он не написал историю того или иного аспекта цивилизации, изучению которого он посвятил большую часть своей жизни, Боас дает поистине героический ответ: «Мы, к сожалению, не располагаем ни единственным фактом, который проливал бы свет на это развитие»<sup>7</sup>. Однако с учетом указанных ограничений метод этнологии определить можно, хотя на его приложение, несомненно, наложат ограничения этнолог. Деятельно неблагоприятные условия, в которых работает этнолог. Деятельное исследование место бычяев в культуре всего племени вместе с исследованием их географического распределения среди соседних племен позволяет, с одной стороны, определить исторические причины, приведшие к их возникновению, а с другой — вскрыть психические процессы, которые сделали их возможными.

Для того чтобы оставаться в пределах дозволенного, следует ограничиться небольшим регионом с четко очерченными границами, и сравнения не должны выходить за пределы выделенной зоны. При отсутствии непрерывной цепи однородных фактов, связывающей крайние точки серий посредствующих звеньев, наличие аналогичных бычяев и институтов не может считаться доказательством культурного контакта. Конечно, иногда нельзя достичь полной уверенности относительно хронологии. Достижима лишь высокая степень вероятности в отношении явлений, ограниченных во времени и в пространстве. Например, эволюция тайных обществ у индейцев племени квакиутль была прослежена на протяжении полувека. В результате были верифицированы те, которые предположения о древних связях между культурами Северной Сибири и северо-запада Америки. Так, были восстановлены маршруты миграции некоторых мифических сюжетов из Северной Америки. И все же этим исследованиям при всей их точности лишь изредка удается достичь исторического измерения. Работы Боаса наводят на мысль, что такого рода исследования достигают скорее негативных результатов. На двух окончательных Северной Америки — от юго-за-

<sup>5</sup> Lowie R. H. Societies of the Hidatsa and Mandan Indians. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 11, 1913, L. Spier, The San-Dance of The Plain Indians, Id., vol. 16, 1921. A. L. Kroeber, Salt, Dogs, Tobacco, Anthropological Records, Berkeley, vol. 6, 1941.

<sup>6</sup> Boas F. History and Science in Anthropology: a Reply. American Anthropologist, n. s., vol. 38, 1936. P. 137—141.

<sup>7</sup> Там же.

падных пубэло до племен Аляски и Британской Колумбии — социальная организация принимает крайне противоложные формы, а промежуточные регионы дают серию переходных типов. У западных пубэло, например, имеются матрилинейные кланы без половин, а у восточных пубэло — патрилинейные половинки без кланов. В северной части побережья Тихого океана проживают племена с немногочисленными кланами и локальными группами с ярко выраженной социальной дифференциацией, а кожная часть побережья заселена племенами с двусторонней социальной организацией и локальными группами без заметной дифференциации.

Какой вывод можно сделать на основании этого материала? Что имеет место переход от одного типа к другому? Но для того, чтобы верифицировать эту гипотезу, нужно доказать, во-первых, что один из типов является более изначальным и поэтому с необходимостью развивается в другую форму, а во-вторых, что на периферии этот закон действует менее жестоко, чем в центре. Без этого доказательства тщетна любая теория пережитков. Нельзя, например, с фактами в руках показать, что матрилинейные институты исторически представлявали патрилинейным. «Единственное, что можно отметить, — это то, что архайческие фрагменты исторического развития не могут прекратить свое существование». Если свойственная матрилинейным институтам неустойчивость вынуждала их трансформироваться в институты патрилинейные, из этого никоим образом не следует, что изначальной формой всегда и везде было материнское право.<sup>8</sup>

Этот аргумент представляется решающим, но в своей крайней форме он ведет к полному агностицизму в вопросах истории. У Боаса он направлен скорее против так называемых всеобщих законов развития человечества и обобщений, основанных на том, что он в одном месте назвал «40% возможностям», чем против скромных и добросовестных исторических реконструкций с точно определенной и ограниченной целью. При каких условиях реконструкции такого рода, по мнению Боаса, возможны? Он признавал, что в этнологии «доказательства развития можно получить лишь косвенным путем», а именно (как в сравнительной филологии) посредством статистического анализа явлений и их распределений<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Boas F. Evolution or Diffusion? American Anthropologist, n. s., vol. 26, 1924. P. 340–344.

<sup>9</sup> Boas F. The Methods of Ethnology, American Anthropologist, n. s., vol. 22, 1920. P. 311–322.

Не следует забывать, что, географ по образованию и ученик Рателли, Боас осознал себя этнографом по призванию во время полевого исследования благодаря потреблению его, как открытие, впечатлению от оригинальности, конкретности и спонтанности общественной жизни каждой группы людей. Это непрерывное воздействие индивидуумов на группы и групп на индивидуумов нельзя вывести с помощью чисто логических аргументов его необходимо пронаблюдать или, как он однажды сказал: «Для познания истории недостаточно знать нынешнее положение дел, надо знать, как люди к этому пришли»<sup>10</sup>.

Теперь мы можем определить специфику мышления Боаса и вскрыть его парадоксальный характер. Будучи не только географом, но и физиком по своему университетскому образованию, он считает объект этнологических исследований научным и придает им всеобщее значение. По словам Бенедикт, «он часто говорил, что проблемой (этнологии — прим. перев.) является определение отношения между объективным и субъективным миром человека в том виде, какой это отношение принимает в различных обществах»<sup>11</sup>. Но, мечтая при этом отношение к человеческим обществам точные методы, которыми он овладел в ходе изучения естественных наук, Боас одновременно осознавал бесконечное многообразие исторических процессов, которые их и каждом отдельном случае порождают. Познание социальных фактов возможно лишь на основе полуреального пути индукции конкретного знания локализованных во времени и в пространстве групп. А оно, в свою очередь, является результатом истории каждой группы. Между тем объект этнографического исследования таков, что историческое изменение в громадном большинстве случаев недостижимо.

Таким образом, Боас — физик выдвигает требование писать историю обществ, относительно которых мы располагаем документами, способными обезбуживать историка. Когда этнографу это (то есть выполнение этого требования — прим. перев.) удается, он действительно достигает уровня истории, но истории убегающего мгновения (единственно ее и можно постичь) или микроистории: с ее помощью прошлое удается постичь не в большой степени, чем это удавалось с помощью макроистории и эволюциониста или диффузиониста.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Benedict K. France Boas as an Ethnologist, In: 1858–1942; Memories of the American Anthropological Association. N 61, 1943. P. 27.

По отчаянному стремлению с помощью строгости, труда и гения преодолеть эти противоположные устремления труды Боаса продолжатся — и долго еще будут продолжаться — со своей монументальной высотой возвышаться над последующими исследованиями. Появившиеся за последние годы исследования представляют собой не более как попытки избежать сформулированной Боасом дилеммы, отряпая ее неизбежность. Кребер, например, попробовал несколько ослабить безжалостные критерии, которые выработал для исторических реконструкций Боас. По мнению Кребера, даже истории — хотя они находятся в лучшем положении и располагают массой исторических документов — далеки от того, чтобы выдвигать столь крайние требования<sup>12</sup>. Б. Малиновский и его школа, а с ними почти вся современная американская антропология, пошли в противоположном направлении. По причине того, что Боас своими работами показал, до какой степени обманчивым является стремление узнать, «как вещи стали тем, что они есть», функционалисты отказываются «понимать историю» и предпочитают изучение культур в синхронный анализ отношений между составляющими элементами.

Вопрос же, как глубоко заметил Боас, заключается в том, будет ли даже самый углубленный анализ одной-единственной культуры, включенный в себя описание ее институтов, функциональных отношений и динамических процессов, посредством которых каждый индивид воздействует на культуру, а культура — на индивида, иметь смысл без знания исторического развития общества, приведшего к современным формам. Этот существенный пункт лучше уяснить себе на примере обсуждения конкретной проблемы.

## II

Дуальным называется тип социальной структуры, часто встречающийся в Америке, Азии и Океании и характеризующийся разделением общественной группы — племени, клана или деревни — на две половины, члены которых поддерживают друг с другом отношения от тесного сотрудничества до скрытой враждебности; такие структуры часто связаны с двумя типами поведения. Если целью половин является регуляция брачных союзов, они называются экзогамными. Иногда

их роль ограничивается религиозной, церемониальной, политической или просто спортивной деятельностью. В одних случаях принадлежность к половине передается по материнской, в других по отцовской линии. Разделение на половин может совпадать, так и не совпадать с клановой организацией. Половины могут быть простыми и сложными (со многими парами взаимопересекающихся половин). Короче говоря, известно почти столько же форм дуальной организации, сколько существует народов с подобной организацией. Каковы же границы этого института?

Оставим в стороне эволюционистские и диффузионистские теории. Первые стремятся превратить дуальную организацию в обязательную стадию общественного развития; но для этого, во-первых, надо определить простую форму, частными реализациями, пережитками или остатками которой были бы все наблюдаемые формы, во-вторых, постулировать наличие этой формы у народов, у которых ничто на существование такой организации не указывает. Диффузионист же, со своей стороны, в качестве изначальной формы института выбирает один из наблюдаемых типов — обычно наиболее богатый и наиболее сложный; он возводит его к тому региону мира, в котором он проявился в наиболее развитой форме, а все остальные типы считает миграциями и заимствованиями из этого общего источника. В обоих случаях из множества наблюдаемых типов произвольно выбирают один, к которому и стараются спекулятивным путем свести все остальные.

А не попытаться ли, доводя до предела номинализм Боаса, изучать каждый наблюдаемый случай индивидуально? Но, во-первых, в разных обществах дуальная организация выполняет различные функции, во-вторых, история каждой группы показывает, что причины разделения на половинны различны<sup>13</sup>. Дуальная организация может возникнуть в результате вторжения другой группы, в результате слияния — по демографическим, экономическим, ритуальным причинам — двух территориально соседствующих групп, в результате кристаллизации в форме института эмпирических правил, предназначенных обеспечить брачный обмен, в результате распределения внутри группы двух противоположных типов поведения, считающихся необходимыми для поддержания социального равновесия и т. д.

<sup>12</sup> Kroeber A. L. *History and Science in Anthropology*, American Anthropologist, n. s., vol. 37, 1935. P. 539–569.

<sup>13</sup> Lowie R. N. *American Culture History*, American Anthropologist, n. s., vol. 42, 1940.

В итоге мы приходим к тому, что необходимо отбросить понятие дуальной организации как ложное и — распространяя этот ход рассуждения на все стороны общественной жизни — отрицать институты в пользу обществ. В таком случае этнография и этнология (причем вторая свелась бы к первой) стали бы всего лишь историей, стыдящейся самой себя и недостойной носить это имя по причине отсутствия письменных и других документов.

\* \* \*

Б. Малиновский и его последователи справедливо восстали против этого допущения. Но не выбросили ли они вместе с водой и ребенка, отказываясь от всякой истории под предлогом того, что история этнографов недостаточно хороша?

Получается одно из двух. Либо функционалисты провозглашают, что всякое этнографическое исследование должно состоять в скрупулезном описании конкретных обществ, институтов и их отношений между собой, а также обычаев, верований и техники, отношений между индивидом и группой и индивидов между собой. Но в таком случае они просто делают то, что сам Боас рекомендовал делать, начиная с 1895 г., и к чему призывала французская социологическая школа Дюркгейма и Мосса. Речь идет о добротной этнографии, и в начале своей карьеры Малиновский дал ее замечательный образец в своей монографии «Аргоняты западной части Тихого океана». Но при этом остается неясным, в чем, собственно говоря, превзойдена теоретическая позиция Боаса.

Либо делая то, что должен делать и делает каждый хороший этнограф, функционалисты хотят найти эдворье в самой болезни и при том условии, что они решительно закрывают глаза на всякую информацию об истории расматриваемого общества и на все сравнительные данные, заимствованные из истории соседних и отдаленных обществ, они, как по мановению волшебной палочки, становятся обладателями общезначимых истин, возможности достижения которых Боас не отрицал, но которую он помещал в конец столь длительного предпрития, что все примитивные общества, конечно, вымерли бы раньше, чем она была достигнута. Малиновский придерживался именно такого мнения, и его запоздалая осторожность<sup>14</sup> не может заставить забыть многочисленные амбициозные заявления такого рода.

<sup>14</sup> Malinowski B. The present State of Studies in Culture Contact, Africa, vol. 12, 1939, p. 43.

Такова же точка зрения некоторых этнологов младшего поколения, которые, прежде чем приступить к полемому исследованию, записывают себе изучение источников, ознакомление с библиографией по региону под предлогом того, что тем самым могут испортить чужденую интуицию, которая, поверх переплетения правил и обычаев, каждый из которых имеет многочисленные варианты у соседних и отдаленных народов, позволит им достичь вневременного диалога с маленьким племенем и вечных истин о природе и функциях общественных институтов. Но разве сам Малиновский не квалифицировал как «геродотизм» любопытствование об экцентричности первобытного человека»<sup>15</sup>?

Ограничившись изучением одного общества, можно создать ценное монографическое исследование. Опыт показывает, что лучшими монографиями мы, как правило, обязаны исследователям, которые жили и работали в одном-единственном регионе. Но полученные ими выводы нельзя распространять на другие регионы. Когда же этнограф, кроме того, ограничивает себя изучением настоящего момента в жизни общества, он становится жертвой иллюзии. Ведь историей является все. Сказанное вчера — история, сказанное минуту тому назад — история. Но, главное, мы обрекаем себя на невозможность познания настоящего, ибо лишь историческое развитие позволяет взвесить и оценить соотношение его составных частей. Немного истории — ибо так, ков, увь, жребий этнологии — все же лучше, чем ее полное отсутствие.

Как оценить столь удивляющую иностранцев роль аперитивов в жизни французов без знания той высокой ценности, которую со времен Средневековья (во Франции — прим. перев.) придавали подопре- тым и пряным винам? Как анализировать современную моду, не зная содержащихся в ней пережитков предшествовавших мод? Рассуждать иначе, значит лишать себя средства провести существенное различие между первичной функцией, отвечающей нуждам общественного организма в настоящее время, и вторичной функцией, которая продолжает существовать лишь по причине нежелания группы отказать от привычки. Сказать, что общество функционирует — значит сказать банальность, но сказать, что все в обществе функционирует — значит высказать нечто абсурдное.

<sup>15</sup> Malinowski B. Culture as a Determinant of Behavior, in: Factors Determining Human Behavior, Harvard Tercentenary Publikation, Cambridge, 1937, p. 155.

В свое время Боас предупредил о том, что функционалистскую интерпретацию подстерегает опасность впасть в банальность. «Всегда есть опасность, что глобальные обобщения, которые извлекают из анализа культурной интеграции, сведутся к общим местам»<sup>16</sup>. В силу своей всеобщности эти свойства культуры восходят к биологическому и психологическому уровню, а роль этнографа состоит в описании и анализе способов проявления в разных обществах; этнолог же должен эти различия объяснить. Но что мы узнаем об «институте отородничества» из заявления, что он имеется «повсюду, где среда благоприятствует обработке почвы, а уровень развития общества достаточно высок для того, чтобы его существование стало возможным»<sup>17</sup>? Или что узнаем мы о состоянии общества, когда нас оставляют наедине со следующими заявлениями: «Органические нужды человека (автор перечисляет: питание, защита тела, воспроизведение рода) представляют собой фундаментальные нужды, которые ведут к развитию общественной жизни»<sup>18</sup>?

Ведь нужны эти присущи как человеку, так и животному. Одна из существенных задач этнологии состоит, казалось бы, в описании и анализе сложных брачных правил и связанных с ними обычаев в различных обществах. На это Малиновский возражает: «Откровенно говоря, символическое и ритуальное содержание брака имеет для этнолога второстепенное значение... Истинная суть брака заключается в том, что он дает общественно-признанное выражение факту вступления двух индивидуумов в состояние брака»<sup>19</sup>. Но к чему так далеко ходить за такими выводами? И чего стоили бы 603 страницы книги «Половая жизнь дикарей в северо-западной Меланезии», если бы они содержали лишь такого рода банальности? Нужно ли пренебрегать тем, что одни племена практикуют свободу брачных отношений, а другие требуют воздержания, под тем предлогом, что все эти обычаи выполняют одну функцию: функцию обеспечения постоянства брачных союзов?

Этнолог интересуется не всеобщность функции, которая далеко не достоверна и доказать которую можно лишь путем пристального анализа всех такого рода обычаев, какими бы различными они нам ни казались и их исторического развития. Конечно, становясь на точку

<sup>16</sup> Boas F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences.

<sup>17</sup> Malinowski B. Art Culture, in: The Encyclopedia of the Social Sciences. New-York, 1935. vol. IV. P. 625.

<sup>18</sup> Там же. P. 627.

<sup>19</sup> Malinowski B. Preface a N. Jan Hogrin. Low and Order in Polynesia. L., 1934. P. 48-49.

зрения сходства, дисциплина, изначально, если не единственной, целью которой является анализ и описание различий, избавляется от многих проблем. Но вместе с тем она теряет возможность отличать всеобщность, на которую она претендует, от банальностей, которыми ограничивается.

\* \* \*

Можно, вероятно, сказать, что неудачные экскурсы в область сравнительной социологии являются исключением в творчестве Малиновского. Но представление о том, что эмпирическое наблюдение отдельного общества позволяет достичь уровня всеобщности, преследует его постоянно. Этот червь гложет и подтачивает ценность наблюдений английского этнографа, богатство и новизна которых общеизвестны.

Представления аборигенов Тробрианских островов о ценности и месте каждого пола в общественном механизме весьма сложны. Они испытывают чувство гордости, если женщин в их клане больше, чем мужчин, и чувство оторочения в противном случае. Одновременно они считают само собой разумеющимся превосходство мужчин, которые обладают недостающей женщинам ценностью. Но что за необходимость обесценивать эти тонкие наблюдения ритуальным утверждением, которое к тому же им противоречит: «Для того чтобы семья существовала и поддерживалась, одинаково необходимы оба пола; следовательно, туземцы, рассматривают оба пола как имеющие равную ценность и значение»<sup>20</sup>.

Первая часть этого утверждения представляет собой трюизм, а вторая не подтверждается установленными фактами. На протяжении всей своей деятельности Малиновский занимался исследованием магии, и во всех его произведениях повторяется тезис о том, что как на Тробрианских островах, так и во всем мире к магии прибегают по случаю «каждого поступка или препятствия, исход которого не полностью зависит от воли человека»<sup>21</sup>. Рассмотрим приложение этого тезиса к конкретному случаю.

Известно, что мужчины-тробрианцы прибегают к магии при зачатиях отородничеством, рыбной ловлей, строительством лодок, пла-

<sup>20</sup> Malinowski B. The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, L. New-York, 1929, vol. 1, P. 29.

<sup>21</sup> Malinowski B. The Sexual Life... loc. cit., P. 40.



ваньем, скульптурой, предсказанием погоды, а тробрианки делают то же самое в случае абортов, чистки зубов, изготовления соломенных юбок<sup>22</sup>. Эти виды работ представляются собой не только лишь небольшую часть событий, «исход которых полностью от воли человека не зависит», они и с этой точки зрения несравнимы между собой. Почему, например, соломенные юбки, а не изготовление тыквенных бутылок или гончарное производство, с которыми связан куда больший риск? Можно ли с самого начала постулировать, что истории религии и оной мысли в Меланезии или факты, замствованные у других племен (а они часто приписывают растительному волокну роль символа измененной состояния), не помогут осветить причины такого выбора?

Проиллюстрируем противоречия этого интуитивного метода еще на двух примерах. Из книги «Половая жизнь туземцев северо-западной Меланезии» мы узнаем, что одним из основных стимулов вступления в брак является «естественная склонность каждого зрелого мужчины иметь собственный дом и хозяйство, а также естественное желание иметь детей»<sup>23</sup>. Однако в книге «Пол и угнетение», выполняющей роль теоретического комментария к полемому исследованию, читаем следующее: «У мужчины еще сохраняется инстинкт любящего и заинтересованного защитника беременной женщины. Про тот факт, что в большинстве обществ мужчины — если его к тому не принуждает общество — отказывается принимать на себя ответственность перед потомством, говорит о разрушении внутреннего механизма»<sup>24</sup>. Вот уж действительно «естественная склонность»!

К сожалению, и последователи Малиновского не свободны от той странной смеси догматизма и эмпиризма, которая подтачивает его систему. Когда, например, Маргарит Мид пишет, что три соседствующих общества в Новой Гвинее характеризуются тремя дополнительными формами отношений полов (уряновешенный мужчина/агрессивная женщина; агрессивный мужчина/агрессивная женщина; уряновешенный, мужчина), нас восхищает эlegantность этой конструкции<sup>25</sup>. Но перед лицом наблюдений, предполагающих существование специфически женского пиратства у племени арапеш, за-

<sup>22</sup> Там же. P. 43–45.

<sup>23</sup> Malinowski B. loc. cit., vol. 1, P. 81.

<sup>24</sup> Malinowski B. Sex and Repression in Savage Society. New-York, 1927. P. 204.

<sup>25</sup> Mead M. Sex and Temperament in Three Primitive Society. New-York, 1935. P. 279.

крадывается подозрение в упрощенчестве и априоризме<sup>26</sup>. А подразделяя североамериканские племена на склонные к соревнованию, к сотрудничеству и к индивидуализму, та же М. Мид остается столь же далека от подлинной таксономии, как зоолог, который распределил бы животных на группы по признаку их одиночества, стадности или социальности.

Здесь возникает вопрос: не являются ли все эти поспешные конструкции, превращающие изучаемые народы «в отражение нашего собственного общества»<sup>27</sup>, наших категорий и наших проблем, скорее результатом переосценки исторического метода, чем противоположной тенденцией? Справедливость такой постановки вопроса глубоко понимал Боас. Ведь, в конце концов, в обращение функциональный метод ввели историки. Перечисляя совокупность свойств, характеризующих римское общество, Озер еще в 1903 г. писал: «Совокупность этих свойств составляет неразложимое целое; факты объясняют друг друга значительно лучше, чем развитие еврейской, китайской и ацтекской семьи объясняет эволюцию семьи римской»<sup>28</sup>.

Если заменить слово «факты» словом «институты», под этим отрывком можно поставить имя Б. Малиновского. Здесь, однако, неверно было сделать две оговорки. Верное относительно *эволюции*, неверно относительно *структуры*. Для этнолога сравнительные исследования могут в определенной мере заполнить пробел в отсутствии письменных документов. Но парадокс, тем не менее, остается. Критика эволюционистских и диффузионистских теорий показала, что там, где этнолог думает, что он пишет историю, он пишет ее противоположность, а когда он воображает, что ее не пишет, он ведет себя как добрый историк, ораниченный недостатком документов.

Какова же в действительности разница между методом этнографии в строгом смысле слова (он определен в начале статьи) и методом истории? В обоих случаях изучаемые общества являются *иньими* по отношению к тем, в которых мы живем. По сравнению со сходством установок второстепенное значение имеет то, относится ли эта анаковость к удаленности во времени или к удаленности в пространстве, или просто к культурной гетерогенности. Какие цели преследуют эти дисциплины? Точное воспроизведение прошлого и настоящего изучаемых об-

<sup>26</sup> Fortüne R. F. Atarësh warfare. American Anthropologist, n. s. vol. 41, 1939.

<sup>27</sup> Boas F. History and Science..., loc. cit.

<sup>28</sup> Hauser H. loc. cit., P. 414.

цества? Говорить так значило бы забывать, что в обоих случаях мы имеем дело с системами представлений, разных для каждого члена группы и в своей совокупности отличных от представлений исследователя.

Самая лучшая работа по этнографии никогда не превратит читателя в туземца. Революция 1789 г., пережитая аристократом, не является Революцией 1789 г., пережитой санжологом, и обе они будут отличаться от Революции 1789 г. в описании Ж.Мишле или И.Тэна. Историку или этнографу (и это все, чего от них можно требовать) удастся расширить частный опыт до масштабов опыта всеобщего, сделав его тем самым доступным в *качестве опыта* людям других стран и эпох. Для достижения этой цели необходимы всегда одни и те же качества — опыт исследования, строгость, симпатия и объективность.

С помощью каких методов работают историки и этнологи? Здесь и начинаются затруднения. Ведь историю и этнографию часто (даже в Сорбонне) противопоставляли и по тому признаку, что первая критически изучает документы, собранные многими наблюдателями, тогда как вторая сводится к анализу наблюдений одного исследователя.

Лучшим средством преодоления этой трудности является увеличение числа этнографов. Для этого нужно, конечно, отказаться от предвзятых рассуждений при выборе призвания. Приведенный аргумент опровергается, кроме того, самим развитием этнографии. В настоящее время имеется немало первобытных народов, которые на протяжении десятилетий, а иногда и веков, стали предметом разностороннего изучения многих исследователей. А что делает занятый изучением документов историк? Разве он не окружает себя свидетельствами этнографов-любителей, часто столь же удаленных от описываемой культуры, как современные исследователи полинезийцев или пигмеев? Разве специалист по древней Европе менее преуспел бы, если бы Геродот, Диодор Сицилийский, Плутарх, Нестор и Саксон Грамматик были профессиональными этнографами, способными вести объективное наблюдение? Заблуждаясь о блуждшем своей науки историк не только не проявил бы в таком случае недоверия, но с пользой привлек бы их к своей работе.

Противопоставление исторического метода этнографическому носит иллюзорный характер. Этнограф собирает факты и, если это хороший этнограф, он располагает их в соответствии с требованиями, которые однородны с требованиями историка. Историк обязан звать работу этнографа в тех случаях, когда это позволяет ему делать наблюдения, собранные за достаточно длительный период времени.

Так же должен поступать и этнолог, когда он полчает аналогичную возможность. Во всяком случае, этнографические работы могут послужить подспорьем историку. Если же документы уже существуют и этнограф решает использовать их в своем исследовании, то имеет ли право историк, — разумеется, при условии, что этнограф владеет историческим методом — писать его привилегии писать историю общества, в котором этнограф жил?

Спор, следовательно, сводится к соотношению истории и этнологии в строюм смысле слова. Мы постараемся доказать, что науки эти различаются, по сути дела, не объектом, не целью и не методом, но имеют один объект (общественную жизнь), одну цель (лучшее понимание человека) и метод, в рамках которого меняется лишь удельный вес различных исследовательских процедур — этнография и история различаются, прежде всего, выбором дополнительных перспектив. Другими словами, история занимается сознательными проявлениями общественной жизни, а этнология — проявлениями бессознательными.

\* \* \*

То, что специфика этнологии связана с бессознательным характером исследуемых ею коллективных явлений, вытекало, хотя и туманно, уже из определения Э.Тэйлора. Он определил этнологию как науку, «исследующую культуру или цивилизацию», а культуру как сложное целое, в лоне которого организуются «знания, верования, искусство, мораль, право, обычаи и другие склонности и привычки, приобретенные человеком в качестве члена общества»<sup>29</sup>. Общеизвестно, насколько трудно от большинства первобытных людей добиться морального оправдания или рационального обоснования обычая или инстинкта. Туземец в таких случаях удивительно отвечает, что так было всегда, что таков установившийся порядок и привычка, что таковы установления предков. Интерпретации встречаются, но это всегда либо рационализация, либо вторичные разработки. Не остается никакого сомнения в том, что бессознательные причины, по которым верования разделяются, а обычаи соблюдаются, далеки от тех, которые сознательно приводятся в их обоснование.

Даже в наших обществах каждый их член тщательно соблюдает правила поведения за столом и другие обычаи, следует моде и выпол-

<sup>29</sup> Taylor E. B. Primitive Culture, loc. cit., vol. 1. P. 1.

няют многие моральные, политические и религиозные заповеди, происхождение и реальные функции которых не становятся объектом рефлексии. Мы мыслим и действуем по привычке, и сильнейшее противодействие, которое мы оказываем отклонениям от нормы (в таких вопросах — прим. перев.), обжано своим существованием скорее нашей инертности, чем сознательному желанию защитить обычай, смысл которых нам понятен. Развитие современного мышления, конечно, благоприятствовало критике нравов. Но это явление не чудло и этнологическому исследованию и, более того, является его результатом, поскольку прогресс в этнографическом самосознании, видимо, связан в западном мышлении с открытием Нового Света.

И даже в настоящее время, едва получив сознательное выражение, вторичные разработки стремятся регрессировать к бессознательной форме. С удивительной быстротой, которая говорит о том, что имем дело с внутренними свойствами некоторых модальностей мышления и действия, коллективное мышление ассимилирует теории, ранее казавшиеся безрассудными: приоритет материнского права, анимизм или психоанализ. Таким путем оно стремится механически разрешить проблемы, природа которых, по всей видимости, извечно ускользает от воли и рефлексии.

Боас с поразительной ясностью писал о бессознательной природе культурных явлений на тех страницах своих произведений, где он уподобил их языковым явлениям; он как бы предвидел будущее развитие лингвистики и этнологии, которое начинает давать о себе знать в настоящее время. Доказывая, что до разработки научной грамматической структура языка остается неизвестной говорящему на нем субъекту и даже с ее появлением бессознательная структура языка продолжает моделировать рассуждение вне зависимости от сознания субъекта и навязывать его мышлению концептуальные рамки, которые сам субъект принимает за объективные категории, Боас добавляет: «Существенное различие между феноменами языка и другими культурными явлениями состоит в том, что первые никогда не доходят до ясного осознания, тогда как вторые, имея бессознательное происхождение, часто поднимаются до уровня сознания, и порождают вторичные рационализации и интерпретации»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Boas F. ed. Handbook of American Indian Languages, Bureau American Ethnology, bulletin. 40, 1911 (1908), Part 1. P. 67.

Но эта разница, будучи количественной, не должна замаскировать глубинное тождество и снизить исключительную ценность лингвистического метода для этнологических исследований. Совсем наоборот. «Великим преимуществом лингвистики в этом отношении является то, что категории языка носят в общем бессознательный характер. Поэтому можно исследовать процесс их образования без боязни того, что в него проникнут обманчивые вторичные образования, которые в этнологии встречаются столь часто, что прозят непоправимо затемнить историю развития идей»<sup>31</sup>.

Лишь в свете современной фонологии можно оценить огромную значимость этих тезисов, сформулированных за восемь лет до выхода в свет «Курса общей лингвистики» Фердинанда де Соссюра. Впрочем, этнологи до сих пор не нашли им должного применения. Сам Боас в полной мере использовал эти положения при изучении языков американских индейцев, и они позволили ему отвергнуть теоретические концепции, казавшиеся в его время не вызывающими сомнения. Но в области этнологии он проявил поразительную робость, от которой не свободны и его последователи.

И действительно, этнографические исследования Ф. Боаса — куда более честные и основательные, чем соответствующие исследования Малиновского, — остановились на уровне сознательного мышления. В них Боас тщатель но воздерживается от вторичных рационализаций, которые обладали над Малиновским такой властью, что он отказывался от туземных теорий лишь при условии их замены своими собственными. Но Боас продолжает пользоваться категориями индивидуального мышления. Его научной добросовестности достает лишь на то, чтобы лишить их звуков человеческого. Так, он ограничивает зоны сравнения, не распространяет его на новые области и вообще отказывается от сравнения в тех случаях, когда оно не представляется ему возможным. В лингвистике оправданием сравнения является нечто большее (и иное), нежели расчленение, а именно подлинный анализ. Из слов лингвист извлекает фонетическую реальность, фонему, а из нее он, в свою очередь, извлекает логическую реальность дифференциальных признаков. Когда лингвист ищет во множестве языков наличие одинаковых фонем и пар оппозиций, он сравнивает не различные реалии. Глубинное тождество эмпирически различных объек-

<sup>31</sup> Там же. P. 70–71.

тов в новом плане гарантирует сама форма и сама оппозиция, то есть речь идет не о двух схожих явлениях, а об одном. Переход от сознательного к бессознательному сопровождается переходом от частного к общему.

Итак, как в этнологии, так и в лингвистике, не сравнение обособляется в обобщение, а наоборот. Если бессознательная деятельность духа состоит в навязывании формы содержанию и если эта форма в своей основе одинакова у всех людей, древних и современных, первобытных и цивилизованных (что убедительно доказывает изучение символической функции языка), достижение уровня бессознательной структуры духа, лежащей в основе института или обычая, равносильно достижению принципа интерпретации, пригодного для других обычаев и институтов, — естественно, при том условии, что анализ продвинулся достаточно далеко.

\* \* \*

Как достичь уровня бессознательной структуры? В этом пункте сходится этнологический и исторический метод. При этом бесполезно вызывать в памяти проблему диахронных структур, для познания которых исторические познания, очевидно, необходимы. Некоторые сторонние общественной жизни, конечно, содержат в себе подобычные диахронные структуры, но пример фонологии учит, что их анализировать сложнее, и это создает большие трудности, чем анализ синхронных структур. Но и анализ синхронных структур подразумевает постоянное обращение к истории. Только история, демонстрируя процесс изменения институтов, позволяет выявить структуру, лежащую в основе многочисленных вариантов и сохраняющуюся в потоке событий.

Обратимся к затронутой выше проблеме дуальной организации. Если не считать ее всеобщей стадией развития общества или системой, изобретенной в одном регионе и в один период времени, и выделить то общее, что имеют между собой все такого рода институты, нам останется проанализировать каждое общество с делением на половинны и найти за хаосом правил и обычаев единую схему, работающую в различных локальных и временных контекстах. Эта схема не будет совпадать ни с частной моделью института, ни с произвольным соединением свойств, общих многим формам, а сведется к отношениям корреляции и оппозиции, остающимся бессознательными даже для

народов с разделением на половинны. Будучи бессознательной, эта схема имеет место и у тех народов, которые никогда данным институтом не обладали.

Так, племена мекео, моту и койта из Новой Гвиней, историю которых за достаточно длительный период воссоздал Сэлигмен, имеют очень сложную организацию, которую постоянно ставят под удар родного рода исторические воздействия. Войны, миграции, религиозные смуты, демографические сдвиги и распри из-за престижных соображений приволят к исчезновению целых кланов и деревень и ведут к возникновению новых групп. И тем не менее, партнеры, чей состав, число и распределение не перестает меняться, остаются связанными рядом отношений, содержание которых меняется, но форма предопределяет все превратности судьбы. То в экономической, то в юридической, то в религиозной, то в брачной форме отношение «уфуапи» попарно соединяет на уровне клана, подклана или деревни социальные единицы, связанные взаимными поставками. В некоторых деревнях Ассамы, исследованных Форером-Хеймендорфом, брачный обмен часто нарушается ссорами между юношами и девушками одной деревни и трениями между соседними деревнями. Эти разногласия кончатся исследованием группы или ее отступлением.

Но всякий раз цикл восстанавливается либо путем изменения структуры обмена, либо путем введения новых партнеров. Наконец, племена индейцев моно и иокут (штат Калифорния), у которых некоторые селения обладают, а другие не обладают разделением на половинны, позволяют понять, как одна и та же схема может реализовываться вне определенной формы (даже наперекор ей). Во всех этих случаях что-то остается неизменным, и историческое наблюдение позволяет его выявить посредством отфильтровывания так называемого лексикографического содержания институтов и обычаев, позволяющего удерживать только структурные элементы. В случае разделения на половинны таких элементов имеется три: необходимость правила, понятие взаимобмена, позволяющее интегрировать оппозицию «я — другой», и синтетический характер дара. Эти элементы имеют во всех рассмотренных обществах и позволяют понять менее дифференцированные виды деятельности и обычая, которые, как выясняется, выполняют ту же функцию у народов без разделения на половинны.

тов в новом плане гарантирует сама фонема и сама оппозиция, то есть речь идет не о двух схожих явлениях, а об одном. Переход от сознательного к бессознательному сопровождается переходом от частного к общему.

Итак, как в этнологии, так и в лингвистике, не сравнение обособно вывает обобщение, а наоборот. Если бессознательная деятельность духа состоит в навязывании формы содержанию и если эта форма в своей основе одинакова у всех людей, древних и современных, первобытных и цивилизованных (что убедительно доказывает изучение символической функции языка), достижение уровня бессознательной структуры духа, лежащей в основе института или обычая, равносильно достигению принципа интерпретации, пригодного для других обычаев и институтов, — естественно, при том условии, что анализ продвинулся достаточно далеко.

\* \* \*

Как достичь уровня бессознательной структуры? В этом пункте сходятся этнологический и исторический метод. При этом бесполезно вызывать в памяти проблему диахронных структур, для познания которых исторические познания, очевидно, необходимы. Некоторые стороны общественной жизни, конечно, содержат в себе подобные диахронные структуры, но пример фонологии учит, что их анализировать сложнее, и это создает большие трудности, чем анализ синхронных структур. Но и анализ синхронных структур подразумевает постоянное обращение к истории. Только история, демонстрируя процесс изменения институтов, позволяет выявить структуру, лежащую в основе многочисленных вариантов и сохраняющуюся в потоке событий.

Обратимся к затронутой выше проблеме дуальной организации. Если не считать ее всеобщей стадией развития общества или системной, изобретенной в одном регионе и в один период времени, и выделить то общее, что имеют между собой все такого рода институты, нам останется проанализировать каждое общество с делением на половинны и найти за хаосом правила и обычаев единую схему, работающую в различных локальных и временных контекстах. Эта схема не будет совпадать ни с частной моделью института, ни с произвольным соединением свойств, общих многим формам, а сведется к отношениям корреляции и оппозиции, остающимся бессознательными даже для

народов с разделением на половинны. Будучи бессознательной, эта схема имеет место и у тех народов, которые никогда данным институтом не обладали.

Так, племена мекоо, моту и койта из Новой Гвинеи, историю которых за достаточно длительный период воссоздал Сэлигмен, имеют очень сложную организацию, которую постоянно ставят под удар разного рода исторические воздействия. Войны, миграции, религиозные смуты, демографические сдвиги и распри из-за престижных соображений приводят к исчезновению целых кланов и деревень и ведут к возникновению новых групп. И тем не менее, партнеры, чей состав, число и распределение не перестает меняться, остаются связанными рядом отношений, содержание которых меняется, но форма предолжает все превратности судьбы. То в экономической, то в юридической, то в религиозной, то в брачной форме отношение «уфуапие» попарно соединяет на уровне клана, подклана или деревни социальные единицы, связанные взаимными поставками. В некоторых деревнях Ассама, исследованных Фюрером-Хеймендорфом, брачный обмен часто нарушается ссорами между ношами и девушками одной деревни и трениями между соседними деревнями. Эти разногласия кончатся исреблением группы или ее отступлением.

Но всякий раз цикл восстанавливается либо путем изменения структуры обмена, либо путем введения новых партнеров. Наконец, племена индейцев моно и иокут (штат Калифорния), у которых некоторые селения обладают, а другие не обладают разделением на половинны, позволяют понять, как одна и та же схема может реализовываться вне определенной формы (даже наперекор ей). Во всех этих случаях что-то остается неизменным, и историческое наблюдение позволяет его выявить посредством отфильтровывания так называемого лексикографического содержания институтов и обычаев, позволяющего удерживать только структурные элементы. В случае разделения на половинны таких элементов имеется три: необходимость правила, понятие взаимнообмена, позволяющее интерпретировать оппозицию «я — другой», и синтетический характер дара. Эти элементы имеют во всех рассмотренных обществах и позволяют понять менее дифференцированные виды деятельности и обычая, которые, как выясняется, выполняют ту же функцию у народов без разделения на половинны.

Следовательно, этнология не может оставаться безразличной и историческим процессам и высокоосознательным проявлениям общественной жизни. Но если она уделяет им столь же пристальное внимание, как история, то лишь для того, чтобы лишить их всего, чем они обязаны событийности и сознанию. Цель этнолога состоит в том, чтобы поверх сознателного и изменчивого образа, который люди имеют о собственном становлении, достичь набора бессознательных возможностей, число которых не бесконечно. Отношения этих структур друг к другу составляют логическую архитектонику исторических образований, которая, не будучи произвольной, не является непредсказуемой. В этом контексте знаменитая формула Маркса — «люди делают свою историю, но они не знают, что ее делают»<sup>32</sup> — первой своей частью оправдывает историю, а второй — этнологию. Одновременно из нее следует, что обе эти науки неотделимы одна от другой.

\* \* \*

Этнологический анализ посвящен преимущественно бессознательным сторонам общественной жизни, но это не значит, что историк ими пренебрегает. Прежде всего, историк, конечно, стремится выявить событийную сторону общественных явлений и тот способ, которым индивиды их мыслили и переживали. Но, продвигаясь в исследовании того, что люди считают следствиями своих предствлений и действий (по меньшей мере, предствлений и действий некоторых из них), историк во все возрастающей мере осознает свою зависимость от категорий бессознательного. Прошло время истории хронологического типа, которая ограничивалась нанизыванием династий и войн на нить вторичных рационализаций. Уже экономическая история в значительной мере является историей бессознательных операций. Всякое ценное историческое исследование содержит в себе глубинный этнологический пласт.

Вспомним знаменитую книгу Люсьена Февра «Проблема неведения в XVI веке». Этот автор постоянно отсылает к психологическим и логическим структурам, которых анализ документов (как и анализ ту-

<sup>32</sup> Неточная цитата из работы К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапартя». «Люди сами делают свою историю, но они делают ее не так, как им вдумывается, при обстоятельствах, которые они не сами выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны или перешли от прошлого» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд., Т. 8. С. 119).

земных текстов) позволяет достичь лишь ковенным путем, потому что они не достигли сознания людей пишущих и говорящих: таковы отсутствие мер веса и длины, распыляемое представление о времени, об общности многих технических навыков и т. д.<sup>33</sup> Все эти параметры являются одновременно историческими и этнологическими в силу того, что они выходят за пределы наблюдаемой реальности.

Неточным является утверждение, согласно которому историк и этнограф движутся в противоположном направлении по пути к познанию человека, который ведет от анализа сознательных проявлений к анализу бессознательного. Нет, они движутся в одном направлении. То, что предмет предстает перед исследователями в разных ракурсах — историк переходит от эксплицитного к имплицитному, а этнолог от частного к общему — ничего не меняет в фундаментаальной общности их подхода. Историк и этнолог движутся по одному пути и в едином направлении, и различаются они лишь ориентацией. Этнолог старается достичь за пределами сознания, — которым он никогда не пренебрегает, возможно большего числа бессознательных структур, а историк концентрирует внимание на конкретной деятельности, от которой он удалится лишь для того, чтобы рассмотреть ее в более богатой и цельной перспективе. Единство обеих дисциплин является воистину двуликим Янусом и позволяет пронаблюдать весь пройденный путь в целом.

Поясним вышесказанное еще одним замечанием. По традиции этнология и историю различают по признаку отсутствия или присутствия в изучаемых обществах письменных документов. Это различение имеет смысл, но не представляется нам существенным, поскольку является следствием более глубоких свойств (изучаемых ими объектов — прим. перев.), которые мы попытались вскрыть. Отсутствие письменности в большинстве из так называемых примитивных обществ принуждает этнологов разрабатывать методы изучения таких родов деятельности, которые недостаточно осознаны на всех уровнях.

Но, во-первых, эту ограниченность можно преодолеть с помощью устной традиции, столь развитой у некоторых народов Африки и Океании, во-вторых, ее нельзя рассматривать как непреодолимый барьер. Этнолога также интересуют народы, которым известна письменность (Древняя Мексика, арабские страны, Дальний Восток). Напротив, ис-

<sup>33</sup> Febvre L. Le Probleme de l'écriture au XVI-e siècle, 2-е ed. Paris, 1946.