

✦ Классическое наследие

АЛЬФРЕД РЕДЖИНАЛЬД РЭДКЛИФФ-БРАУН

ЕСТЕСТВЕННАЯ НАУКА ОБ ОБЩЕСТВЕ*

Обсуждая метод социальной науки, автор останавливается на таких его компонентах, как ориентация на математику отношений, сочетание научного описания и научного анализа, применение сравнительного метода и генерализация. Выделяются три раздела социальной науки, решающие свои типы задач: социальная морфология, социальная физиология и изучение социального изменения. Далее автор рассматривает природу социальной системы. В качестве важнейшего свойства социальных систем трактуется «социальная коаптация». Рассматривая основные аспекты «культуры» — набор общих и специальных правил поведения, общие символы и значения, общие способы чувствования и мышления, — автор отстаивает тезис, что культура не является феноменальной реальностью. Исходя из этого, он утверждает, что наука о культуре невозможна и что в основу социальной науки должен быть положен анализ социальных структур.

In discussion of the method of social science the author emphasizes such its components as the orientation to the relational mathematics, the combination of scientific description and scientific analysis, the use of comparative method and the process of generalization. He distinguishes three subdivisions of social science concerned with their own sets of problems: social morphology, social physiology and a study of social change. Then the nature of social system is discussed. The “social coaptation” is treated as the main property of social systems. The author considers the main aspects of culture such as a set of general and specific rules of behavior, shared symbols and meanings, common modes of feeling and thinking, but maintains a thesis that culture is not a phenomenal reality. Following from this he argues that no science of culture is possible and that social science must be based on the analysis of social structures.

Ключевые слова: типы обществ, сравнительный метод, функция, социальное изменение, синхронические и диахронические проблемы, социальная коаптация, культура, символ, социальный обычай, структурная преемственность.

Key words: types of society, comparative method, function, social change, synchronic and diachronic problems, social coaptation, culture, symbol, social usage, structural continuity.

* Продолжение. Начало см. в двух предыдущих выпусках. Перевод сделан по изданию: Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

ЧАСТЬ II

Метод социальной науки

Итак, следующая наша проблема – проблема методологии. Мы должны разобраться, можем ли мы точно и по возможности в полном объеме определить, какого рода проблемы научное изучение общества перед нами поставит и какого рода методы могут быть использованы для решения этих проблем.

В конечном счете понадобится математика отношений

Естественная наука возможна, во-первых, везде, где к феноменам можно применить измерение, и, во-вторых, везде, где возможен реляционный анализ, т.е. где можно выявить и описать системы. Реляционный анализ, или анализ отношений, даже не будучи измерительным, может быть математическим в смысле использования неколичественной, реляционной математики. Типом математики, который в конечном счете понадобится для полного развития науки об обществе, будет не измерительная математика, а тот, до сих пор во многом обойденный вниманием отдел математики – исчисление отношений, – который, на мой взгляд, в целом даже более фундаментален, чем математика количественная.

Допущение, что между вещами, не поддающимися измерению, есть некоторая степень соответствия, взято из физического мира. Еще никто не открыл, как измерить жесткость или мягкость; но это не мешает представить воображаемую шкалу, на одном конце которой расположились бы алмазы, а на другом – масло. Затем можно сравнить любые два вещества – не очень точно, но приблизительно, – отметив прежде всего, что на этой шкале они попадают одно туда-то и туда-то, а другое туда-то и туда-то. Далее можно установить для них сравнительные степени жесткости или мягкости в их соотношении друг с другом. Это никогда нельзя выразить количественно. Кто-то *может* задать для данной шкалы сугубо произвольный ряд чисел, но этим только введет себя в заблуждение. Я считаю, что общества по любой из множества их характеристик можно разместить аналогичным образом на однолинейной шкале. Если бы вы согласились с такой возможностью, то мы могли бы задать ряд шкал, устанавливающих в каждом случае относительное положение общества по какому-то одному заданному критерию:

$$\begin{array}{ccc} A & x & y \\ B & & xy \end{array}$$

На шкале *A* характеристика *x* может расположиться здесь, а *y* – там. На шкале *B* *x* и *y* могли бы совпасть. Имея две такие шкалы, вы можете перейти к установлению корреляции. Такая корреляция никогда не могла бы быть такого рода: «Если *y* попадает сюда на шкале *A*, то оно окажется именно там на шкале *B*». Но может быть такого рода: «Если *y* попадает сюда на шкале *A*, то можно ожидать, что оно попадет в определенный диапазон на шкале *B*». Вы пытаетесь установить корреляцию, но на неколичественной основе. (Можно было бы использовать и двумерную шкалу, но тогда дело бы существенно усложнилось.) Если такая процедура верна, то можно показать существование корреляции, хотя корреляция при этом устанавливается не количественно. Если же она неверна, то огромная часть социальной науки выпадает за рамки естественной науки.

Научное описание versus научный анализ

Если вы намерены изучать общества, то вы, разумеется, должны их описывать. Первой задачей социального ученого является описание обществ такими, какими их можно непосредственно наблюдать. Но это не наука. Между тем могут быть разные типы описаний. В каком-то смысле одни описания могут быть более научными, чем другие. Если есть набор понятий, разработанных научными способами, то описание, их использующее, будет более научным, чем описание, которое ими не пользуется. Это единственный смысл, в котором описание может быть либо «научным», либо нет.

Но когда мы приступаем к *научному исследованию* обществ, первая общая проблема, с которой мы сталкиваемся, такова: «Какие типы обществ мы имеем? Чем они друг на друга похожи? Чем друг от друга отличаются?» Как только вы задаете эти вопросы, сразу становится ясно, что это проблема таксономическая. Эту проблему я считаю специфически научной. Она вовлекает нас в научную процедуру — а именно в анализ, неизбежно предполагающий такую трактовку общества, как если бы оно было системой или системой систем, — и этот процесс анализа есть нечто гораздо большее, чем просто описание.

Проблема типизации обществ

Итак, основополагающая проблема — либо в логическом смысле, либо в историческом, но в логическом уж совершенно точно — заключается в следующем: «Насколько много разных типов обществ существует и в каких аспектах они друг от друга отличаются? Каков диапазон изменчивости и, что еще важнее, какие с помощью анализа можно выявить характеристики, свойственные всем человеческим обществам?»

Совершенно очевидно, что если мы ответим на последний вопрос, то получим ряд естественных законов. В этом смысле я высказываю такого рода утверждение: «В каждом человеческом обществе есть религия». (Я полностью отбрасываю вопрос о том, что такое религия; я исхожу из того, что мы уже достигли согласия в этом вопросе.) Обратите, пожалуйста, внимание, что представляет собой это утверждение, когда оно делается в такой форме. Оно не означает, что наличие религии характерно для всех обществ, которые я *наблюдал*. Оно означает, что религия характерна для всех человеческих обществ прошлого, настоящего и будущего. Это утверждение, если оно истинно, будет одинаково истинным как для обществ, отстоящих от нас на тысячу лет, так и для обществ, существовавших полмиллиона лет тому назад. Я не хочу этим сказать, что оно истинное. Приведу вам, однако, одно утверждение, в которое я верю: «В каждом человеческом обществе есть система нравов». Обратите внимание: это не позитивистское утверждение; это не утверждение, сделанное на основе наблюдения нескольких обществ. Это утверждение я считаю истинным — т.е. естественным законом — для всех обществ, которые существовали, существуют и будут существовать. Оно претендует на истинность для целого класса обществ. Я имею в виду, что фундаментальные положения, которые мы хотим открыть и доказать, как раз такого рода.

Как доказать такого рода утверждение? Возможно ли доказать, что все человеческие общества имеют систему нравов? Должны ли они все обладать религией (неважно какого рода)? Очевидно, что если бы такие положения можно было доказать, то мы получили бы утверждения самого общего типа, т.е. утверждения о естественных законах, относящиеся ко всем человеческим обществам.

Сама постановка вопроса заключает в себе несколько подвопросов: «Какие типы обществ существуют? Чем они друг от друга отличаются? Что при сравнении оказывается для них общим?»

Ответ на эти вопросы даст нам классификацию обществ. Окажется, что в общем плане человеческие общества характеризуются тем фактом, что все принадлежат к одному классу и выполняют некоторую функцию, которую можно обозначить как *X*. *X* – это функция, истинная для любого общества, настоящего, прошлого и будущего.

Вместе с тем обнаружится, что некоторые характеристики меняются от одной группы обществ к другой и что, следовательно, все общества можно подразделить на типы так, что вот здесь окажется тип, обладающий одними общими характеристиками, а там – тип, обладающий какими-то другими.

Следовательно, исчерпывающим ответом на вопрос «Какие типы обществ существуют?» будет полная классификация социальных типов. Пока мы ею не располагаем. Поэтому мы должны задаться вопросом: «С помощью каких методов можно прийти к классификации социальных типов?»

Мы устанавливаем тип, сравнивая несколько отдельных обществ. Скажем, *A* – австралийский тип социальной системы. Взяв как можно больше отдельных обществ, существующих в Австралии, изучив их характеристики и устранив черты их изменчивости, нам удалось открыть, что является для всех них общим. Выяснение того, что все они обладают некоторыми общими абстрактными свойствами, должно происходить эмпирически. Тип, который представляют эти общие характеристики, мы назовем *A*. Допустим, далее мы установили еще один тип, полинезийский (*B*), вычленив путем абстрагирования общие характеристики, определяющие этот тип. Так мы можем установить несколько основополагающих типов: *A, B, C, D, E, F*. Затем мы можем перейти к дальнейшему процессу сравнения: теперь мы можем сравнивать *типы*. Если я сравню несколько очень разных типов – так много, сколько смогу выявить во всем мире (вероятность умозаключения определяется здесь не числом случаев, а разнообразием), – то я смогу открыть нечто общее для значительного числа разных типов и, возможно, даже для всех. Взяв достаточно много человеческих обществ и включив сюда такие несхожие типы, как, например, Австралию, Полинезию, Африку, Соединенные Штаты и Древний Рим, мы можем в итоге получить несколько вероятных обобщений.

С другой стороны, часто говорят, что к некоторым обобщениям можно прийти на основе анализа человеческой природы. Такие выводы могли бы быть важными, если бы мы могли точно определить свои термины. Если вы, скажем, спрашиваете: «Является ли религия универсальной характеристикой всех человеческих обществ?» – то ваш ответ будет зависеть от того, как вы определяете «религию». Если вы берете религию в том смысле, в каком ее в некоторых случаях определяют, я бы сказал эмпирически, то ответом будет «нет». Религия в смысле «люди знают мало и преодолевают ограниченность своих познаний своими верованиями» не есть тот смысл, в котором это слово обычно употребляется антропологом, да и не тот, в котором его может употреблять ученый. Если бы вы мне позволили дать мое определение, я бы сказал: «Религия – это нечто такое, что с помощью средств символического выражения поддерживает в совокупности индивидов некоторый набор чувств и принципов, контролирующих их поведение, и поддерживает тем самым социальную кооп-

тацию». Ясно, что для установления вероятности этого обобщения нужен анализ социальных систем, а также их классификация по типам.

Ранее отмечалось, что в пределах разных видов растения принимают разные формы и что схожая проблема существует в социальной науке. Для социальной науки это проблема разделения социальных систем на типы. До тех пор пока общества не сгруппированы в классы, мы не можем выдвинуть о них никаких утверждений. Единственный способ классифицировать общества, избегая «видовой» способ, состоит в разделении всех обществ на некоторое число подклассов, которые я называю типами.

Первые утверждения, которые мы сможем сделать, будут, стало быть, относиться к типам. Но эти типы нам нужно будет суметь определить. Мы не могли бы, например, сказать: «То, что дело обстоит так-то и так-то, верно для всех примитивных обществ». Когда мы собираемся выдвинуть такого рода утверждение, мы предположительно уже знаем, что такое «примитивное», и можем отделить примитивные общества от цивилизованных. В постепенном переходе от одного типа общества к другому нет никаких разрывов. Если рассматривать Соединенные Штаты с момента зарождения и по сегодняшний день, то это все же будет в каком-то смысле одно и то же общество. Вы называете оба эти общества — то, которое существовало сто лет назад, и то, которое существует сегодня, — Соединенными Штатами. В каком смысле? В том, что была структурная преемственность, заключающая в себе некоторые другие типы преемственности, которые ей сопутствуют и от которых эта первичная преемственность зависит. Но, с другой стороны, я бы сказал, что есть и определенные различия между *типом* системы, который вы имели в 1837 г., и типом, который вы имеете в 1937 г. Если вы захотите их сравнить, то, на мой взгляд, вам придется трактовать их не как общества одного типа, а как общества двух типов. Где именно наступает изменение? Я бы сказал, что именно в какой-то точке оно не наступает никогда. Где вы проведете линию, зависит в большей или меньшей степени от вас. С этой самой проблемой вы сталкиваетесь всегда, во всей истории общественного развития.

Допустим, мы классифицировали общества на типы: если мы сможем выдвинуть утверждение, истинное для обществ только одного определенного типа, то оно уже само по себе будет обобщением, имеющим значительную ценность. Я хочу сказать, что обобщения экономиста или политического ученого — именно этого рода. Обобщения психолога, который выступает в качестве социолога, — тоже обобщения, относящиеся к одному типу. И еще я думаю, что эти обобщения делаются без определения типа.

Допустим, мы берем наше знание сегодняшних Соединенных Штатов (1937) и наше знание того, какими они были сто лет тому назад, плюс наше знание европейских стран и, имея в руках этот материал, переходим к обобщениям относительно социологических или экономических индивидов и их поведения. Такие обобщения достоверны и важны, если их можно точно сформулировать как характеристики некоторого типа обществ. Но ведь это требует определения нашего типа. Мне кажется, что слабость экономических обобщений не в том, что они неверны, а в том, что экономист не определил со всей строгостью, о каком типе общества он говорит.

Позже я еще вернусь к обсуждению экономического поведения как возможной поведенческой единицы для социальной науки. Если мне удастся показать, что экономиста никогда не станет наукой, кроме как в том смысле, в каком является наукой

специализированная наука, предметом изучения для которой служит клетка и которая, в конечном счете, мыслима только в контексте общей науки физиологии, занятой изучением всего организма, в котором эта клетка является частью, — я, как мне кажется, тем самым докажу, что социальная наука может существовать лишь в рамках, заданных теми условиями, которые я определил.

Сравнение с целью получения обобщений

«Как можно выяснить, каковы необходимые условия существования человеческих обществ (необходимые не в логическом смысле, а в том, что они присущи социальным системам как таковым и будут характеризовать все социальные системы) и какие характеристики обществ случайны (случайно оказались принадлежащими этой социальной системе, а не другой)?»

Для примера различение случайных и необходимых характеристик можно применить к языкам. Все языки пользуются какими-то категориями и формами. Перед лингвистом стоит задача открыть, какие из них необходимо присущи всем языкам, а какие случайны для какого-то отдельного языка. Во всех языках есть морфемы. В большинстве, если не во всех, используется грамматическое время. Как определить, какие характеристики существенны, а какие случайны? Очевидно, это можно сделать только на основе сравнения. Опираясь на сравнение, мы находим, что есть по крайней мере две категории, необходимые для всех языков; Есперсен называет их *нексусом* и *юнкцией*. Грамматические роды являются случайными, но нет ни одного языка без юнкции и нексуса. Необходимо сравнить как минимум два языка, ибо других средств устранить случайное у нас нет. Процесс сравнения — это процесс устранения случайного, будь то в языках или в обществах.

Вместе с тем вы не можете сравнить одно общество как целое с другим обществом как целым, например какое-нибудь австралийское племя в целом с Соединенными Штатами в целом. Здесь не обойтись без классификации по типам. Вы сравниваете австралийские племена и устанавливаете их тип, свободный от вариаций, таким же образом устанавливаете африканский тип и т.д., после чего сравниваете эти типы друг с другом, дабы прийти к теории существенных характеристик, или «необходимых условий существования», любого общества. Конечно, вы не можете сравнить сразу все характеристики. Вы можете взять вначале какие-то аспекты правовых систем разных типов и провести серию сравнений; при этом, возможно, вы обнаружите, что всегда существуют системы санкций или системы прав и обязанностей. Вы можете рассмотреть распределение деятельностей и вознаграждений и обнаружить, что во всех известных человеческих обществах в этих распределениях неизменно присутствует некоторое неравенство. Дети являют простейший пример этого неравенства: они получают вознаграждения, но не участвуют ни в какой технической деятельности. Мы могли бы сказать: «Давайте-ка выясним существенные характеристики этих неравенств». Возможно, этого нельзя будет сделать иначе, кроме как рассмотрев ряд обществ. Можно взять, например, какое-то австралийское племя, тонга и жителей Ньюберипорта, шт. Массачусетс, и, определив их различия и выяснив, что есть у них общего, зафиксировать их как три разных типа.

Пытаясь получить обобщения, призванные отделить случайное от необходимого, мы, вероятно, не сможем добиться успеха до тех пор, пока не проведем *сравнение* с целью устранения случайного, отмечая, что какая-то характеристика где-то встречается, а где-то — нет. Возьмем конкретный пример: когда впервые появились сооб-

шения о тотемизме племени арунта в Австралии, Фрэзер, Дюркгейм и Хартланд поспешили принять в качестве основополагающих для их теории — т.е. в качестве необходимых условий всякого тотемизма — особенности типа арунта, которые, как нам сегодня известно, являются случайными. Теперь, когда мы располагаем примерами, собранными в разных частях австралийского континента, мы понимаем тотемизм совершенно иначе. Неудача этих ученых была предопределена отсутствием у них сравнительного материала и их готовностью выводить обобщения без него. Эта *joie d'esprit* (см. прим 1) насквозь пронизывает антропологию и свойственна также социологии. Это видно на примере некоторых обобщений, которые, звуча довольно правдоподобно, если вы знаете только сообщество Среднего Запада, на материале которого они базируются, утрачивают всякий смысл, когда вы сравниваете это сообщество с Тонга или Южной Африкой. Социологи, предлагающие эти обобщения, трактуют как необходимое то, что является чисто случайным (см. прим. 2).

Такое обобщение, как то, что каждый язык непременно включает в себя частные категории юнкции и нексуса, может казаться не связанным ни с чем другим в социальной системе. Предполагается, что оно связано с некоторыми другими утверждениями о языке. Какие-то из последних могут быть связаны с утверждениями, относящимися не к языку, а к другим аспектам социальных систем. Очерк Мейе «*Comment les mots changent leur sens*» указывает на такие взаимосвязи. Иначе говоря, в области лингвистики вы можете почерпнуть некоторое число обобщений, относящихся просто к языковым явлениям и не связанных ни логической связью, ни зависимостью с утверждениями о других аспектах социальной системы; но некоторые из ваших обобщений в области лингвистики будут значимы для других обобщений, уже сделанных вами в области лингвистики, и будут связаны с ними, но в то же время будут связаны и с другими обобщениями, касающимися иных аспектов социальной системы, нежели лингвистика. Такие связи между обобщениями могут быть продемонстрированы для разных аспектов социальных систем, предположительно для всех.

Сам по себе экспериментальный метод ничего вам не даст, и точно так же ничего вам не даст сам по себе сравнительный метод. На земле ничего не вырастет, пока вы не бросите в нее семена. Сравнительный метод — лишь *один* из способов проверки гипотез. Можно показать, насколько он сам по себе бесполезен, взяв для примера ошибочное представление о применении сравнительного метода, все еще бытующее среди некоторых антропологов, особенно в Калифорнии. Впервые этот метод предложил джентльмен по фамилии Тайлор. Если вы устанавливаете наличие черты *A* в некотором ряду народов и ее отсутствие в некотором ряду других, а затем определяете наличие или отсутствие у них черты *B*, то можете обнаружить, что *A* во множестве случаев связывается с *B*, а — *A* связывается с —*B*. Это не чистая случайность, и, следовательно, вы имеете «сцепление» между *A* и *B*. В этом смысле вы можете сказать, что путем простого сравнения можно получить ряд корреляций. Любые такие корреляции, установленные эмпирически, могут, однако, быть либо чисто случайными, либо необходимыми. В самом сравнении нет ничего, что говорило бы вам, необходимы они или случайны. Это можно определить лишь с помощью рационального анализа. Мир полон случайных совпадений.

Одна из великих задач антропологии, очень важная, как раз и состоит в том, чтобы определить, являются ли выявленные таким образом корреляции результа-

том исторической случайности или нет. Свидетельствуют ли они о необходимых или случайных характеристиках обществ, о параллелизме или конвергенции? Действительное решение проблемы можно найти лишь путем рационального анализа. На мой взгляд, эта процедура требует от нас, чтобы мы вычленили проблемы (в каком смысле, мы обсудим позже), например проблему определения структурных принципов обществ (таких, например, как принцип справедливости), и проводили анализ того, что входит в необходимые условия действия этого принципа, а что относится к случайным отклонениям.

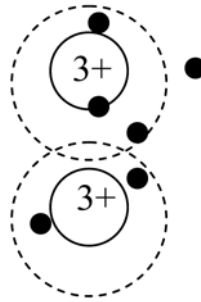
Проблема того, как социальные системы сохраняют свою устойчивость

Первый класс стоящих перед нами проблем включал в себя проблемы таксономии и морфологии: «Какие типы обществ существуют?» Вторая важная группа проблем, на мой взгляд, прямо вытекает из определения системы: «Как общества, названные мною системами, сохраняют свою устойчивость?»

Система, как мы здесь ее рассматриваем, есть некоторое множество отношений между некоторым множеством сущностей. Как мы уже увидели, эти отношения не остаются неизменными. Нет статической преемственности. Есть динамическая преемственность, благодаря которой общество сохраняет свою структурную форму на протяжении некоторого промежутка времени. Это ставит проблемы, явно схожие с теми, которые стоят перед физиологом или электронным физиком. Чем занят физиолог? Выяснением того, каким образом получается, что органической системе удастся сохраняться. До тех пор пока она это делает, мы имеем жизнь организма. Физиолог исследует, как все-таки органическая система сохраняет свою устойчивость. И можно сказать, что электронный физик имеет дело с той же проблемой: «Как так получается, что образующие атом частицы остаются соединенными? Как так выходит, что электроны вращаются вокруг ядра, совершая скачки внутри атома, отдельные электроны приходят и уходят в процессах соединения с другими атомами — а атом все же сохраняется?»

Работая с социальными системами, вы сталкиваетесь с теми же самыми или схожими проблемами. Как сохраняется социальная система? Я бы предположил, что эта проблема образует целую отрасль, или раздел, науки об обществе. Совершенно ясно, что система сохраняется лишь до тех пор, пока есть то, что я назвал ранее динамической преемственностью *структуры* общества. Так если в организме с кровью происходит что-то, разрушающее или меняющее ее химический состав, то будет активизироваться какая-то другая часть организма, дабы устранить возникшее при этом повреждение и восстановить равновесие. Это и есть то, что я понимаю под динамической преемственностью. Конечно, если организму не удастся ответить на какие-то потребности в сохранении его в работоспособном состоянии, то он в конце концов умирает.

Возьмем простейшую систему, какую только можно — скажем, атом, — и посмотрим, можем ли мы определить, что представляет собой система во времени. Допустим, вы можете реально наблюдать за атомом — ну, скажем, наделены божественным восприятием. В некоторый данный момент времени T_1 вы наблюдаете, что атом имеет некоторую структуру, которую мы назовем S_1 . Вы могли бы определить эту структуру так, что в этот момент она имеет 7 протонов и 3 электрона, находящихся в следующем пространственном расположении. Затем вы берете более поздний момент T_2 и обнаруживаете структуру S_2 :



Эта структура имеет нечто общее со структурой S_1 . Она все еще содержит те же электрические частицы (строго говоря, то, что под этим имеется в виду, спорно, но, во всяком случае, число частиц остается тем же). Они не расположены точно так же, как были расположены в S_1 , но имеют такие же пространственные отношения: 2 электрона во внутренней оболочке, 1 — вне ее. Иначе говоря, вы можете сказать, что в момент T_2 структурная *форма* та же самая, что и в момент T_1 . Затем вы переходите к T_3 и находите S_3 ; при этом вы обнаруживаете иную структуру, но те же пространственные отношения, что и в случае S_1 и S_2 . В потоке времени конституируется система. Это события T_1S_1 , T_2S_2 , T_3S_3 , следующие друг за другом во времени и связанные друг с другом во времени. Это и есть та система, с которой мы имеем дело. В отличие от работы с обществами, нас не должна заботить проблема изменения *типа* структуры атома: на протяжении даже не 100 000, а 10 000 000 лет это один и тот же атом.

Можно рассмотреть организм как преемственную систему. На самом деле его устойчивость не может даже близко соперничать по протяженности с устойчивостью атома; но вопрос этот произвольный. Когда именно я стал организмом? В тот момент, когда определенный сперматозоид оплодотворил определенную яйцеклетку; и этот момент мы можем назвать T_1 . Существует преемственность между структурой организма в тот момент времени, T_1 , и индивидом, которым я являюсь сейчас. Хотя я гораздо крупнее, все-таки это одна и та же система. Когда я умираю, приходит конец существованию этой системы. В каком-то смысле вы сами решаете, какой именно момент выбрать как T_1 . Можно начать с рождения — действительного момента изгнания во внешний мир. Необходимо лишь, чтобы мы определили принимаемые нами временные границы.

Социальные системы не умирают. Они всегда превращаются во что-то другое. Зародыш в возрасте трех дней совершенно не похож на человеческое существо; он похож на рыбу. В возрасте шести недель он опять есть нечто иное, но человеческого в его облике все еще мало. Тем не менее вы имеете преемственную систему *одного типа*, вы имеете процесс роста. Одно из очень важных различий между человеческими обществами и организмами состоит в том, что общества меняют свой тип. Если заболит животное, оно либо умрет, либо выздоровеет; но если заболит общество, оно так или иначе придет к выздоровлению, но тип его при этом скорее всего изменится. Не бывает так, чтобы свинья, заболев, выздоровела гиппопотамом; с обществом же именно так и происходит.

Общества не умирают. Какое-то австралийское *племя*, да, вымирает, но общества в этом смысле не умирают, как, впрочем, и не рождаются, что бы ни говорил по этому поводу Шпенглер. Эта аналогия плохая; пусть даже она и полезна, но все же

опасна. Изящная метафора рождения и гибели наций – всего лишь аналогия, которую нельзя отнести к разряду точных. Общества не организмы; ни рождение, ни смерть им неведомы.

Основание колонии – не рождение общества. Ваша колония образована группой элементов, которые, хотя и не находились прежде в точно таких же отношениях, состояли в других, подобных им отношениях. Сами элементы не изменились, да и прежних своих отношений они не порывают. Русские эмигранты в Америке реально находятся в двух социальных системах. Они не начинают жизнь в Соединенных Штатах абсолютно *de novo*; они не полностью отделены от российской сцены и не полностью абсорбировались в новую. Этот факт имеет очень большое значение. Колонию нельзя интерпретировать саму по себе, в отдельности. Во всякой колонии обычно есть общность традиции, речи, других обычаев, которые можно полностью понять лишь в контексте той страны, в которой они родились. Все первые колонизаторы Исландии поголовно говорили по-норвежски; они установили набор общих обычаев, который не был всецело новой организацией, а был реорганизацией того, что уже существовало раньше. Нельзя, реорганизовав мертвый организм, заставить его снова ожить. Вы можете, если хотите, пользоваться метафорой рождения и смерти, но она опасна.

Я рассмотрел устойчивость атома и организма во времени, рассмотрел, как, не смотря на то что и в атоме, и в организме фактически постоянно происходят изменения, оба все равно остаются тем же атомом и тем же организмом. То, что при этом остается тем же самым, есть структурная *форма* атома, структурная форма организма. Говорят, каждые семь лет у нас полностью меняется весь состав клеток, молекул и т.д. И все же каждый из нас остается тем же индивидом. Наша структурная форма не меняется. Эта устойчивость структурной формы и устанавливает преемственность системы.

Устойчивость структурной формы социальной системы конституирует устойчивость общества. Вы отправляетесь в африканское племя и находите там отношения между отцами и сыном, матерями и дочерью, мужьями и женами, вождями и подданными, мужчинами и женщинами, – отношения, которые вы можете некоторым образом определить. Вы возвращаетесь туда же, скажем, лет через двадцать. Действительная структура конечно же изменилась: старый вождь умер, а на его место пришел новый; родились новые индивиды, а кто-то из стариков умер; дети выросли, пережились, нарожали собственных детей. Тем не менее, приступив к описанию структуры, вы можете описать ее в точно таких же терминах, что и двадцать лет назад. Общество сохранило свою структурную форму. Устойчивость социальной системы есть устойчивость этой структурной формы.

Социальной науке так или иначе придется заняться вопросом о том, как социальные системы себя воспроизводят. Многие проблемы, встающие, скажем, перед экономистами, именно такого рода. Допустим, мы приступаем к изучению внешне-го товарообмена с целью понять, как он работает и как в упорядочении товарного обмена между странами функционируют разные обычаи разных обществ. Мы изучаем некоторую часть социальной системы в данный момент времени, чтобы понять, как ей удастся поддерживать свое функционирование. Может выясниться, что существуют циклы (за периодом расширения внешней торговли следовали периоды ее сокращения) и что это явление цикличности связано с тем, как работает социаль-

ная система в целом. Вы описываете, анализируете и формулируете обобщения: при этом вы характеризуете общество, причем не с точки зрения его формы, а с точки зрения *того, каким образом ему удастся сохранять свою устойчивость*.

Это я и имею в виду, используя слово «функция». У этого слова есть много разных значений; для разных людей оно означает много разных вещей, но в моем употреблении оно относится только к указанному типу проблемы.

Функцию можно определить как всю совокупность связей единичной социальной деятельности, обычая или верования с социальной системой в целом. Есть очень важная вещь, о которой люди иногда забывают, и это та очевидная истина, что никогда нельзя определить все функции деятельности, обычая или верования, даже написав о данном обществе пару десятков книг. Для научных целей вовсе не нужно полного описания функции чего бы то ни было (в этом смысле). Если берется конкретный обычай, X , проявляющийся в одной форме в одном обществе и в несколько иной форме, X_2 , в другом, то задача науки состоит в выяснении того, какую общую функцию выполняет этот обычай в двух или более обществах, в которых он существует. Тогда перед наукой встает вопрос: каковы значимые аспекты этой функциональной связи? А чтобы определить, что в ней значимо, мы должны располагать некоторой гипотезой относительно человеческого общества вообще.

Есть очевидная связь между двумя группами проблем: изучением того, как общества сохраняют устойчивость, и того, как они классифицируются. Мы не сможем далеко продвинуться в исследовании того, как они сохраняют свою устойчивость, пока не узнаем, какие существуют типы; и вместе с тем нам мало удастся узнать о том, как их классифицировать, пока у нас не будет некоторого представления о том, как поддерживается их преемственность. Иначе говоря, перед социальным ученым стоят, во-первых, проблемы таксономии (или классификации) и морфологии и, во-вторых, проблемы физиологии, связанные с функционированием и сохранением системы.

Проблема того, как общества изменяют свой тип

Есть третий узел проблем, аналогичных некоторым проблемам биологии, и связан он с изменением типа. (Я бы предположил, что самые тесные аналогии у социальной науки должны быть не с физическими науками, а с биологией и физиологией. Уподобление общества физиологической системе менее чревато ошибками, чем уподобление общества системе механической. Аналогию между обществом и организмом следует воспринимать не в том смысле, в каком ее понимали в XIX в., а только в том смысле, что оба являются устойчивыми системами.)

Не думаю, что есть хотя бы один вопрос об обществе, интересующий социального ученого, который не попадал бы в одну из трех групп проблем, которые я назвал, а именно: «Как общества классифицируются? Как они сохраняют свою устойчивость? Как они изменяют свой тип?» Некоторые вопросы, касающиеся природы социальных систем, мы здесь не обсуждаем, но все они, на мой взгляд, подпадут под эти три категории.

Обратимся к третьей группе: как общества изменяются, так что мы имеем сначала один тип, а потом другой, и получаем переход от одного типа социальной системы к другому типу? каковы общие законы, относящиеся к изменению типа социальных систем? и относящиеся к конкретным событиям, происходящим в процессе изменения типа?

Слово «изменение» (точнее говоря, «процесс») применительно к обществу является двусмысленным. Я хочу разграничить два совершенно разных его вида. Некто отправляется в примитивное общество, видит приготовления к свадебной церемонии, саму церемонию и ее следствия: два индивида, ранее не связанные друг с другом или состоявшие в особом отношении, связываются теперь иным отношением, отношением мужа и жены; организовалась новая группа, превращающаяся в семью. Очевидно, что тут есть нечто, что можно было бы назвать социальным «изменением» или «процессом». Это изменение *в рамках* структуры. Оно не затрагивает структурную форму общества. Такие изменения изучаются не как часть третьей группы проблем, названных мною, а как часть второй. Они подобны тем изменениям, которые может изучать в организме физиолог (например, метаболические). Другой тип изменения имеет место тогда, когда общество в результате нарушений, вызванных внутренними процессами или внешним воздействием, изменяет свою структурную форму.

Эти два типа изменения необходимо безусловно различать и изучать по отдельности. Первый вид я предложил бы назвать «реорганизацией». В сущности, это перенастройка равновесия социальной структуры. Второй вид я предпочел бы назвать «изменением типа». Каким бы незначительным ни было последнее, это такое изменение, что при достаточном его накоплении общество переходит от одного типа социальной структуры к другому.

Второй и третий типы проблем (синхронические и диахронические проблемы)

Мы уже говорили, что первый и второй типы проблем – проблемы классификации и устойчивости социальных систем – разделить нельзя. Но второй и третий типы проблем (относящиеся к тому, как общества вопреки внутреннему изменению сохраняют свой тип и как они изменяют свой тип), которые можно было бы разделить как синхронические и диахронические, безусловно, необходимо изучать по отдельности. Эти проблемы – важнейшие проблемы анализа социальных систем. Первой главной задачей анализа, в моем понимании, является синхроническое изучение общества. Такой анализ более фундаментален, чем диахронический.

Отделяя синхронические проблемы от диахронических, мы, конечно, осуществляем абстракцию, ибо, трактуя общество только синхронически, мы рассматриваем его как неизменное, а таковым ни одно общество подолгу не бывает. Эта дихотомия, однако, крайне необходима для анализа. Даже так мы втягиваемся в довольно сложные хитросплетения. Например, пики деловой активности и депрессии, т.е. циклы деловой активности, которые могут развиваться по синусоиде, надо изучать как составляющие синхроническую проблему. Но если бы у нас были свидетельства того, что в течение многих лет изменялось само общество, что ритмическая смена взлетов и падений деловой активности изменила свой тип – а говорят, что сегодня деловые циклы уже иные по типу, чем те, которые были в первой половине XIX в., – то эти явления стали бы материалом диахронического исследования. Как и между синхроническими и диахроническими проблемами, имеется различие между такими изменениями, как изменение внутри цикла и изменение типа самого цикла.

При синхроническом изучении общества трактуется так, как если бы оно оставалось относительно неизменным. Допустим, лингвист намеревается изучить английский язык, как на нем говорят в 1937 г. в Чикаго. Он может взять некий срез и обсуждать его, исключив из рассмотрения все вопросы о каких бы то ни было изме-

нениях, происходящих в период исследования. Даже если бы этот период охватывал всего год, происходили бы какие-то изменения, которые можно наблюдать. В течение десяти лет можно было бы наблюдать больше: вошли бы в обиход новые слова, какие-то слова вышли бы из употребления. То же самое можно сказать о любом обществе в целом. Общества, по сути, никогда не остаются неизменными. Некоторые общества, изображаемые как остающиеся теми же самыми, явно меняются, хотя не так быстро, как другие социальные системы. Австралийское общество меняется, хотя оно очень консервативное. Китай, несмотря на мнимый консерватизм, переживает быстрые изменения.

Тем не менее есть все основания изучать общество синхронически, и это определенно нужно делать, дабы мы могли вычленивать наши проблемы. Мы говорим: «Давайте возьмем общество и рассмотрим его так, как если бы оно было постоянным, неизменным». И если мы этого не сделаем, то мы не сможем получить обобщений о том, как общества сохраняют устойчивость. То, что мы в состоянии провести такое различие, логически отвечает самой природе вещей.

Природа социальной системы: детальный обзор

Социальная коаптация

Ранее я наложил табу на слово «культура». Теперь я хочу его отменить. Для этого есть две причины. Во-первых, следует провести важное различие между человеческими обществами и обществами животных. И это различие придется обсуждать через противопоставление «инстинкта» и «культуры». Во-вторых, если я совсем откажусь от этого слова, то останется некоторая неясность относительно того, как совместить кое-что из того, что я говорил, с теми категориями, в рамках которых мы привыкли мыслить.

Если мы зададим себе вопрос: «Что прежде всего характерно для всех социальных систем, каково их наиболее общее свойство, составляющее суть любого общества вообще?» — то я бы предположил, что это феномен, слово для обозначения которого вышло из употребления с XVIII в. и используется теперь разве что в медицине, где оно приобрело особый смысл. Речь идет о слове «коаптация». *Коаптация* означает «сочленение», «взаимоподгонку». Наиболее характерное свойство любого общества, будь то человеческое или животное, состоит в том, что поведение отдельных его членов некоторым образом сочленено, поддерживая тем самым социальную жизнь как результат этого сочленения. То, как сочленяются, поддерживая социальную жизнь в пчелином улье, формы поведения трутней, рабочих пчел и пчелиной царицы, фундаментально характерно для общества. В этом смысле социальная коаптация является основополагающим свойством всех обществ.

Далее можно отметить следующее: главное, что нужно для социальной коаптации, — это чтобы поведение отдельных членов общества было как-то стандартизировано. Например, если говорить о пчелиной семье, то группа пчел продолжает существовать как общество лишь благодаря стандартизации поведения царицы, рабочих пчел и трутней. Таким образом, единообразие — или, лучше сказать, конформность — поведения в каком-то смысле и есть то, что лежит в основе социальной коаптации и является ее первейшим необходимым условием.

Сравнивая общества животных с человеческими обществами, мы сразу же сталкиваемся с важным различием. В обществах животных социальная коаптация обес-

печивается инстинктом. В человеческих обществах она обеспечивается инстинктом *плюс* культурой. Утверждалось, что некоторые животные имеют культуру, особенно дрессированные. Дрессированные животные – это животные, живущие в человеческом обществе. Цирковые собаки – явно окультуренные животные, но все же это не делает культуру характерной для животных обществ. Я не уверен даже, что и перелетные птицы не *учатся* в какой-то степени строить гнезда. В их стаях есть определенная преемственность; утверждалось, что они строят гнезда по традиции, но в таком случае перед нами пример культуры. Я вполне готов признать, что могут существовать случаи такого поведения. Однако они не кажутся мне слишком уж значительными и важными, поскольку удельный вес такого поведения оказывается минимальным в сравнении с той ролью, которую играет у животных инстинкт. Мне этот момент кажется более или менее неважным, ведь еще никто не рассказал, как на самом деле работают инстинкты. У нас пока нет достаточных знаний о генетических системах. Мы больше знаем о социальных системах. Зная кое-что о том, как передается культура, мы ничего не знаем о том, как передается инстинкт. Термин «инстинкт» применяется просто как ярлык для описания процессов, которых мы не понимаем и о которых нам почти ничего не известно. Это всего лишь этикетка, которую мы приклеиваем к определенным типам поведения. В пределах одного живого вида эта характеристика постоянна, а стало быть, как бы мы ни объясняли его преемственность, конкретный инстинкт является частью генетической системы, перенимаемой потомством от родителей путем физического наследования. Слово «культура», как мы сразу замечаем, описывает не вид, а отдельное общество или группу обществ. Следовательно, культура является характеристикой не генетической, а социальной системы.

Культура

Слово «культура» в том смысле, в каком я собираюсь его использовать, означает определенную стандартизацию поведения, внутреннего и внешнего, в определенной группе людей или в определенном обществе. Это основное значение данного слова.

С другой стороны, слово «культура» употреблялось во множестве иных значений, вследствие чего произошла некоторая его деградация, сделавшая неудачным его применение в качестве научного термина.

Фактически слово «культура» всего лишь двойник «возделывания» (*cultivation*). В Англии слова «*agriculture*» (сельское хозяйство) и «*cultivation*» (возделывание, культивация) употреблялись как взаимозаменяемые. Во Франции слово «*culture*» по сей день употребляется лишь в смысле «культивирования», т.е. разведения растений и животных.

Если вернуться назад, к тому, как пользовался этим понятием Гоббс, то значение его становится совершенно ясным: «культура» определяется им как «упражнение и совершенствование ума, вкусов и манер». Иначе говоря, это процесс, посредством которого воспитываются, или культивируются, индивиды. Таким образом, слово «культура» может употребляться в отношении двух вещей: самого процесса воспитания и его продукта. В таком значении это слово использовалось до середины XIX в.

В антропологический контекст это слово ввел Тайлор, определив его как «привычки и умения, приобретаемые человеком как членом общества». Он обозначает этим словом не процесс, а продукт. Заметьте, что в этом случае «культура» – название определенного феномена, в каком-то смысле реального. Нам нужно, однако,

определить, какого рода реальностью он обладает. В этом употреблении слово «культура» обозначает лишь формы человеческого поведения. В таком определении между тем остается много неясностей. Неясно, понимается ли под культурой характеристика индивида или общества. В конце концов, *общество* само по себе не действует и не мыслит. Формы поведения и мышления присущи исключительно индивидам.

Следовательно, если мы спросим: «Какова культура группы?» — то нас можем подстергать такое же затруднение, с каким мы всегда сталкиваемся, обсуждая среднее или сумму. Возьмем для примера граждан Соединенных Штатов, образующих в совокупности социальную группу. Можно сказать, что подавляющее их большинство по достижении определенного возраста могут выполнять простые арифметические операции и что, стало быть, эта элементарная арифметика — в каком-то смысле часть американской культуры. Заметьте, что для американцев она не всеобща, а лишь близка к всеобщности. Зададим себе вопрос. Некоторое число мужчин и несколько меньшее число женщин умеют решать квадратные уравнения, но есть немало людей, не умеющих это делать и, возможно, вообще не знающих, что такое квадратное уравнение. «В каком смысле знание квадратных уравнений является частью американской культуры?» Явно не в том, в каком арифметика. Наконец, около сотни людей в Соединенных Штатах могут выполнять вычисления из теории тензоров Эйнштейна. «В каком смысле теория тензоров Эйнштейна является частью американской культуры?» Ясно, что все эти операции являются в том или ином смысле частью культуры или, говоря точнее, элементами культуры Соединенных Штатов в целом.

Когда антрополог пытается описать культуру некоего народа, исходя из определения Тайлора, что именно он должен описывать? Среднее или общую совокупность культуры всех индивидов? В любом случае мы имеем объем, который целиком охватить затруднительно. И каким должно быть среднее математическое знание в Соединенных Штатах, если на одном конце шкалы мы имеем простейшие арифметические операции, на другом — теорию тензоров, а посередине — неопределенную и пеструю сумму знаний? Если взять общую сумму математических знаний, то дать ответ будет несколько проще. Тогда можно посчитать: столько-то людей умеют выполнять простейшие арифметические операции, столько-то — решать квадратные уравнения, а еще меньшее число людей — выполнять тензорные вычисления. Вы сможете сложить эти цифры и получить таким образом утверждение, касающееся математической культуры Соединенных Штатов на 1937 г. При этом вы понимаете, что как только вы начинаете говорить о культуре в этом смысле, точность ее значения полностью утрачивается. Чтобы придать понятию «культура» будущую точность, мы должны его проанализировать и дать ему более четкое определение.

Для Тайлора особый способ изготовления лука и особый способ его использования были элементами культуры, ведь это такие привычки и умения, которыми человек обладает благодаря тому, что живет в обществе. А как же сам лук? Для Тайлора лук не мог быть частью культуры, поскольку это *продукт культуры*, определенных способов деятельности. То же касается напечатанной книги, представляющей собой продукт культуры, а также механизм ее передачи; «культура» же, по определению Тайлора, охватывает только привычки людей.

На одном из занятий я попросил привести пример культуры. В качестве примера указали на мои часы, стоявшие на столе. Это выхолощивание термина произошло совсем недавно. Проследив весь процесс его обеднения, мы видим, что теперь

словом «культура» стали называть не только способы поведения, но и множество материальных вещей — как конкретные вещи, так и абстракции. Вы сгребаете все в кучу, говорите: «Вот это все культура» — и в конце концов доводите определение культуры до *reductio ad absurdum*, например такого:

«В самом широком смысле, она может означать всю совокупность того, что было создано или преобразовано осознанной или неосознанной деятельностью двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или обуславливающих поведение друг друга. Согласно этому определению, к явлениям культуры относятся не только наука, философия, религия, искусство, техника и все физическое оснащение развитой цивилизации. След ноги на песке, оставленный дикарем и увиденный Робинзоном Крузо, куча мусора и сломанные деревья, оставленные в девственном лесу научной экспедицией, кости, черепки и пепелища, оставленные каким-то доисторическим племенем и извлеченные из земли археологом, — все это и миллионы других человеческих творений и преобразований являются частью культуры» (Сорокин).

Как только вы принимаете подобное определение, все общие суждения о культуре становятся либо бессмысленными, либо ложными. Как только вы сгребаете в один класс разные логические типы и высказываете суждения об этом классе, вы неизбежно делаете ложные или бессмысленные утверждения. Именно этим грешило прежде употребление слова «культура». Тем не менее примерно в таком значении это слово обычно и используется.

Я собираюсь употреблять это слово иначе — как обозначение особого феномена, характерного для человеческих обществ, и только для человеческих обществ. В любом человеческом обществе имеется некоторая стандартизация способов поведения, как внутреннего, так и внешнего, свойственная группам в целом (или обществу в целом, если оно гомогенно). Ее я и буду называть «культурой». Так, для Соединенных Штатов, и только Соединенных Штатов, характерно, что у индивидов этого общества есть свои особые, только им присущие стандартизированные способы поведения, мышления и чувствования. При этом термин «культура» имеет очень широкий смысл и, заметьте, не означает никакой конкретной феноменальной реальности; это термин описательный. Конкретной феноменальной реальностью, которую этот термин *обозначает*, является поведение.

Наверное, лучше всего это иллюстрируется сравнением речи и языка. Когда бы я ни говорил, мое поведение всегда складывается из совокупности речевых актов. Каждый речевой акт — конкретное событие, реальная конкретная вещь, принадлежащая феноменальной реальности и как таковая наблюдаемая. Что такое язык? Когда вы сравниваете акты речи множества индивидов, входящих в одно речевое сообщество, в них обнаруживается определенная стандартизация поведения. Эта стандартизация никогда не бывает полной. Никогда два разных человека не произносят одинаково то или иное слово, не пользуются одними и теми же словами, не вкладывают в то или иное слово один и тот же смысл. Имеются индивидуальные различия. Профессор Сорокин и я никогда не будем употреблять слово «культура» в одинаковом смысле, хотя принадлежим к одному речевому сообществу. Тем не менее вариации удерживаются в некоторых стандартизированных границах. Стандартизация речевой деятельности в конкретном ограниченном сообществе — вот что мы имеем в виду, употребляя слово «язык». В этом смысле язык не является конкретной, существующей реальностью. Это *описание* совокупности конкретных актов речевого поведе-

ния и связей между отдельными речевыми актами. Грамматика и словарь являются таким описанием. Язык конституируется единообразием, наблюдаемым в совокупности речевых актов, выполняемых индивидами, принадлежащими к одному речевому сообществу. Таким же образом и культура будет описанием стандартизированных способов поведения — мышления, чувствования и действия.

Никто не говорит, что язык учит ребенка говорить, но совсем нетрудно найти людей, говорящих, что культура оказывает на индивидов влияние. Вы встретитесь, например, с утверждением: «Психология индивида подвергается воздействию со стороны культуры». Внимательно приглядевшись к этому высказыванию, вы увидите, что это бессмыслица. В качестве примера я могу привести утверждение моего друга Грегори Бейтсона, который уж должен в этом разбираться: «Стандартизация поведения индивида в данном обществе есть результат воздействия, оказываемого на него культурой». Надеюсь, я показал, что слово «культура» и есть *название* такой стандартизации. Стало быть, Бейтсон по сути говорит, что культура — это продукт культуры. Это, бесспорно, верно в том смысле, что культура Соединенных Штатов 12-го мая является продуктом культуры Соединенных Штатов 10-го мая. Но ведь Бейтсон имел в виду совершенно другое. Культура сохраняется благодаря тому, что индивиды подвергаются воздействию, оказываемому на них актами других индивидов, но никак не актами культуры. Говоря, что культура оказывает на индивида влияние, вы вновь попадаете в один из логических тупиков, делающих всякие дискуссии напрасными.

Рассмотренная ошибка реификации культуры есть практически то же самое, что и дюркгеймовская реификация коллективного сознания. В обоих случаях в качестве конкретной феноменальной реальности толкуется то, что в действительности является всего лишь описанием вещей, наблюдаемых в конкретной реальности.

Но в чем состоит эта стандартизация поведения, называемая культурой, т.е. социальная кооптация? И как она достигается? Прежде всего ясно, что одним из компонентов социального механизма является набор правил. Я бы провел различие между специфическими и общими правилами поведения.

Специфические правила бесчисленны. На одном полюсе шкалы можно поместить технические методы, т.е. такие специфические правила поведения, в соответствии с которыми андаманец, например, мастерит лук, а каменщик возводит стену. Эти правила даются обществом. Иначе говоря, в таких вещах присутствует стандартизация, делающая их *описание* частью культуры.

Второй пример — правила игры, или процедурные правила (например, шахматные правила или правила клуба), характерные для некоторого общества.

Далее, есть очень важный комплекс специфических правил, который мы можем назвать ритуалом. Независимо от того, идет ли речь о социальных ритуалах вроде рукопожатия или снятия шляпы в присутствии женщины, о ритуалах, возвышающихся до уровня религиозных церемоний, или о каком-то сочетании социальных и религиозных ритуалов, вроде коронации, — они тоже представляют собой специфические правила поведения, в соответствии с которыми люди должны себя вести. Таким образом, на одном конце шкалы специфических правил мы имеем технические методы, на другом — ритуалы, а между ними — правила игры, или процедурные правила.

Кроме того, существует комплекс общих правил поведения, т.е. таких правил, которые не устанавливают точно, что именно следует делать, а диктуют лишь общий принцип поведения, которому надлежит следовать при любых обстоятельствах. Та-

ковы моральные правила. Они не указывают, что именно вам следует делать при таких-то и таких-то обстоятельствах. Они говорят, что на протяжении всей жизни вы должны соблюдать определенные принципы. Например, правила вежливости отличаются от специфических правил этикета. Мораль и манеры обычно регулируются общими правилами поведения.

В правилах поведения важно различать (не с каких-либо узких точек зрения и не слишком жестко), с одной стороны, рекомендации и, с другой стороны, предписания. Правило может устанавливаться в форме абсолюта: «Вы должны действовать так-то и так-то». В этом случае дается предписание. Хорошим примером могут служить десять заповедей: «Не убий» и т.д. Рекомендация же дается в следующей форме: «Если хочешь достичь такой-то и такой-то цели, следует идти к ней таким-то и таким-то способом». Иначе говоря, здесь присутствует «если». Такое правило гипотетическое по своему характеру. Установление здесь не абсолютное, а условное: «Если хочешь построить стену так, чтобы она не рухнула, следует действовать таким вот образом». Я думаю, что это различие провести необходимо, поскольку власть общества, стоящая за обоими типами правил, принимает разную форму. Рекомендация необязательна для исполнения, предписание же — обязательно.

Культуру, в указанном нами смысле, образует совокупность правил поведения. Отсюда ясно, что на вопрос о том, какого рода феноменальной реальностью обладают правила, мы ответим: правило существует только в его признании. В обществе не может быть никаких правил поведения, если члены общества этих правил не признают. *Признание* и есть феноменальная реальность. Говоря о правиле, мы говорим о его формулировке, но действительность его заключена в его признании. Это признание присуще поведению некоторого множества индивидов. Так, на Андаманских островах признается, что если хочешь сделать хороший лук, то действуешь таким-то образом. Правило поведения есть нечто существующее в умах некоторого множества людей благодаря тому факту, что они признают это нечто как подобающий образ действий.

Итак, первым аспектом культуры является набор правил. Эти правила производят социальную кооптацию, обеспечивая определенное единообразие действий. Первым условием сочленения людей в социальную систему является достижение определенного единообразия их поведения. Общество держится на доверии. Невозможно жить в обществе, если нет разумных оснований ожидать, что окружающие люди будут вести себя определенным образом.

Второй аспект культуры, на который я хочу обратить ваше внимание, — это наличие некоторых общих символов и общих значений, придаваемых этим символам. Необходимость их связана с необходимостью коммуникации между индивидами. Вы не сможете согласовать свое поведение с поведением других индивидов, если не располагаете какими-нибудь средствами коммуникации. Даже животные поддерживают общение друг с другом. Пчела, возвращаясь в улей с собранным нектаром, затевает танец; все другие пчелы из улья к нему присоединяются; все танцуют вместе. Очевидно, существуют какие-то средства коммуникации между ними, возможно обонятельные: другие пчелы улетают к источникам меда, найденным вернувшимися пчелами. Пчела, возвратившаяся из неудачного путешествия, не танцует. Нам нужно общаться и иметь для этого определенные символы. Несомненно, одним из аспектов культуры каждого общества является некоторая совокупность принятых символов, используемых одними людьми и понимаемых другими.

Простейшим примером служат слова. Они используются для передачи определенных значений и понимаются как передающие эти значения. Но слова не единственный тип символов. Символами могут быть жесты. Ими могут быть произведения искусства, причем, вероятно, в первую очередь многозначные; по крайней мере, некоторые изящные искусства стали тем, что они есть, благодаря определенным символам, бытующим в обществе. Несомненно, символичны ритуалы. Символичны мифы, чем, собственно, и объясняется ценность их как мифов.

Символ — это то, что обладает значением. Существуют разные уровни символизма. Вещи, обладающие значениями, могут иметь сходства и различия на трех уровнях. Во-первых, есть универсальный общечеловеческий уровень. Во-вторых, в каждом обществе есть собственный набор признанных символов. В-третьих, свои особые наборы символов имеют индивиды. Разграничить эти уровни непросто. Возьмем для примера жест — ритуал рукопожатия: в ходе исследования обнаруживается, что это не универсальный человеческий символ. Его распространение ограничивается определенным кругом обществ. Вместе с тем в каждом обществе мы находим ту или иную форму приветствия, предполагающую телесный контакт двух человек: эскимосы трутся носами; андаманец садится на колени к другому андаманцу. Иначе говоря, *основа* этой символики универсальна и, вероятно, инстинктивна — это кожные реакции людей. Действительный же символ рукопожатия ограничен в распространении; это символ, свойственный определенному числу обществ, хотя полинезийцы в последнее время стали пользоваться жестом рукопожатия даже в общении друг с другом. Я склонен полагать, что, видимо, универсальна символика «верха» и «низа»: «верх» ассоциируется с хорошим, «низ» — с плохим. Небеса находятся наверху, и по мере совершенствования вы возносите вверх; вниз же вы опускаетесь через все круги ада. Подозреваю, что если бы мы не встали когда-то на ноги и до сих пор прогуливались на четырех конечностях, то все находящееся впереди нас было бы хорошим, а все находящееся сзади — плохим. Символикой верха и низа пропитаны наши слова: например, высший и низший, высшая правда и низость и т.п. В таких словах присутствует элемент универсального символизма. Конечно, в обществе один символ не обязательно согласуется с другим. Могут возникать противоречия как в языке, так и в иных аспектах общественной жизни.

Символ не обязательно предполагает коммуникацию. Некоторые люди, особенно психически неуравновешенные, могут разговаривать с собой. Мы все это делаем. Я предполагаю, что символы, которыми люди пользуются для общения с собой, не являются культурными символами. Возможно, они базируются на культурных символах, но культурный символ является таковым в силу того, что признается группой.

Символизм представляет собой связь между двумя вещами — самим символом и вещью, символом которой он является. Говорить о символе как о «репрезентации феноменальной реальности» значит использовать данный термин в более широком смысле, чем я бы хотел. Уайтхед употребляет слово «символизм», или «значение» (meaning), как синоним «знака». Это одна из точек зрения; «как только вы что-то воспринимаете, включается процесс символизации». Когда вы воспринимаете некий чувственный объект, сначала едва вырисовывающийся вдаль, а затем обретающий определенность, которую вы можете выразить словами: «Я узнал лошадь», — тогда, по мнению Уайтхеда, вы можете сказать, что этот символ, «лошадь», есть репрезентация феноменальной реальности. Я же пытаюсь ограничить значение этого

термина. Говоря о *социальных символах*, я имею в виду ту сторону объекта, слова или действия, которая *сообщает значение*, или регулярно с ним ассоциируется. Слово, жест (например, снятие шляпы при встрече с женщиной), религиозное убранство – символы в указанном смысле.

Таким образом, говоря о символах, мы имеем дело уже не с правилами (хотя могут существовать правила относительно того, как символами следует *пользоваться*), а с огромной массой значений, наличие которых обеспечивает достижение социальной кооптации. Символами могут быть акты поведения. Обычно они предполагают акты поведения. Например, слова предполагают речь. Или, скажем, ритуал: им может быть жест, некоторого рода движение или серия движений.

Далее, у нас есть еще третий аспект культуры. Это две вещи, которые нам не хотелось бы разделять. Необходимой частью социальной кооптации любого данного общества должны быть некоторый набор общих способов чувствования и некоторый набор общих способов мышления. Каждое общество характеризуют некоторые особые чувства и некоторые особые представления, разделяемые большинством его членов. Эти чувства и представления меняются от общества к обществу и являются неотъемлемой частью культуры. Нам нет нужды вникать в природу этих чувств и представлений. Отметим разве что такие чувства, как «патриотизм», *esprit de corps* и т.д. Не нужно нам здесь и вступать в психологическую дискуссию об аффективной (или эмоциональной) и когнитивной сторонах человеческой природы. Однако мы вправе утверждать, что представления и чувства часто весьма тесно связаны друг с другом и что представление может быть выражением чувства. Чувства не могут сохранять свою живость иначе, кроме как в форме представлений или, по крайней мере, символов и ритуалов. Символы и ритуалы жизненно важны для поддержания единообразия чувств в сообществе.

Итак, мы имеем некую совокупность чувств и представлений, которые Дюркгейм назвал *représentations collectives*, разделяемых членами общества, но не обязательно всем обществом. В гомогенном обществе их будут разделять все, в гетерогенном – не все. Общество типа Соединенных Штатов имеет некоторое множество общих представлений, которых придерживается каждый, но в то же время много представлений, имеющих хождение лишь в рамках какой-то группы, например религиозной: скажем, фундаменталистов и либеральных методистов; у тех и у других разные системы верований. Мы не находим полного единообразия, но можем найти таковое в отношении некоторой ограниченной совокупности представлений. Это относительное единообразие представлений является одним из аспектов культуры, имеющих принципиальное значение для социальной кооптации.

Ранее, пытаясь уйти от слова «культура», я ввел понятие «социальный обычай» (*social usage*) и объяснил его как способ поведения, наблюдаемый в данном обществе у определенного числа индивидов и пользующийся в этом обществе признанием, или авторитетом, в качестве уместного и подходящего. Все, что говорилось выше, относится не к самим социальным обычаям, а к правилам, которые за ними стоят. Не имеет большого значения, считать ли факторами, образующими культуру, социальные обычаи или стоящие за ними правила. Социальные обычаи, вероятно, больше подходят для объективного рассмотрения: вы можете наблюдать исполняющих их людей. Признание же правила происходит в человеческих умах. Нужно принимать во внимание оба аспекта: и правило, и обычай. Если вы наблюдаете сначала

одного андаманца, мастерящего лук, а потом другого, придерживающегося той же процедуры, то вы получаете возможность описать некоторую совокупность технических обычаев. Однако за данным техническим обычаем в умах андаманцев скрывается признание того, что именно такая процедура является подобающей для данного дела, что так и надо мастерить лук. Обычай — часть конкретной реальности.

Такой анализ культуры, какой был представлен выше, может, по моему мнению, быть использован в научных целях. Но я не думаю, что для этой либо какой-то другой цели можно воспользоваться анализом профессора Сорокина.

Связь культуры с обществом

Теперь отметим один момент, особенно, на мой взгляд, важный, ибо он показывает связь между культурой и обществом.

Пожалуй, следует еще раз вернуться к различию, проведенному между, с одной стороны, логическими (математическими) отношениями — такими, как отношения различия и тождества, — и с другой — отношениями действительной взаимосвязи в феноменальной реальности, которые бывают самыми разными. Употребление применительно к тем и другим одного слова «отношение» нельзя назвать удачным, ибо различие между ними абсолютно фундаментальное.

Положим, мы рассматриваем ряд действий данной отдельной особи и ряд действий другой особи, принадлежащей к тому же виду. Совершенно ясно, что между действиями A^1 и действиями A^2 существует отношение сходства.

Теперь рассмотрим атом кислорода. Этот атом, странствуя в свободном состоянии по миру, соединяется с двумя атомами водорода. Этот конкретный атом имеет свою историю. Мы обнаруживаем, что в один из моментов своей жизни данный атом кислорода ведет себя определенным образом. Далее мы обнаруживаем, что другой атом кислорода в некий данный момент его жизни ведет себя точно так же. *Единственное* отношение, которое мы между этими двумя событиями можем установить, — отношение подобия, а это означает наличие определенного тождества вкупе с определенными различиями.

Если рассмотреть акты поведения двух животных, то там мы найдем аналогичное сходство, конституирующее *логическое* отношение. Но *вдобавок* мы найдем и другое отношение между ними, а именно — отношение *реальной взаимосвязи*. Мы предполагаем его наличие, когда используем для объяснения поведения слово «*инстинкт*». Сходство поведения двух атомов кислорода химически обусловлено, но никак не связано с инстинктом, тогда как сходство поведения двух животных одного вида определено инстинктом. Как только мы употребляем слово «инстинкт», мы уже предполагаем, что существует реальная взаимосвязь между данным актом поведения одного животного и аналогичным актом поведения другого, и это допущение основано на том факте, что если бы мы проследили происхождение этих двух животных достаточно далеко, то мы непременно нашли бы общего предка. Как видите, сходство поведения в этом случае является результатом *отношений реальной взаимосвязи, существующих в генетической системе*.

Далее, мы имеем поведение одного человека и поведение другого, и их поведение схоже, поскольку оба индивида члены одного общества. В одном случае лук мастерит один андаманец, в другом — другой; не будет никаких различий в их поведении, и, следовательно, между поведением первого и второго имеется отношение подобия. Вместе с тем это отношение подобия опять-таки отличается от сходства по-

ведения двух атомов кислорода. Предполагается, что два андаманца будут делать луки одинаково, поскольку оба *научились* так себя вести. Иначе говоря, здесь имеет место *отношение реальной взаимосвязи в социальной системе*. Как инстинкт соответствует генетической системе, так культура соответствует человеческой социальной системе — человеческой, и никакой другой.

Следовательно, социальный обычай, если обозначать этим термином совокупность актов поведения разных человеческих индивидов, — не просто название для некоторого класса поведенческих актов, а название *системы* поведенческих актов. Различные акты поведения, которые мы наблюдаем как социальные обычаи, представляют собой некое множество действий, между которыми имеется отношение реальной взаимосвязи. Будучи свойственными некоторому множеству индивидов, они являются в случае каждого индивида продуктом воздействия, оказываемого на него другими индивидами в рамках особой социальной системы.

Именно это, на мой взгляд, и подразумевал Дюркгейм, когда говорил, что социальный обычай есть вещь, и все его споры с оппонентами вращались вокруг того, что вся совокупность социальных обычаев, или коллективных представлений, обладает реальностью особого рода. Он был прав, но его слова о том, что социальные обычаи нужно рассматривать как вещи, не были поняты. Люди-то думали, что он имел в виду *реальные вещи*. Если мы будем рассматривать их как *события*, то Дюркгейм был прав, ибо они обладают большей реальностью, нежели реальность класса.

Никакая наука о культуре невозможна

Все это подводит нас к основополагающей аксиоме науки об обществе, как я ее понимаю. Возможна ли наука о культуре? Боас говорит: нет. И я с ним согласен. Не может быть науки о культуре. Культуру можно изучать только как характеристику социальной системы. Следовательно, если вы хотите иметь науку, то это должна быть наука о социальных системах.

Точка зрения, которую я отстаиваю, заключается в том, что если мы хотим создания науки об обществе, то должны признать, что одной и притом единственной задачей этой науки будет исследование природы социальной коаптации. Социальная коаптация *предполагает* совокупность отношений между людьми, т.е. социальную структуру. В любом обществе социальная коаптация *есть* стандартизация поведения индивидов, принадлежащих к этому обществу. В обществах животных эта стандартизация обусловлена инстинктом; в человеческих обществах мы называем эту стандартизацию «культурой». Ни социальную структуру, ни культуру нельзя научно изучать отдельно друг от друга.

Культура ни единое мгновение не может существовать сама по себе; она не может сама по себе сохраняться. Что, скажем, лежит в основе преемственности языка? (Этот вопрос немедленно поднимает целый пласт проблем: проблему устойчивости систем, классов, проблему того, что такое естественные классы.) Вы рассматриваете язык как совокупность речевых обычаев (*speech usages*) и можете описать его через некоторый набор правил. Совершенно ясно, что набор речевых обычаев не остается неизменным даже на относительно малых промежутках времени. Но сегодняшний английский язык — все же английский язык, хотя и не тот, на котором говорили в XVIII в. Мы видим здесь некую фундаментальную преемственность. Но на чем она зиждется? На том, что в любой момент времени между XVIII в. и днем сегодняшним мы можем указать на определенную совокупность людей, составлявших в данный

момент англоязычное сообщество и обладавших как группа структурной преемственностью. Преемственность языка базируется на преемственности социальной структуры. Так же как и существование и преемственность культуры в целом как характеристики группы. Не может быть кооптации вне культуры, и не может быть преемственности культуры вне преемственности социальной структуры. Социальную структуру образует социальное поведение реальных человеческих индивидов, данных *a priori* до всякой культуры. Следовательно, когда вы изучаете культуру, вы всегда изучаете акты поведения некоторого множества лиц, соединенных друг с другом в социальной структуре.

Исходя из вышеизложенного, я бы сказал, что никакой науки о культуре быть не может и даже наука о языке является частью той целостной науки, о которой у нас идет речь. Это утверждение можно несколько уточнить: хотя никакой всеобъемлющей науки о культуре не может быть вообще, может существовать самостоятельное научное рассмотрение отдельных аспектов, или компонентов, культуры. Эти изыскания не дадут нам окончательных и завершенных научных выводов, но дадут кое-какие важные дополнительные выводы. Лингвистика — хороший тому пример. Можно взять совокупность речевых обычаев некоего сообщества и изучить их сами по себе, сделать относительно них определенные обобщения и назвать все это наукой: лингвистикой. Думаю, то же самое можно проделать с некоторыми другими аспектами культуры, хотя, вероятно, не с таким успехом — в частности, из-за того, что язык, или речевые обычаи, в целом составляет ту часть культуры, которая в любой социальной структуре достигает наивысшей степени единообразия. Даже большей, чем религия. Ритуал? Да, может быть, хотя не во всех случаях улавливается единообразие, т.е. не схватывается та степень единообразия, какую мы видим, скажем, в технических навыках. Во всяком случае, речевые обычаи, ритуалы, технические навыки можно изучать по отдельности. На что я, однако, хотел бы обратить внимание, так это на то, что эти обособленные исследования не дают исчерпывающей интерпретации изучаемых явлений. Исследователь получает ряд обобщений, но если вы ищете ответы на фундаментальные проблемы языка, технологии или религии, то вы не сможете найти их иначе, кроме как определив первым делом связь языка, технологии или религии с социальной структурой, т.е. с тем телом, которое определяет преемственность культуры.

Продолжение следует

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Примечания

1. *Радость духа* (фр.).

2. См. книги супругов Лунд «*Middletown*» и «*Middletown in Transition*».