

АНТРОПОЛОГИЯ СЕГОДНЯ НУЖНА КАК НИКОГДА¹

Морис Годелье

Позвольте в самом начале моей лекции поблагодарить профессора Карла-Хайнца Коля и его коллег из Института им. Фробениуса за предоставленную мне возможность участвовать в этом цикле семинаров, тема которых – "Конец антропологии". У некоторых из моих коллег-антропологов тема эта вызывает определенный страх, у других же, напротив, воодушевление и надежду. Для меня лично (и в этом я не одинок) эта проблема уже изжила себя.

Какую бы реакцию заявленная тема ни вызывала, сама постановка этого вопроса была обусловлена распространившейся в 1980-х гг. в антропологической среде (и чуть раньше – среди филологов и лингвистов) идеей о том, что социальные и гуманитарные науки вступили в эпоху концептуального и методологического кризиса, поставившего под сомнение само их право на существование. Действительно, некоторые из наших коллег-ученых начали в то время отрицать научную правомерность произведенных ранее научных изысканий в области антропологии, так же как и своих собственных работ, появившихся до того момента, как их авторы вдруг осознали всю фиктивность и идеологизированность "нарративов", созданных западными антропологами, претендовавшими на понимание природы иных форм культуры и общественного устройства.

Важнейший вопрос, на который с первых дней своего существования стремятся ответить такие дисциплины, как антропология, ис-

¹ Данный текст воспроизводит выступление в Исследовательском Институте им. Фробениуса (Франкфурт-на-Майне) 26 мая 2008 г. Публикуется впервые.

тория, археология и прочие социальные науки, заключается в следующем: *как понять и объяснить факты, поведение и представления, не имеющие ничего общего с нашим образом существования и мышления?*

Данная проблема, конечно же, возникает не только в сфере научного познания. Вопрос этот встает каждый раз, когда, в силу тех или иных причин, отдельным индивидуумам или же целым группам приходится взаимодействовать (внутри одного и того же общества) с другими индивидуумами или группами, принадлежащими к среде, отличной от их собственной, либо когда они сталкиваются с совершенно другой общественной моделью. Осознать инаковость других – значит раскрыть смысл и обоснование различных форм мышления и существования отличных от нас людей. Это значит понять природу взаимоотношений между этими отличными от нас людьми, того места в обществе, которое каждый из них занимает, и их представлений по этому поводу. Однако одного только понимания для объяснения не достаточно. Объяснить – значит постараться постичь, каким образом открытые нами различные формы социальной жизни зародились в том или ином месте в тот или иной исторический период и каким образом они воспроизводятся, одновременно видоизменяясь, на протяжении веков, а то и тысячелетий (как, например, мировые религии – буддизм, христианство, ислам, существующие и в наши дни, несмотря на глубокие трансформации, которые они претерпели за свою многовековую историю).

Начиная с Льюиса Моргана и заканчивая Клодом Леви-Строссом, с Бронислава Малиновского и вплоть до Маршала Салинса, антропологи всегда полагали, что благодаря выработанным ими концепциям и методам возможно обрести отстраненное (а посему и относительно объективное) понимание социальной и культурной инаковости. И каждый из ученых был уверен в том, что вносил в это общее предприятие свой личный вклад. А ведь именно эта претензия на понимание инаковости другого, эта вера в методы, концепции и теории (специально для этой цели разработанные) к 1980-м гг. многими из наших коллег были поставлены под сомнение. Это и породило кризис, некоторые из проявлений которого, как мы увидим чуть позже, имели отнюдь не только негативные последствия. Как же объяснить возникновение подобной кризисной ситуации? Совершим для этого краткий экскурс в историю.

1945 год. Европа одерживает победу над фашизмом и японским империализмом. На фоне истощенной войной европейской экономи-

ки Америка обгоняет Советский Союз и становится первой экономической державой. Именно в этом контексте нового соотношения сил между 1955 и 1970 гг. последние европейские колониальные империи исчезают одна за другой, иногда после кровопролитных войн за независимость, иногда более мирным путем. Становится невозможным по-прежнему утверждать, что колонизовать — это значит цивилизовать, то есть помогать другим народам быстрее двигаться по пути к прогрессу, достигнутому Западом. Бывшие колонии, освободившиеся от прямого доминирования европейских держав и ставшие независимыми государствами, предпринимают попытку найти свои собственные пути развития. В период между 1980 и 1990 гг. в общем миропорядке происходит еще один переворот: стремительное ослабление, а затем и ожидаемое крушение коммунистических режимов, возникших после второй мировой войны в странах центральной и восточной Европы, в азиатском регионе, на Дальнем Востоке, на африканском континенте и на Кубе. Сегодня от них остались лишь несколько обломков. Понятно, что эти исторические потрясения существенным образом изменили не только отношения Запада с остальным миром, но и отношение Запада к самому себе. Они глубоко потрясли и интеллектуальный мир, сформировавшийся в европейских странах и в Соединенных Штатах Америки в послевоенный период.

Действительно, не следует забывать, что после первой мировой войны многие интеллектуалы (да и не только они) восприняли Октябрьскую революцию как рождение нового мира, а вместе с ним и нового человека, как следующий этап развития Человечества. Этот этап должен был состоять в ликвидации капиталистических рыночных отношений, в исчезновении различных форм эксплуатации человеческого труда, а также в прекращении расточительного использования природных ресурсов, на котором базировалась капиталистическая система. Ожидалось также, что на смену так называемой “буржуазной” демократии, обслуживающей правящие классы, придет высшая форма демократии, осуществляемой народом и на благо самого народа. Таким образом, Запад (правда, уже несколько другой Запад) снова представал в качестве мерила и зеркала прогресса человечества.

В этой связи нужно в очередной раз напомнить, что говорить о каком-то едином, цельном Западе нельзя. Запад не существует как таковой, он множественен. Ведь именно в самих западных странах возник и стал развиваться критический взгляд на политико-экономическое устройство, на котором, кстати, Запад и зиждился. Все началось в конце XVIII в., с противостояния сторонников Про-

свещения и размежевания политики и религии с их ярыми противниками, желавшими удержать старый идеализировавшийся ими режим, опиравшийся на христианство и феодальные отношения. Становится понятно, почему после второй мировой войны, во время которой сталинская Россия, сражаясь бок о бок с союзниками, внесла огромный вклад в победу над фашизмом, и до того, момента, когда постепенно стала проявляться истинная сущность социалистических режимов как режимов диктаторских и эксплуататорских, господствовавшими в социальных науках и в философии интеллектуальными течениями (по крайней мере, во Франции), были марксизм (Луи Альтюссер), структурализм (Клод Леви-Стросс) и экзистенциализм (Жан-Поль Сартр). Последний, провозглашая непреложность свободы индивида, тем самым вступал в противоречие с марксистами и Леви-Строссом, которые выдвигали на первый план существование безличных (осознанных или неосознанных) структур и их организующее влияние. Однако на политическом поприще Жан-Поль Сартр быстро присоединился к сторонникам революционных методов, настроенным на разрушение буржуазных устоев.

Постепенное исчезновение колониальных империй и социалистических режимов не могло не произвести настоящего переворота в интеллектуальном мире и не спровоцировать кризис, в результате которого, по заимствованному Лиотаром у архитекторов той эпохи выражению, мы очутились в “ситуации постмодерна”. Для Лиотара эта новая ситуация применительно к интеллектуальной деятельности имела двоякий смысл: исчезновение всех “мета-повествований”, то есть исторических толкований и объяснений сложного разнообразия обществ через призму таких первопричин, как “способ производства” (с марксистской точки зрения) или же “неосознанные структуры духа” (по Леви-Строссу). Вторым проявлением “ситуации постмодерна” стала необходимость возвращения субъекта в качестве творца своей собственной судьбы. Во Франции примером этого является творчество позднего Мишеля Фуко, того самого, который, провозгласив вслед за Альтюссером и Леви-Строссом “смерть субъекта”, впоследствии посвятил себя работе над анализом процессов субъективации индивидуумов в различных условиях осуществляемой над ними власти. Именно в этот момент возникла новая теоретическая задача: необходимо было срочно взяться за процесс “деконструкции”, как назвал это Жак Деррида, всех предшествовавших дискурсов философии, социологии и гуманитарных наук.

В подобной “научной” деконструкции, в принципе, нет ничего удивительного. Этот процесс – лишь необходимая и вполне нормальная стадия в развитии любой науки, будь то науки естественные или гуманитарные. Это метод, который становится необходимым в результате появления новых способов интерпретации уже известных – или вследствие обнаружения новых – фактов. Однако ту или иную науку можно “деконструировать” двояко. Первый способ неизбежно приводит к расшатыванию, а иногда и к исчезновению научной дисциплины. Второй же подход, благодаря конструктивной критике, возникающей во время процесса деконструкции, может привести к реконструкции этой самой дисциплины на новой, более строгой, а значит, и более эффективной (с аналитической точки зрения) основе.

Необходимо указать на некоторые аспекты конструктивной критики антропологии как науки, ибо они как раз и позволяют ее реконструировать. Кроме того, сам факт существования этих аспектов показывает, что приводить к одному знаменателю все существующие так называемые постмодернистские работы вкупе с их авторами просто невозможно. Джорджа Маркуса нельзя отождествлять с Полом Рабиновым, Джеймса Клиффорда с Винсентом Крапанзано и Стивена Тайлера с Майклом Фишером. И ни одного из вышеупомянутых ученых (и не только их) нельзя уподобить вдохновившему их Клиффорду Гирцу. Однако прежде чем обратиться к результатам исследований, мне представляется важным показать, что сама тема “конец антропологии” вписывается скорее в первый способ деконструкции научной дисциплины, способ, ведущий в конце концов к ее исчезновению. Как же на самом деле научная дисциплина может исчезнуть?

Это возможно в двух случаях. Научная дисциплина может исчерпать себя либо потому, что исчезает сам ее объект, либо (если объект продолжает существовать) потому, что она оказывается не в состоянии постичь его. Рассмотрим первую гипотезу. Можно ли констатировать исчезновение объекта изучения в антропологии? Нуэры, качины, тикопия или баруйя никуда не делись. Они существуют. Однако их общества, их образ жизни и мышления изменились в ходе колонизации и до сих пор претерпевают изменения. Однако исчезает ли научная дисциплина только потому, что объект ее изучения эволюционирует? В таком случае история как наука давно должна была бы исчезнуть, ибо общества прошлого, которые она изучает, либо уже не существуют, либо продолжают существовать, но совершенно в другой форме. Может быть, антропология должна исчезнуть потому, что сегодня большая часть бывшего населения Тробрианских

островов проживает в Новой Зеландии или в Лос-Анджелесе? Однако подобный ход мысли имплицитно предполагает, что у антропологии не существует иного предмета изучения, кроме как так называемых “примитивных”, “традиционных”, “до-индустриальных”, “не-урбанистических” или “незападных” обществ. Подобное предположение, на самом деле, является априорным идеологическим доводом, с которым антропологии пришлось уже столкнуться после появления книги Льюиса Моргана “Древнее общество”, работы, в которой автор делил все известные ему общества на три группы в соответствии со ступенями развития человечества, начиная от “дикости” и “варварства” и заканчивая так называемой “цивилизацией”. Последнюю, по его мнению, олицетворяли собой европейские страны и северо-американский континент, где цивилизованный путь развития стал возможен благодаря отмене феодализма, благодаря индустриальной революции, современным рыночным отношениям и демократической форме правления. На сегодняшний день развитие урбанистической антропологии, гендерные исследования, медицинская антропология и т. д. показывают ошибочность подобного объяснения.

Перейдем теперь ко второй причине, которая могла бы привести к исчезновению антропологии. Как мы уже видели, антропология, история и другие социальные науки ставят перед собой один и тот же вопрос: *каким образом понять и объяснить существование того, что прежде не было составной частью вашего образа жизни и мысли?* Речь тут идет уже не об исчезновении объекта изучения антропологии, а о том, может ли она вообще считаться наукой. Возникло подозрение, что с самого начала антропологи являли на свет лишь этнографические повествования, которые были ничем иным как проекцией идеологии западных наблюдателей на то или иное изучаемое ими общество. Подобная критика обнаружила существование двух точек зрения. Одна из них принадлежит Джорджу Маркусу, который все-таки возлагал надежду на возникновение “новой этнографии”. Вторая, радикально критическая, принадлежит Стивену Тайлеру, полностью отрицавшему саму возможность нового подхода в этнографии. С точки зрения Маркуса и Клиффорда, труды по этнографии, написанные Б. Малиновским, Э. Личем, Э. Эвансом-Притчардом и другими, представляют собой прежде всего “нарративный вымысел” (“narrations-fictions”), рассказы, написанные в условиях обоюдной заинтересованности сторон, обществ, вовлеченных в процесс взаимного открытия, познания: этнолога с одной стороны и его респондентов с другой, в результате чего возникают “повествования, с которы-

ми согласны обе стороны" ("fictions that each side accepts") (Clifford, 1985 : 97-98). Тем не менее, с точки зрения Маркуса, возможен иной и более удачный подход к проблеме. Для Тайлера же любое этнографическое повествование обречено быть не чем иным как "реалистической фантазией фантазийной реальности" ("reality fantasy of a fantasy reality"). С его точки зрения антропология как наука уже с самого момента своего возникновения была нежизнеспособной по причине того, что всякое повествование этнографического толка "не являет собой ни объект репрезентации, ни репрезентацию какого-либо объекта, (...) ибо не существует такого объекта, который бы предшествовал либо ограничивал сферу изучения этнографии." (Tyler, 1986 : 139) Эта мысль схожа с положениями Жака Дерриды и Поля де Мана, для которых необходимо было "деконструировать иллюзорность референции, возможность того, что текст может отсылать к не-текстуальной реальности" (de Man, 1986 : 19-20). Сложно, однако, поверить в то, что реальные события и описанный антропологами уклад того или иного общества представляют собой галлюцинации авторов ("фантазийную реальность"), и что, к примеру, события 11 сентября 2001 г., ответственность за которые взяли на себя бен-Ладен и Аль-Каида, – не что иное, как телевизионное шоу ("реалистическая фантазия").

Замечу, что большая часть подобных критических соображений затрагивает в основном один аспект работы антрополога, а точнее – тот момент, когда ученый начинает описывать и анализировать результаты своих полевых работ. Критика Клиффордом монографий, написанных антропологами, необоснованна. Этнографическая монография в действительности не является литературным произведением (хотя и может обладать определенными литературными достоинствами), и тому есть две причины. Не в пример Макбету (родившемуся благодаря воображению Шекспира), "кула" существовал задолго до прибытия Малиновского на Киривину и никуда не исчез после его отъезда. Вторая причина кроется в том, что никто не в состоянии ни дополнить, ни опровергнуть произведение Шекспира, в то время как работы Фреда Дэймона, Нэнси Манн, Аннетты Вайнер и других дополнили, обогатили и корректировали анализ "кулы", сделанный Малиновским за полвека до того. Интересно, что, в то же время, критика по существу не затронула два важнейших момента работы антропологов. Прежде всего, речь идет о так называемом "включенном наблюдении", имеющем место во время полевых исследований, второй же важный этап – это интерпретация собранного материала,

процесс, начинающийся во время полевых исследований и продолжающийся и после них. Не исключено, что подобная забывчивость объясняется тем фактом, что Джеймс Клиффорд, столь критиковавший других за их “культуру письма”, сам полевыми исследованиями никогда не занимался. Однако оставим в стороне провокационные выпады Тайлера и преувеличения Маркуса и вернемся к позитивным результатам критики наших коллег, так называемых “пост-модернистов”.

Один из них, чрезвычайно важный, состоит в обнаружении почти полного отсутствия в работах многих антропологов анализа колониальной ситуации, в которой находилось население в момент проведения ими полевых исследований. Эванс-Притчард, к примеру, в своей работе лишь мельком обмолвился о присутствии английских военных, призванных обузывать местные племена, которые изучал ученый. Из этого не следует с неизбежностью, что Эванс-Притчард был пособником или агентом колониализма, ни, тем более, что все что он написал о родстве и политических структурах у нуэров, недостоверно. К тому же не все антропологи умалчивали о том, что работать им приходилось в колониальных обществах. Вспомним хотя бы Раймонда Фирта, который недвусмысленно описывал то, что происходило на острове Тикопия. Или же французенку Жермен Тийон, работавшую в Алжире в самый разгар алжирской войны и публично осудившую военные действия. Другая заслуга антропологов состоит в том, что они выявили скрытый посыл, содержащийся в понятиях “прогресс” и “цивилизация”. Тем более что понятие “прогресса” до сих пор живо в западной идеологии. Понятие это переросло в идеологию “прав человека”, дающую странам Запада и их союзникам новые основания для того, чтобы судить другие общества и вмешиваться в процессы их развития. По всем этим пунктам эстафету первых критиков антропологии подхватили ученые, занимающиеся исследованиями постколониализма (Post-Colonial Studies), и надо признать, что их вклад в науку немаловажен. (Ludden (ed.), 2001. Критическое описание см.: Pouchepadass, 2004, : 67-79)

Еще одним важным моментом был призыв Джорджа Маркуса и других коллег к тому, чтобы в антропологических работах зазвучали и иные голоса, помимо голоса самого исследователя. Опасность была заложена в последовавшем за этим утверждением, что все голоса равнозначны, и сам антрополог в подобном случае не привносит ничего особенного, что придавало бы его словам особый вес. Другие критические взгляды родились отнюдь не в ходе изменения соотношения

сил и интересов между Западом и остальным миром, а в борьбе, возникшей в самих западных странах; борьбе, которая так или иначе способствовала переосмыслению в новом свете работ наших коллег-предшественников. Я имею в виду критические работы, принадлежащие перу американских и других англоязычных авторов и рассматривающие проблемы дискриминации, сегрегации, вытеснения, проблемы, существующие как в нашем обществе, так и в других, и вырастающие на почве разницы полов, цвета кожи, религиозной веры и т. д. Подобная дискриминация в другом обществе не обязательно интерпретируется как ущемление прав. Примером тому может послужить ислам, в котором нижестоящее (по сравнению с мужчиной) положение женщины считается предписанным самой религией. В западных странах такое отношение к женщине ныне вызывает протест, основанный на идее всеобщего правового равенства, идее, которая не является основополагающим принципом общественного устройства ни в кастовом обществе Индии, ни в исламском мире, ни у баруйя, ни даже во множестве аспектов социальной жизни сегодняшней Европы. С этой точки зрения Джеймс Клиффорд удачно подметил, что в замечательной работе Годфри Линхардта "Divinity and Experience. The Religion of the Dinka" (Lienhardt, 1961) упоминание о женщинах практически полностью отсутствует, кроме одного эпизода, когда женщина объясняет антропологу роль скота в жизни мужчины. Возможно, дело здесь не обходится без андроцентризма, однако не секрет, что в некоторых обществах антропологу-мужчине довольно сложно вступить в контакт с представительницами женского пола.

Упомянем еще один пункт и закончим на этом обзор позитивных моментов в критических размышлениях ученых пост-модернистов. Именно последние заметно способствовали отказу от эссенциалистской интерпретации инаковости. Мысль эта сама по себе не нова. В свое время, в первой половине XX в., Франц Боас уже указывал на то, что сообщества, проживавшие на западном побережье Северной Америки, отличались открытостью по отношению друг к другу, многое друг у друга заимствовали в культурном плане и не замыкались исключительно на самих себе. Этот факт отнюдь не свидетельствует об отсутствии в подобных обществах культурных и организующих доминант, выдвигаемых членами этого общества на первый план в определении своей идентичности. Нетрудно понять, что подобные доминирующие характеристики не могут исчезнуть в одночасье, ибо в значительной мере благодаря им эти общества продолжают свое существование.

Короче говоря, ничто из вышеприведенных критических суждений не указывает на то, что мы являемся свидетелями (по пессимистическому выражению Маршала Салинса) “заката антропологии”. Вывод напрашивается сам собой. Антропологию надлежит продолжать деконструировать, и чем глубже, тем лучше, но делать это таким образом, дабы реконструировать эту науку на новой, более эффективной основе, в непростых условиях глобализованного мира XXI-го столетия, в котором нам предстоит жить и работать.

Теперь мне хотелось бы снова вернуться к вопросу о том, “*каким образом постичь инаковость другого?*”, и постараться объяснить, почему, с моей точки зрения, именно сегодня антропология способна эффективно ответить на этот вопрос (правда, при определенных условиях). Одно из таких условий состоит в том, что инаковость *другого* (с точки зрения социальной и исторической) должна быть относительной, а не абсолютной. Следующее необходимое условие понимания инаковости заключается в том, что любые изобретенные человеком способы интерпретации окружающего его мира, а также самого себя в этом мире, способы интерпретации, необходимые для воздействия человека как на мир, так и на самого себя, могут быть поняты другими, будь то Dreaming Time (“*время-сон*”) австралийских аборигенов, буддизм Махаяны или же марксистская теория. И очень важно подчеркнуть, что, если человек способен понять социальную инаковость другого, то он отнюдь не обязан принять принципы и ценности, создающие эту инаковость, и не обязан применять их на практике. Каждый из нас, благодаря своему собственному опыту познания *другого*, знает, что эти два условия действительно реальны и делают совершенно безосновательными любые утверждения о невозможности настоящего диалога культур.

Быть антропологом означает производить на свет поддающиеся проверке, а значит и опровержимые знания, смысл и применение которых не схожи с применением знаний миссионеров, военных, торговцев, внедряющихся в инородное для них общество. И для осуществления своей работы антропологу недостаточно того, чтобы инаковость была познаваемой: ему необходимо обзавестись средствами для ее познания.

Для этого антропологу следует прежде всего создать в себе самом когнитивное “Я”, которое бы отличалось от его социального и личностного “Я”. Под социальным “Я” я понимаю “Я”, которое может быть унаследовано при рождении (например, если речь идет и сыне или дочери брахмана) или же такое “Я”, которое создается че-

ловеком на протяжении жизни. Наше личностное, интимное “Я” – то, что складывается с рождения благодаря нашим счастливым или же мучительным встречам с другими. Здесь речь идет о “Я”, соответствующем нашим желаниям, счастливым переживаниям, страданиям, “Я”, создающем нашу чувствительность или, иными словами, определенную манеру сосуществования с *другими*. Безусловно, наше социальное “Я” и наше интимное “Я” неразрывно переплетаются, и в этом антрополог ничем не отличается от прочих смертных. Отличие заключается в том, что антрополог обязан создать в себе иное “Я”, в данном случае “Я” когнитивное. Это когнитивное “Я” – прежде всего “Я” интеллектуальное, которое конструируется до начала полевых исследований на основе идеальных элементов: концепций, теорий, споров и научной полемики, всего того, что мы узнаем в университетах или где-то еще, и что отмечено печатью своего времени. В одну эпоху увлекались структурализмом. В иную – пост-структурализмом. Но вне зависимости от эпохи когнитивное “Я” – это “Я”, которое обязано научиться дистанцироваться по отношению к прочим “Я”, “Я” социальному и “Я” личностному. Это одновременно этическое и политическое “Я”, чья задача – постоянно находиться на страже, дабы не допустить всегда возможного вторжения суждений и оценок, которые наше собственное общество выработало по отношению к другим обществам. Сменить угол зрения – значит приостановить оценочную деятельность, переместить на периферию сознания уже имеющиеся представления, почерпнутые в рамках своей культуры и своего общества, включая те, что были приобретены и в ходе личного опыта.

Тем не менее, когнитивное “Я” не состоит из одних только идей. Оно должно проявить себя на деле, в так называемом включенном наблюдении, в ходе которого антрополог буквально погружается в другое общество или иную среду, с тем чтобы их изучить и понять. В этот самый момент и возникает серьезная проблема, которая часто остается своего рода табу среди критиков антропологии. Ибо что значит “наблюдать” и “участвовать” – “участвовать” в чем и до какой степени? Разделять образ жизни *других* – опыт, отличный от, скажем, периодических вылазок на охоту с инуитами и участия в этих случаях в процессе добывания пропитания для себя и для других членов группы. Для того чтобы претендовать на “участие” в жизни *других*, антропологу необходимо начать жить “как *другие*”, взять в жены представительницу данного общества, воспитывать общих с ней детей, принимать участие в традиционных обрядах и т. д. Большая часть антропологов этого не делают, да и не столь необходимо по-

добное "участие" для понимания образа мысли и действия тех, среди кого они живут определенное время. Тем не менее, существует фундаментальная разница между этнологом и теми людьми, в чьей среде он находится. Разница эта состоит в применении тех знаний, которые ученый приобретает, наблюдая за образом мышления и действий членов данного общества. Для людей, в чьей среде этнолог находится, знание мифов, обрядов, правил установления родства, повадок животных, на которых они охотятся и т. д., служит для *создания конкретных условий их существования*, а, следовательно, и для воспроизводства их собственного общества. И происходит это изо дня в день. В то время как антропологу подобные знания, с трудом добытые и не исчерпывающие, практически никогда не служат для создания конкретных условий его собственного существования внутри общества, в которое он решил внедриться. Безусловно, знания эти способствуют пониманию *других*, однако их смысл не заключается в том, чтобы действовать точно таким же образом, как и члены той или иной группы, в любых возможных для них жизненных ситуациях. Аккумулируя подобные знания, антрополог сам себя создает как антрополога, и этот статус определяет его место в рамках своего собственного общества. Сказанное проясняет суть того положения, которое исследователь занимает во время работы в поле. Это положение, которое ему предстоит создать (и не без труда): оно позволяет ему находиться одновременно и в рамках своего общества, и в то же время *вне* его; оказаться и внутри общества, в котором он временно живет, и в то же время за его пределами. То есть положение это совершенно особенное, *конкретное и одновременно абстрактное*, превращающее присутствие и работу антрополога в оригинальный опыт отношений как с другими, так и с самим собой.

Как бы ни было ограничено участие антрополога в жизни *других*, именно в этих условиях он и осуществляет наблюдение. Но что же является предметом его наблюдений? В принципе, происходящие вокруг него всевозможные взаимодействия, возникающие в конкретных и самых различных ситуациях между индивидуумами или группами, составляющими общество, в котором он временно живет и работает. Естественно, спектр его наблюдений не может охватывать все общество, однако наблюдения его структурированы несколькими типами событий, которые могут дать широкое представление о данном обществе. Действительно, некоторые события, происходящие вокруг него, повторяются ежедневно: люди просыпаются, принимают пищу, отправляются на охоту или в поле, возвращаются, ложатся

спать и т. д., иными словами, совершают одни и те же, предсказуемые действия, подпадающие под наблюдение антрополога. Исследователь может стать свидетелем и других событий, менее регулярных, но, тем не менее, до определенной степени предсказуемых. Несчастный случай на охоте, убийство и его последствия и т. д. Следует упомянуть и события циклического характера, происходящие раз в несколько лет и затрагивающие всех членов общества, такие как, например, обряды мужской и женской инициации у баруйя.

И в то же время, наряду с этими событиями, которые, можно сказать, сами идут в руки наблюдателю, антрополог должен вести активное наблюдение, самостоятельно прикладывая усилия для поиска необходимого ему материала, систематически проводить обширные, порой многомесячные исследования, затрагивающие различные аспекты социальной жизни членов изучаемого общества, их сельскохозяйственную деятельность, обряды инициации, виды собственности и правила пользования земляными наделами, территории в целом и т. д. Сопоставление подобных исследований часто приводит к неожиданным результатам и открытиям и помогают этнологу лучше понять логику мышления и действий тех, кто его окружает. Очевидно, что для осмысления как пассивных наблюдений, так и тех, что структурируются самим антропологом, владение языком представителей изучаемой группы является необходимым условием и непрестанно совершенствуется в ходе полевых исследований.

После сбора нужной информации (процесса, длящегося порой годами) следует период ее интерпретации и дальнейшего распространения. Работа этнолога выходит на иной уровень и принимает новые формы. Так, например, ученый занимается сопоставлением своих собственных изысканий с результатами исследований, проведенных его коллегами среди представителей других изученных обществ. Именно таким образом я лично открыл для себя, что терминология родства у баруйя относится к ирокезскому типу, и так как я знал, что этот тип терминологии у ирокезов ассоциируется с принципом матрилинейного происхождения, а у баруйя он связан с принципом патрилинейного происхождения, мне пришлось сформулировать ряд теоретических вопросов, относящихся к условиям возникновения систем родства ирокезского типа и их распространения на других континентах (Godelier, 2004). Эти теоретические вопросы занимали меня как ученого, но совершенно не интересовали представителей племени баруйя. И действительно, каким образом знание о том, что их терминология родства того же типа, что и у некоторых

индейцев Америки, могло повлиять на их повседневную жизнь? Не исключено, что вопрос этот мог бы заинтересовать некоторых баруйя-студентов или тех из них, которые занялись изучением традиций белого человека или же других обществ. Но, помимо этих редких случаев, мои антропологические выводы (полностью оправданные научной задачей внести вклад в познание различных образов жизни человека), не играют никакой роли в решении жизненных проблем самих баруйя.

Подобный анализ разницы в статусе знания, разделяемого представителями изучаемого общества, с одной стороны, и антропологом – с другой, говорит о том, что для самих представителей племени это конкретное знание является жизненными реалиями, в то время как для антрополога знание это абстрактно и служит лишь материалом, из которого ученый будет пытаться сконструировать научные истины. Открытие того факта, что системе патрилинейного родства у баруйя присуща терминология ирокезского типа, позволяет понять, каким образом и почему понятия отцовства, материнства, родства отличаются от подобных представлений в западном мире. Если предположить, что братья моего отца приходятся мне также отцами, если сестры моей матери – мне тоже матери, если все их дети – мои братья и сестры, значит, в случае смерти мужа моей матери я, тем не менее, остаюсь при остальных отцах. И если у меня нет сестры, которую я мог бы обменять на жену, у меня есть право, а значит – и возможность, обменять на жену дочерей, родившихся от братьев моего отца, ибо они тоже считаются моими сестрами. Таким образом, в случае возникновения сложной ситуации, в самой системе племенного родства у баруйя заложены принципы солидарности и взаимопомощи, которые отсутствуют в нашей системе родства. И эти положения антрополог может отследить и подвергнуть проверке.

Подобные жизненные реалии, разнящиеся от общества к обществу, тем не менее, являются ответами на жизненные вопросы, которые в свою очередь возникают в любом обществе и в различных формах. Повсюду и на протяжении разных эпох человек пытался понять смысл рождения, жизни и смерти, повсюду он задавался вопросом о формах власти, которую он вправе иметь над собой и над другими. Повсюду человек старался определить, какими должны быть его отношения с предками, духами природы, божествами или Богом. Во всех частях света человек всегда пытался наделить окружающую его вселенную смыслом, будь то горы, лес, море и т. д. И где бы то ни было, человек всегда наделял смыслом различные формы нера-

венства, устанавливаемого им между полами, кастами и проч., либо узаконивая их, либо их оспаривая. Коротко говоря, одной из задач антропологии, как, впрочем, и исторической науки, является проведение сравнительного анализа подобных культурных и социальных ответов, а также объяснение (насколько это возможно) условий их возникновения и исчезновения в пространстве и времени. Речь здесь уже идет об уровнях и формах теоретической работы, которые выходят далеко за рамки отдельно взятого опыта, приобретаемого в ходе полевого исследования того или иного общества.

В заключение я хотел бы проиллюстрировать свои соображения примером из моего личного опыта, приобретенного в результате усилий по деконструкции и последующей реконструкции антропологии как науки. Пытаясь деконструировать некоторые очевидные антропологические постулаты, я пришел к выводу, о том, что некоторые антропологические реалии, до того считавшиеся непреложными, уже более не существуют. Так, я смог доказать, что родственные (и тем более семейные) отношения никоим образом не являются основой существования общества. И подобное заключение относится к любому обществу, включая бесклассовые и не-кастовые общества, в которых изначально можно было найти доказательства противоположному утверждению (такие общества в учебной литературе раньше определяли английским выражением “kin-based societies” (“общества, основанные на кровном родстве”).

Когда я взялся за исследование систем родства и их исторических (и недавних) метаморфоз, я, помимо всего прочего, занялся и другим аспектом, изучение которого в антропологии очень часто уходит на задний план. Речь шла о том, каким образом в различных обществах люди, в соответствии с их системами родственных связей и их принципами определения потомства (однолинейными, двулинейными, не дифференцированными), представляют процесс зачатия ребенка. Я решил сравнить подобные представления в 22 обществах Океании, Африки, Азии и Америки, а также христианские, европейские представления о родстве. К моему великому удивлению, я обнаружил, что все общества, вне зависимости от разницы их систем родственных связей, обладали одной сходной чертой. Во всех этих обществах, в той или иной форме, было выработана уверенность в том, что для зачатия ребенка одного только полового акта между мужчиной и женщиной было недостаточно. Семенная жидкость (в представлении баруйя) или же менструальная кровь (у тробрианцев) служат лишь появлению эмбриона, который способен превратиться в

ребенка только при участии иных, невидимых и более могущественных сил, например, духов предков, которые реинкарнируются в тело ребенка (инуиты, тробрианцы) или христианского Бога, который в тот или иной момент решает наделить тело ребенка душой, и эта душа, с этого самого момента несет на себе печать первородного греха, передаваемого ему родителями, стремящимися сразу же после рождения младенца осуществить обряд крещения и ввести тем самым ребенка в христианскую общину.

В несколько иных обстоятельствах мне пришлось взяться за пересмотр известного анализа понятия дарения, разработанного Моссом, понятия, которое в свою очередь проанализировал и предал критике Клод Леви-Стросс. В результате я пришел к выводу, что, наряду с продаваемыми и даримыми предметами, существуют вещи, которые и Мосс, и Леви-Стросс оставили без внимания: вещи, которые нельзя ни продать, ни принести в дар, но которые необходимо сохранять для того, чтобы их *передать*. Эти “вещи” всегда несут в себе важнейший аспект идентичности той или иной группы людей. Эти “вещи” соответствуют так называемой “сакральной” сфере, однако при этом не стоит забывать, что понятие сакрального намного шире понятия религиозного и включает в себя и сферу политики. В наших демократических обществах Конституция, устанавливающая для миллионов людей правила совместного существования, является вещью, объектом, который не подлежит купле-продаже. За деньги можно приобрести голоса избирателей, но не саму Конституцию, не являющуюся товаром. Существование подобной сферы жизни, в которой отсутствует товаро- или дарообмен, встречное дарение (при котором дар может быть эквивалентен или нет), показывает, что утверждения Леви-Стросса и других о том, что социальная жизнь (родство, экономика, культура) целиком покоится на принципах обмена, обмена женщинами, обмена товарами и услугами, обмена знаками и смыслами, верно лишь до определенного предела. На самом же деле, можно утверждать, что мы просто-напросто забыли, что для того, чтобы вещи могли подлежать обмену и передаче, необходимо существование таких вещей, которые ни передаче, ни обмену не подлежат, но остаются неотчуждаемыми.

Все эти соображения заставили меня по-новому поставить две проблемы, которые, как оказалось, между собой в некотором смысле связаны. Первая из них – это существование и роль воображаемого в самой сути всех социальных отношений. Приведем пример из области системы родства. В патрилинейных обществах утверждается, что

эмбрион вырабатывается непосредственно в мужском семени, и что женщина служит лишь вместилищем для семенной жидкости. Можно привести прямо противоположный пример. Жители Тробрианских островов полагают, что эмбрион зарождается не в сперме мужчины, а в менструальной крови матери. Другой пример. Баруйя считают, что священные предметы и тайные заклинания “кваиматнье”, необходимые для обряда инициации мальчиков и посвящения их в охотники, были дарованы основоположнику клана кваррандариар самим солнцем, после того как он пронес его по огненной дороге вплоть до места Бравегарёбарамандёк, где, повстречав людей, решил организовать их в общество, способное к самовоспроизведению.

Безусловно, все эти повествования отсылают к определенным фактам (на наш взгляд, воображаемым), которые воспроизводятся во время обрядов инициации и в других символических обрядах, превращающих воображаемые факты в реальные социальные отношения, при которых каждый член общества занимает свое отдельное место, связанное, тем не менее, с другими, в зависимости от своего пола, возраста, способности стать выдающимся воином или шаманом. Вопреки идее Леви-Стросса и скорее в тон Гирцу, заявим, что речь здесь идет не о главенстве символического, а о примате воображаемого посредством символического.

Пример баруйя позволил поставить еще одну проблему и подтолкнул к ее решению. Сами баруйя считают, что их общество появилось недавно, примерно в начале XVIII в. (судя по моим подсчетам). Изначально речь шла о группе мужчин и женщин, принадлежавших к нескольким кланам одного племени, ёюе, которые, спасаясь от резни, после нескольких дней скитаний, нашли приют и подмогу у другого племени, андже. Несколько поколений спустя потомки спасшихся уничтожили принявшее их предков племя и заняли часть его территории. Они принялись за строительство их собственного дома для проведения обрядов инициации и самостоятельно начали инициировать мальчиков, готовящихся стать воинами или шаманами. Этот случай показывает, что в основе общества не лежат ни отношения родства, ни экономические связи между индивидуумами или группами индивидуумов. Речь здесь идет о том, что на Западе принято называть политико-религиозными отношениями, “религиозными”, ибо в процессе инициации божества наряду с духами предков помогают своим невидимым присутствием в проведении обряда инициации мальчиков; под “политическими” отношениями здесь понимается стремление очистить иницируемых мальчиков от всего

того, что они приобрели благодаря предыдущему общению с женским полом и подготовить их к управлению обществом без женского участия. То есть именно эти политико-религиозные отношения устанавливают и узаконивают "господство" баруйя над их территорией, чьи границы известны соседними племенам, или даже признаны ими.

Обратимся теперь к примеру жителей острова Тикопия, острова, который, как о том поведал Реймонд Фирт, в свое время оказался завоеванным группами других островитян (с островов Онтонг Ява, Пукапука, Ротума, Анута и др.), без конца воевавшими друг с другом до того момента, как один из предков клана кафика не решил установить обряды, указывавшие каждой отдельной группе ее определенные функции и место в основанном им обществе. Этот прародитель был затем убит своим соперником, но превращен полинезийскими богами в "атуа", божество острова Тикопия, а его прямым потомкам, как несущим непосредственно в своем теле часть тайной божественной силы, была отныне отведена главенствующая роль в обрядовых церемониях. Как и у баруйя, на острове Тикопия общество сформировалось из различных групп людей не на основе их родственных связей, а благодаря их политико-религиозным отношениям (Firth, 1967 : 15-30).

И последний пример, заимствованный уже из современности и относящийся к глобальному миру, в котором нам отныне придется осуществлять нашу деятельность. Напомним, что в начале XVIII в. Саудовская Аравия еще не существовала как государство. Оно было основано в период между 1740 и 1742 гг. благодаря встрече двух амбициозных людей: Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба и Мухаммеда ибн Сауда. Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб был религиозным реформатором, членом вытеснившей его впоследствии из своих рядов конфедерации племен. Этот религиозный деятель призывал к джихаду против неверных мусульман, которые, по его мнению, населяли святыне места, Мекку и Медину. Будучи последователем учения ханбализма, одной из четырех ветвей суннизма, возникшей в IX в. н. э., Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб выступал противником любых нововведений, любых личностных интерпретаций Корана и стремился заставить всех без исключения мусульман следовать традициям, установленным самыми первыми представителями исламской религии. Второй человек, о котором идет речь, Мухаммед ибн Сауд, был амбициозным вождем одного из племен и правил в местечке Дария, близ Наджа, расположенном в центральной части Арабского полуострова. Этот предводитель стремился к абсолютному подавлению

всех соседних племен. Однако в мусульманском мире для осуществления подобных действий необходимо было заручиться религиозной легитимностью. Ее-то ему как раз и предоставил Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб, проповедуя джихад и надеясь на ответную политическую и военную поддержку. Встреча этих двух людей привела к альянсу двух типов социальных сил, религиозной и политической, что способствовало зарождению первого в истории саудовско-арабского государства, которое оформилось в 1802-1804 гг. вместе с завоеванием исламских святынь, Мекки и Медины. Официальной государственной религией тогда стал ваххабизм (Madawi, 2002; Vassiliev, 2002).

Перенесемся теперь еще на полтора века вперед. В 1938 г. в Саудовской Аравии были открыты нефтяные месторождения, занимавшие первое место в четверке богатейших запасов нефти в мире. В 1945 г. Франклин Рузвельт подписывает с тогдашним королем Саудовской Аравии, Саудом, договор, согласно которому Соединенные Штаты Америки обязывались оказывать государству поддержку в защите от его соседей (Ирака и Ирана) в обмен на нефтяные поставки. В 1979 г. аятолла Хомейни превращает шиитский Иран в первую в истории исламскую Республику, в тот самый момент, когда советские войска были введены в Афганистан. Миллионы добровольцев-мусульман, в числе которых бен-Ладен, вооруженные американцами и финансируемые Саудовской Аравией, в течение десяти лет сражаются в Афганистане с советскими войсками, которые вынуждены покинуть страну в 1989 г. После вывода советских войск в Афганистане устанавливается режим "Талибан", создается Аль-Каида, т. е. "Основа", созданная для объявления джихада, но теперь уже не только против неверных мусульман, как в XVIII в., но и против иудеев, христиан и против материалистического Запада вообще в отместку за систематическое унижение и эксплуатацию арабов и мусульман, осуществляемые с XIX в., а также в качестве наказания за роль Запада в уничтожении Османской империи.

В который раз становится очевидно, что возникновение нового общества не обусловлено здесь ни отношениями родства, ни экономическими связями. Экономическая специфика отношений между племенами центральной части Арабского полуострова XVIII в. не могла привести к созданию целого государства, как не могли к этому привести и родственные отношения внутри самих этих племен или же племенных конфедераций (хотя в процессе создания государства брачные и иные союзы между знатными "домами" и племенами способствовали укреплению власти династии Саудов) (Godelier, 2007 : 221-248).

И, наконец, самая что ни на есть современность. После событий 11-ого сентября, в который раз перевернувших расстановку сил в мире, мы стали свидетелями безуспешной попытки американского вторжения в Ирак и потери Соединенными Штатами их политического лидерства на мировой арене. Другие народы, другие государства, такие как, Китай, Индия, Россия, начинают в свою очередь играть все более заметную роль в отношениях Запада с остальным миром, что совсем не означает угрозу исчезновения капитализма, а скорее утверждение или переосмысление той или иной культурной и политической идентичности многих локальных обществ. Параллельно со все ускоряющейся интеграцией различных экономических структур в единую капиталистическую рыночную систему можно констатировать противоположное стремление к сегментации политических режимов и упрочению локальных идентичностей.

Но один из этих процессов не предрекает скорого исчезновения антропологии. Напротив, антропология – одна из социальных наук, которая лучше других (наряду с историей) помогает нам понять всю сложность глобального мира, в котором мы отныне живем, а также природу мировых конфликтов и кризисов, свидетелями которых мы становимся и которым не суждено так быстро закончиться. Живя в нынешнем мире, было бы крайне безответственно и даже недостойно со стороны антропологов перестать заниматься изучением не только *других*, но и самих себя, а также делиться результатами своих исследований.

Библиография

- CLIFFORD James, 1985. "De l'ethnographie comme fiction. Conrad et Malinowski". *Etudes Rurales*. P. 97-98.
- De MAN Paul, 1986. "*The Resistance to Theory*", Minneapolis, University of Minnesota Press. P. 19-20.
- FIRTH Raymond, 1967. *Tikopia Ritual and Belief*. Boston, Beacon Press. P. 15-30.
- GODELIER Maurice,
- 2004. *Métamorphoses de la Parenté*. Paris, Fayard. 680 p.
 - 2007. *Au fondement des Sociétés Humaines : Ce que nous apprend l'Anthropologie*. Paris, Albin Michel. P. 221-248.

- LIENHARDT Godfrey. 1961. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford, Oxford University Press.
- LUDDEN David (ed.), 2001. *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. New Delhi, Permanent Black.
- MADAWI Al-Rasheed, Где фамилия? 2002. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- POUCHEPADASS J., 2004. "Que reste-t-il des Subaltern Studies ?", *Critique Internationale*, n°24. P. 67-79.
- TYLER Stephen, 1986. "From Document of the Occult to Occult Document", in J. Clifford and George Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley, University of California Press. P. 139.
- VASSILIEV Alexei, 2002. *The History of Saudi Arabia*. London Saqi Books.