

**Clifford Geertz/ Клиффорд Гирц**

**Интерпретация культур (Interpretacija Kultur); ред./red.: С. Я. Левит/ С. J. Levent & А. Л. Елфимов/ А. L. Elfimov;**

Москва/ Moscow/RUS 2004: ROSSPEN = Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), ISBN 5824304742, 560 p., with an afterword by А. Л. Елфимов/ А. L. Elfimov.

online source:

[https://monoskop.org/images/4/49/Geertz\\_Clifford\\_Interpretacija\\_kultur.pdf](https://monoskop.org/images/4/49/Geertz_Clifford_Interpretacija_kultur.pdf)

---

Using this text is also subject to the general HyperGeertz-Copyright-regulations based on the Austrian copyright-law ("Urheberrechtsgesetz 1936", version 2018, par. 40h, par. 42), which - in short - allow a personal, nonprofit & educational (all must apply) use of material stored in data bases, including a restricted redistribution of such material, if this is also for nonprofit purposes and restricted to a specific scientific community (both must apply), and if full and accurate attribution to the author, original source and date of publication, web location(s) or originating list(s) is given ("fair-use-restriction"). Any other use transgressing this restriction is subject to a direct agreement between a subsequent user and the holder of the original copyright(s) as indicated by the source(s). HyperGeertz@WorldCatalogue cannot be held responsible for any neglect of these regulations and will impose such a responsibility on any unlawful user.

Each copy of any part of a transmission of a HyperGeertz-Text must therefore contain this same copyright notice as it appears on the screen or printed page of such transmission, including any specific copyright notice as indicated above by the original copyright holder and/ or the previous online source(s).

---

Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие  
ведущие специалисты

Центра гуманитарных научно-  
информационных исследований  
Института научной информации  
по общественным наукам,  
Института всеобщей истории,  
Института философии  
Российской академии наук

Данное издание выпущено  
в рамках проекта «Translation Project»  
при поддержке Института  
«Открытое общество»  
(Фонд Сороса) — Россия и Института  
«Открытое общество» — Будапешт

Культурология

век



Клиффорд Гирц

# Интерпретация культур



Москва  
РОССПЭН  
2004

ББК 71.0

Г 51

Главный редактор и автор проекта: С.Я.Левит

**Редакционная коллегия серии:**

Л.В.Скворцов (председатель), И.Л.Галинская,  
Б.Л.Губман, Г.И.Зверева, Л.Г.Ионин, И.В.Кондаков,  
С.В.Лёзов, Л.А.Микешина, Л.Т.Мильская, Л.А.Мостова,  
Ю.С.Пивоваров, Г.С.Померанц, А.К.Сорокин, П.В.Соснов

Научные редакторы тома: А.Л.Елфимов, А.В.Матешук

Переводчики: О.В.Барсукова, А.А.Борзунов,

Г.М.Дашевский, Е.М.Лазарева, В.Г.Николаев

Художник: П.П.Ефремов

Публикуется с разрешения издательства Basic Books  
а Subsidiary Perseus Books L.L.C. (США) и Агентства  
Александра Корженевского (Россия)

**Гирц К.**

Г 51 **Интерпретация культур** / Пер. с англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 560 с. (Серия «Культурология. XX век»)

К.Гирц — американский антрополог, основатель направления интерпретативной антропологии, представляющей собой синтез традиций американской культурной антропологии с традициями европейской социальной теории и философии XX в.

Сборник «Интерпретация культур» позволяет проследить за становлением общей концепции культуры К.Гирца как сложного семиотического текста. В данной концепции культура рассматривается как паутина смыслов, а ее анализ — не как экспериментальный, нацеленный на поиск закона, а как диалогический, понимающий, интерпретативный, предполагающий поиск значений и раскрытие социальных механизмов, формирующих человеческий опыт.

Книга рассчитана на специалистов в области культурологии, антропологии и всех, интересующихся проблемами культуры.

© С.Я.Левит, составление серии, 2004

© О.В.Барсукова, А.А.Борзунов, Г.М.Дашевский, Е.М.Лазарева, В.Г.Николаев, перевод, 2004

© А.Л.Елфимов, послесловие, 2004

© «Российская политическая энциклопедия», 2004

ISBN 5-8243-0474-2

## Предисловие

**К**огда антрополог, побуждаемый заинтересованным издателем, начинает собирать некоторые из своих очерков для своеобразной ретроспективной экспозиции того, чем он занимался (или, по крайней мере, пытался заниматься) в течение пятнадцати лет после окончания аспирантуры, перед ним встают две мучительные проблемы: что включать и насколько трепетно относиться к тому, что включил. Никто из нас, пишущих отрывочные материалы для общественно-научных журналов, не несет в себе «книги» — и сегодня публикующих подобные материалы становится все больше и больше. Всем нам представляется, что все, сделанное нашим прошлым «я», сегодняшнее наше «я» могло бы сделать лучше, и мы готовы подвергнуть свои старые работы усовершенствованиям, которых бы никогда не потерпели ни от одного редактора. Попытки найти отчетливый образ на ковре наших сочинений могут оказаться так же обескураживающими, как попытки искать его в нашей жизни; но воплести этот образ *post facto* («это именно то, что я тогда подразумевал!») — это всегда искушение.

С первой проблемой я справился, включив в данный сборник лишь те из моих статей, которые прямо и откровенно затрагивают вопрос о концепции культуры. Большинство из этих статей, впрочем, представляют собой скорее эмпирические исследования, чем теоретические изыскания, поскольку я всегда начинаю чувствовать себя неуютно, когда отдаляюсь слишком далеко от сиюминутности общественной жизни. Но во всех них так или иначе развивается и излагается, на примере за примером, мой частный (или, как говорят критики, «специфический») взгляд на то, что такое культура, какую роль она играет в общественной жизни и каким образом ее следует изучать. Хотя в пересмотре определения культуры, пожалуй, заключался мой самый последовательный интерес как ученого-антрополога, я достаточно интенсивно работал и в сферах экономического развития, социальной организации, сравнительной исто-

рии и культурной экологии; данные темы не нашли отражения в настоящем сборнике и затронуты лишь косвенно. Я надеюсь, что таким образом сборник разрозненных статей приобретет характер своего рода монографии — монографии по культурной теории, последовательно развернутой на ряде конкретных анализов. Эта книга — не обзор кочевой профессиональной карьеры в духе «я написал это, а потом написал то...». Это — работа, которую объединяет общий научный аргумент.

Разобраться со второй проблемой оказалось несколько сложнее. В целом я придерживаюсь точки зрения *stare decisis*<sup>1</sup> на опубликованные материалы — уже на одном том основании, что если они нуждаются в существенной переработке, то их не стоит переопубликовывать вовсе, а стоит заменять новыми статьями, излагающими суть неподатливого предмета правильно. Кроме того, «исправление» своих суждений посредством вставления свежих мыслей в ранние работы кажется мне не совсем честной игрой, затемняющей перспективу на то самое развитие идей, которое ученый предположительно стремится продемонстрировать, соединяя свои статьи в сборник.

Однако, при всем том, ретроспективное редактирование в незначительном объеме представляется оправданным в тех случаях, когда оно серьезно не затрагивает сути аргументации, в то время как оставлять статью в первоначальном виде означает либо сообщать устаревшую информацию, либо преуменьшать значение все еще актуальной темы, связывая ее слишком тесно с кругом событий, сегодня почти забытых.

В публикуемых ниже очерках есть два места, к которым, как мне кажется, эти соображения относятся непосредственно и в которых я поэтому счел уместным внести ряд изменений в первоначальный текст. Во-первых, это два очерка — о культуре и биологической эволюции — в части II, где, конечно, изменена датировка ископаемых останков. Даты в этой области в целом отодвинулись в более раннее прошлое, и, поскольку это по существу не влияет на мои главные доводы, я не вижу вреда в том, чтобы перейти на новую датировку. Вряд ли имеет смысл продолжать твердить миру о том, что австралопитеки жили миллион лет тому назад, если археологи нашли уже останки, которые датируют четырем или даже пяти миллионам лет. Во-вторых, я внес некоторые изменения в главу 10 части IV «Интеграционная революция», где некоторые места стали читаться странно из-за того, что с начала 60-х годов, когда была написана эта статья, история новых государств ознаменовалась, если можно так выразиться, потоком событий. Писать сегодня, когда Насер мертв, Пакистан разделен, Нигерия уже

не является федерацией, а коммунистическая партия сошла в Индонезии со сцены, так, будто ничего этого не произошло, означает придать нереальный характер всей дискуссии, дискуссии, которая, я считаю, до сих пор актуальна, хотя Индию сейчас возглавляет уже не Неру, а его дочь<sup>2</sup>, а Малайская Республика превратилась в Федерацию Малайзия. Соответственно, я внес два рода изменений в данную статью. Во-первых, я изменил времена глаголов, ввел пояснения и добавил одну-две сноски для того, чтобы при прочтении текста хоть немного ощущались прошедшие последние десять лет. Я не сделал, однако, никаких существенных исправлений, которые изменяли бы мою аргументацию к лучшему. Во-вторых, к рассмотрению каждой жизненной истории я добавил — четко отделив его от основного текста — абзац, в котором дается краткий обзор событий, имеющих непосредственное отношение к данному случаю и происшедших со времени написания статьи, — дабы показать, что эти события демонстрируют сохраняющуюся актуальность проблем, разбирающихся в статье на примере событий более ранних, а также дабы избежать эффекта Рипаван Винкля<sup>3</sup>. За исключением незначительных исправлений опечаток и орфографических ошибок (и изменений в системе ссылок ради сохранения последовательности), все прочее осталось без перемен.

Я добавил, правда, новую, первую, главу, попытавшись в ней представить мою теперешнюю позицию в наиболее общем виде. Поскольку мои взгляды на то, что рассматривается в главах этой книги, менялись на протяжении тех пятнадцати лет, что они писались, существует, действительно, некоторая разница между тем, как излагаются отдельные проблемы в этой вводной главе, и тем, как они излагаются в некоторых переиздающихся главах. Кое-что из того, что волновало меня раньше — функционализм, например, — сегодня меньше занимает мои мысли; другое же — например семиотика, — наоборот, гораздо больше. Но главное направление мысли, представленное в этих очерках, — которые расположены в логическом, а не в хронологическом порядке, — кажется мне относительно постоянным, и во вводной главе делается попытка представить это направление более наглядно и систематически — в целом это попытка сказать о том, о чем я говорил все это время.

Я убрал все выражения благодарности, содержащиеся в первых публикациях очерков. Коллеги, которые мне помогли, прекрасно осознают, что они мне помогли и что на самом деле они мне помогли очень сильно. Надеюсь только, что они осознают, что и я это осознаю тоже. Вместо того чтобы опять вовлекать их в мои научные заблуждения, в этом издании мне



бы хотелось поблагодарить три замечательных академических учреждения, содействовавших проведению работы, которая иначе, я уверен, не могла бы быть сделана нигде в мире. Это Кафедра социальных отношений Гарвардского университета, где я учился, Кафедра антропологии Чикагского университета, где я в течение десяти лет преподавал, и Принстонский институт высших исследований, где я в данный момент работаю. Сейчас, когда столь многие критикуют американскую систему высшего образования как «несостоятельную» или в еще худших словах, я могу сказать только, что для меня она была даром судьбы.

Принстон, 1973

## Комментарии

<sup>1</sup>\* держись принятых решений (лат.).

<sup>2</sup>\* Ганди, Индира — премьер-министр Индии в 1966—1977 и в 1980—1984 гг.

<sup>3</sup>\* Имеется в виду герой одноименного произведения американского историка и писателя Вашингтона Ирвинга (1783—1859), бездельник, проспавший 20 лет и удивившийся, когда проснулся, тому, как сильно изменился мир.

## Глава 1

# «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры

## I

В своей книге «Философия в новом ключе»<sup>1</sup>\* Сьюзен Лангер отмечает, что некоторые идеи с удивительной силой распространяются в интеллектуальной среде. Они сразу решают столько фундаментальных проблем, что создается впечатление, будто они могут решить все фундаментальные проблемы вообще, прояснить все непонятные вопросы. Их сразу подхватывают, видя в них ключ к новой, перспективной науке, концептуальный центр, вокруг которого можно построить всеобъемлющую систему анализа. Неожиданная привлекательность такой *grande idée*, вытесняющей на время все другие идеи, обусловливается, пишет Лангер, тем фактом, что «активно работающие и восприимчивые к новому умы сразу же пускают ее в эксплуатацию. Они пытаются использовать ее в любой связи, для любой цели, экспериментируют с возможными расширениями ее строгого значения, с ее абстракциями и видоизменениями».

Однако как только мы освоились с новой идеей и она вошла в общий фонд расхожих теоретических концепций, наши ожидания приходят в большее соответствие с ее реальной пользой, и наступает конец ее чрезмерной популярности. Несколько энтузиастов, по-прежнему видящих в ней ключ ко всем тайнам вселенной, всегда остается, но более самостоятельные мыслители постепенно начинают привязывать ее лишь к тому конкретному комплексу проблем, который эта идея действительно поставила на повестку. Они стараются применять и развивать ее лишь там, где она действительно применима и может быть развита, и перестают обращаться к

ней там, где ее нельзя применить и где получить дальнейшее развитие она не может. Таким образом она приобретает статус программной идеи, занимающей постоянное и прочное место в нашем интеллектуальном арсенале (разумеется, если у нее был действительный потенциал). Но она утрачивает те грандиозные, всеобещающие масштабы охвата и те безграничные перспективы применения, которые имела поначалу. Ни второй закон термодинамики, ни принципы естественного отбора, ни понятие о бессознательной мотивации, ни организация средств производства не способны объяснить всего, даже всего, связанного с человеком, и тем не менее что-то они все-таки объясняют. Поэтому мы направляем наши усилия на то, чтобы выделить это «что-то» и выпутаться из той уймы псевдонаучных вещей, которая была порождена этими идеями на первых порах их шумного успеха.

Не знаю, все ли значительные научные концепции прошли этот путь. Но, безусловно, по этой модели развивалась концепция культуры, вокруг которой формировалась вся научная дисциплина антропологии и господство которой последняя стремилась все больше и больше ограничить, уточнить, сфокусировать и сохранить. Именно такого рода ограничению концепции культуры, которое скорее обеспечивает сохранение ее значения, чем подрывает его, служат различными методами и с разных точек зрения все собранные здесь очерки. Во всех них иногда прямо, но чаще в ходе осуществляемого конкретного анализа обосновывается более узкая, специализированная и, по моему мнению, более состоятельная в теоретическом плане концепция культуры, чем знаменитое тайлоровское определение культуры как «сложного целого»<sup>2</sup>. Важная изначальная роль этого определения неоспорима, но в настоящий момент, как мне кажется, оно больше затемняет, чем проясняет суть дела.

Книга Клайда Клакхона «Зеркало для человека»<sup>3</sup>, до сих пор остающаяся одним из лучших популяризированных введений в антропологию, показывает, в какое концептуальное болото подобные рассуждения о культуре в духе тайлоровского *pot-au-feu*<sup>4</sup> могут завести исследователя. На двадцати семи страницах главы, посвященной концепции культуры, Клакхон умудрился в свою очередь определить культуру как: 1) «образ жизни народа в его целостности»; 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»; 3) «образ мыслей, чувств и верований»; 4) «абстракцию социального поведения»; 5) созданную антропологами теорию для объяснения фактического поведения группы людей; 6) «склад коллективного знания»; 7) «набор стандартных ориентаций на

повторяющиеся сложные ситуации»; 8) «приобретенная модель поведения»; 9) механизм для нормативного регулирования поведения; 10) «набор приемов приспособления к окружающей среде и к другим людям»; 11) «осадок истории» (и, далее переходя к образам, — возможно, от отчаяния, — он также определил ее как карту, сито и матрицу). По сравнению с такой теоретической неопределенностью шагом вперед была бы даже несколько суженная и не вполне стандартная концепция культуры — главное, чтобы она была по крайней мере *внутренне* согласованной и, что еще более важно, выдвигающей конкретные аргументы (справедливости ради заметим, что Клакхон и сам это прекрасно понимал). Эклектизм бесперспективен ведь не потому, что существует лишь одна столбовая дорога, по которой следует идти, а потому, что дорог много: надо выбирать.

Концепция культуры, которой я придерживаюсь и полезность которой пытаюсь показать в собранных в этой книге очерках, является по существу семиотической. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ — за дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений. Выявление и разъяснение значения — именно та цель, которую я преследую, когда разбираю внешне загадочные выражения социального. Но это выявление, содержащее в себе исследовательскую доктрину, само требует некоторого разъяснения.

## II

Операционализм как методологическая догма никогда не был особенно продуктивен в области общественных наук, и сегодня (за исключением нескольких специфических областей, таких как скиннеровский бихевиоризм, тестирование интеллекта и др.) он в значительной степени мертв. Но, несмотря на это, он оставил нам важный довод, который до сих пор достаточно актуален, как бы отрицательно мы ни относились к попыткам определить феномены харизмы или отчуждения с позиций операционализма: если вы хотите понять, что представляет собой та или иная наука, вам прежде всего следует смотреть не на ее теоретическую основу, не на ее открытия, и, разумеется, не на то, что говорят о ней апологеты; в первую очередь вам следует посмотреть на то, чем занимаются практикующие ученые.

В антропологии, во всяком случае в социальной антропологии, ученые занимаются этнографической практикой. И начинать разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как форма знания, следует с уяснения, что такое этнография или, точнее, *что значит заниматься этнографией*. И тут, надо сразу заметить, дело не в методах. Согласно изложенной в учебниках точке зрения, заниматься этнографией — значит устанавливать контакты, выбирать информантов, записывать тексты, выявлять родословные, составлять карты, вести дневники и т. д. Но вовсе не это, не технические и заученные процедуры определяют данное предприятие. Его определяет специфический род интеллектуальной деятельности — сложная работа по созданию «насыщенного описания» («thick description»), говоря словами Гилберта Райла.

Райл развил свою мысль о «насыщенном описании» в двух недавних статьях (перепечатанных во втором томе его «Избранных трудов»), посвященных тому, чем, по его словам, занимается *Le Penseur*<sup>6</sup>: «Размышление и рефлексия» и «Размышление о мыслях». Представьте себе, пишет он, двух мальчишек; каждый быстро смыкает веки правого глаза. В одном случае это произвольное моргание, в другом — тайный сигнал приятелю. Оба движения как таковые идентичны; с точки зрения «феноменалистического» наблюдения, т. е. их фотографической фиксации, отличить, кто из мальчиков моргнул, а кто подмигнул, невозможно (как, впрочем, невозможно понять вообще, имело ли место в каком-либо из случаев моргание или подмигивание). В то же время, пусть неподдающаяся фотографической фиксации, разница между обычным морганием и подмигиванием огромна; увы, это хорошо понимает каждый, кто хоть раз по ошибке принял одно за другое. Подмигивание — это коммуникация, причем коммуникация вполне точная и определенная, она 1) имеет сознательный характер; 2) направлена на конкретного человека; 3) передает конкретное сообщение; 4) передает его в соответствии с социально установленным кодом; и 5) передает его втайне от остальной компании. Подмигивающий, как замечает Райл, не производит двух разных действий (смыкания век и, собственно, подмигивания), в то время как моргающий на деле производит только одно (смыкание век). Намеренное смыкание век в условиях существования социального кода, согласно которому таковое принимается за конспиративный сигнал, и *есть* подмигивание. Вот что это такое: частица поведения, крупинка культуры и — *voilà*<sup>6</sup> — жест.

Но это только начало. Предположим, продолжает Райл, есть еще и третий мальчик, который, «чтобы развеселить своих дружков», передразнивает подмигивание первого мальчика как неумело выполненное, неуклюжее, слишком очевидное и т. д. При этом он, конечно же, делает то же самое движение, что и первый, моргнувший, и второй, подмигнувший: он смыкает веки правого глаза. Но этот мальчик ни моргает, ни подмигивает — он пародирует чью-то смешную, как ему показалось, попытку подмигнуть. На этот случай тоже существует социально установленный код (данный мальчик будет мигать старательно, преувеличенно, может быть, даже гримасничая — т. е. с обычными приемами клоуна), и в этом случае тоже имеет место коммуникация. Но на этот раз передается не тайна, а насмешка. Если другим покажется, что он подмигивает, то вся затея пропадет даром точно так же, как и в случае, если друзья подумают, что он моргает (хотя в таком случае затея пропадет с несколько иными результатами). Можно пойти еще дальше в предположениях: претендуя на роль насмешника, но не уверенный в своих мимических способностях, этот мальчик может попрактиковаться дома перед зеркалом, и в данном случае он будет не моргать, не подмигивать, не передразнивать, а репетировать; хотя, с точки зрения фотокамеры, радикального бихевиориста или иного сторонника протокольных констатаций типа «да или нет», он будет по-прежнему смыкать веки правого глаза, как и во всех предыдущих случаях. Можно до бесконечности усложнять ситуацию — если не в действительности, то по крайней мере логически. Например, тот, кто подмигивал, мог на самом деле пытаться ввести в заблуждение остальных, делая вид, что имеет с кем-то из присутствующих тайный сговор, которого на самом деле не было; и в этом случае соответственно поменялась бы наша характеристика того, что передразнивает передразнивающий и что репетирует репетирующий. Но суть моих рассуждений сводится к следующему: именно между тем, что Райл называет «ненасыщенным описанием» («thin description») действий репетирующего, передразнивающего, подмигивающего, моргающего и т. д. («быстрое смыкание век правого глаза»), и их «насыщенным описанием» («репетирование перед зеркалом способа передразнить приятеля, который делает вид, что тайно кому-то подмигивает»), и лежит предмет исследования этнографии: стратифицированная иерархия наполненных смыслом структур, в контексте которых можно моргать, подмигивать, делать вид, что подмигиваешь, передразнивать, репетировать передразнивание, а также воспринимать и интерпретировать эти действия, и без которых все эти действия (включая и ничего не значащее

морганье, которое как категория культуры в такой же степени не подмигивание, в какой подмигивание является не морганьем) не будут существовать, независимо от того, что кто-то будет делать или не делать с веками своего глаза.

Подобно многим байкам, которые оксфордские философы любят сочинять для себя, все эти подмигивания, мнимые подмигивания, передразнивания мнимого подмигивания и репетиции передразнивания мнимого подмигивания могут показаться несколько искусственными. Чтобы внести в повествование эмпирическую ноту, позволю себе процитировать, нарочно без какого-либо предварительного комментария, вполне типичный отрывок из моего собственного полевого журнала. Из этого отрывка видно, что, хотя пример Райла для наглядности был несколько упрощен, он весьма точно отображает запутанные структуры логических следствий и скрытых смыслов, сквозь которые все время приходится продираться этнографу:

«Французы [по словам информанта] только что прибыли. Между этим городом и областью Мармуша, находившейся в горах, они устроили около двух десятков небольших фортов, расположив их на выступах так, чтобы было удобно следить за окружающей территорией. Но при этом они так и не могли гарантировать безопасность, особенно по ночам, и поэтому “мезраг”, местная торгово-правовая система, фактически продолжала существовать, хотя считалось, что она формально упряднена.

Однажды ночью, когда Коэн (который свободно объясняется по-берберски) был в горах, в Мармуше, два других еврея, торговавших с соседним племенем, пришли кое-что у него купить. В этот момент какие-то берберы из еще одного соседнего племени хотели ворваться к Коэну, но он выстрелил в воздух. (Традиционно евреям не позволялось носить оружие, но в то смутное время многие пренебрегали запретом.) Это привлекло внимание французов, и мародеры скрылись.

Но на следующую ночь они вернулись; один из них переоделся женщиной и постучался в дверь под каким-то предлогом. Коэн заподозрил недоброе и не хотел пускать “ее”, но другие евреи сказали: “Ничего страшного, это всего-навсего женщина”. Они отперли дверь, и вся шайка ввалилась внутрь. Разбойники убили двух гостивших у Коэна евреев, но Коэну удалось забаррикадироваться в соседней комнате. Он слышал, как грабители говорили о том, что собираются сжечь его заживо в лавке, после того как вынесут весь товар, поэтому он открыл дверь и, размахивая вокруг себя дубиной, выскочил в окно.

Он отправился в форт, чтобы ему перевязали раны, и сообщил о случившемся местному коменданту, капитану Дюмари, говоря, что хотел бы получить свой “ар” — т. е. четырех- или пятикратную стоимость

украденного товара. Грабители были родом из племени, еще не подчинившегося французам и в данный момент поднявшего против французских властей восстание. Коэн просил санкции на то, чтобы пойти вместе с ответственным за соблюдение мезрага, племенным шейхом из Мармуши, собирать положенное ему по традиционному праву возмещение за понесенный ущерб. Капитан Дюмари официально не мог ему это разрешить, поскольку французы запретили отношения мезрага, но он дал ему устное разрешение, сказав при этом: “Если тебя убьют, то это меня не касается”.

Таким образом, шейх, еврей и небольшой отряд вооруженных мармушанцев отправились за 10–15 километров в район восстания, где французов, разумеется, не было, и, подкравшись, захватили пастуха племени, к которому принадлежали грабители, и угнали его стадо. Люди из этого племени вскоре погнались за ними на конях, вооруженные ружьями и готовые к бою. Но увидев, кто именно похитил их овец, они успокоились и сказали: “Хорошо, давайте поговорим”. Они не могли отрицать случившееся — что люди из их племени ограбили Коэна и убили двух его гостей — и не были готовы начинать серьезную распрю с мармушанцами, а к этому неминуемо привела бы расправа с отрядом, похитившим овец. Итак, они начали переговоры, и говорили, говорили, говорили прямо среди тысяч овец, пока наконец не сошлись на 500 овцах в счет возмещения ущерба. Две вооруженные группы конных берберов выстроились по разные стороны равнины, зажав между собой стадо, Коэн же в черном плаще, в ермолке и шлепанцах ходил один среди овец и неспешно, одну за другой, выбирал для себя самых лучших.

В общем, Коэн получил своих овец и погнал их в Мармушу. Французы из форта услышали их приближение (“Ба, ба, ба”, — радостно говорил Коэн, вспоминая, как это было), и спросили: “Это еще что такое?”. Коэн ответил: “Это мой ар”. Французы не могли поверить, что он действительно сделал все, как собирался, обвинили его в том, что он является тайным агентом восставших берберов, посадили в тюрьму и отобрали овец. Семья же Коэна в городе, долго не получая о нем никаких известий, решила, что он погиб. Вскоре французы его отпустили, и он вернулся домой, но без овец. В городе он пошел жаловаться французскому полковнику, контролировавшему весь район. Но полковник сказал: “Ничем не могу помочь. Это меня не касается”.

Процитированный вот так, без комментариев, этот отрывок (впрочем, как и любой другой отрывок, если его аналогичным образом цитировать) дает непосредственное представление о том, насколько необычайно «насыщенным» является этнографическое описание, даже самого простого рода. В завершенных антропологических работах, в том числе в собранных в этой книге, это обстоятельство — то, что так называемый

наш материал на самом деле есть наши собственные представления о представлениях других людей относительно того, что такое есть они сами и их соотечественники, — скрыто от глаз, потому что в большинстве своем информация, которая требуется для понимания конкретного явления, ритуала, обычая, идеи и т. д., вводится как исходная заранее, до непосредственного исследования явления. (Даже предупредить, что описанная выше небольшая драма произошла в горах центрального Марокко в 1912 г. и была записана там же в 1968 г., — значит в значительной степени предопределить наше понимание этого текста.) Ничего особенно страшного в этом нет, и в любом случае это неизбежно. Однако в результате возникает мнение, что антропологическое исследование есть деятельность, в которой преобладает наблюдение и в которой интерпретации гораздо меньше, чем есть на самом деле. Ведь, даже когда мы находимся у самого фактического основания, краеугольного камня (насколько можно говорить о таковом) всего предприятия, мы уже вовлечены в процесс толкования — хуже того — толкования толкований. Подмигивания по поводу подмигиваний по поводу подмигиваний.

Анализ, таким образом, представляет собой разбор смысловых структур — того, что Райл называл установленными кодами (что создает несколько ложное впечатление, будто речь идет о работе расшифровщика, тогда как на самом деле это в гораздо большей степени похоже на работу литературного критика), — а также определение их социального основания и социального значения. Применительно к приведенному выше тексту разбор следует начать с выделения трех несовпадающих позиций интерпретации, имеющих место в данной ситуации, а именно еврейской, берберской и французской; затем надо показать, каким образом (и почему) в то конкретное время и в том конкретном месте их соединение породило ситуацию, в которой цепочка недопониманий низвела традиционные формы до уровня социального фарса. Что в этой истории оказалось ловушкой для Коэна, а вместе с тем и для всей древней модели общественных и экономических отношений, в рамках которой он действовал, — так это путаница языков.

Я еще вернусь к этому излишне сжатому афоризму, а также к деталям самого текста. Сейчас важно лишь подчеркнуть, что этнография — это «насыщенное описание». В реальности этнограф постоянно — за исключением тех моментов, когда он занят (а он, конечно, должен этим заниматься) более автоматическим рутинным сбором данных, — сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, большинство из которых наложены одна на другую или просто пере-

мешаны, которые одновременно чужды ему, неупорядочены и неясно выражены и которые он должен так или иначе суметь понять и адекватно истолковать. И это верно даже для самого приземленного уровня его полевой работы: опроса информантов, наблюдения ритуалов, выяснения терминов родства, прослеживания линий наследования имущества, переписи домохозяйств и в конце концов... ведения дневника. Заниматься этнографией — это все равно что пытаться читать манускрипт (в смысле «пытаться реконструировать один из возможных способов его прочтения») — манускрипт иноязычный, выцветший, полный пропусков, несоответствий, подозрительных исправлений и тенденциозных комментариев, но записанный не общепринятыми графическими знаками, обозначающими звуки, а мимолетными примерами социального поведения.

### СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ КЛУБ

## III «ГОРОД»

Культура — этот инсценированный документ, — таким образом, публична, как пародийное подмигивание или фарс с овцами. Хотя и относится к области идей, она существует не в чьей-то голове; хотя и нематериальная, она не является некой оккультной силой. Вечные — потому что бесконечные — споры антропологов о том, «субъективна» или «объективна» культура, сопровождаемые взаимными интеллектуальными оскорблениями («идеалист!» — «материалист!»; «менталист!» — «бихевиорист!»; «импрессионист!» — «позитивист!»), — это сплошное недоразумение. Как только мы начнем рассматривать поведение человека (в большей его части — ведь существует все-таки и действительное моргание!) с точки зрения символического действия — действия, которое нечто обозначает, подобно голосу в речи, цвету в живописи, линии в письме или звуку в музыке, — вопрос о том, является ли культура моделью поведения, или складом ума, или одновременно и тем и другим, потеряет смысл. Если речь идет о пародийном подмигивании или о фарсе с овцами, интересоваться следует вовсе не их онтологическим статусом. Он такой же, как у скал, или такой же, как у наших сновидений, — это все явления нашего мира. Интересоваться следует их значением: что именно — насмешка или вызов, ирония или гнев, высокомерие или гордость — выражается в них и с их помощью.

Это кажется очевидной истиной, но существуют несколько способов скрыть ее от глаз. Один из них — представлять культуру как самодостаточную «суперорганическую» реаль-

ность, обладающую собственными движущими силами и целями, т. е. овеществлять ее. Другой — настаивать, будто она состоит в наборе основных поведенческих реакций, которые можно наблюдать в том или ином конкретном сообществе, т. е. редуцировать ее. Но, несмотря на то, что оба эти заблуждения продолжают и, без сомнения, будут продолжать существовать, главным источником теоретической неразберихи в современной антропологии является концепция, возникшая в ответ на них и как раз теперь очень широко распространившаяся; в ней утверждается (цитирую Уорда Гудинафа, возможно, ее главного глашатая), что «культура [находится] в умах и сердцах людей».

По-разному называемое — «этнонаука», «компонентный анализ» или «когнитивная антропология» (терминологические колебания отражают глубинную неопределенность), — это направление утверждает, что культуру составляют психические структуры, посредством которых индивиды или группы индивидов формируют свое поведение. «Культура общества, — снова цитирую Гудинафа, на этот раз место, ставшее уже *locus classicus*» для всего этого направления, — состоит из того, что следует знать и во что следует верить, чтобы вести себя приемлемым для других членов общества образом». И из этого понимания того, в чем состоит культура, следует столь же уверенное понимание того, в чем должно состоять ее описание — в начертании системы правил, этнографического алгоритма, следуя которому можно было бы сойти (если абстрагироваться от внешнего вида) за туземца. Таким образом, в этой концепции чрезмерный субъективизм соединился с чрезмерным формализмом, и результат не заставил себя ждать: разгорелись споры о том, отражает ли конкретный анализ (результаты которого могут быть представлены в виде таксономий, парадигм, таблиц, схем и прочих ухищрений) то самое, что туземцы думают «на самом деле», или же это просто хитроумная имитация, вроде бы логически адекватная, но по существу иная.

Поскольку на первый взгляд такой подход напоминает то, что представлен в данной книге, и может быть по ошибке принят за него, полезно объяснить, что их различает. Оставим на некоторое время подмигивание и овец и рассмотрим, например, квартет Бетховена как явление культуры — явление, конечно, специфическое, но весьма наглядное для наших целей. Никто, я думаю, не станет отождествлять его с партитурой, с умением и знанием, необходимыми, чтобы его исполнить, с пониманием его содержания, присущим его слушателям или исполнителям, и, если уж, *en passant*<sup>8</sup>, вспомнить о любителях редуцировать и овеществлять, с определенной версией его

исполнения или с некой таинственной сущностью, выходящей за пределы материального существования. «Никто», впрочем, звучит слишком категорично, поскольку всегда находятся не-исправимые. Но то, что квартет Бетховена есть развитая тональная структура, последовательный ряд оформленных звуков — одним словом, музыка, но не чьи-то знания чего-то или верования во что-то, в том числе и в то, как ее следует исполнять, — это точка зрения, с которой большинство людей, подумав, согласятся.

Чтобы играть на скрипке, необходимо обладать определенными навыками, мастерством, знанием и способностями, кроме того, надо быть в настроении играть и (вспомним старую шутку) иметь скрипку. Но игра на скрипке несводима к навыкам, мастерству, знанию и т. д., даже к настроению или (как, по-видимому, полагают приверженцы концепции «материальной культуры») к самой скрипке. Чтобы заключить торговый договор в Марокко, вы должны сделать ряд вещей определенным образом (в том числе под пение Корана перерезать горло ягненку перед собравшимися взрослыми мужчинами своего племени), и вы должны быть охвачены определенным психическим настроением (в том числе одержимы желанием что-то приобрести). Но торговый договор — это не перерезание горла ягненка и не одержимость желанием, хотя он вполне реален, как это поняли семеро родственников нашего мармушанского шейха, когда последний подверг их казни за кражу у Козна какой-то паршивой и малоценной овечьей шкуры.

Культура публична, потому что публичны коммуникация и значение. Нельзя подмигнуть (или передразнить подмигивающего), не зная, что считается подмигиванием, не понимая, как физически сомкнуть ресницы; нельзя совершить кражу овец (или сделать вид, что собираешься их украсть), не понимая, что значит украсть овцу и как организовать эту акцию. Тем не менее делать из этого заключение, что знание того, как надо подмигивать, равноценно самому подмигиванию, а знание того, как красть овец, равносильно самой краже овец, значит впадать в такое же глубокое заблуждение, в какое мы впадем, если, приняв ненасыщенное описание за насыщенное, будем отождествлять подмигивание с простым морганием, а кражу овец с любым сгоном кудрявых животных с пастбищ. Когнитивистское заблуждение, будто культура состоит (процитирую еще одного сторонника этого направления, Стивена Тайлера) из «ментальных феноменов, которые могут [имеется в виду “должны”] анализироваться формальными методами, аналогичными принятым в математике или

в логике», имеет такие же разрушительные последствия для эффективного применения данного понятия, как и бихевиристское и идеалистическое заблуждения, которые когнитивистская концепция должна была исправить. Возможно, заблуждение ее даже разрушительнее последних, поскольку ее ошибки не так простоваты, а искажения выражены в более тонких формах.

Критика теорий субъективного смысла занимает со времен раннего Гуссерля и позднего Витгенштейна столь большое место в современной мысли, что здесь нет необходимости вновь останавливаться на этом вопросе. Что необходимо, так это позаботиться о том, чтобы данная новость достигла антропологии; и, в частности, о том, чтобы стало наконец ясно, что сказать, будто культура состоит в социально установленных структурах значений, прибегая к которым, люди создают такие вещи, как тайные знаковые сговоры, и вступают в них, или воспринимают оскорбления и отвечают на них, — это не более чем сказать, что культура — психологический феномен, характеристика чьего-то сознания, какой-то личности, когнитивная структура или что-то в таком роде, не более чем сказать, что тантризм<sup>9</sup>, генетика, длительная форма глагола, классификация вин, обычное право или понятие «условное проклятие» (как определил Вестермарк идею ара, с позиций которого Козн обосновывал свои притязания на возмещение ущерба) сами являются такого рода феноменами. Если в таком месте, как Марокко, что-то мешает нам, выросшим в среде других подмигиваний и других овец, понять намерения людей, так это не отсутствие знаний о том, каким образом происходит мыслительный процесс (хотя, учитывая, что у них и у нас он происходит, по предположению, одинаково, некоторая осведомленность в этом вопросе нам бы тоже весьма не помешала), а незнакомство с той образной вселенной, внутри которой поступки людей являются знаками. Раз уж мы упомянули Витгенштейна, то будет уместным его же и процитировать:

«Мы... говорим о некоторых людях, что мы их видим насквозь. На этот счет важно, однако, заметить, что один человек может быть полнейшей загадкой для другого. Мы удостаиваемся в этом, когда попадаем в чужую страну с совершенно чуждыми нам традициями; более того, нас не спасает даже знание языка этой страны. Мы не *понимаем* людей. (И вовсе не потому, что не слышим, что они друг другу говорят.) Мы не можем нащупать с ними общую почву».

## IV

Нахождение общей почвы, занятие изматывающее и никогда не бывающее вполне успешным, есть то, что составляет этнографическое исследование как личный опыт; попытка же сформулировать сами основы, благодаря которым, как воображает (всегда преувеличивая) исследователь, ему удалось найти эту общую почву, есть то, что составляет суть антропологического анализа как научного занятия. Антропологи, по крайней мере я, вовсе не стремятся ни превратиться в *natives*, местных жителей (безусловно, дискредитированное слово), ни подражать им. В этом могут видеть смысл только романтики или шпионы. Мы стремимся установить с этими людьми диалог (вкладывая в этот термин смысл максимально более широкий); а это задача гораздо более сложная, чем часто кажется (и не только в тех случаях, когда мы имеем дело с иностранцами). «Если говорить за других кажется делом удивительным, — заметил как-то Стэнли Кэвел, — то это лишь потому, что мы не представляем, насколько удивительное дело — говорить с другими».

С этой точки зрения цель антропологии — расширение границ общечеловеческого разговора. Конечно, это — не единственная ее цель (другими являются образование, удовлетворение личных интересов, практические советы, моральное совершенствование, выявление закономерностей поведения человека); так же как антропология — не единственная научная дисциплина, эту цель преследующая. Но это как раз та цель, достижению которой семиотическое понимание культуры может особенно хорошо способствовать. Понимаемая с точки зрения взаимодействующих систем конструируемых и поддающихся интерпретации знаков (которые я буду называть символами, игнорируя провинциальное словоупотребление), культура — это не некая сила, к которой причинно-следственным образом могут быть отнесены явления общественной жизни, поведение индивидов, институты или процессы; она — контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т. е. «насыщенно», описаны.

Хорошо известное антропологическое увлечение экзотикой (экзотикой *для нас*) — берберскими всадниками, еврейскими торговцами и французскими легионерами — оказывается, таким образом, по существу, средством отстранения успокаивающего чувства привычности, которое скрывает от нас удивительность нашей собственной способности общаться друг с другом и достигать взаимопонимания. Взгляд наординарное событие в тех местах, где оно облекается в формы, к которым мы не привыкли, выявляет не произволь-

ность поведения человека, как это часто заявлялось (нет ничего особенно произвольного в том, что кража овец принимается за оскорбление в Марокко), а то, до какой степени может меняться его значение в зависимости от той модели жизни, которая наполняет его информацией. Познавание культуры народа открывает его обычность, нормальность, не уменьшая вместе с тем его специфичности. (Чем больше мне удастся понимать марокканцев, тем более логичными — и более своеобразными — они мне кажутся.) Оно делает этот народ доступным для понимания: помещение людей в контекст их собственных банальностей рассеивает туман таинственности.

Это — именно тот прием (обычно слишком вольно трактуемый как «наблюдение с точки зрения действующего лица», слишком книжно — как «понимающий, *verstehen*, подход» или слишком специально — как «эмический анализ»), который нередко приводит к мнению, будто антропология — это своего рода чтение мыслей на расстоянии или фантазирование об «острове людоедов» и который должен производиться с большой осторожностью теми, кто хочет проплыть мимо обломков дюжины затонувших философий. Для уяснения сути антропологической интерпретации и того, до какой степени она является интерпретацией, нет ничего более важного, чем точное понимание того, что подразумевает — а также, что не подразумевает — высказывание, что наши объяснения символических систем других народов должны быть ориентированы на действующее лицо<sup>1</sup>.

Оно подразумевает, что описание культуры берберов, евреев или французов должно быть выполнено с использованием тех конструкций, в которые, по нашим представлениям, берберы, евреи и французы облачают свой ежедневный жизненный опыт, т.е. тех формул, с помощью которых они пытаются объяснить, что с ними происходит. Оно не подразумевает того, что полученное описание можно считать берберским, еврейским или французским, т.е. частью той реальности, которую, как предполагается, оно изображает; описание является антропологическим, т.е. является частью подвижной системы научного анализа. Описание должно быть выполнено с точки зрения тех интерпретаций, в которые люди облачают свой опыт, ибо полагается, что именно этот опыт оно должно изобразить; но оно является антропологическим, потому что именно антрополог полагает, что оно действительно изображает этот опыт. Обычно нет необходимости так настойчиво подчеркивать то обстоятельство, что объект изучения — это одно, а само изучение — другое. Достаточно

очевидно, что физический мир — это не физика и что «Комментарий к «Поминкам по Финнегану» — это не «Поминки по Финнегану»<sup>10</sup>. Но поскольку в случае с изучением культуры анализ проникает в самое тело объекта изучения — т.е. мы начинаем с интерпретации того, во что вовлечены наши информанты (или с интерпретации их собственных представлений о том, во что они вовлечены), и потом это систематизируем, — линия разграничения между (марокканской) культурой как реальным фактом и (марокканской) культурой как теоретическим построением становится нечеткой. И она еще более стирается по мере того, как теоретическое построение предстает в форме выполненного с точки зрения действующего лица описания (марокканских) представлений обо всем — от насилия, чести, святости и справедливости до племени, собственности, отношений патронажа и лидерства.

Одним словом, антропологические работы представляют собой интерпретации, причем интерпретации второго и третьего порядка. (По определению, только «местный» человек может создать интерпретацию первого порядка: это ведь *его* культура<sup>2</sup>.) Таким образом, они — фикции, фикции в том смысле, что они — «нечто созданное», «нечто смоделированное» (в первоначальном значении слова *fictio*, а не в том смысле, что они неверны, не соответствуют фактам или являются некими гипотетическими мысленными упражнениями). Создать описание событий 1912 г. в Марокко с участием берберского шейха, еврейского купца и французского воина с точки зрения действующих лиц — это творческий акт, ничем не отличающийся от описания некой происходившей во Франции XIX в. истории с участием провинциального французского доктора, его глупой, неверной жены и ее безалаберного любовника. В последнем случае действующие лица представляются как не существовавшие на самом деле, а события — как не происходившие реально, в то время как в первом те и другие преподаются как реальные. Эта разница, конечно, немаловажна; как раз ее с трудом понимала мадам Бовари. Но суть ее, тем не менее, состоит не в том, что история мадам Бовари была придумана, а история Коэна записана. Она состоит в том, что различны условия и цель их создания (не говоря уже о стиле и качестве). Но первая в такой же степени есть *fictio* — «созданное», — как и вторая.

Антропологи не всегда должным образом оценивали этот факт — а именно то, что антропология присутствует не только в торговой лавке, в форте в горах, в погоне за овцами, но и в книге, в статье, в лекции, в музейной экспозиции и в последнее время даже в фильме. Оценить его должным образом —



значит осознать, что в анализе культуры, как в живописи, четкую границу между способом репрезентации и сущностным содержанием провести невозможно; и, как кажется, это обстоятельство в свою очередь ставит под угрозу статус антропологического знания как знания объективного, так как намекает на то, что в основе его лежит не социальная реальность, а схоластическая конструкция.

Такая угроза действительно возникает, но она беспочвенна. Правдивость этнографического описания покоится не на способности ученого схватывать факты примитивной жизни в дальних странах и привозить их домой, как маски или резные статуэтки, а на его способности прояснить, что же происходит в этих отдаленных местах, рассеять недоумение («что за люди там живут?»), которое естественно возникает при знакомстве с непривычными действиями, вызванными неизвестными причинами. Да, конечно, здесь встает серьезная проблема верификации — или, если «верификация» слишком сильное слово для столь неопределенной науки (лично я предпочел бы «оценка»), проблема того, как отличить хорошую работу от плохой. Но именно здесь у нашей науки есть преимущество. Если этнография — это «насыщенное описание», а этнографы — люди, которые выполняют это описание, то ключевой вопрос, с которым следует подходить к любому из типов такого описания — будь то отрывок из полевого журнала или объемная, как у Малиновского, монография, — это вопрос о том, отделяются ли в нем подмигивания от морганий и настоящие подмигивания от мнимых. Логичность и убедительность нашего истолкования должна измеряться не объемом неинтерпретированного материала в нашей работе (т.е. элементов описания сугубо «ненасыщенного»), а способностью научного воображения окунуть нас в жизнь далекого народа. Как говорил Торо, не стоит совершать кругосветное путешествие, чтобы сосчитать кошек на Занзибаре.

## V

Надо сказать, что данная идея — идея, подразумевающая, что не в наших интересах начинать исследование человеческого поведения с его очистки от тех самых качеств, которые нас как раз и интересуют, — иногда доводится до гораздо более категоричного утверждения, а именно: поскольку нас интересуют только эти качества, самому поведению можно вовсе не уделять внимания, разве что мимоходом. Наиболее эффективным образом, как аргументируется это утверждение, культуру можно проанализиро-

вать как чисто символическую систему (ключевой фразой здесь часто выступает: «с точки зрения ее внутренних категорий») — путем изолирования ее элементов, выявления внутренних взаимоотношений между этими элементами и последующего характеризования системы в целом в соответствии с центральными символами, вокруг которых она организована, с базовыми структурами, внешним выражением которых она является, и с идеологическими принципами, на которых она основана. Хотя такой подход к исследованию, безусловно, представляет собой шаг вперед по сравнению с рассмотрением культуры как «приобретенной модели поведения» или «ментального феномена» и является источником некоторых из наиболее плодотворных теоретических концепций в современной антропологии, тем не менее я считаю его герметичным и вижу в нем угрозу (которая уже начинает реализовываться) отрыва культурного анализа от его непосредственного объекта — неформальной логики реальной жизни. Нет смысла выпутывать концепцию из заблуждений психологизма ради того, чтобы тут же впутать ее в заблуждения схематизма.

Поведению, безусловно, следует уделять внимание и довольно пристальное, потому что именно в поведении — или, точнее, социальном действии — проявляются, артикулируются культурные формы. Они проявляются, конечно же, и в различных артефактах, и в разных психических состояниях, но последние получают свое значение от той роли, которую они играют (Витгенштейн сказал бы — от их «пользы») в текущей жизненной практике, а не от неких внутренних взаимоотношений, которыми они связаны друг с другом. Именно действия, которые производили, задевая намерения друг друга, Козн, шейх и капитан Дюмари (один — занимаясь торговлей, другой — защищая честь, а третий — устанавливая колониальное господство), привели к возникновению нашей пасторальной драмы. В них, собственно говоря, и заключалась вся суть драмы. Где бы ни существовали и чем бы ни были символические системы «с точки зрения их внутренних категорий», эмпирический доступ к ним мы получаем, исследуя реальные события, а не складывая некие цельные модели из абстрактных единиц.

Из этого следует далее, что формальная стройность и согласованность общей картины не может служить главным критерием правильности описания культуры. Культурные системы должны обладать минимальной степенью согласованности (иначе мы не называли бы их системами); и наблюдение показывает, что в них, как правило, можно обнаружить гораздо больше интересного для анализа. Ничто не бывает

столь стройным и согласованным, как параноидальный вымысел или рассказ мошенника. Убедительность наших интерпретаций не должна основываться, как это сегодня слишком часто бывает, на одном изяществе, с которым они подходят друг к другу, или на одной уверенности, с которой они доказываются. Ничто, по моему убеждению, так не дискредитировало анализ культуры, как создание безупречных описаний формально-го порядка, в действительное существование которого никто на самом деле не может поверить.

Если антропологическая интерпретация создает прочтение того, что происходит, то отделить ее от того, что происходит — от того, что, по словам конкретных людей, они сами делают или кто-то делает с ними в данное время и в данном месте, от всей огромной сферы общественной деятельности, — значит отделить ее от ее практического приложения и обесмыслить. Хорошая интерпретация чего угодно — стихотворения, человека, истории, ритуала, института, общества — погружает нас в самый центр того, что она интерпретирует. Если же она этого не делает, а вместо того ведет нас к чему-то другому, — например, к восхищению ее собственным изяществом, одаренностью ее автора или красотами Евклидова порядка, — то она, конечно, может обладать своим шармом, но она будет уже не тем, чего требует стоящая перед нами задача — задача разъяснения смысла всей этой катавасии с овцами.

Катавасия с овцами — их инсценированная кража, их превращение в репарационный платеж, их политическая конфискация — по существу представляла собой социальный дискурс, даже если это был, как я уже отмечал ранее, дискурс, проводившийся на разных языках и в той же мере с помощью действий, в какой и с помощью слов.

Требуя свой ар, Коэн апеллировал к торгово-правовому договору; признав его требование справедливым, шейх сделал вызов племени нарушителей; взяв на себя ответственность за содеянное, племя нарушителей возместило убытки; желая показать и шейхам, и торговцам, кто здесь хозяин, французы продемонстрировали имперские амбиции. Как и в любом дискурсе, код не детерминирует поведение, и то, что реально было сказано, вовсе не обязательно должно было быть сказано. Коэн мог и не настаивать на своих претензиях, поскольку в глазах колониальных властей они выглядели незаконными. По тем же соображениям и шейх мог отвергнуть его требования. Племя нарушителей, все еще сопротивлявшееся французским властям, могло отнестись к набегу Коэна и шейха как к «настоящему» и вступить в драку, а не в переговоры. Французы, в свою очередь, будь они более *habile*

и менее *dur*<sup>11\*</sup> (какими они и стали несколько позже, в правление маршала Лиотэ), могли позволить Коэну оставить себе овец, закрыв глаза — или, как мы говорим, «подмигнув» — на то, что установленные торговые отношения продолжают и не зависят от их власти. Существовали и другие возможности: мармушанцы могли признать действия французов чрезмерно серьезным оскорблением и восстать; французы могли не ограничиться наказанием Коэна, но и призвать к порядку помогавшего ему шейха; Коэн мог решить, что заниматься торговлей в горах Атласа, лавируя меж изменниками-берберами и благородными французскими солдатами, крайне невыгодно, и уйти в более спокойные места, в город. Впрочем, примерно это и произошло впоследствии, когда власть колониальной администрации укрепились. Но моя задача в данный момент — не описывать детально, что произошло, а что не произошло в Марокко. (Этот простой инцидент мог бы послужить отправным пунктом для изучения слишком многих сложных проблем социального опыта.) Моя задача — показать, в чем состоит антропологическая интерпретация: в том, чтобы проследить кривую социального дискурса, облечь ее в форму, доступную для анализа.

Этнограф «фиксирует» социальный дискурс; *записывает* его. Тем самым он превращает его из преходящего события, которое существует только в момент свершения, в отчет, который существует в записи и к которому можно многократно возвращаться. Шейха давно уже нет, он был убит, как говорили французы, в процессе «усмирения»; капитан Дюмари, его усмиритель, жив, вышел в отставку и предается воспоминаниям где-то на юге Франции; Коэн же в прошлом году, в качестве не то беженца, не то паломника, не то умирающего патриарха, возвратился «домой», в Израиль. Но то, что они в широком смысле слова «сказали» друг другу в горах Атласа шестьдесят лет тому назад, сохранилось — хотя далеко не в совершенном виде — для изучения. «Так что же, — спрашивает Поль Рикёр, у которого и заимствована в целом, хотя и в несколько переиначенной форме, идея о превращении действия в запись, — что именно фиксирует записывание?»

«Не сам акт речи, но “сказанное” в речи, где под “сказанным” мы понимаем результат намеренного, всегда конституирующего дискурса процесса разворачивания, благодаря которому *sagen*, т.е. акт речи, стремится стать *Aus-sage* — т.е. высказанным в речи. Короче говоря, то, что мы записываем, есть *poema*, [“мысль”, “содержание”, “суть”] речи. Это смысл акта речи, но не сам акт речи».

«Сказанное», конечно, само весьма проблематично — ведь если оксфордские философы любят выражаться короткими байками, то философы-феноменологи предпочитают длинные предложения, — но, как бы то ни было, оно подталкивает нас к более точному ответу на наш главный вопрос: «Чем занимается этнограф?». Он пишет<sup>3</sup>. Это тоже может показаться не совсем неожиданным открытием, а для тех, кто хорошо знаком с нынешней «литературой», — совершенно невероятным. Но поскольку типичным ответом на наш вопрос всегда было: «Он наблюдает, фиксирует, анализирует» (что-то вроде *veni, vidi, vici*)<sup>12</sup>, такой ответ может иметь гораздо более далеко идущие последствия, чем это кажется на первый взгляд; причем не самым приятным из этих последствий может стать признание, что расчленив эти три фазы процесса познания обычно не представляется возможным и что, на самом деле, как самостоятельные «операции» они фактически могут и не существовать.

Ситуация является даже еще более деликатной, поскольку, как уже отмечалось, то, что мы записываем, или пытаемся записывать, не есть социальный дискурс в его чистом, необработанном виде (к таковому мы не имеем непосредственного доступа, так как не являемся его действующими лицами — разве что в смысле очень маргинальном и приближенном); это есть лишь малая его часть, которая может открыться нам для понимания через наших информантов<sup>4</sup>. Это обстоятельство не так страшно, как кажется, поскольку на самом деле не все критяне — лжецы, и вовсе не обязательно знать все, для того чтобы понять что-то. Но оно выставляет напоказ слабые стороны точки зрения на антропологический анализ как на концептуальное манипулирование обнаруженными фактами, логическую реконструкцию незамысловатой реальности. Заниматься симметричной раскладкой кристаллов смысла, очищенных от сложного материального контекста, из которого они были извлечены, а затем объяснять их существование автономными принципами порядка, универсальными свойствами человеческого сознания или, шире, априорным *Weltanschauungen*<sup>13</sup> — значит заниматься наукой, которой не существует, и исследовать реальность, которую нигде нельзя обнаружить. Анализ культуры состоит (или должен состоять) в угадывании значений, в оценивании догадок и в выведении поясняющих заключений из наиболее удачных догадок, а не в открывании Континента Смысла и картографировании его бестелесного ландшафта.

## VI

Итак, этнографическое описание имеет три особенности: оно интерпретативно; оно интерпретирует социальный дискурс; и интерпретация состоит в попытке спасти «сказанное» в этом дискурсе от исчезновения и зафиксировать его в доступной для дальнейших исследований форме. «Кула» исчезла или видоизменилась, но «Аргонавты Западной части Тихого океана»<sup>14</sup> — к лучшему ли, к худшему ли — останутся. Но есть и еще одна, четвертая, особенность этнографического описания, по крайней мере описания в моем исполнении: оно микроскопично.

Это вовсе не значит, что крупномасштабных антропологических интерпретаций обществ, цивилизаций и мировых событий не может быть. Действительно, то, что привлекает к антропологическому анализу всеобщее внимание и оправдывает его разработку, — это именно такое распространение его на более широкий контекст, а также его теоретические следствия. Никого, даже Коэна сегодня уже не интересуют те овцы сами по себе (ну, хорошо... может быть, Коэна еще интересуют). В истории, конечно, могут быть свои незаметные, но важные вехи, «бури в стакане воды», однако наш случай был явно не из их числа.

Это значит лишь то, что антрополог, как правило, выходит к более широким интерпретациям и к более абстрактному уровню анализа через этап очень подробного изучения чрезвычайно мелких явлений. Он сталкивается с теми же большими проблемами действительности, с какими другие — историки, экономисты, политологи, социологи — сталкиваются в своих, более масштабных, контекстах: с Властью, Переменами, Верой, Угнетением, Работой, Страстью, Авторитетом, Красотой, Насилием, Любовью, Престижем; но он сталкивается с ними в контекстах слишком неясных — в местечке вроде Мармуши и в жизни человека вроде Коэна, — чтобы употреблять эти слова с большой буквы. В таких, обыденных, контекстах эти общечеловеческие константы, «громкие слова, которые пугают нас всех», сами приобретают обыденный вид. Но как раз в этом есть свое преимущество. В мире уже достаточно большого и громкого.

Как, однако, перейти от собрания этнографических миниатюр вроде нашей истории с овцами, состоящей из ряда анекдотичных эпизодов, к крупномасштабной картине культуры народа, эпохи, континента или цивилизации — это задача, которую не так просто решить неопределенными рассуждениями о достоинствах конкретики и здравого смысла. Для науки, за-

родившейся в исследованиях индейских племен, тихоокеанских островов и африканских линиджей и впоследствии охваченной более грандиозными амбициями, это стало фундаментальной методологической проблемой, причем решается она по большей части не самым удачным образом. Модели, разработанные самими антропологами для оправдания перехода от локальных истин к глобальным обобщениям, в действительности принесли их стараниям столько же вреда, сколько и все то, что смогли выдвинуть против антропологов их критики — социологи, одержимые количественными шаблонами, психологи с их критериями и экономисты с их агрегатами и совокупностями.

Среди этих моделей наиболее выделялись две: «микрокосмическая» модель («Джоунсвилль как США») и модель «естественнонаучного эксперимента» («Остров Пасхи как лаборатория»). То есть либо идея «мира в песчинке»<sup>15</sup>, либо идея «дальних берегов неоткрытых возможностей».

Ошибочность идеи «Джоунсвилль как Америка в миниатюре» (или «Америка как Джоунсвилль в увеличении») настолько очевидна, что единственное, что требует объяснения, — это то, как люди умудрялись верить в нее и ожидать, что в нее поверят другие. Представление, будто суть национальных сообществ, цивилизаций, великих религий и тому подобного можно в сжатом и упрощенном виде найти в так называемом «типичном» маленьком городке или деревне, — это явная бессмыслица. В маленьком городке или деревне можно найти только (увы!) жизнь маленького городка или деревни. Если бы актуальность локальных, микроскопических исследований действительно зависела от соответствия этой посылке — будто в малом схватывается суть огромного мира, — то такие исследования не были бы актуальными вообще.

Но это, конечно, не так. Место исследования не есть предмет исследования. Антропологи исследуют не деревни (племена, города, поселения...) — они исследуют в деревнях. Можно изучать разные вещи в разных местах, и отдельные явления — например, воздействие колониального господства на существующие этические нормы — лучше всего изучать в локальных условиях. Но это не превращает место в сам объект изучения. В отдаленных уголках Марокко и Индонезии я бился над теми же проблемами, над которыми другие ученые-обществоведы бились в столичных регионах, — например, как так получается, что наиболее настоятельные призывы к гуманности у людей всегда выражаются с акцентом групповой гордости, — и мои выводы были примерно такими же, что и у этих ученых. Иными словами, мы можем привнести в исследование новое

измерение — безусловно, очень нужное в сегодняшнем климате общественных наук с их характерным подходом «произвел замеры и решил проблему»; но это, пожалуй, и все. Конечно, если вы собираетесь писать об эксплуатации народных масс, имеет смысл наблюдать за тем, как яванский издолщик копает землю под тропическим ливнем или как марокканский портной при свете двадцатисвечевой лампочки расшивает кафтан. Но полагать, будто эти наблюдения посвящают вас в проблему в целом (и таким образом дают вам некоторое моральное преимущество, позволяющее вам смотреть свысока на ваш менее привилегированный субъект), — это идея, которой может серьезно увлечься лишь человек, просидевший слишком долго в буше.

Идея «естественной лаборатории» оказалась в равной мере пагубной — не только потому, что аналогия ложна (что это за лаборатория, где *ни одним* из параметров нельзя управлять?), но потому, что она ведет к представлению, будто данные этнографических наблюдений являются более точными или более фундаментальными, более надежными и в меньшей степени обусловленными обстоятельствами (излюбленное слово здесь — «элементарными»), чем данные других социальных исследований. Огромное естественное многообразие культурных форм — это, конечно, не только тот богатый (и сякнувший впустую) источник, на котором зиждется антропология, но и основание ее глубочайшей теоретической дилеммы: как согласовать такое многообразие с биологическим единством человеческого вида? Но даже метафорически это многообразие нельзя назвать экспериментальным, поскольку контекст, в котором оно наблюдается, меняется вместе с ним самим и здесь невозможно (хотя некоторые и пытаются) отделить *x* от *y* для того, чтобы вывести точную функцию.

Известные исследования, целью которых было доказать, что жителям Тробрианских островов был свойствен Эдипов комплекс «наоборот», что на Чамбули половые роли «перевернуты», что индейцы пуэбло лишены агрессивности (характерно, что все они отличались негативным подходом — «на Юге все не так»), какой бы ни была их реальная эмпирическая ценность, не являются «научно проверенными и доказанными» гипотезами. Они являются интерпретациями — верными ли, ложными ли, но интерпретациями, которые подобны любым другим, которые получены тем же путем, что и любые другие, и которым свойственна такая же незавершенность и некатегоричность, как и любым другим; попытка же придать им авторитет, подобный авторитету физического эксперимента, — не что иное, как методологическое жонглерство. Этно-

графические данные ничем не лучше других; они есть лишь частный случай: один голос из многих. И рассматривать их как нечто большее (*или меньшее*) — значит исказить как их суть, так и те следствия, которые может извлечь из них социальная теория (следствия, которые могут быть гораздо более опасными, чем простой примитивизм).

Один голос из многих: причина, по которой подробные описания далеких набегов на овец (а действительно хороший этнограф поинтересовался бы и тем, что это были за овцы) имеют актуальность, состоит в том, что они дают социологическому уму вещественный материал, на который этот ум может опереться. Важной чертой этнографических данных является их комплексная специфичность, их контекстовость. Именно с помощью материала, полученного в результате полевой работы в локальных контекстах — полевой работы длительной, почти до наваждения скрупулезной, основанной преимущественно не на количественных, но на качественных методах (хотя не исключительно на таковых) и на высоком уровне личного участия — мегаконцепциям, которыми страдают современные общественные науки (легитимность, модернизация, интеграция, конфликт, харизма, структура, значение), можно придать некоторого рода актуальность, которая позволит думать не только реалистически и конкретно о них самих, но, что еще важнее, творчески и образно *с их помощью*.

Методологическая проблема, которая проистекает из микроскопического характера этнографии, реальна и критически важна. Но мы не сможем ее решить, если будем рассматривать некую отдаленную местность как отражение всего мира в стакане воды или как социологический эквивалент камеры Вильсона. Мы сможем ее решить — или, по крайней мере, благоразумно оставить в покое, — если будем ясно осознавать, что социальные действия содержат комментарий на гораздо большее, чем они сами, что то, откуда приходит интерпретация, не предопределяет того, куда она может последовать. Малые факты вступают в диалог с большими событиями, подмигивания — с эпистемологиями, набеги на овец — с революциями, потому что их заставляют вступать в такой диалог.

## VII

И это, наконец, приводит нас к теории. Типичный порок интерпретативного подхода к чему-либо — к литературе, сновидениям, симптомам болезни, культуре — состоит в том, что он имеет тенденцию не поддаваться (либо же ему просто позволя-

ют не поддаваться) концептуальному оформлению и, соответственно, систематическим методам оценки. Либо вы понимаете интерпретацию, либо нет; либо улавливаете ее суть, либо нет; либо принимаете ее, либо нет. Заточенная в мире своих собственных фактов, интерпретация часто предстает как обосновывающая саму себя или, что еще хуже, как обоснованная якобы большой проницательностью автора, который ее выдвигает; любая попытка передать ее в терминах, отличных от ее собственных, рассматривается как переименование, как этноцентризм (самое страшное оскорбление для антрополога).

Для области исследования, претендующей на звание науки, как бы скромно она на него ни претендовала (хотя я лично в данном вопросе не испытываю никакой скромности), такое понимание дела не годится. Нет никаких причин на то, чтобы концептуальные схемы культурной интерпретации менее поддавались формулировкам и четким критериям оценки, чем, например, схемы опытов в биологии или экспериментов в физике, — никаких, кроме того, что категории, с точки зрения которых могут быть выражены такие формулировки, у нас весьма расплывчаты, если не отсутствуют вовсе. Мы вынуждены говорить о теории намеками, потому что у нас нет возможности четко изложить ее.

И в то же время следует признать, что культурная интерпретация обладает рядом особенностей, которые делают ее теоретическое обоснование затруднительным. Прежде всего, это необходимость, чтобы теория была несколько ближе к «почве», чем это нередко бывает в случае точных наук, имеющих большую возможность отдаваться во власть образных абстракций. В антропологии эффективны только краткие теоретические полеты; более пространные, как правило, превращаются в логические мечтания, академические увлечения формальной симметрией. Смысл семиотического подхода к культуре, как я уже говорил, состоит в том, чтобы помочь нам получить доступ к концептуальному миру, в котором живут изучаемые нами люди, с тем чтобы мы могли (в широком смысле слова) вести с ними диалог. Возникающий конфликт между стремлением проникнуть в неведомый нам мир символических действий и формальными требованиями прогресса в теории культуры, между необходимостью понять и необходимостью проанализировать, неизбежно становится глубоким и по существу неустранимым. Действительно, чем дальше развивается теория, тем глубже становится этот конфликт. Такова первая особенность теории культуры: она сама себе не хозяйка. Поскольку она неотделима от всех тех особенностей, которые присутствуют в «насыщенном» описании, ее

свобода формироваться сообразно собственной внутренней логике весьма ограничена. Обобщения, которых ей удается достичь, вырастают из тонкости, с которой она разграничивает явления, а не обуславливаются шириной ее абстракций.

Отсюда следует необычность той манеры, в которой по сути дела растет наше знание культуры (культуры как абстракции, конкретной культуры, множества культур): оно растет в импульсных движениях. Анализ культуры представляет собой не равномерно восходящую кривую накапливаемых данных, а скорее разбивается на последовательность дискретных, но тем не менее согласованных и все более и более смелых «вылазок». Новые исследования, конечно же, опираются на предыдущие, но не в том смысле, что они продолжают движение с той точки, на которой остановились другие, а в том, что, обладая большей информацией и лучшими концептуальными схемами, они принимают все более глубокие проникновения в те же самые явления. Каждый серьезный анализ культуры начинается опять с самого начала и заканчивается там, куда удастся добраться, прежде чем будет исчерпан интеллектуальный импульс. При этом задействуются ранее открытые факты, используются ранее разработанные концепции, пробуются ранее сформулированные гипотезы; но это — движение не от уже доказанных теорем к новым теоремам, а от неловкого нащупывания самого элементарного понимания к обоснованному притязанию на то, что такое понимание достигнуто и превзойдено. Исследование является продвижением вперед, если оно более обстоятельно (что бы это ни означало), чем предыдущие, но оно не столько стоит у них на плечах, сколько состязается с ними и, состязаясь, бежит рядом.

По этой, наряду с прочими, причине очерк — в тридцать ли или в триста страниц — до сих пор представлялся естественным жанром для изложения интерпретаций культур и теорий, их обосновывающих, и по этой же причине тот, кто ищет систематические теоретические труды в данной области исследований, сильно разочаровывается — и разочаровывается еще сильнее, если ему удастся найти какой-либо. Даже «итоговые» статьи здесь редки, и, во всяком случае, вряд ли представляют более чем библиографический интерес. Наиболее существенные теоретические положения здесь содержатся в конкретных исследованиях (что верно почти для всех областей знания), причем в данном случае их чрезвычайно сложно отделить от этих исследований и объединить в нечто, что можно было бы назвать «теорией культуры» как таковой. Теоретические положения столь недалеко отрываются от интерпретаций, которые они подкрепляют, что отдельно от этих интерпретаций

они не имеют большого смысла или становятся малоинтересными. Это происходит не потому, что они не являются обобщающими (если бы они не были обобщающими, они не были бы теоретическими), но потому, что, оторванные от фактического материала, они кажутся банальными или пустыми. Можно взять на вооружение (впрочем, именно так на деле и происходит концептуальное развитие в данной области) теоретическую схему, выработанную в одной этнографической интерпретации, и применить ее в другой, стараясь поставить ее на больший уровень точности и соответствия; но невозможно написать «Общую теорию интерпретации культур». Или, наверное, можно, но пользы в этом будет немного, поскольку главная цель теоретических построений в данной области — не кодифицировать абстрактные закономерности, а делать возможным «насыщенное» описание; производить обобщение не множества случаев, а в каждом из них.

Обобщение в рамках единичного случая обычно называется — по крайней мере в медицине и глубинной психологии — клиническим заключением. Оно начинается скорее не с ряда наблюдений и попыток подвести результаты под универсальный закон, а с фиксирования ряда (предполагаемых) признаков и попыток определить их место внутри некой разумной схемы. Методы тестирования приводятся в соответствие с теоретическими прогнозами, но сами симптомы (даже тогда, когда они находятся в процессе тестирования) продолжают проверяться на предмет присутствия теоретических особенностей или отклонений, т. е. они диагностируются. Когда мы изучаем культуру, признаки — это, конечно же, не симптомы или совокупности симптомов, а символические действия или совокупности символических действий, и цель состоит не в терапии, а в анализе социального дискурса. Но характер применения теории — помощь в распознавании неочевидного значения вещей — здесь тот же самый.

Таким образом мы подходим ко второй особенности теории культуры: она не является, по крайней мере в строгом смысле этого слова, прогностической. Врач-диагност не может предсказать заболевание корью; он решает, что у человека это заболевание присутствует, или, в лучшем случае, *предупреждает*, что человек может скоро корью заболеть. Однако такую ограниченность теории, действительно существующую, до сих пор обычно неверно истолковывали и преувеличивали, ибо видели в ней знак того, что интерпретация культуры происходит *post facto*, — что, подобно крестьянину из старой сказки, мы сначала простреливаем дырки в заборе, а потом рисуем вокруг них бычьи глаза. Вряд ли стоит отрицать, что нечто такого рода имеет

место довольно часто, порой даже в известных работах. Но, безусловно, стоит отрицать, что это — неизбежное следствие клинического подхода к применению теории.

Да, это правда, что при выведении теоретических формулировок в клиническом стиле процесс концептуализации нацелен на задачу создания интерпретаций тех явлений, которые находятся, так сказать, под рукой, а не на проектирование возможных последствий экспериментальных манипуляций или достижение выводов о будущих состояниях заданной системы. Но это вовсе не означает, что теория должна подходить лишь к реалиям прошлого (или, выражаясь точнее, быть способной генерировать согласованные интерпретации лишь реалий прошлого); она должна также выдержать проверку — интеллектуальную проверку — на реалии будущего. Несмотря на то, что мы формулируем наши интерпретации подмигиваний или набегов на овец после того, как они произошли, иногда много лет спустя, теоретическая схема, в соответствии с которой эти интерпретации сделаны, должна продолжать давать нам возможность создавать правомерные интерпретации по мере того, как новые социальные феномены появляются в поле нашего зрения. Хотя к «насыщенному» описанию (если, конечно, оно идет дальше очевидного и лежащего на поверхности) антрополог всегда приступает в состоянии общего замешательства — в стараниях нащупать общую почву, — он не приступает (по крайней мере, не должен приступать) к нему интеллектуально безоружным. Теоретические идеи не вырабатываются абсолютно заново в каждом новом исследовании; они, как я уже говорил, заимствуются из других, сходных, исследований и, уточняемые по ходу дела, применяются к новым проблемам интерпретации. Если они оказываются бесполезными в отношении этих проблем, то их, как правило, перестают использовать и в общем оставляют в стороне. Если они остаются полезными и продолжают высвечивать новые грани понимания, то их продолжают использовать и разрабатывать дальше<sup>5</sup>.

Подобный взгляд на то, как функционирует теория в интерпретативной науке, предполагает, что различие, во всяком случае, относительно различие, проявляющееся в экспериментальных науках между «описанием» и «объяснением», здесь проявляется как различие, даже еще более относительное, между «записыванием» («насыщенным описанием») и «конкретизацией» («диагнозом») — между определением значения, которое имеют конкретные социальные действия для самих действующих лиц, и конкретизированием, как можно более ясным, того, что почерпнутое таким образом знание говорит нам об обществе, в котором оно почерпнуто, и, в бо-

лее широком смысле, об общественной жизни как таковой. Наша двойная задача — обнаружить концептуальные структуры, наполняющие информацией действия наших субъектов, т. е. «сказанное» в социальном дискурсе, и построить систему анализа, на языке которой то, что является характерным для данных структур, — то, что является их частью потому, что они таковы, каковы они есть, — может быть отделено от других детерминант поведения человека. В этнографии корпус теории должен обеспечивать словарный запас, в котором могло бы быть выражено то, что говорит о себе — т. е. о роли культуры в жизни человека, — символическое действие.

За исключением пары статей, посвященных общим вопросам, в очерках, собранных здесь, теория выступает именно в такой роли. Набор самых общих, академически выработанных понятий и систем понятий — «интеграция», «рационализация», «символ», «идеология», «этос», «революция», «идентичность», «метафора», «структура», «ритуал», «картина мира», «действующее лицо», «функция», «сакральное» и, конечно, сама «культура» — вплетен в ткань «насыщенного» этнографического описания в надежде придать обычным явлениям научное выражение<sup>6</sup>. Цель состоит в том, чтобы извлечь большие выводы из маленьких, но сплетенных в очень плотную ткань фактов, подкрепить общие рассуждения о роли культуры в процессе оформления коллективной жизни посредством их увязывания со сложной спецификой этих фактов.

Таким образом, не только интерпретации приходится опускаться на изначальный уровень непосредственного наблюдения, но и самой теории, на которую эта интерпретация концептуально опирается. В самом деле, мой интерес к истории Козна, равно как и интерес Райла к подмигиванию, возник из очень общих соображений. Идея модели «путаницы языков» — взгляда, согласно которому социальный конфликт есть не то, что случается, когда культурные формы перестают функционировать вследствие их слабости, неопределенности, устаревания или по причине пренебрежения ими, но скорее то, что случается, когда эти культурные формы, как в случае с фальшивым подмигиванием, начинают функционировать необычным образом в ответ на необычные ситуации или необычные намерения, — эта идея почерпнута мною вовсе не из истории Козна. Она почерпнута мной у коллег, аспирантов и исследователей — предшественников и привнесена в историю Козна.

Наше простое на вид «послание в бутылке» несет в себе больше, чем изображение смысловых миров еврейских торговцев, берберских воинов, французских наместников и



столкновения этих миров. Оно несет в себе довод, что изменение модели социальных отношений влечет за собой перестановки в системе координат социального опыта. Общественные формы — это материя культуры.

### VIII

Существует индийское предание — по крайней мере, я слышал его как индийское предание — об англичанине, который, когда ему сказали, что мир покоится на тарелке, которая покоится на спине слона, который, в свою очередь, стоит на спине черепахи, спросил (наверное, он был этнографом; это их манера поведения), на чем же стоит черепаха. «На другой черепахе». А та, другая? «О, сахиб, под ней тоже черепахи, и так до самого дна».

Таково, действительно, положение вещей. Не знаю, сколь долго еще можно с пользой размышлять по поводу истории Козна, шейха и Дюмари (возможно, я и так уже перестарался), но я знаю, что, сколько бы этим ни занимался, я так и не приближусь ко дну этой истории. Мне никогда не удавалось приблизиться ко дну того, что я описывал, — ни в очерках, собранных в этой книге, ни где-либо еще. Анализ культуры отличается характерной неполнотой. И, что еще хуже, чем глубже он уходит, тем менее полным он предстает. Странная это наука, где наиболее убедительные утверждения оказываются основанными на наиболее зыбких доводах, где сделать какие-либо выводы из материала, имеющегося под рукой, — значит лишь усилить подозрение, как ваше собственное, так и других, что вы его не совсем правильно поняли. Увы, именно это, вкуче с обязанностью допекать умных людей глупыми вопросами, и составляет суть деятельности этнографа.

Эту проблему можно обойти разными способами — подменять культуру фольклором и собирать его; подменять ее характеристиками и подсчитывать их; подменять ее институтами и классифицировать их; подменять ее структурами и играть с ними. Но все это попытки *обойти* проблему. В действительности же, принять семиотическую концепцию культуры и интерпретативный подход к ее изучению — значит принять точку зрения на этнографические выводы как на (если заимствовать ставшую знаменитой фразу У.Б. Галли) «по существу спорные». Антропология, по крайней мере интерпретативная антропология, — это наука, прогресс которой отмечается не столько совершенствованием согласия, сколько оттачивани-

ем споров. То, что в ней улучшается, — это точность, с которой мы поправляем друг друга.

Конечно, это нелегко понять тому, чье внимание всегда полностью поглощено лишь одной стороной аргументации. Но монологи здесь не имеют большой ценности, потому что финальных выводов, которые нужно было бы подробно излагать, у нас нет; у нас есть просто дискуссия, которую нужно поддерживать. Если собранные в этой книге очерки в чем-то важны, то важность их состоит не столько в том, что они говорят, сколько в том, о чем они свидетельствуют: о чрезвычайном росте интереса — не только в антропологии, но и в общественных науках в целом — к роли символических форм в жизни общества. Значение, это неуловимая и неясная псевдоматерия, которую раньше мы с готовностью отдавали на растерзание философам и литературным критикам, теперь вернулась в самый центр нашей дисциплины. Даже марксисты цитируют Кассирера, даже позитивисты — Кеннета Бёрка<sup>16</sup>.

Моя собственная позиция заключается в том, чтобы пытаться противостоять субъективизму, с одной стороны, и каббализму — с другой; пытаться удерживать анализ символических форм как можно ближе к конкретным социальным явлениям и событиям, к миру обычной человеческой жизни и организовать этот анализ таким образом, чтобы связи между теоретическими формулировками и описательными интерпретациями не затемнялись неясными ссылками на естественные науки. На меня никогда не производил впечатления довод, что раз уж полная объективность в нашей сфере знания недостижима (что, конечно, верно), то можно дать волю чувствам. Как заметил Роберт Сэлоу, это все равно, что утверждать, что раз добиться совершенно стерильной среды невозможно, то можно проводить хирургические операции и в коллере. Но, с другой стороны, на меня не производили впечатления и заявления, будто структурная лингвистика, компьютерная инженерия или какая-то другая продвинутая форма познания может сделать нас способными понимать людей без их изучения. Ничто так быстро не дискредитирует семиотический подход к культуре, как увлечение комбинацией интуиционизма и алхимии, сколь бы элегантно ни была выражена интуиция и какой бы современный вид ни принимала алхимия.

Опасность того, что в поисках слишком глубоко лежащих черепашек анализ культуры может утратить связь с прочной поверхностью жизни — с реалиями политики, экономики, социальной стратификации, среди которых люди везде пребывают, а также с биологическими и физическими потребностями, на



которых эта поверхность покоится, — такая опасность существует всегда. Единственный способ защиты от нее и, следовательно, от превращения анализа культуры в своего рода социологическое эстетство состоит в проведении данного анализа в неразрывной связи с такими реалиями и потребностями. Именно таким образом я писал о национализме, насилии, идентичности, природе человека, легитимности, революции, этничности, урбанизации, статусе, смерти, времени и, прежде всего, о конкретных попытках конкретных людей поместить эти явления в некоторого рода понятные, значимые рамки.

Рассматривать символические выражения социального действия — искусство, религию, идеологию, науку, право, мораль, здравый смысл — это не значит отвернуться от экзистенциальных проблем жизни ради некой заоблачной сферы бесчувственного и безжизненного; это значит окунуться в их самую гущу. По существу задача интерпретативной антропологии — не в том, чтобы дать нам ответ на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы дать нам доступ к ответам других, тех, кто сторожит других овец в других долинах, и тем самым включить эти ответы в единую человеческую летопись, с которой мы сможем консультироваться.

### Примечания

<sup>1</sup> И не только других народов: антропология *может* исследовать культуру, частью которой она сама является, и она все больше и больше этим занимается; это факт огромной значимости, но он влечет за собой несколько запутанных и довольно специфических проблем второго порядка, в которые я в данный момент углубляться не буду.

<sup>2</sup> Проблема порядка, в свою очередь, тоже сложна. Антропологические работы, основанные на других антропологических работах (например, работы Леви-Строса), могут быть, конечно, даже четвертого порядка и выше, да и сами информанты часто, если не постоянно, создают интерпретации второго порядка — то, что нам теперь известно как «аборигенные модели». В письменных культурах, где «аборигенные» интерпретации могут доходить и до более высокого уровня (в связи с Магрибом достаточно вспомнить об Ибн Хальдуне, в связи с США — о Маргарет Мид), все эти вопросы приобретают действительно замысловатый характер.

<sup>3</sup> Или, опять-таки, точнее, «записывает». Наибольший объем этнографических работ мы находим скорее в форме книг и статей, чем в форме фильмов, магнитофонных записей, музейных экспозиций или чего-то еще; хотя даже и в книгах и статьях, конечно, есть фотографии, зарисовки, диаграммы, таблицы и т. д. Рефлексивного осмысления способов репрезентации (не говоря уже об экспериментах с ними) антропологии до сих пор очень не хватает.

<sup>4</sup> В той мере, в какой оно укрепляло стремление антрополога сблизиться с информантами как с личностями, а не как с объектами, понятие «включенное наблюдение» было ценным. Но в той мере, в какой оно уводило антрополога от понимания сущности своей собственной роли, очень специфической, лимитированной культурными границами, и заставляло его считать себя чем-то большим, чем просто заинтересованным (в обоих смыслах этого слова) приезжим, оно было и до сих пор остается одним из наших главных источников заблуждения.

<sup>5</sup> Допустим, это — в некотором роде идеализация. Поскольку на практике теории редко бывают (если вообще когда-то бывают) полностью отброшены как несостоятельные, но просто начинают принимать все более и более неуклюжие, непродуктивные, натянутые или бессодержательные формы, они нередко продолжают жить еще долго после того, как почти все, за исключением горстки людей (хотя именно *эти* люди, как правило, остаются наиболее пылкими), уже утратили к ним всякий интерес. Действительно, если говорить об антропологии, то здесь, пожалуй, большая проблема — вывести из литературы исчерпавшие себя идеи, чем ввести в нее продуктивные; соответственно, большая, чем хотелось бы, часть теоретических дискуссий здесь носит критический, а не конструктивный характер, и целые карьеры здесь посвящаются тому, чтобы ускорить процесс искоренения отживших идей. Хотелось бы надеяться, что по мере дальнейшего развития нашей науки подобного рода интеллектуальный уход за сорняками будет составлять менее значительную часть нашей деятельности. Однако на сегодняшний день по-прежнему остается фактом, что устаревшие теории имеют тенденцию скорее переходить во вторые издания, чем умирать.

<sup>6</sup> Подавляющая часть изложенного в следующих далее главах касается не столько Марокко, сколько Индонезии, ибо я только-только начинаю приниматься за задачи, поставленные передо мной североафриканским материалом, который в большинстве своем был собран сравнительно недавно. Полевыми исследованиями в Индонезии я занимался в 1952–1954, 1957–1958 и в 1971 гг.; а в Марокко — в 1964, 1965–1966, 1968–1969 и в 1972 гг.

### Комментарии

<sup>1\*</sup> Langer S. Philosophy in a New Key. Cambridge, 1942. (В рус. пер.: Лангер С. Философия в новом ключе. М., 2000.)

<sup>2\*</sup> «Культура, или цивилизация, понимаемая в широком этнографическом смысле, это то сложное целое, которое включает в себя знания, верования, искусства, мораль, законы, обычаи и любые иные способности и привычки, приобретаемые человеком как членом общества» (Тайлор Э. Б. Первобытная культура // История мировой культуры. Курс лекций. М., 1998. С. 13).

<sup>3\*</sup> Kluckhohn C. Mirror for Man. N.Y., 1949. (В рус. пер.: Клакхон К. Зеркало для человека. СПб., 1998.)

<sup>4\*</sup> мясной суп с овощами (франц.). В переносном смысле: «каша», «солянка», т. е. смесь, где все сваливается в одну кучу.

<sup>5\*</sup> «Мыслитель» (франц.).

<sup>6\*</sup> вот! (франц.) Зд. наконец.

<sup>7\*</sup> классическое место (лат.).

<sup>8\*</sup> между прочим (франц.).

<sup>9\*</sup> Философия буддизма.

<sup>10\*</sup> Роман Джеймса Джойса (1939).

<sup>11\*</sup> гибкими и... жесткими (франц.).

<sup>12\*</sup> Пришел, увидел, победил (лат.).

<sup>13\*</sup> Мировоззрением (нем.).

<sup>14\*</sup> Имеется в виду антропологическая монография Б. Малиновского (*Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922*), в которой было дано одно из первых подробных описаний ритуального обмена *кула* в Меланезии.

<sup>15\*</sup> Выражение У. Блейка из его стихотворения «Пророчества Невинности»; ср. пер. С. Маршака:

В одном мгновенье видеть вечность,

Огромный мир — в зерне песка.

В единой горсти — бесконечность

И небо — в чашечке цветка.

<sup>16\*</sup> Бёрк, Кеннет (1897—1993) — американский литературный критик, философ, публицист, отстаивавший идею о человеческом общении и, в более широком смысле, человеческом поведении как «символическом действии», т.е. как о процессе смыслопорождающем и фундаментально зависящем от внешних значений и символов.

## Влияние концепции культуры на концепцию человека

### I

В заключении своего недавнего исследования мировоззрения народов, находящихся на ранней стадии развития, «*La Pensée Sauvage*»<sup>1\*</sup>, французский антрополог Леви-Строс замечает, что научное объяснение состоит не в сведении сложного к простому, как нам обычно говорили. Скорее, пишет он, оно состоит в замене сложного, которое трудно понять, на сложное, которое понять проще. Когда речь идет об изучении человека, можно, на мой взгляд, пойти еще дальше и утверждать, что часто объяснение состоит в замене простых описаний на сложные при стремлении как-то сохранить убедительную ясность, свойственную простым описаниям.

Изыщество изложения, полагаю, остается общим идеалом в науке, но в общественных науках часто случается, что именно в отступлении от этого идеала происходят подлинные творческие прорывы. Прогресс в науке обычно состоит в последовательном усложнении того, что когда-то казалось прекрасной в своей простоте системой понятий, но сейчас уже кажется невыносимым упрощением. Именно после такого рода освобождения от иллюзий оказывается, что процесс постижения и, следовательно, объяснительная способность начинает опираться на возможность заменить усложнившееся и ставшее непонятным на усложнившееся, которое тем не менее понятно, о чем и говорил Леви-Строс. Уайтхед однажды предложил естественным наукам афоризм «Выискивай простоту и сомневайся в ней»; общественным наукам он вполне мог бы предложить: «Выискивай сложность и упорядочивай ее».

Несомненно, что изучение культуры развивалось так, как будто оно следовало этому афоризму. Возникновение научно-

го представления о культуре восходит (или, по крайней мере, имеет прямое отношение) к моменту опровержения взгляда на природу человека, господствовавшего в эпоху Просвещения — взгляда, который, как бы к нему ни относились, отличался одновременно простотой и ясностью, — и заменой его на взгляд не только более сложный, но и гораздо менее ясный. Попытками внести в него ясность, воссоздать вразумительную картину того, что же такое человек, с тех пор были пронизаны все научные рассуждения о культуре. Стремясь найти сложность и обнаружить ее в масштабах гораздо более грандиозных, чем они себе когда-либо представляли, антропологи увязли в изощренных попытках упорядочить ее. И конца пока не видно.

Суть представления о человеке, сформировавшегося в эпоху Просвещения, заключалась, конечно, в том, что человек образует единое целое с природой и разделяет с ней те единые закономерности развития, которые, благодаря стараниям Бэкона и руководству Ньютона, обнаружило естествознание. Словом, природа человека представлялась столь же упорядоченной, столь же инвариантной и столь же восхитительно простой, как и вселенная Ньютона. Пусть некоторые из ее законов даже и отличаются от законов Вселенной, но эти законы *существуют*; пусть ее неизменность в некоторой степени затемняется внешним разнообразием местных обычаев, но все же она — *неизменна*.

Цитата из сочинения историка из века Просвещения Маску, приводимая Лавджоем (авторитетному анализу которого я здесь следую), демонстрирует данную позицию с показательной прямоотой, которую можно часто найти у второстепенных писателей: «Декорации [в разные времена и в разных местах] действительно меняются, меняются костюмы, внешность актеров; но их побуждения возникают из тех же самых людских желаний и страстей и приводят к тем же самым последствиям в долгой череде царств и народов»<sup>1</sup>.

К данной позиции, впрочем, вряд ли можно относиться с презрением; нельзя сказать также (несмотря на столь легко брошенное мною чуть выше слово «опровергнута»), что она полностью исчезла из современной антропологической мысли. Точка зрения, согласно которой люди всегда, под любой маской и на любом фоне, остаются теми же людьми, вовсе не вытеснена представлением «другие нравы, другие твари».

Тем не менее, в том виде, в каком он сформировался, взгляд эпохи Просвещения на природу человека имел и гораздо менее приемлемые следствия, главное из которых заключалось в том, что (теперь процитирую самого Лавджоя), «нич-

то из того, что можно понять, проверить или действительно подтвердить лишь на примере ограниченного круга людей, т.е. людей особого возраста, расы, темперамента, традиции или общественного положения, не представляет ни истинности, ни ценности и вообще не имеет значения для разумного человека»<sup>2</sup>. Огромное многообразие различий среди людей, наблюдаемое в их верованиях и ценностях, в обычаях и институтах, в разные времена и разных местах, в сущности, не имеет значения для выяснения природы человека. Это многообразие — результат всего лишь наростов, если не деформаций, заслоняющих и затемняющих то, что является подлинно человеческим — постоянным, общим, универсальным — в людях.

Так, в одном высказывании, теперь показательно известном, Сэмюэл Джонсон изложил мысль, что гениальность Шекспира состоит в том, что его персонажи — это «персонажи, не трансформированные ни обычаями какого-то конкретного места, не известными всему остальному миру; ни особенностями занятий или профессий, влияющих лишь на небольшое число людей; ни случайными проявлениями скоротечной моды или преходящих мнений»<sup>3</sup>. А Расин считал успех своих пьес на классические сюжеты доказательством того, что «вкусы Парижа... сообразны с теми, что были в Афинах; моих зрителей трогают те же самые вещи, которые в другие времена вызывали слезы у представителей самых просвещенных классов Греции»<sup>4</sup>.

Проблема с подобной точкой зрения (если оставить в стороне комичность, с которой она звучит, когда высказывается таким истинным англичанином, как Джонсон, и таким истинным французом, как Расин) состоит в том, что образ неизменной природы человека, независимой от времени, места и обстоятельств, от занятий и профессий, от скоротечной моды и преходящих мнений, может быть как раз иллюзией; в том, что сущность человека может быть настолько привязанной к тому, где он находится, какое социальное положение он занимает и во что он верит, что в самом деле может быть просто неотделимой от этих факторов. Именно осмысление данной возможности привело к появлению концепции культуры и к упадку универсалистского взгляда на человека. Что бы ни утверждала современная антропология, — а она, как кажется, утверждала практически все в те или иные времена, — она все же тверда в убеждении, что люди, не трансформированные обычаями какого-то конкретного места, на деле не существуют, никогда не существовали и, что еще более важно, не могут в принципе существовать. Нет и не может быть такого закулисного уголка, в котором мы могли бы взглянуть на актеров Маску

как на «реальных людей», слоняющихся в повседневной одежде, забывших о своей профессии, проявляющих с безыскусной откровенностью свои спонтанные желания и неподдельные страсти. Они могут менять роли, амплуа и даже драмы, в которых играют, но — как заметил сам Шекспир — они всегда продолжают играть.

Это обстоятельство чрезвычайно затрудняет проведение границы между тем, что естественно, универсально и постоянно в человеке, и тем, что в нем обусловлено, особенно, вариативно. По сути дела, оно намекает на то, что провести такую границу — значит представить положение, в котором находится человек, в неверном или, по крайней мере, серьезно искаженном виде.

Рассмотрим транс у балийцев. Балийцы впадают в состояние крайней отрешенности, в котором совершают разного рода зрелищные действия: они могут откусить голову у живого цыпленка, колоть себя кинжалом, ударяться о землю, говорить на непонятных языках, показывать чудеса эквилибристики, имитировать половые акты, есть фекалии и т. д. — причем с большей легкостью и быстротой, чем та, с которой большинство из нас способно заснуть. Впадение в состояние транса — важнейшая часть любой церемонии. Иногда в транс впадают друг за другом (по словам одного наблюдателя, «как цепочка фейерверков») пятьдесят-шестьдесят человек, которые затем приходят в себя в течение времени от пяти минут до нескольких часов, совершенно не помня, что делали, но, несмотря на амнезию, будучи убеждены, что пережили самое необычное и переполняющее состояние, которое только может испытать человек. Что можно узнать о природе человека из этого факта и из тысячи других настолько же необычных фактов, которые обнаруживают, исследуют и описывают антропологи? Что балийцы — существа особого рода, марсиане южных морей? Что они в основе такие же, как мы, но просто имеют некоторые странные и по сути случайные обычаи, которых нам знать не довелось? Что их внутренняя одаренность, или даже движимый ими инстинкт, проявляется в некоторых направлениях сильнее, чем в других? Или что природа человека как таковая не существует, и люди просто таковы, какими делает их культура?

Именно среди таких, в равной степени неудовлетворительных, интерпретаций антропология и пыталась найти свой путь к более жизнеспособной концепции человека — концепции, в которой культура и вариативность культуры принимались бы во внимание, а не списывались со счета как каприз или предвзвешенный, и в которой в то же самое время руководящий прин-

цип познания, «фундаментальное единство человечества», не превратился бы в пустую фразу. Но сделать большой шаг в сторону от универсалистского взгляда на природу человека — значит покинуть сад Эдема в деле, касающемся изучения человека. Допустить мысль о том, что многообразие обычаев во времени и пространстве — это не просто вопрос костюма и внешнего вида, сценических декораций и комических масок, — значит допустить также и мысль о том, что человечество столь же разнообразно в своей сущности, как и в своем внешнем выражении. И на данной мысли расслабляются некоторые крепко затянутые философские швартовы и начинается неспокойный дрейф в опасные воды.

Опасные потому, что если отбросить идею, что Человека с большой буквы следует искать «за», «под» или «над» его обычаями, и заменить ее идеей, что человека с простой, маленькой буквы следует искать «в» них, то возникает определенная опасность вообще потерять его из вида. Он либо растворяется без остатка в своем времени и месте, дитя и полный пленник своего века, либо становится солдатом, призванным в громадную толстовскую армию и поглощенным тем или иным ужасным историческим детерминизмом, которые досаждают нам со времен Гегеля. В общественных науках у нас имелись, и в некоторой степени до сих пор имеются, обе эти абберрации: одна шествует под знаменем культурного релятивизма, другая — под знаменем культурной эволюции. Но у нас также имелись, в еще большем числе, попытки избежать их с помощью выискивания в самих моделях культуры элементов, определяющих существование человека, — элементов, которые, хотя и не постоянны в своем выражении, являются тем не менее отличительными по своему характеру.

## II

Попытки обнаружить сущность человека в огромном корпусе его обычаев двигались по нескольким направлениям и принимали на вооружение разнообразные тактики; но все они, или практически все, вписывались в русло одной общей интеллектуальной стратегии: я назову ее (чтобы иметь орудие, которым ее можно будет поколотить!) «стратиграфической» концепцией отношений между биологическим, психологическим, социальным и культурным факторами в человеческой жизни. Согласно этой концепции, человек состоит из нескольких «уровней», каждый из которых покоится на тех, что находятся ниже него, и поддерживает те, что выше. В процессе

изучения человека мы счищаем слой за слоем, причем каждый из этих слоев оказывается цельным и самодостаточным и открывает под собой слой совершенно иного рода. Соскребите пестрый слой культуры — и вы обнаружите структурные и функциональные закономерности социальной организации. Счистите их в свою очередь, и увидите внизу психологические факторы — «основные потребности» или что-то в этом духе, — которые их поддерживают и обеспечивают. Снимите психологические факторы, и вот перед вами биологические основы — анатомические, физиологические, неврологические — всего здания человеческой жизни.

Привлекательность такого подхода, помимо того, что он обеспечивал независимость и суверенитет устоявшихся академических дисциплин, состояла в том, что он, казалось, давал возможность не только поймать рыбку, но и съесть ее. Для того чтобы считать культуру существенной, самодостаточной и даже первостепенно важной составляющей природы человека, вовсе не обязательно было утверждать, что культура охватывает все, с чем имеет дело человек. Факты культуры можно было интерпретировать на фоне фактов, не относящихся к культуре, не боясь потерять ни факты культуры в этом фоне, ни сам этот фон за фактами культуры. Человек был иерархически стратифицированным животным, неким эволюционным отложением, в строении которого каждый уровень — органический, психологический, социальный или культурный — имел свое предписанное и неоспоримое место. Чтобы понять его, нужно было наложить друг на друга результаты, полученные в соответствующих науках — антропологии, социологии, психологии, биологии, — как узоры на муаровой бумаге; считалось, что, когда это сделано, кардинальная важность культурного слоя, единственного слоя, присущего человеку, выяснится сама собой, как и то, что, собственно, он может сообщить нам о сущности человека. Если XVIII век создал образ человека как обнаженного философа, каким человек представал, сняв с себя костюмы культуры, то антропология конца XIX и начала XX в. заменила его на образ преображенного животного, каким человек представал, надев их обратно на себя.

На уровне частного исследования и конкретного анализа эта общая стратегия сводилась, во-первых, к поиску универсалий в культуре, т.е. тех эмпирически наблюдаемых явлений, которые при всем разнообразии обычаев, проявляющихся во всем мире и во все времена, могут быть везде обнаружены примерно в одной и той же форме; и, во-вторых, к попыткам соотнести эти универсалии, коль скоро они обнаружены,

с установленными константами в биологии, психологии и социальной организации человека. Считалось, что если в каталоге мировой культуры удастся разыскать какие-то обычаи, общие для всех ее локальных вариантов, и затем установить определенную связь между ними и некими неизменными координатами, расположенными на субкультурных уровнях, то возможен будет по крайней мере некоторый прогресс на пути определения того, какие культурные черты существенны для человеческого существования и какие являются просто случайными, второстепенными или произвольными. Считалось, что таким образом антропология сможет ввести в концепцию человека измерение культуры, подобное измерениям, поставляемым биологией, психологией и социологией.

По существу эта идея не совсем нова. Представление о *consensus gentium*, о согласии всего человечества — т.е. представление о том, что есть некие вещи, которые у всех людей будут считаться одинаково правильными, нормальными, справедливыми или хорошими, и что такие вещи поэтому на самом деле правильны, нормальны, справедливы или хороши, — существовало в эпоху Просвещения и, вероятно, в той или иной форме во все другие эпохи и времена. Это одна из тех идей, которые рано или поздно приходят в голову практически каждому. Однако ее разработка в современной антропологии — от обоснования Кларком Уисслером в 1920-е годы того, что он сам назвал «универсальной моделью культуры», до составления в начале 1940-х Брониславом Малиновским перечня «универсальных типов институтов» и до выявления Д.П. Мёрдоком ряда «общих знаменателей культуры» во время и после окончания Второй мировой войны, — привнесла нечто новое. Она привнесла представление, что — говоря словами Клайда Клакхона, наверное, самого убедительного из теоретиков *consensus gentium*, — «некоторые явления культуры обретают свою специфическую форму вследствие исторической случайности; другие же скроены силами, которые можно по праву назвать универсальными»<sup>5</sup>. Культурная жизнь человека, таким образом, разделилась на две части: одна из них, подобно одеждам актеров Маску, не зависит от ньютоновских «внутренних побуждений» человека, другая же есть проявление самих этих побуждений. Возникает лишь вопрос: может ли действительно устоять это здание, построенное на полпути между XVIII и XX вв.?

Может или нет — зависит от того, можно ли установить и обосновать дуализм между эмпирически наблюдаемыми универсальными явлениями культуры, коренящимися в субкультурных реалиях, и эмпирически наблюдаемыми вариатив-

ными явлениями, не корнящимися в субкультурных реалиях. А это, в свою очередь, требует, (1) чтобы предложенные универсалии были чем-то существенным, а не являлись бы пустыми категориями; (2) чтобы они опирались на конкретные биологические, психологические или социологические процессы, а не просто абстрактно ассоциировались с «лежащими ниже реалиями»; и (3) чтобы при определении сущности человека их можно было убедительно обосновать как основополагающие элементы, по сравнению с которыми гораздо более многочисленные частные элементы культуры четко представляли бы как второстепенные. Мне представляется, что с точки зрения всех этих трех условий подход *consensus gentium* несостоятелен: вместо того, чтобы приближаться к сути человеческого существования, он от нее удаляется.

Первое условие — чтобы предложенные универсалии были чем-то существенным, а не являлись бы пустыми или полупустыми категориями — не было выполнено потому, что выполнено быть не может. Существует логическое противоречие между тем утверждением, что, скажем, «религия», «брак» или «собственность» — это эмпирические универсалии, и тем фактом, что мы вкладываем в них очень много конкретного содержания; ибо сказать, что они являются эмпирическими универсалиями — значит сказать, что они имеют одинаковое содержание, а сказать, что они имеют одинаковое содержание — значит проигнорировать неоспоримый факт, что оно у них разное. Если определять религию в общей и неконкретной манере — например, как наиболее фундаментальное средство ориентации человека в реальности, — то такой ориентации будет невозможно приписать содержание, которое в высшей мере обуславливается контекстом; ибо очевидно, что то, что конституирует наиболее фундаментальное средство ориентации человека в реальности у восторженных ацтеков, поднимающих к небу еще пульсирующее сердце, вырванное из груди человеческой жертвы, — это не то, что конституирует его у флегматичных зуны, танцующих на своих грандиозных массовых ритуалах, чтобы умиловить бога дождя. Чрезмерный ритуализм и безграничный политеизм индусов отражают несколько иной взгляд на то, что есть «истинно реальное», чем бескомпромиссный монотеизм и строгое законопослушание у суннитов. Даже если перейти к менее абстрактному уровню определений и заявить, вслед за Клакхоном, что универсальным является понятие о загробной жизни, или, вслед за Малиновским, что универсальной является идея божественного провидения, нас будет преследовать то же самое

противоречие. Чтобы обобщения по поводу загробной жизни имели одинаковую силу для конфуцианцев и кальвинистов, дзенбуддистов и тибетских буддистов, формулировать их придется в самом общем виде — настолько общем, что, какое бы значение в такие обобщения ни вкладывалось, и то может улетучиться. То же самое может быть сказано по поводу идеи божественного провидения, под которой могут быть объединены представления об отношении богов к людям, свойственные как индейцам навахо, так и тробрианцам. И точно так же, как с религией, дело обстоит с «браком», «торговлей» и прочим из того, что А.Л. Крёбер уместно назвал «псевдоуниверсалиями», вплоть до такого, казалось бы, осязаемого предмета, как «кров». Констатирование того, что люди повсеместно спариваются и растят детей, имеют некоторое понятие о своем и чужом, а также тем или иным способом защищают себя от дождя и солнца, не есть констатирование чего-то неверного или, как можно было бы сказать с другой точки зрения, малозначимого; но вряд ли оно очень сильно поможет нам нарисовать правдивый и честный портрет человека, а не что-то вроде безликой карикатуры в духе «Джона К. Паблика»<sup>2</sup>.

То, что я хочу сказать, — а это, наверное, ясно и, надеюсь, через минуту станет еще яснее, — есть не то, что в отношении человека как такового невозможны какие-либо обобщения, за исключением того, что он — самое разнохарактерное животное, или что изучение культуры никоим образом не способствует достижению таких обобщений. Я хочу сказать то, что таких обобщений нельзя достичь посредством бэконовского поиска универсалий в культуре — чего-то вроде статистического опроса народов мира в поисках *consensus gentium*, какового на самом деле не существует — и, более того, что подобные попытки ведут к такого рода релятивизму, избежать который как раз и должен был данный подход. «В культуре народа зуны ценится сдержанность, — пишет Клакхон, — в культуре квакиютлей поощряется индивидуальная экспрессивность. Эти ценности противоположны друг другу, но, придерживаясь их, зуны и квакиютли демонстрируют свою приверженность одной универсальной ценности: уважению специфических норм своей культуры»<sup>6</sup>. Это — явное уклонение от решения проблемы, но оно всего лишь более очевидно, отнюдь не более уклончиво, чем общие рассуждения о культурных универсалиях. Что толку, в конце концов, утверждать вместе с Херсковичем, что «мораль — универсалия, равно как и чувство красоты или некоторая норма истины», если уже в следующей фразе мы будем вынуждены добавить, как добавляет и сам Херскович, что «разнообразные формы, в

которые облекаются эти понятия, есть не что иное, как продукты определенного исторического опыта обществ, в которых они проявляются»? Как только мы отказываемся от универсалистского подхода, даже если, подобно теоретикам *consensus gentium*, отказываемся от него лишь частично и неуверенно, нас начинает реально подстерегать опасность релятивизма; и ее можно устранить только в том случае, если прямо и смело взглянуть на разнообразие человеческой культуры — на сдержанность зуньи и экспрессивность квакиютлей — и найти ему место в концепции человека, а не проходить мимо него, отделяваясь неясными тавтологиями и бессмысленными банальностями.

Сложность постулирования универсалий культуры, которые в то же время являлись бы чем-то существенным, конечно, препятствует осуществлению и второго условия, в которое упирается подход *consensus gentium*, — а именно того, чтобы такие универсалии опирались на конкретные биологические, психологические или социологические процессы. К тому же здесь возникают дополнительные сложности: «стратиграфическая» концепция связи между факторами, относящимися и не относящимися к культуре, в еще большей степени препятствует осуществлению данного условия. Как только культура, психика, общество и организм оказываются превращены в обособленные научные «уровни», самодостаточные и автономные, воссоединить их снова становится чрезвычайно трудно.

Наиболее распространенный способ, каким это пытаются сделать, состоит в задействовании того, что называется системой «отсылок к инвариантным связям». Согласно одному из самых известных руководств по использованию этой стратегии — докладу «К поиску общего языка в области общественных наук», написанному Толкоттом Парсонсом, Клайдом Клакхоном, О.Г. Тэйлором и другими в начале 1940-х годов, — данные «связи» надлежит искать:

«...в природе социальных систем, в биологической и психологической природе индивидов, являющихся компонентами этих систем, во внешних обстоятельствах, в которых индивиды живут и действуют, в необходимости координации в социальных системах. В [культуре]... данные структурные «узлы» никогда не игнорируются. К ним необходимо тем или иным образом «приспосабливаться», или же они должны как-то «приниматься во внимание»».

Универсалии культуры, таким образом, понимаются как выкристаллизовавшиеся ответы на эти реалии, которые нельзя

миновать, как институционализированные способы приспособления к ним.

Анализ, следовательно, заключается в том, чтобы сопоставить предполагаемые универсалии с постулируемыми основными потребностями, в попытке показать, что между ними есть более или менее приличное соответствие. На социальном уровне отсылка производится на те неоспоримые обстоятельства, что все общества, дабы продолжать свое существование, должны воспроизводить население или распределять товары и услуги, чем и объясняется универсальный характер семьи или торговли в той или иной их форме. На психологическом уровне отсылка производится на такие основные потребности, как персональный рост (этим объясняется повсеместность институтов образования), или на такие общечеловеческие проблемы, как Эдипов комплекс (этим объясняется повсеместность идеи карающих богов и заботливых богинь). На биологическом уровне есть обмен веществ и здоровье, на культурном — обычаи, связанные с приемом пищи, и обряды исцеления. И так далее. Все дело в том, чтобы найти те или иные человеческие потребности, лежащие уровнем ниже, и постараться показать, что универсальные аспекты культуры «скроены», если использовать выражение Клакхона, этими потребностями.

Проблема здесь, опять же, не столько в том, существует ли некое общее соответствие такого рода, сколько в том, представляет ли оно собой нечто большее, чем соответствие слишком абстрактное и неопределенное. Несложно соотнести те или иные человеческие институты с тем, в чем наука (или здравый смысл) видит человеческие потребности; гораздо сложнее дать этому соответствию недвусмысленное обоснование. И дело не только в том, что практически любой институт отвечает целому ряду социальных, психологических и органических потребностей (утверждать, что брак — простое отражение социальной потребности воспроизводства, или что обычаи, связанные с приемом пищи, есть лишь отражение метаболических потребностей организма, — это, конечно, пародия), но и в том, что у нас нет способа каким-либо точным и экспериментальным путем обосновать межуровневые взаимосвязи, которые, по нашим представлениям, являются действительно существующими. Вопреки тому, что может показаться на первый взгляд, здесь присутствует не серьезная попытка применить концепции и теории биологии, психологии или даже социологии к анализу культуры (не говоря уже о попытке обратного рода), а простое сопоставление фактов, взятых, по предположению, из культурного и субкультурных



уровней, в надежде получить хотя бы смутное понятие о том, что некоторый род связи между этими фактами — что-то неясным образом «скроенное» — все-таки существует. Здесь имеет место вовсе не теоретическая интеграция, а простая корреляция разрозненных данных, да и та чисто интуитивная. При таком «уровневом» подходе, даже если мы привлечем «инвариантные связи», нам никогда не удастся сконструировать картину подлинных функциональных взаимоотношений между факторами, относящимися и не относящимися к культуре; все, что мы сможем получить, это лишь более или менее убедительные аналогии, параллели, намеки и сходства.

Однако, даже если я ошибаюсь (с чем, полагаю, согласились бы между собой многие антропологи) в утверждении, что подход *consensus gentium* не способен выявить ни каких-либо существенных универсалий, ни тех конкретных связей между явлениями, относящимися и не относящимися к культуре, которые объяснили бы существование этих универсалий, то все равно остается под вопросом, можно ли принимать подобные универсалии за центральные элементы в определении человека и является ли вообще подход к рассмотрению человечества с точки зрения «общего знаменателя» тем, что нам нужно. Это, конечно, уже философский вопрос, а не научный как таковой, но представление, будто суть того, что значит быть человеком, с наибольшей четкостью проявляется в тех чертах человеческой культуры, которые считаются универсальными, а не в тех, что являются специфическими для того или иного народа, — это предрассудок, который мы вовсе не обязаны разделять. В самом деле, как мы постигаем сущность человека — постигая общие факты (то, что у людей повсеместно есть какая-нибудь «религия») или постигая наполненность того или иного конкретного религиозного феномена (балийского транса или ритуализма индейцев, человеческих жертвоприношений ацтеков или танцев дождя зуни)? Является ли тот факт, что «брак» универсален (если он действительно универсален), настолько же глубоким комментарием на предмет того, кто мы есть, как факты, свидетельствующие о полиандрии у гималайских народов, о фантастических брачных обычаях у австралийцев или о сложных системах выкупа за невесту у банту в Африке? Поговорка, что Кромвель был самым типичным англичанином своего времени именно потому, что был самым необычным, может быть уместной в нашем случае: возможно, именно в особенностях культуры людей — в их необычности — нас ожидают некоторые из наиболее поучительных открытий в вопросе того, что значит быть человеком. И возможно, что тогда основной вклад антропологической на-

уки в конструирование — или реконструирование — концепции человека состоит в том, чтобы показать нам, как двигаться к этим открытиям.

### III

Столкнувшись с проблемой определения человека, антропологи бежали от культурных особенностей и спрятались под покровом бесплотных универсалий главным образом по той причине, что перед лицом огромного разнообразия типов человеческого поведения они стали испытывать боязнь историзма, страх потеряться в дебрях культурного релятивизма — страх, достаточно интенсивный для того, чтобы лишить их какой-либо надежной опоры вовсе. И страх этот не был полностью безосновательным: книга Рут Бенедикт «Модели культуры», самое, пожалуй, популярное антропологическое сочинение из когда-либо изданных в США, в котором имеется странный вывод, будто все, что имеет привычку делать одна группа людей, должно быть достойно уважения и со стороны другой группы, — возможно, только самый яркий пример того, в каком неловком положении можно оказаться, если слишком самозабвенно предаваться тому, что Марк Блок назвал «страстью к изучению неповторимых вещей». Однако страх этот напрасен. Представление, что если культурный феномен эмпирически не универсален, то он не может ничего сказать о природе человека, не более логично, чем утверждение, что раз серповидная клеточная анемия, к счастью, не универсальная болезнь, то она не может ничего сказать о генетических процессах у людей. С точки зрения науки критически важным представляется не то, насколько эмпирически распространены явления — иначе с чего бы стал Беккерель интересоваться особым поведением частиц урана? — а то, можно ли заставить эти явления сказать нам что-то о фундаментальных природных процессах, скрытых в них. Возможность увидеть мир в песчинке\* — это не некий фокус, на который способны только поэты.

Словом, нам следует искать систематические взаимоотношения между разными явлениями, а не сущностные подобия явлений одного и того же порядка. А чтобы достичь в этом какого-либо успеха, мы должны заменить «стратиграфическую» концепцию связей между разными сторонами человеческого существования синтетической, т. е. такой, в которой биологический, психологический, социологический и культурный факторы могли бы рассматриваться как перемен-



ные в рамках единой системы анализа. Достижение общего языка в общественных науках не есть дело простой координации терминов или, что еще хуже, искусственного создания новых терминов; это также не дело навязывания единого набора категорий всей сфере исследований. Это — дело такой интеграции теорий и концепций разного рода, которая позволила бы формулировать осмысленные предположения, опирающиеся на данные, которые сегодня ведут изолированное существование в разных областях исследований.

Стремясь начать подобную интеграцию с позиций антропологии и продвинуться с ее помощью к более точному представлению о человеке, я хочу предложить две идеи. Первая заключается в том, что культуру лучше рассматривать не как комплексы конкретных моделей поведения — обычаев, традиций, практик, совокупностей привычек, — как это в общем и целом было принято до сих пор делать, а как набор контрольных механизмов — планов, рецептов, правил, инструкций (того, что в компьютерной инженерии называют «программами»), — управляющих поведением. Вторая идея заключается в том, что человек — это животное, наиболее безнадежно зависящее от таких внегенетических контрольных механизмов, от таких культурных программ, в деле упорядочения своего поведения.

Ни та, ни другая идея не является совершенно новой, но ряд последних достижений в антропологии и других науках (кибернетике, теории информации, неврологии, молекулярной генетике) позволяет изложить их теперь в более точной форме, а также сопроводить их таким корпусом эмпирической поддержки, которого у них раньше не было. Новая формулировка концепции культуры и роли культуры в жизни человека в свою очередь приводит к новому определению человека, в котором основной упор делается не на общих эмпирических аспектах его поведения в разных местах и в разные времена, но на механизмах, при посредстве которых широта и неопределенность его врожденных способностей оказываются редуцированными до узости и конкретности его реальных достижений. В конечном счете одной из наших самых примечательных характеристик может оказаться факт, что все мы начинаем с того, что обладаем естественными задатками прожить тысячи разнообразных жизней, но заканчиваем тем, что проживаем лишь одну.

Понимание культуры как «контрольного механизма» начинается с предположения, что человеческая мысль в основе имеет одновременно общественный и публичный характер: естественная для нее среда обитания — это двор, рынок, город-

ская площадь. Мышление состоит не из «случайностей в голове» (правда, случаться что-то непременно должно как в ней, так и за ее пределами, чтобы мышление могло иметь место), а из постоянных движений того, что Д.Г. Мид и другие называли значимыми символами. Главным образом в роли таковых выступают слова, но могут выступать также и жесты, рисунки, музыкальные звуки, механические устройства вроде часов или предметы вроде драгоценных камней — в общем, все то, что вырывается из рамок обычной реальности и задействуется, чтобы придать смысл опыту. Что касается любого конкретного индивида, такие символы являются по большей части данными ему. Он находит их уже существующими в обществе, когда рождается, и они продолжают существовать после его смерти с некоторыми прибавлениями, убавлениями и частичными изменениями, к которым он мог приложить, а мог и не приложить руку. Пока живет, он пользуется ими (или некоторыми из них) — иногда обдуманно и с осторожностью, но чаще всего спонтанно и с легкостью и всегда с одной и той же конечной целью: возвести некое сооружение на основе событий, через последовательность которых он проживает, сориентироваться в «непрекращающемся течении представляющих перед опытом вещей», если выразиться образной фразой Джона Дьюи.

Эти символы, как источники света, столь необходимы человеку для ориентирования в мире потому, что несимволические источники, органически заложенные в его теле, дают освещение слишком рассеянное. Низшим животным инструкции поведения передаются — по крайней мере, передаются в гораздо более значительной степени — вместе с их физическим строением; генетические источники информации упорядочивают их действия в пределах намного более узкой сферы вариаций, причем сфера эта является тем более узкой и строго предписывающей, чем ниже ступень развития животного. Что касается человека, то в нем заложены лишь самые общие реакции, которые, хотя и делают возможной большую пластичность, сложность и — в тех отдельных случаях, когда все происходит так, как положено, — эффективность поведения, тем не менее регулируют это поведение гораздо меньше. Обратная сторона нашей аргументации, стало быть, состоит в следующем: не руководимое моделями, поставляемыми культурой, — упорядоченными системами значимых символов, — поведение человека было бы практически неуправляемым (в самом деле, было бы просто хаосом бессмысленных действий и спонтанных эмоций), а его опыт — практически неоформленным. Культура, аккумулиру-

емая совокупность таких моделей, представляет собой не простое украшение человеческого существования, но главную основу его специфичности и необходимое его условие.

В области антропологии некоторые из свидетельств, наиболее красноречиво говорящих в поддержку этой точки зрения, связаны с рядом недавних достижений в понимании того, что принято называть происхождением человека: а именно выделение *Homo sapiens* из остальных приматов. Из этих достижений особенно важное значение имели три: 1) отказ от понимания физической эволюции и культурного развития человека как процессов, находящихся в линейной зависимости, в пользу понимания их процессами, частично перекрывающимися или развивающимися во взаимодействии; 2) выяснение того, что основная масса биологических изменений, выделивших современного человека из его непосредственных предков, имела место в центральной нервной системе, особенно в головном мозгу; 3) осознание того, что человек, с точки зрения физиологии, является неполным, незавершенным животным; что из не-людей его наиболее наглядно выделяет не его явная способность учиться (какой бы значительной она ни была), а то, сколь многому и чему именно ему приходится учиться, прежде чем он оказывается в состоянии функционировать. Позвольте мне рассмотреть каждое из этих положений.

Традиционный взгляд на соотношение между биологическим и культурным развитием человека состоял в том, что первое, т. е. биологическое развитие, в общем и целом завершилось, прежде чем второе, т. е. культурное развитие, началось. То есть, этот взгляд был опять же стратиграфическим: физическое существо человека развивалось согласно обычным принципам генетической вариации и естественного отбора до тех пор, пока его анатомическое строение не достигло более или менее того состояния, которое мы наблюдаем сегодня; затем началось культурное развитие. На какой-то из ступеней филогенетического развития человека произошло некое маргинальное генетическое изменение, сделавшее его способным создавать и накапливать культуру, и с тех пор адаптационные реакции человека на воздействие окружающей среды имели почти исключительно культурный, а не генетический характер. Расселяясь по земному шару, он стал носить меха и шкуры в местах с холодным климатом и набедренные повязки (или вообще ничего) в местах с жарким климатом; при этом его врожденные способы реагирования на температуру окружающей среды больше не изменялись. Он стал изготавливать оружие, чтобы дать развитие своим врожденным хищническим инстинктам, и готовить пищу, чтобы расширить круг продуктов,

пригодных для питания. Человек стал человеком, гласит далее этот рассказ, когда он перешел некий умственный Рубикон и приобрел возможность передавать «знания, верования, искусства, мораль, законы и обычаи» (если перечислить элементы классического определения культуры сэра Эдуарда Тайлора) своим потомкам и соседям через свою способность учить, а также перенимать их от своих предков и соседей через свою способность учиться. Начиная с этого чудесного момента развитие гоминид стало практически полностью зависеть от процесса накопления культуры, от медленного роста практических навыков, а не, как это было веками до того, от физических изменений в организме.

Единственная проблема заключается в том, что такого чудесного момента, по всей видимости, не существовало. По самым последним оценкам, для завершения перехода к культурному образу жизни роду *Homo* потребовалось несколько миллионов лет; и, растянувшийся на столь долгий срок, этот переход должен был подразумевать не одно или несколько незначительных генетических изменений, но длинную, сложную и тесно упорядоченную их последовательность.

Сегодня считается, что процесс эволюции *Homo sapiens* — современного человека — от его непосредственных предшественников, до-*sapiens*, начался, несомненно, уже почти четыре миллиона лет назад с появлением знаменитого теперь австралопитека — так называемого обезьяночеловека южной и восточной Африки — и привел к появлению самого *sapiens* лишь сто, двести или триста тысяч лет тому назад. Поскольку в некоторых из групп австралопитеков, по-видимому, присутствовали самые элементарные формы культурной — или, если вы предпочитаете, протокультурной — деятельности (изготовление простейших орудий труда, охота и т. д.), то, значит, между процессом возникновения культуры и процессом возникновения человека, каким мы его знаем сегодня, присутствовал отрезок взаимного пересечения длиной не меньше, чем в миллион лет. Конкретные даты (которые в любом случае сейчас носят предварительный характер и, вероятно, будут уточнены дальнейшими исследованиями в ту или иную сторону) не имеют здесь принципиального значения; принципиально то, что отрезок взаимного пересечения присутствовал, и то, что он был весьма значительным. Финальные стадии (финальные по состоянию на сегодняшний день, во всяком случае) филогенетической истории человека пришлись на ту же великую геологическую эпоху — так называемый ледниковый период, — что и начальные стадии его культурной истории. У людей есть дни рождения, но у человека дня рождения нет.

Все это означает, что культура была не прибавлена, если можно так выразиться, к уже готовому или практически готовому животному, но была причастна, и притом самым существенным образом, к производству этого животного. В ледниковый период медленное, методичное, подобное наступлению самого ледника развитие культуры изменило баланс факторов, влияющих на естественный отбор у эволюционирующего *Homo*, таким образом, что именно оно само стало играть главную направляющую роль в эволюции последнего. Совершенствование орудий труда, усвоение организованных принципов охоты и собирательства, зарождение настоящего семейного устройства, открытие огня и, что критически важно (хоть это пока что чрезвычайно трудно исследовать в деталях), все большая опора на системы значимых символов (язык, искусство, миф, ритуал) для ориентирования в мире, общения и самоконтроля — все это создавало для человека новую окружающую среду, к которой он был вынужден адаптироваться. По мере того как культура, бесконечно медленно, шаг за шагом, накапливалась и развивалась, преимущества отбора давались тем индивидам в популяции, которые были наиболее способны успешно воспользоваться ей, — удачливым охотникам, упорным собирателям, умелым производителям орудий труда, находчивым вожакам, — и так продолжалось до тех самых пор, пока проточеловеческий австралопитек, обладавший малым мозгом, не превратился в абсолютно человеческого, наделенного большим мозгом *Homo sapiens*. Между культурной информацией, телом и мозгом возникла система обратной связи, в которой каждый из элементов определял развитие других; система, в которой взаимовлияние использования орудий труда, изменения анатомического строения руки и отражения на коре головного мозга все увеличивающегося отстояния большого пальца — лишь один из наиболее наглядных примеров подобной связи. Отдав себя во власть символически опосредованных программ в деле производства предметов, организации общественной жизни или выражения эмоций, человек предопределил, даже если и непреднамеренно, кульминационные стадии своей биологической судьбы. Он буквально — но невольно — сам себя создал.

Если, как я уже сказал, в общей анатомии рода *Homo* в этот период его формирования произошел ряд существенных изменений — в форме черепа, зубного ряда, большого пальца руки и т. д., — все же наиболее важными и решающими были те изменения, которые произошли в его центральной нервной системе; именно в этот период мозг человека, и особенно передний мозг, достиг современных пропорций. Частные про-

блемы здесь сложны и спорны, но главное заключается в том, что, хотя у австралопитека строение торса и руки не слишком отличалось от нашего собственного, а строение таза и ноги во всяком случае развивалось в сторону формы, близкой к нашей собственной, объем черепа у него едва ли был больше, чем у современных человекообразных обезьян, т. е. составлял примерно от трети до половины нашего. То, что отличает настоящего человека от проточеловека наиболее отчетливым образом, — это, очевидно, не общее строение тела, а сложность нервной организации. В период взаимного пересечения культурных и биологических изменений все процессы, по-видимому, были интенсивно сосредоточены на развитии нервной системы и, возможно, на сопутствующих усовершенствованиях различных двигательных функций (движение кистей рук, прямохождение и т. д.), анатомический фундамент для которых (подвижность плеч и локтей, расширенная подвздошная кость и т. д.) был уже надежно заложен. Само по себе все это, наверное, не столь удивительно, но в сочетании с тем, что я уже сказал ранее, это дает возможность сделать некоторые выводы по поводу того, что за животное есть человек, — и, по моему мнению, выводы, чрезвычайно далекие не только от взглядов XVIII в., но и от тех, которых придерживалась антропология всего десятилетия — пятнадцать лет тому назад.

Грубо говоря, это наводит на мысль о том, что человеческой природы, которая была бы независимой от культуры, не существует. Увы, люди без культуры вовсе не были бы умными дикарями из «Повелителя мух» Голдинга, отброшенными назад к жестокой мудрости своих животных инстинктов; они не были бы ни благородными детьми природы, образ которых диктовал примитивизм эпохи Просвещения, ни, как могло следовать из классической антропологической теории, наделенными природным талантом обезьянами, которым почему-то не удалось обрести себя. Они были бы недееспособными чудовищами с минимальным количеством полезных инстинктов, еще меньшим количеством внятных чувств и полным отсутствием интеллекта — умственными инвалидами. Так как наша центральная нервная система — в особенности неокортекс, ее высшая слава и проклятие — развивалась в значительной мере во взаимодействии с культурой, она не способна направлять наше поведение или организовывать наш опыт без руководства, обеспечиваемого системами значимых символов. Что произошло с нами в ледниковый период — это то, что мы были вынуждены отказаться от систематичности и точности детального генетического контроля над нашим поведением в пользу гибкости и приспособляемости более общего, хотя,

конечно, не менее реального, генетического контроля над ним. Чтобы восполнить недостаток информации, требующейся для того, чтобы мы были в состоянии действовать, мы были вынуждены, в свою очередь, все в большей и большей степени полагаться на культурные источники — аккумулируемый фонд значимых символов. Таким образом, данные символы — не просто выражения, инструменты или абстрактные корреляты нашего биологического, психологического и социального бытия; они — его необходимые условия. Без людей нет культуры, это несомненно; но в равной степени — что более примечательно — без культуры нет людей.

В общем, мы неполные, незавершенные животные, которые дополняют, завершают себя посредством культуры — причем не посредством абстрактной культуры, а посредством ее очень конкретных форм: добуанской или яванской, хопи или итальянской, культурой высших классов или низших, академической или коммерческой. На выдающуюся способность человека к обучению, его гибкость, указывали неоднократно, но еще более примечательна его чрезвычайная зависимость от специфического типа обучения — обучения усвоению понятий, восприятию и применению конкретных систем значимых символов. Бобры строят плотины, птицы выют гнезда, пчелы находят пищу на расстоянии, мыши спариваются, а бабуины организуются в социальные группы при помощи форм обучения, основывающихся главным образом на инструкциях, закодированных в их генах и вызываемых к жизни соответствующими внешними стимулами: физическими ключами, вставляющимися в органические замки. Люди же строят плотины и укрытия, находят себе пищу, организуют свои социальные группы и находят сексуальных партнеров, руководствуясь инструкциями, закодированными в картах рек и планах, в знаниях об охоте, в системе морали и эстетических суждениях: в концептуальных структурах, отливающих в форму бесформенные таланты.

Мы живем, как остроумно подметил один писатель, в «информационной яме». Между тем, что говорит нам наше тело, и тем, что мы должны знать, чтобы функционировать, находится вакуум, который мы должны сами заполнить, и мы заполняем его информацией (или дезинформацией), поставляемой нашей культурой. Граница между тем, что в поведении человека контролируется врожденными механизмами, и тем, что контролируется механизмами культуры, — это граница неопределенная и неустойчивая. Некоторые явления, независимо от обстоятельств, полностью контролируются внутренне: чтобы научиться дышать, мы не больше нуждаемся в руководстве

культуры, чем рыба — чтобы научиться плавать. О других можно практически уверенно говорить как о преимущественно обусловленных культурой: мы не пытаемся объяснить на основе генетики, почему одни верят свои судьбы централизованному планированию, а другие — свободному рынку (хотя это могло бы быть весьма развлекательным упражнением). Однако почти любой сложный тип поведения человека является, конечно, результатом взаимодействия (которое в то же время не есть простая арифметическая сумма) того и другого. Наша способность говорить является, конечно, врожденной; но наша способность говорить по-английски является, конечно, культурно приобретенной. То, что мы улыбаемся в ответ на приятные раздражители и хмуримся в ответ на неприятные, конечно, в определенной степени обусловлено генетически (даже обезьяны морщат свои морды, когда чувствуют ядовитый запах); но сардоническая улыбка, как и притворный хмурый взгляд, без сомнения, преимущественно обусловлены культурой, как это, может быть, наглядно показывает определение балийцами сумасшедшего как человека, который, подобно американцу, улыбается, когда смеяться нечему. Между базовыми схемами нашего существования, которые заложены генетически (способность говорить или улыбаться), и тем конкретным образом поведения, который мы на деле демонстрируем (говорим по-английски определенным тоном или загадочно улыбаемся, попав в деликатную социальную ситуацию), находится сложный комплекс значимых символов, под руководством которых мы трансформируем первое во второе, базовые схемы в деятельность.

Наши идеи, наши ценности, наши действия, даже наши эмоции, так же как и сама наша нервная система, являются продуктами культуры — продуктами, изготовленными, конечно же, из материала тех тенденций, возможностей и склонностей, с которыми мы родились, но тем не менее изготовленными. Шартрский собор сделан из камня и стекла. Но он не просто камень и стекло; он — собор, причем не просто собор, а определенный собор, построенный в определенное время конкретными членами определенного общества. Чтобы понять его значение, его действительную сущность, нужно знание несколько большее, чем знание физических свойств камня и стекла, и несколько большее, чем знание того, что является общим для всех соборов. Нужно также знание — и, на мой взгляд, это наиболее важно — специфических представлений об отношениях между богом, человеком и архитектурой, которые воплощены в соборе, поскольку именно в соответствии с этими представлениями он и был возведен. То

же самое можно сказать в отношении людей: они все до последнего являются артефактами культуры.

#### IV

Какие бы различия ни демонстрировали подходы мыслителей Просвещения и классической антропологии к определению природы человека, у них есть одно общее: и те, и другие по сути являются типологическими. Они нацелены на создание образа человека как модели, архетипа, платонической идеи или аристотелевской формы; образа, по отношению к которому реальный человек — вы, я, Черчилль, Гитлер или охотник за головами на Борнео — представляет собой лишь отражение, искажение, приближение. В эпоху Просвещения предполагалось, что элементы, составляющие этот идеальный тип, можно обнаружить, если снять с реальных людей внешние атрибуты культуры и посмотреть на то, что останется: естественный человек. В классической антропологии предполагалось, что данные элементы можно обнаружить, если вычленив общие черты культуры и посмотреть на то, что возникнет: человек—консенсус. В обоих случаях мы имеем тот же результат, какой обычно получается при всех типологических подходах к научным проблемам: различия между индивидами и между группами индивидов отходят на второй план. Индивидуальность трактуется как эксцентричность, отличительные характеристики — как случайные отклонения от единственного законного для настоящего ученого объекта изучения: лежащий в основе, неизменный, нормативный тип. При таком подходе, как бы искусно он ни был сформулирован и как бы изобретательно ни был обоснован, живая деталь всегда растворяется в мертвом стереотипе: мы заняты поисками метафизического существа, Человека с большой буквы, ради которого мы приносим в жертву реальное существо, с которым сталкиваемся в действительности, — человека с маленькой буквы.

Жертва эта, однако, является в той же мере ненужной, в какой и бесполезной. Оппозиции между общим теоретическим пониманием и пониманием контекстуализированным нет, так же как его нет между обзорным зрением и способностью к пристальному разглядыванию деталей. На самом деле, о научной теории — а фактически и о самой науке — следует судить именно по ее способности извлекать общие выводы из конкретных явлений. Если мы хотим обнаружить, что конституирует сущность человека, мы сможем найти это только в том, каковы реальные люди; а то, каковы реальные люди, —

величина, прежде всего прочего, варьирующая и разнообразная. Именно через понимание этого разнообразия — его границ, природы, основ и тех следствий, которые из него вытекают, — мы сможем подойти к созданию концепции человеческой природы, которая будет чем-то большим, нежели статистическая тень, которая в меньшей степени окажется примитивистской мечтой и которая будет отличаться долей существенности и истинности.

Именно тут (если наконец возвратиться к названию данной главы) мы и сталкиваемся с влиянием концепции культуры на концепцию человека. Концептуально рассматриваемая как набор символических средств для контролирования поведения, набор внетелесных источников информации, культура составляет нам связующее звено между тем, чем люди могут стать благодаря своим врожденным способностям, и тем, чем они, один за другим, становятся на самом деле. Стать человеком — значит обрести индивидуальность, и мы обретаем эту индивидуальность, руководствуясь культурными моделями, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Культурные модели при этом являются не общими, а конкретными: мы имеем дело не просто с «браком», но со специфическим набором представлений о том, каковы должны быть мужчины и женщины, как супруги должны относиться друг к другу и кому и с кем именно предписывается вступать в брак; не просто с «религией», но с верой в круг кармы, с соблюдением месячного поста или с практикой жертвоприношений домашнего скота. Сущность человека нельзя определять ни с точки зрения одних лишь его врожденных способностей, как это пытались делать мыслители Просвещения, ни с точки зрения одних лишь внешних форм его поведения, как это слишком часто пытаются делать современные общественные науки; скорее, его следует определять с точки зрения связующего звена между тем и другим — с точки зрения того, каким образом первое трансформируется во второе, каким образом общие возможности, заложенные в человеке, выкристаллизовываются в его частные жизненные роли. Именно в *жизненном пути* человека, в его характерном жизненном курсе, можно разглядеть, пусть неотчетливо, его природу; и хотя культура есть лишь один из элементов, детерминирующих этот курс, она все же далеко не последний из них по своему значению. В той же мере, в какой культура формировала — и, без сомнения, продолжает формировать — нас как единый человеческий вид, она формирует нас и как отдельных индивидов. И

как раз это — а вовсе не некое неизменяемое субкультурное естество и не некие вычисленные кросскультурные универсалии — в нас является действительно общим.

Как это ни странно (впрочем, если подумать, это, наверное, не так уж и странно), многие из тех, кого мы изучаем, кажется, понимают это более ясно, чем мы, антропологи. На Яве, например, где я проделал значительную часть моей полевой работы, люди совершенно недвусмысленно говорят: «Быть человеком — значит быть яванцем». Маленьких детей, невоспитанных людей, простаков, душевнобольных, вызывающе безнравственных там называют *nduring djawa* — «еще не яванцами». «Нормальный» взрослый человек, способный поступать в соответствии с высокоразвитой системой этикета, способный к тонкому эстетическому восприятию музыки, танца, драмы и рисунка ткани, способный услышать деликатные наставления божества, которое обитает в глубине интроспективного сознания каждого индивида, — это *sampun djawa*, «уже яванец», т. е. уже человек. Быть человеком не значит просто дышать; это значит контролировать свое дыхание, контролировать его при помощи техники вроде йоги, причем так, чтобы в каждом вдохе и выдохе буквально слышать голос Бога, произносящего Его собственное имя: «Аллах». Это значит не просто разговаривать; это значит произносить надлежащие слова и фразы в надлежащих социальных ситуациях надлежащим тоном голоса, прибегая к надлежащему уклончивому иносказанию. Это значит не просто есть; это значит отдавать предпочтение определенной пище, приготовленной определенным образом, и соблюдать строгий застольный этикет во время ее приема. Наконец, это значит не просто быть способным чувствовать или ощущать; это значит быть способным ощущать особые, отличительно яванские (и совершенно неперебиваемые) эмоции — «терпение», «отрешенность», «смирение», «уважение».

Быть человеком, следовательно, — это не то же самое, что быть просто кем-то из людей; это значит быть кем-то из людей конкретного типа, ибо люди бывают разные: «Другие поля, — говорят яванцы, — другие кузнечики». Люди бывают разные и внутри одного и того же общества: крестьянин-рисовод становится человеком и яванцем не так, как им становится чиновник государственной службы. Но это не проявление терпимости или этического релятивизма, ибо далеко не все способы бытия человеком считаются в равной степени достойными; например, тот способ бытия человеком, которому следуют местные китайцы, вызывает у яванцев сильное неодобрение. Суть, однако, в том, что существуют

разные образы жизни, и (если перейти наконец на точку зрения антрополога) лишь систематическое рассмотрение и анализ таковых — бравяды индейцев Великих равнин, мнительности индийцев, рационализма французов, анархизма берберов, оптимизма американцев (вот лишь некоторые из ярлыков, которые мне не следовало бы отстаивать!) — поможет нам понять, что, собственно говоря, значит, или может означать в разных контекстах, «быть человеком».

Одним словом, мы обязаны добираться до деталей, проходя мимо запутывающих дело ярлыков, мимо метафизических идеальных типов и мимо пустых сходств, с тем чтобы четко разобраться не только в характерах разнообразных культур, но и в характерах разнообразных индивидов внутри каждой из них — если, конечно, мы действительно хотим встретиться с человечеством лицом к лицу. В этой области исследований путь к общему, к открывающей глаза научной простоте, лежит через изучение частного, локального, конкретного, причем через изучение, организованное и направляемое с точки зрения теоретического анализа такого типа, о котором я говорил, — анализа физической эволюции, функционирования нервной системы, социальной организации, физиологических процессов, развития культурных моделей и т. д., — а также, что особенно важно, с точки зрения взаимодействия между всеми этими явлениями. Это фактически означает, что наш путь, как путь всякого настоящего Поиска, лежит через необычайные сложности.

«Оставьте его в покое на несколько минут», — пишет Роберт Лоуэл, но не об антропологе, как можно было бы предположить, а о другом чудаковатом исследователе природы человека, о Натаниеле Готорне.

Оставьте его в покое на несколько минут,  
И вы увидите его с склоненной головой.  
В тяжелых думах  
Он смотрит на щепу,  
На камешек простой, на сорную траву.  
На самую простую вещь,  
Как будто в ней вся суть.  
Он поднимает взор,  
И в нем испуг, вопрос,  
Он не желает отрываться  
От размышлений об истинном  
И не очень важен<sup>8</sup>.

Склоненный над своими собственными щепами, камушками и сорными травами, антрополог тоже размышляет об истинном и не очень важном и узнает во всем этом — или то ему лишь кажется — ускользающий и расплывчатый, искаженный и вызывающий тревогу, свой собственный образ.

### Примечания

- <sup>1</sup> Цит. по: *Lovejoy A.O. Essays in the History of Ideas*. N.Y., 1960. P. 173.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 80.
- <sup>3</sup> Preface to Shakespeare // Johnson on Shakespeare. L., 1931. P. 11, 12.
- <sup>4</sup> Из предисловия к «Ифигении».
- <sup>5</sup> *Anthropology Today* // Ed. by *Kroeber A.L.* Chicago, 1953. P. 516.
- <sup>6</sup> *Kluckhohn C. Culture and Behavior*. N.Y., 1962. P. 280.
- <sup>7</sup> *Herskovits M.J. Cultural Anthropology*. N.Y., 1955. P. 364.
- <sup>8</sup> *Lowell R. Hawthorne* // *Lowell R. For the Union Dead*. L., 1964. P. 39.

### Комментарии

- <sup>1\*</sup> В рус. пер.: *Леви-Строс К. Первобытное мышление*. М., 1994.
- <sup>2\*</sup> Джон К. Паблик (*John Q. Public*) — прозвище среднего американца.
- <sup>3\*</sup> См. гл. 1, прим. 13\*.

## Развитие культуры и эволюция разума

Утверждение «разум есть то место, в котором он находится», как могли бы выразиться теоретики, неверно, ибо даже в метафорическом плане разум — не «место». Наоборот, среди мест, где он находится, — шахматная доска, театральная сцена, стол ученого, судейская скамья, сиденье водителя грузовика, мастерская художника и футбольное поле. Это те места, где люди работают или играют, глупо или рассудительно. «Разум» — не имя некоего лица, работающего или резвящегося за непроницаемой ширмой; это не название некоего места, где совершают работу или играют в игры; и это не название некоего инструмента, при помощи которого делается работа, или некоего подручного средства, используемого в играх.

*Гилберт Райл*

### I

В интеллектуальной истории наук о поведении понятие «разум» сыграло любопытную двойственную роль. Те, кому развитие таких наук виделось как прямолинейная проекция методов физической науки на область органического, употребляли его как дьявольское слово, референтом которого были все те методы и теории, которым не удалось возвыситься до героического идеала «объективизма». Такие термины, как «интуиция», «понимание», «концептуальное мышление», «образ», «идея», «чувство», «рефлексия», «фантазия» и т. п., были залеймены как менталистские, «т. е. испорченные субъективностью сознания», а обращение к ним осуждено как прискорбная неудача научного духа<sup>1</sup>. Те же, кто, напротив, считал, что переход от физического к органическому, и в особенности к человеческому, предполагает далеко идущие изменения в теоретическом подходе и исследовательской процедуре, были склонны использовать понятие «разум» как понятие предостерегающее, предназначенное скорее для

того, чтобы указать на дефекты в понимании, нежели для того, чтобы их устранить, скорее для того, чтобы подчеркнуть границы позитивной науки, нежели для того, чтобы их раздвинуть. Для этих мыслителей основная функция этого понятия состояла в том, чтобы дать смутно очерченное, но интуитивно достоверное выражение их глубокому убеждению в том, что человеческий опыт имеет важные измерения такого порядка, который выпадает из поля зрения физической теории (и, *pari passu*<sup>1</sup>, психологических и социальных теорий, построенных по образцу физической теории). Шеррингтоновский образ «голого разума» — «всего того, что имеет значение в жизни; желания, душевного дерзновения, истины, любви, знания, ценностей», — парящего «в нашем пространственном мире еще более бестелесно, чем бестелесный дух», служит концентрированным выражением этой позиции, в то время как противоположную позицию олицетворяют штрафы, которые, как сообщалось, взимал Павлов со своих студентов, произносивших менталистские слова в его лаборатории<sup>2</sup>.

На самом же деле, за редким исключением, понятие «разум» функционировало вообще не как научное понятие, а как риторическое средство, даже в тех случаях, когда его применение было под запретом. Точнее говоря, оно использовалось не для определения некоего процесса, а для того, чтобы передать — а иной раз и поэксплуатировать — страх, с одной стороны, перед субъективизмом, а с другой стороны, перед механицизмом. «Даже самый осторожный и умудренный опытом мыслитель, полностью осознающий природу антропоморфического субъективизма и таящиеся в нем опасности, — внушительно предостерегает нас Кларк Халл, — легко может пасть жертвой его соблазнов». В качестве «профилактики» он предлагает такую стратегию рассмотрения любого поведения, как если бы речь шла о поведении собаки, крысы-альбиноса или, что надежнее всего, робота<sup>3</sup>. Гордон Олпорт, наоборот, признается, что видит в таком подходе угрозу человеческому достоинству, и сетует, что «моделям, которых мы придерживались, недостает долговременной ориентации, составляющей суть нравственности... Пристрастие к машинам, крысам или младенцам ведет нас к преувеличению тех черт человеческого поведения, которые являются периферийными, ориентированными на сигнал, или генетическими, [и] недооценке тех, которые являются центральными, ориентированными на будущее, или символическими»<sup>4</sup>. На фоне таких противоречивых описаний фантома, преследующего науку о человеке, неудивительно, что не так давно группа психологов, разрываясь между желанием предста-

вить убедительный анализ основных аспектов человеческого поведения и желанием соблюсти научные каноны объективности, оказалась во власти весьма отчаянной тактики называния себя «субъективными бихевиористами»<sup>5</sup>.

Для понятия «разум» такое положение дел крайне неблагоприятно, поскольку чрезвычайно полезная идея, для которой нет иного точного эквивалента, за исключением, разве что, архаизма «душа», превратилась в ярлык. Это тем более досадно, что страхи, нанесшие столь серьезный урон данному термину, по большей части безосновательны; они — замораживающее эхо великой трагикомичной гражданской войны между материализмом и дуализмом, порожденной Ньютоновой революцией. Механицизм, как заметил Райл, — это пугало, ибо страх перед ним покоится на допущении, будто утверждать, что одно и то же явление управляется и механическими законами, и моральными принципами, это в некотором роде противоречие, как если бы игрок в гольф не мог одновременно приспособливаться к законам баллистики, соблюдать правила гольфа и играть красиво и элегантно<sup>6</sup>. Субъективизм тоже пугало, ибо страх перед ним основан на не менее странном предположении, будто бы ввиду того, что я не могу знать, что вам снилось прошлой ночью, о чем вы думали, вспоминая вереницу лишенных смысла слогов, или какие вы испытывали чувства в связи с доктриной проклятия, тяготеющего над человеком с младенчества (если только вы сами не решились обо всем этом мне рассказать), всякое мое теоретизирование по поводу того, какую роль играют такие ментальные факты в вашем поведении, непременно должно базироваться на ложной «антропоморфической» аналогии с тем, что я знаю — или думаю, что знаю — о роли, которую они играют в моем поведении. Едкое замечание Лэшли, что, мол, «метафизики и теологи в течение столь многих лет рассказывали сказки о [разуме], что и сами поверили в фантазии друг друга», неточно лишь постольку, поскольку не добавляет, что и очень многие исследователи поведения оказались вовлечены в такой же коллективный аутизм<sup>7</sup>.

Одним из наиболее часто предлагаемых способов реабилитации «разума» как полезного научного понятия является преобразование его в глагол или отглагольную форму: «Разум есть разумение (*minding*), реакция организма в целом как неделимого единства... [и эта точка зрения] освобождает нас от вербальных пут бесплодной и парализующей ум метафизики и дает нам свободу сеять и пожинать урожай в плодоносном поле»<sup>8</sup>. Однако это «лекарственное средство» предполагает возвращение к тому, чему нас учили еще со школьной скамьи: «Существо-



тельное — это слово, называющее человека, место или вещь», — а это во всяком случае неверно. Использование существительных в качестве диспозиционных терминов — т. е. слов, обозначающих не вещи или действия, а склонности и предрасположенности, типично и неизбежно в английском языке, как естественном, так и научном<sup>9</sup>. И если избавиться от слова «разум», то нам придется распрощаться и со словами «вера», «надежда» и «милосердие», равно как со словами «причина», «сила» и «гравитация», «мотив», «роль» и «культура». «Разум есть разумение» — это еще ничего. «Наука есть наукодеяние» — по крайней мере, сносно<sup>10</sup>. Но «суперэго есть суперэгоирование» — это уже несколько неуклюже. Еще важнее то, что, хотя немалая доля путаницы, возникшей вокруг понятия «разум», и в самом деле результат ложной аналогии с существительными, именующими людей, места или вещи, путаница эта в первую очередь вызвана все-таки не просто языковыми, а более глубокими причинами. Следовательно, превращение данного слова в глагол вообще не обеспечивает реальной защиты от «бесплодной и парализующей ум метафизики». Подобно механистам, субъективисты — люди с неиссякаемым воображением и запросто могут заменить непонятную сущность на непонятную деятельность, как это случилось, например, с «интроспекцией».

С научной точки зрения, отождествление разума с поведением, или «реакцией организма как целого», делает этот термин столь же бесполезным и лишним, как и отождествление его с сущностью, «еще более бестелесной, чем бестелесный дух». Представление о том, будто преобразование реальности в другую реальность более оправдано, нежели преобразование ее в нереальность, неверно: кролик при магическом превращении его в лошадь исчезает столь же необратимо и окончательно, как и при превращении его в кентавра. «Разум» — это термин, обозначающий класс навыков, склонностей, способностей, стремлений, привычек; он, по выражению Дьюи, означает «активную и напряженную среду, которая пребывает в ожидании и реагирует на все, что попадает в ее поле зрения»<sup>11</sup>. И, как таковой, разум — не действие и не вещь; это организованная система предрасположенностей, которая находит свое выражение в неких действиях и неких вещах. Как отмечал Райл, если нерасторопный человек неожиданно спотыкается и падает, мы не считаем уместным приписать эти действия работе его разума, но если, целенаправленно споткнувшись, падает клоун, мы считаем вполне уместным сказать следующее:

«Одаренность клоуна может проявляться в том, как он умеет спотыкаться и шлепаться на землю. Он спотыкается и падает совершенно так

же, как и неуклюжий растяпа, за исключением того, что он спотыкается и падает с особым умыслом, после многочисленных репетиций, в точно рассчитанный момент, тогда, когда его могут видеть дети, и таким образом, чтобы не причинить себе вреда. Зрители аплодируют его искусству выглядеть неуклюжим, но то, чему они аплодируют, — вовсе не какое-то дополнительное потайное представление, разыгрывающееся “в его голове”. В восхищение их приводит именно визуально доступное представление, но оно восхищает их как демонстрация мастерства, а не как проявление каких-то скрытых внутренних причин. Так вот, мастерство — это не действие. Оно, следовательно, не является ни действием, которое можно наблюдать, ни действием, которое наблюдать нельзя. Признать представление демонстрацией мастерства — значит, по сути дела, оценить его в свете некоего фактора, который невозможно отдельно зафиксировать камерой. Однако мастерство, явленное в представлении, не может быть отдельно зафиксировано камерой не потому, что оно происходит скрыто или призрачно, а потому, что оно вообще не происходит. Это — заданная предрасположенность или комплекс предрасположенностей, а предрасположенность не является фактором того логического типа, который можно видеть или не видеть, фиксировать или не фиксировать. Точно так же, как привычка громко говорить сама по себе не является ни громкой, ни тихой, поскольку она не есть то, чему можно было бы приписать свойства “громкости” или “тихости”, и точно так же, как, по той же самой причине, подверженность головным болям сама по себе не является ни терпимой, ни невыносимой, так и навыки, вкусы и склонности, проявляющиеся во внешних и внутренних действиях, не являются сами по себе внешними или внутренними, наблюдаемыми или ненаблюдаемыми»<sup>12</sup>.

Аналогичное рассуждение применимо и к объектам; мы не станем называть «приготовленной», кроме как в метафорическом смысле, ту легендарную зажаренную свинью, которую невзначай получил китаец, по неосторожности спаливший свой дом, даже если он ее потом и съел, поскольку она не была результатом применения умственной способности, называемой «знание кулинарного дела». Между тем вторую такую же свинью, которую получил бы теперь уже наученный опытом китаец, целенаправленно спалив свой дом еще раз, мы могли бы так назвать, поскольку в данном случае это был бы результат применения такой способности, неважно насколько грубой. Подобные суждения, будучи эмпирическими, иногда могут быть неверными; человек может и в самом деле упасть, когда мы думаем, что он просто дурачится, а свинья и в самом деле может быть приготовленной, тогда как мы думаем, что она просто обгорела. Суть дела, однако, в том, что мы, приписывая организму наличие разума, говорим не о действиях орга-

низма и его продуктах *per se*<sup>2</sup>, а о способности и склонности, предрасположенности организма к выполнению определенных видов действий и производству определенных видов продуктов — способности и склонности, о наличии которых мы делаем вывод, конечно же, исходя из того, что он иногда выполняет такие действия и производит такие продукты. И здесь нет ничего необычного; это свидетельствует лишь о том, что язык, в котором отсутствовали бы термины, описывающие предрасположенности, чрезвычайно усложнил бы научное изложение и анализ человеческого поведения и серьезно парализовал бы концептуальное развитие науки, таким же точно образом, как, например, арапешский язык, в котором счет ведется следующим образом: «Один, два, два и один, одна собака (т. е. «четыре»), одна собака и один, одна собака и два, одна собака и два и один, две собаки...», — парализует развитие математики, делая расчеты настолько обременительными, что люди, доходя до предела «двух собак и двух собак и двух собак» (т. е. «двадцати четырех»), все остальные, большие количества обозначают одним словом «много»<sup>13</sup>.

Далее, в рамках этой общей концептуальной схемы можно обсуждать биологические, психологические, социологические и культурные детерминанты человеческой ментальной жизни одновременно, без выдвигания каких бы то ни было редуционистских гипотез. Потому что способность к чему-то, или склонность делать что-то, не являясь ни сущностью, ни действием, просто не поддается редукции. Возвращаясь к райловскому клоуну, я мог бы сказать — разумеется, некорректно, — что его падения можно свести к цепочке условных рефлексов, но не мог бы сказать, что такого рода сведению поддается его умение, ибо под его умением я подразумеваю лишь то, что он может падать. Вместо «клоун может падать» можно было бы упрощенно написать «(этот организм) может (производить описанные последовательности рефлексов)», однако изъять слово «может» из данного предложения можно было бы только посредством его замены словом «способен», фразой «имеет способность» и т. п., что являлось бы не редукцией, а просто незначущим изменением глагольной формы на форму прилагательного или форму существительного. Все, что можно сделать при анализе умений, — это показать, каким образом они зависят (или не зависят) от различных факторов, таких, как сложность нервной системы, рвущееся наружу подавленное желание, существование социальных институтов (например, цирка) или наличие культурной традиции имитации неуклюжести в сатирических целях. Если термины, указывающие на предрасположенности, будут допущены в научное описание,

они уже не смогут быть устранены при сдвигах в используемом «уровне» описания. И вместе с признанием этого факта может быть попросту отброшен в сторону целый ряд псевдопроблем, ложных вопросов и необоснованных страхов.

Пожалуй, ни в одной области исследования такое избегание рукотворных парадоксов не будет так полезно, как в исследовании эволюции разума. Обремененное в прошлом почти всеми классическими антропологическими ошибками — этноцентризмом, одержимостью человеческой уникальностью, гипотетическим реконструированием истории, суперорганическим пониманием культуры, априорным постулированием стадий эволюционного развития, — исследование истоков человеческого интеллекта либо пользовалось дурной славой, либо, по меньшей мере, игнорировалось. Между тем законные вопросы (а каким образом у человека развился разум — это вопрос законный) не обесцениваются от того, что на них даются неправильные ответы. По крайней мере, что касается антропологии, то одним из основных достоинств ответа на вопрос «Что такое разум?» при помощи обращения к предрасположенностям является то, что он позволяет нам вновь поставить классическую проблему, не воскрешая при этом классических противоречий.

## II

На протяжении последнего полувека были распространены две точки зрения на эволюцию человеческого разума, причем обе неадекватные. Во-первых, это тезис о том, что мыслительные процессы человека, которые Фрейд называл «первичными» — перестановка, отмена, сжатое выражение и т. д., — филогенетически предшествуют тем процессам, которые он называл «вторичными», т. е. процессам контролируемым, логически упорядоченным, осмысленным и т. д.<sup>14</sup>. В рамках антропологии этот тезис основывался на предположении, что модели культуры и способы мышления можно без труда идентифицировать<sup>15</sup>. Согласно этому предположению, человеческие группы, у которых отсутствуют культурные ресурсы современной науки, нашедшие — по крайней мере в некоторых контекстах — эффективное применение в процессе целенаправленных рассуждений на Западе, рассматриваются *ipso facto* как группы, у которых отсутствует сама способность к тому типу мышления, которому эти ресурсы служат; якобы ограниченность арапешей комбинациями слов «один», «два» и «собака» является не причиной, а результатом отсутствия у

них математической способности. Если к этому присовокупить необоснованное эмпирическое обобщение, будто культурные ресурсы — пусть даже сколь угодно скудные, — которыми располагают племенные народы, используются ими в области мышления реже, менее последовательно и менее продуманно, чем народами Запада, то утверждение, что первичный мыслительный процесс филогенетически переходит во вторичный мыслительный процесс, будет нуждаться для своего логического завершения лишь в одной заключительной ошибке — ошибке рассмотрения племенных народов как примитивных форм человечества, этих «живых реликтов»<sup>16</sup>.

В ответ на это сплетение ошибок возникла вторая точка зрения на эволюцию человеческого разума, согласно которой не только существование человеческого разума в его по существу современной форме служит предпосылкой овладения культурой, но и само развитие культуры не имело никакого значения для эволюции разума:

«Птица отказалась от пары нижних конечностей, дабы обрести крылья. Она обогатилась новой способностью, изменив часть старой... Аэроплан же, напротив, дал человеку новую способность, не уничтожив и даже не ослабив ни одной из тех, которыми тот обладал прежде. Он не привел ни к каким видимым телесным изменениям, ни к каким преобразованиям умственных способностей»<sup>17</sup>.

Однако из этого аргумента, в свою очередь, вытекают два следствия, одно из которых — доктрина психического единства человечества — по мере развития антропологических исследований приобретало все большее эмпирическое обоснование, а другое — теория «критической точки» возникновения культуры — становилось все более и более шатким. Доктрина психического единства человечества, которую, насколько мне известно, сегодня всерьез не ставит под сомнение ни один уважающий себя антрополог, есть всего лишь прямое отрицание теории первобытного мышления; она гласит, что не существует сколько-нибудь существенных различий в основополагающей природе мыслительных процессов у различных живущих человеческих рас. Если существование современного типа разума считается предпосылкой обретения культуры, то универсальное обладание культурой всеми современными человеческими группами, разумеется, превращает доктрину психического единства человечества в простую тавтологию; однако, независимо от того, тавтологично на самом деле это суждение или нет, его эмпирическая достоверность подтверждена несметными этнографическими и психологическими данными<sup>18</sup>.

Что же касается теории критической точки возникновения культуры, то она постулирует, что в филогенезе приматов развитие способности к овладению культурой было случаем неожиданным, типа «все или ничего»<sup>19</sup>. В какой-то конкретный момент в новой, не поддающейся реконструкции истории гоминидизации произошло необыкновенное, хотя с генетической или анатомической точки зрения, вероятно, совершенно незначительное, органическое изменение — предположительно, в структуре коры головного мозга, — когда животное, чьи родители не были предрасположены «общаться, учиться и учить, выводить обобщения из бесконечной вереницы дискретных чувств и установок», приобрело такую предрасположенность, а «вместе с нею обрело способность действовать в качестве принимающего и передающего агента и приступить к накоплению усвоенного — а это и есть культура»<sup>20</sup>. Вместе с этим животным родилась культура, и, однажды родившись, она стала развиваться самостоятельно, уже в полной независимости от дальнейшей органической эволюции человека. В целом процесс зарождения наиболее отличительного атрибута разума современного человека — способности к производству и использованию культуры — представляется как предельное количественное изменение, вызывающее радикальное качественное отличие подобно тому, как вода, охлаждаясь градус за градусом без потери своей текучести, на отметке 0°С неожиданно замерзает или пассажирский авиалайнер, набрав достаточную скорость, взмывает в воздух<sup>21</sup>.

Однако мы говорим не о воде и не об авиалайнерах; перед нами стоит вопрос о том, можно ли и в самом деле провести предполагаемую такой точкой зрения четкую границу между человеком «окультуренным» и человеком «неокультуренным» или, если уж мы нуждаемся в аналогиях, не будет ли здесь уместной более историчная аналогия, например, с непрерывным постепенным вырастанием современной Англии из средневековой. В физической антропологии сомнение по поводу того, можно ли говорить о возникновении человека «так, словно он неожиданно был переведен из звания полковника в звание бригадного генерала и это повышение имело конкретную дату», все более росло по мере того, как окаменелые останки австралопитеков, обнаруженные сначала в Южной Африке, а в настоящее время и во многих других местах, все более и более вписывались в общую линию развития гоминид<sup>22</sup>. Эти останки, датируемые периодом верхнего плиоцена и нижнего плейстоцена, т. е. тремя-четырьмя миллионами лет тому назад, демонстрируют поразительную мозаику примитивных и более развитых морфологических характеристик,

наиболее значительные из которых — это строение таза и ноги, удивительно схожее со строением таза и ноги современного человека, и объем черепа, едва ли превышающий объем черепа живущих ныне человекообразных обезьян<sup>23</sup>. Поначалу многие были склонны рассматривать такое сочетание «человеческой» системы передвижения на двух ногах и «обезьяньего» мозга как показатель того, что австралопитеки являют собою отклонившуюся и обреченную линию развития, отдельную от линии развития гоминид и понгид<sup>24</sup>. Однако в настоящее время большинство ученых соглашались с выводом Хауэлса, что «первыми гоминидами были обладавшие небольшим мозгом и приобретшие двуногость протоавстралопитековые гоминиды, а то, что мы всегда считали «человеком», — лишь более поздние формы этой группы, сложившиеся в результате вторичных адаптаций, протекавших в направлении увеличения мозга и модификации скелета той же самой формы»<sup>24</sup>.

Итак, эти более или менее прямоходящие гоминиды, обладавшие небольшим мозгом, с освободившимися руками, производили орудия труда и, вероятно, охотились на мелких животных. Вместе с тем невероятно, чтобы при объеме мозга, не превышавшем 500 куб. см, они могли развить культуру, сопоставимую, скажем, с культурой австралийских аборигенов, или обладали языком в современном смысле этого слова<sup>25</sup>. Следовательно, в австралопитеках мы, по-видимому, имеем необычный тип «человека», который, несомненно, обладал способностью к усвоению некоторых элементов культуры — к изготовлению простейших орудий, спорадической «охоте» и, возможно, к какой-то системе коммуникации, более развитой по сравнению с системой коммуникации современных человекообразных обезьян и менее развитой по сравнению с подлинной речью, — но не мог обрести другие. Это положение дел вызывает серьезные сомнения относительно жизнеспособности теории «критической точки»<sup>26</sup>. Фактически мозг *Homo sapiens* примерно в три раза крупнее мозга австралопитеков, а следовательно, значительная часть расширения человеческого мозга не предшествовала «возникновению» культуры, а последовала за ним; и это обстоятельство, пожалуй, необъяснимо, если рассматривать способность к культуре как единый результат количественно небольшого, но в качественном смысле радикального изменения вроде замерзания воды<sup>27</sup>. Сегодня уже не только применение образа новой ступени для объяснения возникновения человека вводит в заблуждение, но «в равной степени сомнительно и то, следует ли нам вообще далее говорить о «возникновении» культуры, как если бы культура, наряду с «человеком», обрела свое существование внезапно»<sup>28</sup>.

Поскольку парадокс есть признак предшествующей ошибки, то сам факт, что одно из следствий представляется достоверным, тогда как другое — нет, предполагает ошибочность тезиса, согласно которому эволюция разума и накопление культуры суть два полностью отличных друг от друга процесса, и первый из них по существу завершился к тому времени, когда начался второй. А если это так, то возникает необходимость найти способ избавиться от этого тезиса, сохранив, однако, доктрину психического единства, в отсутствие которой «мы были бы вынуждены выбросить на свалку большую часть истории, антропологии и социологии и начать все с самого начала, с психосоматической генетической интерпретации человека и его разновидностей»<sup>29</sup>. Мы должны суметь, отрицая всякую значимую связь между (групповыми) культурными достижениями и врожденной ментальной способностью в настоящем, одновременно подтвердить наличие такой связи в прошлом.

Средство, с помощью которого можно выполнить эту странную двоякую задачу, может показаться простым техническим трюком, но на самом деле представляет собой важную методологическую переориентацию; это выбор более четко градуированной временной шкалы, позволяющей разграничить стадии эволюционного изменения, создавшие *Homo sapiens* из эоценового протогоминоида. Будет ли при этом появление способности к культуре рассматриваться как более или менее внезапное, неожиданное событие или как медленное, постепенное развитие — это пусть отчасти, но очевидным образом зависит от размера делений выбранной временной шкалы; для геолога, измеряющего время эрами, вся эволюция приматов может выглядеть как недифференцированный качественный взрыв. Фактически возражение против теории критической точки точнее было бы выразить как жалобу на то, что она вытекает из неправильного выбора временной шкалы, т. е. выбора такой шкалы, основные деления которой слишком велики для тонкого анализа недавних этапов эволюционной истории; так, если бы достаточно недалекий биолог стал изучать взросление человека по декадам, полагая такие интервалы подходящими, то увидел бы взрослость как внезапную трансформацию детства, а подростковый период проскочил бы вообще.

Хорошим примером такого легкомысленного обращения с временным фактором служит то, что, вероятно, чаще всего из научных данных привлекается в подтверждение взгляда на человеческую культуру, в основе которого лежит тезис «различие по качеству, а не по степени», — а именно, сравнение

человека с его ближайшими живущими родственниками, понгидами, особенно с шимпанзе. Человек может разговаривать, символизировать, усваивать культуру, гласит этот тезис, а шимпанзе (и, в более широком смысле, все менее одаренные животные) не может. Следовательно, человек в этом отношении уникален, и что касается интеллекта, то здесь «мы сталкиваемся с серией скачков, а не с восходящим континуумом»<sup>30</sup>. Однако при этом упускается из виду, что хотя понгиды, может быть, и ближайшие родственники человека, но «близкие» — все-таки понятие довольно растяжимое, и если взять более реалистичную с эволюционной точки зрения временную шкалу, то они на самом деле окажутся не настолько уж и близкими, ибо их последним общим предком был вид обезьян, существовавший по крайней мере не позднее верхнего плиоцена (а быть может, и вообще в верхнем олигоцене), а с тех пор филогенетическая дифференциация происходила со все более нарастающей скоростью. То, что шимпанзе не говорят, — интересно и важно, однако вывести из этого факта, что речь является феноменом типа «все или ничего», — значит свернуть промежуток протяженностью от одного до сорока миллионов лет в единое мгновение и потерять всю предшествующую *sapiens* линию развития гоминид совершенно так же, как наш незадачливый биолог потерял подростковый период. Сравнение видов живущих животных, если проводить его с надлежащей осторожностью, — правомерное и даже практически незаменимое средство установления общих тенденций эволюции; однако как конечная длина световой волны ограничивает возможность различения в физических измерениях, так и тот факт, что ближайшими живыми сородичами человека являются виды, приходящиеся ему в лучшем случае довольно дальними родственниками (а не предками), ограничивает степень точности измерения эволюционных изменений по гоминиоидной линии, когда исследователь придерживается исключительно сопоставления только сохранившихся форм<sup>31</sup>.

Если же, напротив, расширить спектр рассмотрения филогенеза гоминид, взяв для этого более подходящий временной масштаб и направив внимание на то, что, по-видимому, произошло в «человеческой» линии развития со времени распространения гоминиоидов, в особенности с момента появления *Australopithecus* и до конца плиоцена, то откроется возможность для более тонкого анализа эволюционного развития разума. Прежде всего, становится ясно, что процесс накопления культуры не только начался задолго до остановки органического развития, но и, весьма вероятно, сыграл действительную

роль в формировании конечных стадий этого развития. Хотя, безусловно, верно, что изобретение аэроплана не вызвало никаких видимых телесных изменений и никаких преобразований в (врожденных) умственных способностях, вовсе необязательно, чтобы так же обстояло дело и в случае изобретения галечного орудия труда и грубого чоппера, появление которых, судя по всему, способствовало не только формированию более прямой осанки, руки с большим доминированием большого пальца и уменьшению размера зубов, но и увеличению человеческого мозга до нынешних его размеров<sup>32</sup>. Поскольку изготовление орудий выводит на передний план умение владеть рукой и предвидеть, начало орудийной деятельности должно было повлечь за собою такие сдвиги в действии естественно-го отбора, которые благоприятствовали быстрому росту лобных долей головного мозга, как, по всей вероятности, этому благоприятствовало и развитие социальной организации, коммуникации и моральной регуляции, что (как есть основания полагать) также произошло в этот период, когда культурное и биологическое изменения наложилось друг на друга. Эти изменения в нервной системе были не просто количественными; гораздо большее значение, чем простое увеличение числа нейронов, имели, возможно, те преобразования, которые произошли во взаимосвязях между ними и способом их функционирования. Между тем, если отбросить в сторону детали, — а многие из них еще только предстоит определить, — то суть дела сведется к тому, что врожденная, родовая конституция современного человека (которую в былые времена принято было именовать «человеческой природой») окажется одновременно и культурным, и биологическим продуктом в том плане, что «правильнее, вероятно, рассматривать значительную часть нашего строения как результат культурного влияния, чем рассуждать об анатомически похожих на нас людях, медленно открывающих для себя культуру»<sup>33</sup>.

Период плейстоцена, сопровождавшийся быстрыми и радикальными изменениями климата, ландшафта и растительности, долгое время считался тем периодом, когда существовали идеальные условия для быстрого и эффективного эволюционного развития человека; теперь же представляется, что это был также и тот период, когда культурная среда все более и более дополняла естественную в процессе отбора и тем самым еще больше ускоряла темпы эволюции гоминид, достигшие в конце концов беспрецедентной скорости. Ледниковый период оказывается не только эпохой уменьшения надбровных дуг и размера челюстей, но и эпохой, в которую сложились едва ли не все характеристики человечес-

кого существования, считающиеся подлинно человеческими: находящаяся под главенством головного мозга нервная система, основывающаяся на запрещении инцеста социальная структура, способность создавать и использовать символы. Тот факт, что эти отличительные черты человека появились одновременно, в сложном взаимодействии друг с другом, а не поочередно, как долгое время предполагалось, имеет исключительное значение для объяснения человеческого интеллекта, поскольку говорит о том, что нервная система человека, чтобы вообще хоть как-то функционировать, не просто позволяет ему усваивать культуру, а определенно требует от него этого. Культура не просто дополняет, развивает и расширяет органические способности, логически и генетически ей предшествующие; она, по-видимому, является неотъемлемой частью самих этих способностей. Человек, лишенный культуры, оказался бы, вероятно, не внутренне одаренной и почему-то не реализовавшей свои возможности обезьяной, а абсолютно безмозглым и, стало быть, нежизнеспособным монстром. Подобно кочану капусты, на который он так похож, мозг *Homo sapiens*, возникший в структурном обрамлении человеческой культуры, вне ее вообще не смог бы существовать<sup>34</sup>.

По сути дела, такая взаимная плодотворная связь между соматическими и экстрасоматическими феноменами имела, видимо, решающее значение на протяжении всего пути развития приматов. Чтобы все (как живущие, так и вымершие) приматы, занимающие ступени ниже гоминид, обладали в подлинном смысле слова культурой, т. е. культурой в узком значении — «упорядоченной системой значений и символов... с точки зрения которой индивиды определяют свой мир, выражают свои чувства и оформляют свои суждения», — это, разумеется, крайне сомнительно<sup>35</sup>. Однако то, что обезьяны и человекообразные обезьяны являются настолько социальными созданиями, что в изоляции не способны даже достичь эмоциональной зрелости, а без посредства подражательного научения обрести многие важные поведенческие способности и развить отличительные, характеризующиеся внутривидовой изменчивостью коллективные социальные традиции, передающиеся в качестве небиологического наследия от поколения к поколению, — это в настоящее время полностью подтверждено<sup>36</sup>. Как отмечает Де Вор в обзоре имеющегося по этой проблеме материала, «приматы имеют "социальный мозг", в буквальном смысле слова»<sup>37</sup>. Таким образом, задолго до того, как на нее стали оказывать влияние культурные силы как таковые, эволюция того, что превратилось со временем в

человеческую нервную систему, была явным образом определена силами социальными<sup>38</sup>.

И вместе с тем отрицание простой независимости друг от друга социокультурных и биологических процессов у «человека», существовавшего до появления *Homo sapiens*, не предполагает отказа от доктрины психического единства, поскольку филогенетическая дифференциация внутри линии гоминид достигла окончательного завершения к концу плейстоцена, когда *Homo sapiens* распространились едва ли не по всему земному шару, а все другие виды *Homo*, которые могли в то время существовать, исчезли. Таким образом, хотя со времени возникновения современного человека, безусловно, происходили некоторые незначительные эволюционные изменения, все живущие ныне народы являются частями единого многотипного вида и, будучи таковыми, анатомически и физиологически отличаются друг от друга лишь в весьма незначительной степени<sup>39</sup>. Сочетание ослабленных механизмов репродуктивной обособленности, длительного периода индивидуальной половой незрелости и процесса накопления культуры, при котором значение культуры как факта адаптации почти полностью возобладало над ее ролью как фактора отбора, — эта комбинация привела к такому замедлению темпов эволюции гоминид, что развитие сколько-нибудь значимых вариаций во врожденных ментальных способностях человеческих подгрупп, видимо, было исключено. Вместе с безусловным триумфом *Homo sapiens* и прекращением оледенения связь между органическим и культурным изменениями если и не прервалась вовсе, то во всяком случае значительно ослабла. С тех пор органическая эволюция в человеческой линии замедлилась, в то время как развитие культуры продолжалось со все более возрастающей скоростью. Следовательно, нет необходимости ни постулировать дискретную модель (подразумевающую присутствие качественно разных ступеней) человеческой эволюции, ни постулировать положение о неселективной роли культуры на всех стадиях развития гоминид лишь для того, чтобы сохранить эмпирически подтвержденное обобщение, что «с точки зрения их [врожденной] способности к изучению, поддержанию, передаче и преобразованию культуры, разные группы *Homo sapiens* должны рассматриваться как в равной степени ею обладающие»<sup>40</sup>. Психическое единство может быть тавтологией или не тавтологией, но оно остается фактом.

## III

Одним из наиболее многообещающих достижений в науках о поведении (хотя и странным образом запоздавшим достижением) является нынешняя попытка психофизиологии оторвать себя от своего долгого увлечения чудесами рефлекторной дуги. Общепринятая картина сенсорного импульса, проторяющего путь сквозь лабиринт синапсов к моторному нерву, наконец-то дождалась своего пересмотра четверть столетия спустя после того, как наиболее знаменитый ее защитник указал на ее неадекватность для объяснения комплексных сторон поведения воробья или овчарки, не говоря уже о человеке<sup>41</sup>. Шеррингтоновским решением проблемы была картина разума как спектра, в котором вещи собираются воедино (решением Халла была не менее таинственная картина автоматического коммутатора<sup>42</sup>). Сегодня же упор делается на более верифицируемое истолкование — на понятие ритмической, спонтанной, координируемой из центра модели деятельности нервной системы, на которую накладываются периферийные конфигурации стимулов и из которой исходят руководящие эффекторные команды. В этом новом представлении, которое продвигается вперед под знаменем «активного организма» при поддержке детального исследования закрытых цепочек, проведенного Кайалем и де Но<sup>43</sup>, особое значение придается способу, посредством которого в ходе непрерывных процессов, протекающих как в мозгу, так и в подчиненных ему скоплениях нейронов, осуществляется отбор предписаний, фиксируются переживания и упорядочиваются реакции таким образом, что в результате возникает тонко отлаженный образец поведения:

«Работа центральной нервной системы — это иерархический процесс, в котором функции, находящиеся на более высоких уровнях, не взаимодействуют напрямую с такими конечными структурными элементами, как нейроны или моторные элементы, а действуют посредством активизации низших образцов, имеющих свое собственное относительно автономное структурное единство. То же самое верно и для сенсорного входа, который не простирается вплоть до конечного участка пути по моторным нейронам, а действует посредством возбуждения, возмущения или некоторой модификации заранее существующих и уже сформировавшихся образцов центральной координации, которые в свою очередь далее распространяют свои возмущения на низшие образцы исполнения, и т. д. Конечным выходом, следовательно, является результат этого иерархического нисхождения возмущений и модификаций внутренне выполняемых образцов возбуждения, кото-

рые никоим образом не являются дубликатами исходного импульса. Структура входа производит структуру выхода, а всего лишь модифицирует внутреннюю нервную активность, обладающую своей собственной структурной организацией»<sup>44</sup>.

Дальнейшее развитие этой теории автономно возбуждаемой, иерархически организованной центральной нервной системы не только обещает прояснить тайну удивительной сообразительности шеррингтоновской овчарки, собирающей разбредшуюся по склону горы отару овец, но и должно также оказать нам неоценимую услугу, заложив надежные нейрологические основания под комплекс навыков и склонностей, образующих человеческий разум; способность придерживаться правил логики и тенденция приходить в волнение, когда необходимо выступить с речью, требуют для своего биологического обоснования чего-то большего, нежели просто рефлекторной дуги, будь то условной или какой-либо другой. И, как отмечает Хебб, видимо, уже само понятие «высших» и «низших» эволюционных уровней интеллекта предполагает соответствующую градацию в степенях автономии центральной нервной системы:

«Надеюсь, я не приведу в шок биологов, если скажу, что в одной из сторон филогенетического развития просматривается все большая очевидность того, что в некоторых кругах пользуется известностью под названием свободы воли; в бытность мою студентом это также называли Гарвардским законом, который гласил, что в ситуации контролируемого воздействия любое хорошо адресированное подопытное животное будет делать, черт побери, все, что ему заблагорассудится. Более ученая формулировка будет звучать так: высшие животные меньше связаны стимулами. Деятельность мозга в меньшей степени регулируется афферентным импульсом, и, следовательно, поведение в меньшей степени предсказуемо из ситуации, в которую животное помещено. Большая роль интеллектуальной активности проявляется в способности животного какое-то время «удерживать» множество разнородных стимулов, прежде чем на них реагировать, а также в феномене целенаправленного поведения. Чем более развит мозг, тем более автономна протекающая в нем деятельность и тем выше избирательность в отношении того, *какая* афферентная активность будет интегрирована в «поток мышления», являющийся перманентно протекающей деятельностью, играющей главенствующую роль в контроле над поведением. По традиции мы говорим, что субъект «испытывает интерес» к этой части окружающей его среды и не испытывает интереса к другой; если говорить с точки зрения таких категорий, то более высокоразвитое животное обладает более широким кругом интересов, а интерес текущего момента играет в



поведении наибольшую роль, что означает большую непредсказуемость того, на какой из стимулов животное отреагирует и какую форму примет эта реакция»<sup>45</sup>.

Эти всеобщие эволюционные тенденции — рост способности к сосредоточению внимания, замедлению реакции, изменению интереса, преследованию цели и, в целом, к позитивному разрешению сложных ситуаций — достигают наивысшего выражения в человеке, делая его самым активным из всех активных организмов и вместе с тем самым непредсказуемым. Крайняя утонченность, гибкость и разносторонность тех процессов в человеческом мозгу, которые Клакхон и Мюррей удачно назвали правящими, — т. е. тех процессов, которые делают физически возможными упомянутые способности, — являются всего лишь результатом поддающегося определению филогенетического развития, истоки которого можно проследить по крайней мере до кишечнораотовых<sup>46</sup>. Хотя у последних отсутствует центральное средоточие нервов — мозг — и поэтому различные части организма, каждая из которых обладает своим собственным узлом сенсорных, нервных и моторных элементов, действуют в относительной независимости друг от друга, эти неброские на вид медузы, морские анемоны и подобные организмы демонстрируют тем не менее удивительную степень внутренней модуляции нервной деятельности: двигательная реакция на мощный стимул, воспринятый в дневное время, может последовать следующей ночью; некоторые кораллы, экспериментально подвергаемые усиленному воздействию, потом на протяжении нескольких минут излучают свет спонтанными и неистовыми вспышками, что намекает на то, что они испытывают «ярость»; упорядоченное же воздействие, благодаря некоторой до сих пор не вполне понятной форме «памяти», может привести к координации деятельности различных мышц и смоделированному повторению деятельности во времени<sup>47</sup>. У высших беспозвоночных (ракообразных и т. п.) появляются множественные проводящие пути, иерархически организованные синаптические потенциалы и рефлексы, позволяющие достичь контроля над ритмом внутренних функций, например в сердце омара. С появлением же низших позвоночных как периферийные сенсорные и эффекторные элементы, так и нейронная проводимость между ними — т. е. та самая знаменитая рефлекторная дуга — существенно усложняются<sup>48</sup>. И наконец, большая часть фундаментальных новообретений в устройстве нервных цепочек — т. е. замкнутые нервные узлы, наложение нервных узлов высшего уровня на нервные узлы низшего уровня и т. п., — произошла, вероятно,

с появлением млекопитающих. В это время также произошла дифференциация по крайней мере наиболее основных функций переднего мозга<sup>49</sup>. Если говорить в функциональных терминах, то в целом весь этот процесс представляется процессом относительно постепенного расширения и усложнения эндогенной нервной деятельности с последующей все более возрастающей централизацией того, что прежде было совокупностью более обособленных и независимых друг от друга частных процессов.

Однако какого рода эволюцию претерпела нервная система в процессе филогенетической дифференциации млекопитающих — т. е., в частности, в ходе развития приматов и гоминид, — не столь ясно, и мнения на этот счет более противоречивы. С одной стороны, Джерард доказывал, что эти изменения были почти всецело количественными и заключались в возрастании числа нейронов, одним из проявлений чего стало быстрое увеличение размеров мозга:

«Дальнейшее увеличение объема мозга, кажущееся наиболее поразительным в линии приматов и достигающее кульминации в человеке, обусловлено простым увеличением числа элементов, а не совершенствованием этих элементов и их форм. Увеличению размера мозга соответствует более сложное поведение, даже на уровне отдельных областей и функций (например, языковой моторной области и речи). Это общее место. Каким образом это происходит — ясно меньше. Чисто количественный рост, без вторичной спецификации (которая тоже имеет место), казалось бы, не может породить новые способности, а может лишь интенсифицировать старые. Однако это не так... Увеличение анатомической нейронной популяции в мозге повышает верхнюю границу физиологического нейронного резерва и тем самым обеспечивает большее разнообразие отбора и большее богатство анализа и комбинирования, что находит выражение в изменчивости и находчивости поведения»<sup>50</sup>.

Между тем Буллок, несмотря на согласие с тем, что нервные системы высших животных и человека не проявляют существенных различий с точки зрения известных нейрофизиологических механизмов или структуры, энергично оспаривает данную точку зрения и утверждает, что существует настоящая потребность в поиске до сих пор не обнаруженных параметров нервного функционирования, «неожиданно возникающих уровней физиологических связей между нейронами в скоплениях», которые необходимы для объяснения тонкостей поведения развитых организмов:

«Хотя мы и не можем указать принципиально новые элементы в нейронных механизмах высших нервных центров, все-таки трудно



предположить, чтобы их значительно возросшие достижения можно было приписать одному только увеличению их числа и числа взаимосвязей между ними, если только уже само это не создает новые свойства и механизмы. Многие, очевидно, полагают в первом приближении, что основным фактором возрастания сложности поведения в ходе эволюции является количество нейронов, создающее своего рода критическую массу, делающую возможными новые уровни поведения... [Однако] представляется ясным, что число нейронов столь слабо соотносится со сложностью поведения, что почти ничего не объясняет, если только мы не добавим в качестве по-настоящему существенного дополнения, что некоторые типы нейронов, ныне еще не поддающиеся определению, или — что то же самое — некоторые типы новоприобретенных свойств в нейронных цепочках или нейронной структуре являются важным субстратом развития... Я не верю, что экстраполяция нашей нынешней картины физиологии нейронов сможет объяснить поведение. Основной фактор эволюционного развития — это не просто число клеток и связей между ними... Мы возлагаем наши надежды на открытие новых параметров нейронных систем»<sup>51</sup>.

Глядя на этот спор со стороны, больше всего поражает, пожалуй, тому, в какой мере неловким и затруднительным оказывается для обоих участников дискуссии прямое изложение их собственных аргументов, тому, в какой мере эти аргументы кажутся не вполне состоятельными даже им самим. С одной стороны, мы видим признание того, что настоящая природа связи между размером мозга и сложностью поведения на самом деле не ясна, и некоторые оговорки в манере *sotto voce* о «вторичной спецификации»; с другой — откровенную озадаченность видимым отсутствием в развитых нервных системах новых механизмов и робко выраженную надежду на «неожиданно возникающие свойства». Впрочем, мы видим определенного рода согласие по поводу того, что объяснение многовекового возрастания умственных способностей млекопитающих одним только простым возрастанием нейронной популяции должно вызывать сомнения. Разница, однако, в том, что в одном случае эти сомнения приглушаются подчеркиванием факта, что параллелизм между возрастанием размера мозга и усложнением поведения, как бы то ни было, имеет место; в другом случае эти сомнения акцентируются подчеркиванием факта, что, некое звено, без которого этот параллелизм удовлетворительным образом объяснить нельзя, как видно, все-таки отсутствует.

Эту проблему со временем могут прояснить, как предполагает Джерард, успехи в изучении компьютерных сетей, в кото-

рых эффективность работы повышается при простом увеличении числа идентичных блоков, или, как предполагает Буллок, успехи в анализе химических различий между нервными клетками<sup>52</sup>. Однако еще более вероятным представляется то, что основной путь к ее решению лежит в отказе от той узко-профессиональной концептуализации нервного функционирования у высших млекопитающих, которая, судя по всему, подспудно присутствует в обоих упомянутых подходах. Одновременное появление у приматов увеличенного переднего мозга, развитых форм социальной организации и — по крайней мере после того, как австралопитеки взяли в руки орудия труда, — институционализированных образцов культуры показывает, что принятая процедура поочередной трактовки биологических, социальных и культурных параметров, когда первые понимаются как первичные по отношению ко вторым, а вторые — по отношению к третьим, является крайне опростачивой. Напротив, эти так называемые уровни следует рассматривать как взаимосвязанные и дополняющие друг друга. В таком случае новые свойства, которые мы сможем искать в центральной нервной системе как свойства, служащие физическим базисом для того удивительного развития автономных областей регулярного нервного возбуждения, которое наблюдается у приматов вообще и у человека в частности, будут значительно отличаться от свойств, которые мы искали бы, относясь к этим областям как к «логически и генетически первичным» по отношению к обществу и культуре и, следовательно, требующим определения исключительно через внутренние физиологические параметры. Быть может, мы слишком много хотели узнать от нейронов — или, если и не слишком много, то по крайней мере не то, что следовало бы.

На самом деле, что касается человека, то одной из наиболее поразительных особенностей его центральной нервной системы является относительная незавершенность того руководства, с помощью которого последняя, действуя в границах исключительно аутогенных параметров, способна определять поведение. В общем и целом, чем ниже уровень, занимаемый животным, тем более оно склонно отвечать на «угрожающий» стимул внутренне связанной серией действий, которые, взятые в совокупности, образуют стереотипную (что, впрочем, не значит неприобетенную) реакцию «бегства» или «агрессии»<sup>53</sup>. Внутренний же ответ человека на такой стимул обычно состоит в рассеянном «боязливом» или «гневном» возбуждении различной интенсивности, которое сопровождается — если вообще сопровождается — немногочисленными автоматически заданными и четко определенными поведенческими реакци-

ями<sup>54</sup>. Подобно испуганному животному, испуганный человек может убежать, спрятаться, закричать, схитрить, попытаться утихомирить врага или, поддавшись панике, напасть на него; однако в его случае точное моделирование таких внешних действий определяется главным образом культурными, а не генетическими шаблонами. В неизменно симптоматичной области секса, где, с точки зрения филогенетического развития, в контроле над поведением сначала доминирует гонадальная система, потом гипофиз, а затем уже центральная нервная система, очевидным образом наблюдается аналогичная эволюционная тенденция, ведущая от закрепленной последовательности поведения к более неопределенному возбуждению и к «возрастающей гибкости и изменчивости сексуальных моделей»; эта тенденция, видимо, находит свое логическое продолжение в столь известной культурной изменчивости сексуальных практик человека<sup>55</sup>. Таким образом, как это ни парадоксально, представляется, что возрастание автономии, иерархической сложности и доминирующей роли деятельности центральной нервной системы идут рука об руку с ослаблением детализированной внутренней детерминации данной деятельности структурой самой центральной нервной системы. И все это намекает на то, что некоторые из наиболее важных процессов в эволюции нервной системы, происходивших в период, когда осуществлялось взаимное наложение биологического и социокультурного изменений, могут заключаться в появлении таких свойств, которые стали совершенствовать исполнительную способность центральной нервной системы, но уменьшать ее функциональную самодостаточность.

С этой точки зрения, принятый взгляд, будто умственная деятельность является по существу внутримозговым процессом, который может лишь маргинальным образом поддерживаться или усовершенствоваться теми различными искусственными средствами, которые человек оказался способен изобрести благодаря этому самому процессу, представляется совершенно неправильным. Напротив, поскольку невозможно дать полностью конкретизированное и в удовлетворительной мере применимое определение правящим нервным процессам исходя из внутренних параметров, приходится признать, что сама работа человеческого мозга целиком зависит от культурных ресурсов; и следовательно, эти ресурсы не аксессуарные умственной деятельности, а составные ее части. По сути дела, мышление как внешний, публичный акт, включающий в себя целенаправленное манипулирование объективными материалами, вероятно, имеет для человека основополагающее

значение; а мышление как скрытый, приватный акт, не затрагивающий такие материалы, представляет собой производную, хотя и бесполезную способность. Наблюдения над тем, как школьники учатся считать, показывают, что складывание чисел в уме на самом деле более сложное достижение интеллекта, нежели сложение их при помощи бумаги и ручки, раскладывания счетных палочек или загибания пальцев. Чтение вслух — более элементарное достижение, нежели чтение про себя; последняя способность возникла фактически лишь в Средние века<sup>56</sup>. Аналогичное замечание часто приводилось и по поводу речи: за исключением моментов, когда мы наивны в меньшей степени, чем обычно, все мы подобны маленькой старушке Форестера<sup>57</sup> — мы не знаем, о чем мы думаем, до тех пор, пока не поймем, что мы говорим.

Против последнего утверждения иногда высказываются возражения, состоящие в том, что «сравнительные данные, а также литература об афазии ясно указывают на первичность мысли по отношению к речи, а не на обусловленность первой последней»<sup>57</sup>. Однако, хотя этот аргумент сам по себе является достаточно резонным, он не подрывает принятой нами общей позиции — а именно, что человеческая культура является ингредиентом человеческого мышления, а не его аксессуаром, — причем по нескольким причинам. Во-первых, тот факт, что животные учатся рассуждать порой с удивительной эффективностью, не научаясь при этом говорить, не доказывает того, что так же обстоит дело и с человеком; точно так же, как тот факт, что крыса обнаруживает способность к совокуплению без посредничества подражательного научения или практики, не доказывает наличия аналогичной способности у шимпанзе. Во-вторых, афатика — это люди, сначала научившиеся говорить вслух и говорить про себя, а уже затем утратившие первую способность (или, что бывает чаще, утратившие ее частично), а не люди, никогда не умевшие говорить вообще. В-третьих, и это самое важное, речь в специфическом значении вокализированного разговора — далеко не единственный общественный инструмент, которым могут воспользоваться индивиды, попадающие в заранее существующую культурную среду. Такие феномены, как, например, случай Хелен Келлер, научившейся мыслить при помощи манипулирования такими культурными объектами, как кружка и водопроводные краны, совмещенного с целенаправленной тренировки осязания руки (осуществленной госпожой Саливан)<sup>58</sup>, а также возможность развития у еще не говорящего ребенка представления о порядковом числительном посредством построения двух параллельных рядов спичечных коробков, де-

монстрируют, что существенное значение имеет как раз наличие того или иного рода внешней символической системы<sup>58</sup>. Что касается, в частности, человека, то понимать мышление как по существу приватный процесс означает почти полностью потерять из виду, что реально делают люди, когда занимаются размышлением:

«Образное мышление — не что иное, как способность сконструировать образ среды, протестировать модель быстрее, чем саму среду, и предсказать, что среда поведет себя в соответствии с моделью... Первый шаг в решении проблемы — это построение модели, или образа, «существенных черт» [среды]. Модель эта может строиться из многих вещей, в том числе из частей органической ткани тела, самим человеком с помощью бумаги и карандаша или других оказавшихся под рукой предметов. Как только модель сконструирована, ее можно испытывать в различных гипотетических условиях и обстоятельствах. Тогда организм оказывается способным «наблюдать» результат этих испытаний и проецировать его на среду, что создает возможность для предсказания. В соответствии с такой схемой мыслит авиаконструктор, когда испытывает модель нового самолета в аэродинамической трубе. Автомобилист — когда ведет пальцем по линии на карте, причем палец служит моделью существенных черт автомобиля, а карта — моделью дороги. Наглядные модели такого рода часто используют, когда размышляют о сложных типах [среды]. Образы внутреннего мышления зависят от происходящих в организме физико-химических процессов, которые необходимы для формирования моделей»<sup>59</sup>.

Дальнейшее следствие такого взгляда на рефлексивное мышление — как состоящее не из того, что происходит в голове, а из сравнения состояний и процессов символических моделей с состояниями и процессами внешнего мира, — заключается в представлении, что умственная деятельность вызывается недостатком стимулов, а «обнаружение» стимулов ее прекращает<sup>60</sup>. Автомобилист проводит пальцем по дорожной карте потому, что ему недостает информации о том, как добраться туда, куда он хочет попасть, и прекращает это делать, как только ее получает. Инженер проводит эксперименты в аэродинамической трубе для того, чтобы выяснить, как ведет себя разработанная им модель самолета в различных искусственно создаваемых аэродинамических условиях, и прекращает эксперименты, как только ему удастся это выяснить. Человек ищет в кармане монету потому, что у него нет монеты в руке, и прекращает поиски, когда обнаруживает ее или же, разумеется, когда приходит к заключению, что весь проект бесполезен (потому что монеты у него в кармане не оказывается)

или слишком неэкономичен (потому что вложенные в поиск усилия «не стоят понесенных издержек»)»<sup>61</sup>. Если отложить в сторону мотивационные проблемы (предполагающие иной смысл союза «потому что»), то целенаправленное размышление начинается с озадаченности и заканчивается либо прекращением исследования, либо решением задачи: «Функция рефлексивного мышления состоит... в преобразовании ситуации, в которой переживается неясность... того или иного рода, в ситуацию, которая ясна, связна, определена, гармонична»<sup>62</sup>.

Словом, деятельность человеческого ума — в ее специфическом смысле целенаправленного размышления — опирается на манипулирование теми или иными культурными ресурсами в целях получения (обнаружения, отбора) внешних стимулов, необходимых — все равно для чего — организму; это поиск информации. И этот поиск так настоятелен, потому что степень общности той информации, которая внутренне доступна для организма из генетических источников, очень высока. Чем ниже уровень развития животного, тем меньше деталей ему требуется узнать о среде, прежде чем оно будет в состоянии действовать; птицам нет нужды, прежде чем учиться летать, строить аэродинамические трубы для того, чтобы проверять аэродинамические принципы — эти принципы они уже «знают». Об «уникальности» человека часто говорили с точки зрения того, сколь многому и сколь многому разному он способен научиться. В целом это, конечно, достаточно верно, несмотря на то, что обезьяны, голуби и даже осьминоги могут время от времени приводить нас в замешательство своей способностью научиться делать, казалось бы, вполне «человеческие» вещи. Однако с теоретической точки зрения еще важнее будет подчеркнуть, сколь многому и сколь многому разному человеку *приходится* учиться. То, что человек, «находящийся до сих пор на стадии утробного развития», «одомашненный» и такой изнеженный, какой он есть, без культуры был бы физически нежизнеспособным животным, — на это указывали неоднократно<sup>63</sup>. Но гораздо реже замечали, что при этом он был бы еще и умственно нежизнеспособным животным<sup>64</sup>.

Все это касается не только интеллектуальной стороны человеческого мышления, но и в не меньшей мере его аффективной стороны. В серии книг и статей Хебб разработал интригующую теорию, согласно которой нервная система человека (и в уменьшающейся степени нервная система низших животных) в качестве неперемennого условия адекватного функционирования требует относительно непрерывного потока внешних стимулов в оптимальном коли-

честве<sup>65</sup>. С одной стороны, мозг человека «не похож на счетную машину, управляемую электромотором, которая может пребывать в бездействии без подачи тока на протяжении неопределенно долгого времени; напротив, он, дабы эффективно функционировать, должен поддерживаться в подогревом и рабочем состоянии постоянно изменяющимся притоком энергии — по крайней мере, в период бодрствования»<sup>66</sup>. С другой стороны, ввиду исключительной внутренней эмоциональной восприимчивости человека такой приток не может быть чересчур интенсивным, слишком изменчивым, слишком нестабильным, ибо в противном случае наступает эмоциональный коллапс и полное разрушение мыслительного процесса. Рассудку враждебны и скука, и истерия<sup>67</sup>.

Таким образом, раз «человек является не только самым разумным, но и самым эмоциональным животным», необходим очень тщательный культурный контроль над стимулами — стимулами, которые пугают, приводят в ярость, толкают на непристойность и т. д., — через различные табу, упорядочение поведения, быструю «рационализацию» странных стимулов путем подведения их под известные понятия, а также через прочие меры, дабы не допустить длительной аффективной нестабильности, постоянного колебания между крайностями страстей<sup>68</sup>. Но поскольку человек не может эффективно действовать, если не поддерживается достаточно высокий уровень относительно устойчивой эмоциональной активности, в равной степени важными являются и те культурные механизмы, которые обеспечивают возможность получения постоянно изменяющегося сенсорного опыта. Установленные правила, запрещающие открыто выставлять трупы, за исключением четко определенных случаев (похороны и т. п.), защищают особенно легковозбудимое животное от страхов, вызываемых смертью и разложением тела; наблюдение за автомобильными гонками или участие в таковых (причем не всегда происходящих на настоящих треках) искусным образом стимулируют те же самые страхи. Борьба за приз возбуждает враждебные чувства; строго установленная вежливость в межличностных отношениях умеряет их. Эротические импульсы облекаются во всевозможные хитроумные уловки, которым, кажется, просто нет конца; и вместе с тем, их необузданное проявление сдерживается требованием выполнения сексуальной деятельности в приватной обстановке.

Однако, в отличие от того, что подсказывают эти несколько упрощенные примеры, достижение наполненной, упорядоченной, ясно выраженной эмоциональной жизни человека — это не просто вопрос искусного инструментального контроля,

своего рода умного инженерно-технологического производства аффектов. Скорее, это вопрос придания специфической, ясной, определенной формы общему, диффузному, непрерывному потоку физического восприятия, вопрос придания постоянным сдвигам в мироощущении, которым мы по природе своей подвержены, некой узнаваемой, осмысленной упорядоченности, позволяющей нам не только что-то ощущать, но и понимать, что мы ощущаем, и соответствующим образом действовать:

«[Именно] умственная активность... главным образом определяет способ восприятия человеком окружающего мира. Чистое ощущение — сейчас я испытываю страдание, а сейчас удовольствие — не отличалось бы внутренней согласованностью и могло бы изменять восприимчивость тела к будущим страданиям и удовольствиям лишь рудиментарным образом. В человеческой жизни важно ощущение именно запоминаемое и предвосхищаемое, отпугивающее или желанное, или даже воображаемое и тщательно избегаемое. Именно восприятие, оформленное воображением, дает нам тот внешний мир, который мы знаем. И именно преемственность мышления систематизирует наши эмоциональные реакции, превращая их в установки, обладающие отчетливыми чувственными оттенками, и устанавливает определенные границы для проявления индивидуальных страстей. Иначе говоря: благодаря нашему мышлению и воображению мы обладаем не только чувствами, но и *жизнью чувств*»<sup>69</sup>.

В данном контексте задачей нашего ума становится не сбор информации о порядке событий во внешнем мире как таковой, а определение аффективного значения, эмоциональной нагрузки этого порядка событий. Нас занимает не решение проблем, а проявление чувств. Тем не менее существование культурных ресурсов, адекватной системы общественных символов столь же важно для такого рода процесса, как и для процесса целенаправленного мышления. А следовательно, утверждать, что развитие, поддержание и смена «настроений», «установок», «эмоций» и т. п. (которые, будучи состояниями, представляют собой «чувства», а не восприятия или мотивы) относятся по сути дела к частной, внутренней деятельности человеческих существ, можно в не большей мере, чем утверждать, что к таковой относится целенаправленное «мышление». Пользование картой дорог позволяет нам точно проделать свой путь от Сан-Франциско до Нью-Йорка; чтение романов Кафки позволяет сформировать ясное и вполне определенное отношение к современной бюрократии. Мы овладеваем умением моделировать полет самолетов в аэродинамических трубах; мы развиваем в

себе способность испытывать подлинный благоговейный трепет в церкви. Прежде чем считать «в уме», ребенок считает на пальцах; сначала он ощущает любовь на своей коже, а только потом в «своем сердце». Культурными артефактами в человеке являются не только идеи, но и эмоции<sup>70</sup>.

Поскольку состоянию внутреннего аффекта у человека недостает конкретности, достижение оптимального уровня стимуляции его нервной системы представляется операцией намного более сложной, чем некое разумное лавирование между крайностями «слишком многого» и «слишком малого». Скорее, оно предполагает весьма деликатное качественное регулирование того, что привходит через сенсорный аппарат; суть дела, опять-таки, заключается не столько в простом пассивном ожидании требуемых стимулов, сколько в активном их поиске. С нейробиологической точки зрения, такое регулирование осуществляется исходящими из центральной нервной системы эфферентными импульсами, которые модифицируют рецепторную активность<sup>71</sup>. С психологической точки зрения, тот же процесс можно описать в категориях установочного контроля восприятия<sup>72</sup>. Но все это указывает на то, что ни правящие координационные области, ни умственное строение у человека не могут быть сформированы достаточно четко в отсутствии направляющего воздействия со стороны символических моделей чувства. Чтобы принимать решения, мы должны знать, что мы чувствуем по поводу тех или иных вещей, а для того, чтобы знать, что мы чувствуем по их поводу, нам нужны публичные образы чувствования, которые нам могут дать только ритуал, миф и искусство.

#### IV

Термин «разум» обозначает определенный набор predispositions организма. Способность считать — свойство разума; постоянная веселость — тоже; таковым же является и жадность, хотя у нас не было здесь возможности обсудить проблему мотивации. Следовательно, проблема эволюции разума — это не ложный вопрос, порожденный превратно понятой метафизикой, и не вопрос обнаружения той точки в истории развития жизни, в которой на органический материал наложилась невидимая душа. Это вопрос прослеживания развития в организмах определенного рода способностей, возможностей, склонностей и пристрастий и установления тех факторов или типов факторов, от которых зависит существование таких качеств.

Последние исследования в области антропологии наводят на мысль, что господствующая точка зрения, будто умственные predispositions человека генетически предшествуют культуре, а его нынешние способности представляют собой развитие, расширение этих уже заранее существовавших predispositions средствами культуры, неправильна<sup>73</sup>. Тот очевидный факт, что конечные стадии биологической эволюции человека пришлось на более позднее время, чем начальные стадии развития культуры, подразумевает, что «базисная», «чистая», или «необусловленная», человеческая природа, в смысле врожденной конституции человека, функционально настолько несовершенна, что должна оказаться нежизнеспособной. Орудия труда, охота, семейная организация, а позднее искусство, религия и «наука» формировали человека соматически; а следовательно, они необходимы не просто для его выживания, но и для самого его существования вообще.

Следование данному, пересмотренному, взгляду на человеческую эволюцию ведет к гипотезе, что культурные ресурсы не дополняют человеческое мышление, а являются составной его частью. По мере филогенетического перехода от низших животных к высшим для поведения становится все более характерной его действительная непредсказуемость с точки зрения одних лишь наличных стимулов, и физиологически эта тенденция явно поддерживается все более возрастающей степенью сложности и доминирования централизованной модели нервной деятельности. Вплоть до уровня низших млекопитающих развитие автономных центральных областей может быть объяснено, по крайней мере в существенных чертах, развитием новых нервных механизмов. Однако у высших млекопитающих такие новые механизмы до сих пор не обнаружены. Хотя можно себе представить, что для объяснения расцвета умственных способностей у человека простого возрастания числа нейронов может оказаться вполне достаточно, все же тот факт, что большой человеческий мозг и человеческая культура появились синхронно, а не поочередно, свидетельствует, что последние сдвиги в эволюции нервной структуры состояли в возникновении таких механизмов, которые обеспечивают сохранение более сложных координирующих областей и в то же время делают все более невозможной полную детерминацию этих областей внутренними (врожденными) параметрами. В выработке своей собственной автономной, устойчивой модели функционирования человеческая нервная система неизбежно опирается на наличие общественных символических структур.

А это означает, что человеческое мышление — в первую очередь внешний акт, осуществляемый с помощью объективного материала общей культуры, и лишь во вторую — частное дело. Умственные процессы человека — как в смысле целенаправленного мышления и формирования чувств, так и в смысле интеграции последних в мотивы — и в самом деле происходят за школьной партой, на футбольном поле, в мастерской художника, за рулем автомобиля, на театральной сцене, у шахматной доски или на судейской скамье. Изоляционисты настаивают на том, что культура, социальная организация, индивидуальное поведение или физиология нервной деятельности обладают субстанциальностью закрытых систем; прогресс в научном анализе человеческого разума, наоборот, требует буквально от всех наук о поведении сплоченного натиска, в котором открытия каждой будут побуждать все другие науки к постоянной теоретической переоценке.

### Примечания

- <sup>1</sup> Scheerer M. Cognitive Theory // Handbook of Social Psychology. Reading, Mass., 1954.
- <sup>2</sup> Sherrington C. Man on His Nature. 2nd ed. N.Y., 1953. P. 161; Kubie L.S. Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness // E. Adrian et al. (eds.). Brain Mechanisms and Consciousness. Oxford, 1954. P. 444–467.
- <sup>3</sup> Hull C.L. Principles of Behavior. N.Y., 1943.
- <sup>4</sup> Allport G.W. Scientific Models and Human Morals // Psychol. Rev. Vol. 54, 1947. P. 182–192.
- <sup>5</sup> Miller G.A., Galanter E.H., Pribram K.H. Plans and the Structure of Behavior. N.Y., 1960.
- <sup>6</sup> Ryle G. The Concept of Mind. N.Y., 1949.
- <sup>7</sup> Lashley K.S. Cerebral Organization and Behavior // H. Solomon et al. (eds.). The Brain and Human Behavior. Baltimore, 1958.
- <sup>8</sup> White L.A. The Science of Culture. N.Y., 1949.
- <sup>9</sup> Ryle G. The Concept of Mind.
- <sup>10</sup> White L.A. The Science of Culture.
- <sup>11</sup> Dewey J. Art as Experience. N.Y., 1934.
- <sup>12</sup> Ryle G. The Concept of Mind. P. 33. Цитируется с разрешения Barnes and Noble Books и Hutchinson Publishing Group Ltd.
- <sup>13</sup> Mead M. Comment // J. Tanner, B. Inhelder (eds.). Discussions in Child Development. N.Y., n. d. Vol. I. P. 480–503.
- <sup>14</sup> Freud S. The Interpretation of Dreams // The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. by A. A. Brill. N.Y., 1938. P. 179–548\*; Freud S. Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning // Collected Papers of Sigmund Freud. L., 1946. Vol. 4. P. 13–27.
- <sup>15</sup> Levy-Bruhl L. Primitive Mentality. L., 1923\*.

- <sup>16</sup> Вдобавок это утверждение подкреплялось, как отмечал Хэллоуэлл (Hallowell A.I. The Recapitulation Theory and Culture. — Reprinted in: Hallowell A.I. Culture and Experience. Philadelphia, 1939. P. 14–31), некритическим применением отвергнутого ныне «закона рекапитуляции» Геккеля, в котором предполагаемые параллели в мышлении детей, психобольных и дикарей использовались в качестве доказательства филогенетической первичности аутизма. Указания на то, что первичные процессы даже онтогенетически не предшествуют вторичным, можно найти в: Hartmann H. Ego Psychology and the Problem of Adaptation // D. Rappaport (ed.). Organization and Pathology of Thought. N.Y., 1951. P. 362–396; а также Hartmann H., Kris E., Lowenstein R. Comments on the Formation of Psychic Structure // The Psychoanalytic Study of the Child. N.Y., 1946. Vol. 2. P. 11–38.
- <sup>17</sup> Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1948.
- <sup>18</sup> Kluckhohn C. Universal Categories of Culture // A.L. Kroeber (ed.). Anthropology Today. Chicago, 1953. P. 507–523; см. также Kroeber A.L. Anthropology. P. 573.
- <sup>19</sup> Kroeber A.L. Anthropology. P. 71–72.
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> Ibid; White L. The Science of Culture. P. 33.
- <sup>22</sup> Howells W.W. Concluding Remarks of the Chairman // Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology. Vol. 15, 1950. P. 79–86.
- <sup>23</sup> О первом открытии австралопитеков см.: Dart R.A. Adventures with the Missing Link. N.Y., 1959; один из последних обзоров по теме: Tobias P.V. The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines // B. Chiarelli (ed.). Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man. Turin, 1968. P. 277–315.
- <sup>24</sup> Под «гоминоидами» имеется в виду сверхсемейство животных, ныне живущих и вымерших, к которому принадлежат как человек, так и понгиды (горилла, орангутан, шимпанзе и гиббон), а под «гоминидами» — семейство животных, живущих и вымерших, к которому принадлежит человек, но не принадлежат человекообразные обезьяны. «Нетипичную» точку зрения см. в кн: Hooton E. Up from the Ape. N.Y., 1949; общепринятую точку зрения: Howells W.W. Concluding Remarks of the Chairman. Утверждение, что австралопитеки были «первыми гоминидами», в настоящее время, на мой взгляд, нуждается в пересмотре.
- <sup>25</sup> Общий обзор см.: Hallowell A.I. Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective // S. Tax (ed.). The Evolution of Man. Chicago, 1960. P. 309–372. В последнее десятилетие дискуссия по этому вопросу все более усиливалась и становилась все более конкретной. Ряд ссылок можно найти в обзорной статье: Hallowell A.I., Szinyei-Merse E. Human Biology: a Catholic Review // B.J. Siegel (ed.). Biennial Review of Anthropology, 1971. Stanford, 1972. P. 83–166.
- <sup>26</sup> Общий обзор теории «критической точки» в свете последних антропологических исследований см. в: Geertz C. The Transition to Humanity // S. Tax (ed.). Horizons of Anthropology. Chicago, 1964. P. 37–48.

- <sup>27</sup> Washburn S.L. Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution // J. M. Spuhler (ed.). The Evolution of Man's Capacity for Culture. Detroit, 1959. P. 21–31.
- <sup>28</sup> Hallowell A.I. Culture, Personality and Society // A.L. Kroeber (ed.). Anthropology Today. Chicago, 1953. P. 597–620. Cp.: Hallowell A.I. Behavioral Evolution and the Emergence of the Self // B.J. Meggers (ed.). Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal. Washington, D.C., 1959. P. 36–60.
- <sup>29</sup> Kroeber A.L. Anthropology. P. 573.
- <sup>30</sup> White L.A. Four Stages in the Evolution of Minding // S. Tax (ed.). The Evolution of Man. Chicago, 1960. P. 239–253; точка зрения вполне типичная.
- <sup>31</sup> Общий анализ опасностей, сопряженных с выдвижением исторических гипотез на основе некритического использования сравнения современных форм, см.: G. Simpson. Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms // Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology. Vol. 15, 1950. P. 55–66.
- <sup>32</sup> Washburn S.L. Speculations on the Interrelations...
- <sup>33</sup> Ibid.
- <sup>34</sup> О «детях-волчатах» и иных мрачных фантазиях см.: Lorenz K. Comment // J. Tanner, B. Inhelder (eds.). Discussions on Child Development. N.Y., n. d. Vol. 1. P. 95–96.
- <sup>35</sup> См. главу 6 этой книги, с. 165–166.
- <sup>36</sup> Об изоляции см.: Harlow H. Basic Social Capacity of Primates // J.M. Spuhler (ed.). The Evolution of Man's Capacity for Culture. Detroit, 1959. P. 40–52; об имитативном обучении см.: H.W. Nissen. Problems of Mental Evolution in the Primates // J. Gavan (ed.). The Non-Human Primates and Human Evolution. Detroit, 1955. P. 99–109.
- <sup>37</sup> DeVore B.I. Primate Behavior and Social Evolution (неопубликована, б. г.).
- <sup>38</sup> Некоторые млекопитающие, занимающие ступени ниже приматов, тоже ведут явно социальный образ жизни; следовательно, этот процесс вообще, по всей вероятности, предшествует появлению приматов. Социальное поведение некоторых птиц и насекомых, между тем, не имеет здесь для нас непосредственного значения, поскольку эти отряды не имеют прямого отношения к человеческой линии развития.
- <sup>39</sup> Montagu M.F.A. A Consideration of the Concept of Race // Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology. Vol. 15, 1950. P. 315–334.
- <sup>40</sup> Mead M. Cultural Determinants of Behavior // A. Roe, G. Simpson (eds.). Culture and Behavior. New Haven, 1958.
- <sup>41</sup> Sherrington C. Man...
- <sup>42</sup> Hull C.L. Principles of Behavior.
- <sup>43</sup> No L. de. Cerebral Cortex Architecture // J.F. Fulton (ed.). The Physiology of the Nervous System. N.Y., 1943; Bruner J.S. Neural Mechanisms in Perception // H. Solomon et al. (eds.). The Brain and Human Behavior. Baltimore, 1958. P. 118–143; Gerard R.W. Becoming: The Residue of Change // S. Tax (ed.). The Evolution of Man. Chicago, 1960. P. 255–268; Lashley K.S. The Problem of Serial Order in Behavior // L. Jeffress (ed.). Cerebral Mechanisms and Behavior. N.Y., 1951. P. 112–136.

- <sup>44</sup> Weiss P. Comment on Dr. Lashley's Paper // L. Jeffress (ed.). Cerebral Mechanisms in Behavior. N. Y., 1951. P. 140–142.
- <sup>45</sup> Hebb D.O. The Problem of Consciousness and Introspection // E. Adrian et al. (eds.). Brain Mechanics and Consciousness. Oxford, 1954. P. 402–417.
- <sup>46</sup> Kluckhohn C., Murray H. (eds.). Personality in Nature, Society and Culture. N.Y., 1948; Bullock T.H. Evolution of Neurophysiological Mechanisms // A. Roe, G. Simpson (eds.). Behavior and Evolution. New Haven, 1958. P. 165–177.
- <sup>47</sup> Bullock T.H. Evolution...
- <sup>48</sup> Ibid.; Gerard R.W. Becoming...
- <sup>49</sup> Bullock T.H. Evolution...; Pribram K.H. Comparative Neurology and the Evolution of Behavior // A. Roe, G. Simpson (eds.). Behavior and Evolution. New Haven, 1958. P. 140–164.
- <sup>50</sup> Gerard R.W. Becoming...; см. также: Gerard R.W. Brains and Behavior // J. M. Spuhler (ed.). The Evolution of Man's Capacity for Culture. Detroit, 1959. P. 14–20.
- <sup>51</sup> Bullock T.H. Evolution...
- <sup>52</sup> Gerard R.W. Brains and Behavior; Bullock T.H. Evolution...
- <sup>53</sup> Lorenz K. King Solomon's Ring. L., 1952".
- <sup>54</sup> Hebb D.O., Thompson W.R. The Social Significance of Animal Studies // Handbook of Psychology. Reading, Mass., 1954. P. 532–561. Некритическое употребление термина «инстинкт», при котором путаются три разных (хотя и не несвязанных) противопоставления: моделей поведения, базирующихся на научении и не базирующихся на нем; моделей поведения врожденных (т. е. результатов генетически запрограммированных физических процессов) и не врожденных (т. е. результатов экстрагенетически запрограммированных физических процессов); а также моделей поведения негибких (стереотипных) и гибких (вариативных), — привело к неверному выводу, будто бы называть модель поведения врожденной — значит сказать, что она является негибкой в своем выражении (см.: Pribram K.H. Comparative Neurology and Evolution; Beach F.A. The Descent of Instinct // Psychol. Rev. Vol. 62, 1955. P. 401–410.) Здесь слово «внутренний», в противоположность слову «внешний», используется для описания такого поведения, которое, с точки зрения сравнения, опирается главным образом или, по крайней мере, преимущественно на врожденные предрасположенности, независимо от того, обусловлено ли оно научением и обладает ли гибкостью или же нет.
- <sup>55</sup> Beach F.A. Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology // A. Roe, G. Simpson (eds.). Culture and Behavior. New Haven, 1958. P. 81–102; Ford C.S., Beach F.A. Patterns of Sexual Behavior. N.Y., 1951. Однако, опять-таки, эта общая тенденция оказывается вполне установившейся уже у дочеловеческих приматов: «Некоторые [самцы] шимпанзе должны научиться совокуплению. Было замечено, что сексуально созревшие, но неопытные самцы, помещенные к самке, вызывают признаки явного сексуального возбуждения, но их попытки совершить копуляцию обычно заканчиваются неудачей. Наивный самец оказывается неспособным выполнить свою роль в акте совокупления; было предположено, что для биологически эффективного соития у



этого вида в немалой степени важны практика и научение. Взрослые самцы грызунов, выращенные в изоляции, совершают нормальное сокоупление в первый же раз, как им будет предложена эстральная самка». [Beach F.A. Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals // Psychol. Rev. Vol. 54, 1947. P. 293–315.] Некоторые живописные описания неопределенного страха и гнева у шимпанзе можно найти в кн.: Hebb D.O., Thompson W.R. The Social Significance of Animal Studies.

<sup>56</sup> Ryle G. The Concept of Mind. P. 27.

<sup>57</sup> Hebb D.O. The Problem of Consciousness and Introspection.

<sup>58</sup> О порядковых числительных см.: Lashley K.S. Persistent Problems in the Evolution of Mind // Quart. Rev. Vol. 24, 1949. P. 28–42. Быть может, нелишне будет также прямо указать на то, что воззрение, согласно которому люди обычно учатся осмысленно говорить вслух и с другими раньше, чем научатся «говорить» с самими собой, про себя, не связан ни с моторной теорией мышления, ни с утверждением, будто всякое скрытое мышление осуществляется с помощью воображаемых слов.

<sup>59</sup> Galanter E., Gerstenhaber M. On Thought: The Extrinsic Theory // Psychol. Rev. Vol. 63, 1956. P. 218–227.

<sup>60</sup> Deutsch J.A. A New Type of Behavior Theory // British Journal of Psychology. Vol. 44, 1953. P. 304–317.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Dewey J. Intelligence and the Modern World. Ed. by J. Ratner. N.Y., 1939. P. 851.

<sup>63</sup> Например: La Barre W. The Human Animal. Chicago, 1954.

<sup>64</sup> См.: J. Dewey. The Need for a Social Psychology // Psychol. Rev. Vol. 24, 1917. P. 266–277; Hallowell A.I. Culture, Personality and Society.

<sup>65</sup> Hebb D.O. Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition // Psychol. Rev. Vol. 53, 1946. P. 88–106; Hebb D.O. The Organization of Behavior. N.Y., 1949; Hebb D.O. The Problem of Consciousness and Introspection; Hebb D.O., Thompson W.R. The Social Significance of Animal Studies.

<sup>66</sup> Hebb D.O. The Problem of Consciousness and Introspection.

<sup>67</sup> Solomon P. et al. Sensory Deprivation: A Review // American Journal of Psychiatry. Vol. 114, 1957. P. 357–363; Chapman L.F. Highest Integrative Functions of Man During Stress // H. Solomon et al. (eds.). The Brain and Human Behavior. Baltimore, 1958. P. 491–534.

<sup>68</sup> Hebb D.O., Thompson W.R. The Social Significance of Animal Studies.

<sup>69</sup> Langer S. Feeling and Form. N.Y., 1953. P. 372; курсив в оригинале.

<sup>70</sup> Культурные символы, обслуживающие интеллектуальную и аффективную стороны человеческого ума, имеют тенденцию к разделению: мы имеем дискурсивный язык, экспериментальные практики, математику и т. п., с одной стороны, и миф, ритуал и искусство — с другой. Однако это противопоставление не следует проводить слишком резко: математика находит свое применение в аффективных сторонах, а поэзия — в интеллектуальных. Во всяком случае, это различие является всего лишь функциональным, но не различием по существу.

<sup>71</sup> Granit R. Receptors and Sensory Perception. New Haven, 1955.

<sup>72</sup> Bruner J.S., Postman L. Emotional Selectivity in Perception and Reaction // J. Personality. Vol. 16, 1947. P. 69–77.

<sup>73</sup> При использовании таких по-разному употребляемых понятий, как «разум» и «культура», решение о том, насколько далеко вниз по филогенетической лестнице их распространить — т. е. насколько широко их определить, — является в значительной мере всего лишь вопросом привычки, политики или вкуса. Здесь (возможно, не вполне последовательно, но, по-видимому, в соответствии с общепринятым употреблением этих слов) в отношении «разума» и «культуры» были выбраны противоположные решения: разум был определен широко, с включением в него приобретаемых путем научения способностей обезьян к общению и крыс к решению задачи в лабиринте; культура же была определена узко, с учетом лишь тех символических систем, которые сформировались после того, как началось изготовление орудий труда. По поводу аргумента, что культура должна определяться как «приобретаемая модель значений сигналов и знаков» и данное определение должно распространяться на весь мир живых организмов, см.: Parsons T. An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action // S. Koch (ed.). Psychology: A Study of a Science. N.Y., 1959, vol. 3. P. 612–711.

## Комментарии

<sup>1\*</sup> равно с нею (лат.).

<sup>2\*</sup> самих по себе (лат.).

<sup>3\*</sup> В рус. пер.: Фрейд З. Толкование сновидений. Ереван, 1991.

<sup>4\*</sup> В рус. пер.: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 7–372.

<sup>5\*</sup> Человекообразные обезьяны семейства Pongidae; см. прим. 24 автора.

<sup>6\*</sup> втихомолку (итал.).

<sup>7\*</sup> В рус. пер.: Лоренц К. Кольцо царя Соломона. М., 1980.

<sup>8\*</sup> Форестер, Сесил Скотт (1899–1966) — английский писатель и журналист.

<sup>9\*</sup> Учительница Энни Саливан (1866–1936) научила говорить слепую и глухую от рождения Хелен Келлер (1880–1968), ставшую впоследствии известной американской преподавательницей и писательницей.



## Глава 4

# Религия

### как культурная система

Любая попытка разговаривать, не используя ни один из конкретных языков, будет иметь не больше успеха, чем попытка найти религию, которая не будет какой-то конкретной религией в частности... Таким образом, каждая живая и здоровая религия отличается выраженным своеобразием. Сила ее состоит в ее особом и неожиданном послании, откровении, и в том характере, который это откровение придает жизни. Перспективы, которые она открывает, и чудеса, которые она таит, — это мир иной жизни; а присутствие мира иной жизни — независимо от того, намереваемся ли мы погрузиться в него полностью или нет, — и есть то самое, что мы подразумеваем под религией.

Сантаяна. Разум в религии

#### I

При сравнении антропологических исследований в области религии, которые проводятся со времен Второй мировой войны, с теми, что велись в эпоху непосредственно перед Первой мировой войной и сразу после нее, меня поражают два обстоятельства. Во-первых, это отсутствие значительного теоретического продвижения в современных работах. Они существуют за счет концептуального капитала предшествующих работ, добавляя к нему очень немного, главным образом, эмпирический материал. А во-вторых, те концепции, которые задействуются в данных работах, лежат в узком русле одной определенной интеллектуальной традиции. Это теоретическое наследие Дюркгейма, Вебера, Фрейда и Малиновского; какую работу ни возьмешь, в каждой обнаружишь подход, заимствованный у одного или двух из этих мастеров, с весьма незначительными поправками второстепенного характера, которые по большей части объясняются тем, что умы основоположников всегда имеют естественную тенденцию преувеличивать, и тем, что появляется новый фактический материал. Однако практически никто даже не думает обращаться в поисках продуктивных идей к другим

источникам — к философии, истории, праву, литературе или даже к более «точным» наукам, как это делали сами упомянутые ученые. И мне представляется, что два этих странных обстоятельства взаимосвязаны.

Если антропологическое изучение религии действительно находится в состоянии стагнации, то трудно предположить, что его можно подтолкнуть к развитию с помощью новых вариаций на темы классического теоретического наследия. В самом деле, кажется, появившись еще одно добросовестное исследование, утверждающее такие уже давно признанные истины, что культ предков укрепляет правовой авторитет старших, что обряды инициации нужны для установления половой идентичности и зрелого статуса, что ритуальные группировки отражают политические противостояния или что мифы служат укреплению социальных институтов и рационализации социальных привилегий, — и оно сможет окончательно убедить как самих антропологов, так и представителей других профессий, что антропологи, подобно теологам, твердо намерены и впредь доказывать бесспорное. В искусстве столь последовательное воспроизведение достижений признанных мастеров называют академизмом; и, на мой взгляд, это — соответствующее название и для нашей болезни. Только отказавшись, как говорил Лео Штейнберг, от сладкого чувства «достигнутого», которое сопровождает всякую демонстрацию обычного мастерства, и обратившись к еще недостаточно проясненным проблемам в поисках новых открытий, мы сможем надеяться получить результаты, которые не просто воспроизведут идеи великих ученых первой четверти нашего столетия, но сравняются с теми идеями по значению<sup>1</sup>.

Для этого вовсе не нужно отказываться от традиций, утвердившихся в области социальной антропологии; нужно расширять эти традиции. Мне представляется, что неизбежными отправными пунктами для любой конструктивной антропологической теории религии являются по крайней мере четыре аспекта научного вклада тех ученых, которые, как я уже отметил, до сих пор оказывают огромное, почти парализующее, воздействие на наше мышление, — это рассуждения Дюркгейма о природе сакрального, *verstehenden*<sup>2</sup> методология Вебера, параллели Фрейда между личными и коллективными ритуалами и исследованное Малиновским различие между религией и здравым смыслом. Но это — отправные пункты, не более. Чтобы двинуться дальше, мы должны поместить их в контекст современной общественной мысли — контекст более широкий, чем тот, в котором они сами по себе заключены. Данная задача чревата очевидными опасностями: это и беспочвенный

эклектизм, и поверхностное теоретизирование, и попросту интеллектуальная неразбериха. Но я, по крайней мере, не вижу другого пути спасения от того, что Яновиц, говоря об антропологии, назвал «удушающей хваткой компетентности»<sup>2</sup>.

Двигаясь по пути такого расширения концептуальных рамок, в которых осуществляются наши исследования, можно, разумеется, избирать самые разные направления; и, может быть, на первых порах самая главная проблема — это постараться не поехать, подобно конному полицейскому Стивена Ликока<sup>3</sup>, во всех направлениях сразу. Со своей стороны, я постараюсь ограничиться развитием того, что вслед за Парсонсом и Шилзом я бы назвал культурным аспектом анализа религии<sup>4</sup>. К настоящему времени термин «культура» приобрел дурную репутацию в кругу социальных антропологов из-за многочисленности его значений и из-за той концептуальной неопределенности, с которой он, увы, слишком часто употреблялся. (Хотя я не вполне понимаю, почему, исходя из одного этого, он должен страдать больше, чем, скажем, термины «социальная структура» или «личность».) Во всяком случае, концепция культуры, которой придерживаюсь я, не имеет ни множественности значений, ни, насколько я могу судить, какой-либо необычной двусмысленности: она указывает на исторически передаваемую систему значений, воплощенных в символах; систему унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди передают, сохраняют и развивают свое знание о жизни и отношении к ней. Разумеется, такие термины, как «значение», «символ», «представления», требуют более подробного разъяснения. Но здесь-то как раз и становится возможным расширение, раздвижение рамок. Если Лангер права в том, что «понятие значения, во всех его разнообразных вариантах, является доминирующим философским понятием нашей эпохи», что «знак, символ, денотация, означивание, коммуникация... — это наш [интеллектуальный] капитал», то тогда пора и социальной антропологии, особенно тому ее направлению, которое занимается изучением религии, осознать этот факт<sup>4</sup>.

## II

Раз нам предстоит заниматься значением, давайте начнем с парадигмы: а именно с того, что функция священных символов состоит в синтезировании этоса народа — т. е. типа, характера и стиля его жизни, отличительных особенностей его этики и эстетики, — и его картины мира, т. е. его представления о порядке

вещей, наиболее всеобъемлющих идей об устройстве мира. В религиозных вере и практике этос группы становится приемлемым с точки зрения разума, если его представляют как олицетворение образа жизни, идеально соответствующего реальному положению дел, описанному в картине мира, в то время как картина мира оказывается убедительной с точки зрения чувств, если ее представляют как образ реального положения дел, детально разработанный так, чтобы соответствовать такому образу жизни. Такие противопоставление и взаимообусловленность приводят к двум важным последствиям. С одной стороны, они объективируют мораль и эстетические пристрастия, изображая их как обязательные условия жизни, присущие миру с определенной структурой, как простой здравый смысл, обусловленный неизменным порядком реальности. С другой стороны, они подкрепляют приобретенные понятия об устройстве мира тем, что возбуждают глубокие нравственные и эстетические переживания, которые воспринимаются как эмпирическое подтверждение истинности данных понятий. Религиозные символы обеспечивают принципиальное соответствие между определенным образом жизни и специфической (как правило, имплицитной) метафизикой, а также обеспечивают поддержку каждой из этих сторон за счет авторитета другой.

Если отвлечься от фразеологии, то со всем этим, вероятно, можно согласиться. Представление о том, что религия согласует действия человека с определенным космическим порядком и проецирует образы космического порядка на плоскость человеческого опыта, вряд ли ново. Но вряд ли можно сказать, что оно исследовано, а потому мы очень плохо себе представляем, каким образом, с точки зрения опыта, это чудо совершается. Мы знаем лишь, что это происходит ежегодно, ежедневно, для некоторых людей ежечасно; и имеется огромное количество этнографической литературы, в которой это наглядно демонстрируется. Но теории, в рамках которой мы могли бы проанализировать это явление, подобно тому, как можно анализировать деление линиджа, преемственность власти, обмен трудовой деятельностью или социализацию ребенка, не существует.

Для начала следует свести нашу парадигму к определению. Хотя и слишком хорошо известно, что определения ничего не дают, на самом деле, если их корректно построить, они должным образом ориентируют или переориентируют мысль, и дальнейшее их развертывание может быть весьма полезно для развития нового направления исследования. Их полезное качество — эксплицитность; они берут на себя то, чего не может дискурсивная проза, которая, особенно в данной области,

часто подменяет аргументы риторикой. Итак, без лишних слов, религия — это:

*(1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными.*

#### Система символов, которая способствует...

На термин «символ» в нашем определении ложится такая нагрузка, что прежде всего надлежит уточнить, что именно мы будем под ним подразумевать. Это задача не из легких, поскольку, подобно термину «культура», термин «символ» используют для обозначения самых разных вещей, а иногда даже — нескольких разных вещей одновременно.

Одни используют его для всего, что что-то означает для кого-то: тучи — это символический предвестник надвигающейся грозы. Другие используют его исключительно в смысле условных знаков того или иного рода: красный флаг — символ опасности, белый — символ капитуляции. Третьи сводят его к тому, что косвенно и метафорически выражает нечто такое, что не может быть выражено прямо и буквально: для них символы могут быть в поэзии, но не в науке, а «символическая логика» — абсурдное название. Четвертые же, однако, используют термин в отношении любого предмета, любых действий, явлений, свойств или связей, которые могут служить средством передачи и восприятия смысла, — в передаче и восприятии, таким образом, и состоит «значение» символа — и именно такова будет моя позиция здесь<sup>5</sup>. Цифра 6, написанная, воображенная, выложенная камешками, введенная в программу компьютера, — это символ. Но точно таким же символом является крест, о котором говорят, который воображают, который беспокойно очерчивают в воздухе или любовно теребят на шее; символами являются и кусок раскрашенного холста, называемый «Герникой», и раскрашенный осколок камня, называемый «чурингой», и слово «реальность», и даже морфема «ing». Все они являются символами, или, по крайней мере, символическими элементами, ибо они — конкретные выражения понятий; абстракции опыта, закрепленные в воспринимаемой форме; конкретные воплощения идей, установок, суждений, желаний, верований. Предпринять изучение культурной деятельности — деятельности, в процессе которой символы обретают позитивное содержа-

ние, — вовсе не значит отказаться от социального анализа ради платоновской пещеры теней, вступить в ментальный мир интроспективной психологии или, того хуже, спекулятивной философии и блуждать там вечно в тумане «Восприятий», «Чувств», «Влечений» и других неуловимых сущностей. Культурная деятельность, создание, восприятие и использование символических форм — это такое же социальное явление, как и все прочие; она столь же публична, как и вступление в брак, и столь же доступна наблюдению, как и сельское хозяйство.

И одновременно она — не совсем такое же явление; ибо, строго говоря, символический аспект социальных фактов, подобно психологическому, теоретически абстрагируем от самих этих фактов как эмпирических совокупностей. Ведь есть разница, если перефразировать Кеннета Бёрка, между строительством дома и вычерчиванием плана будущего дома, а читать стихотворение о том, как вступают в брак и рожают детей, — это не то же самое, что вступать в брак и рожать детей<sup>6</sup>. Даже если строительство дома будет осуществляться в соответствии с планом, а рождение детей будет мотивировано (что, конечно, менее вероятно) чтением стихов, все-таки следует оговориться и указать на необходимость не путать наше отношение к символам с нашим отношением к реальным предметам или человеческим существам, поскольку эти последние не есть сами по себе символы, сколь бы часто ни выступали они в этом качестве<sup>7</sup>. Как бы тесно ни переплетались культурное, социальное и психологическое в обыденной жизни домов, ферм, поэзии и семьи, при анализе будет полезным их разделять и таким образом выделять характерные черты каждого на упорядоченном фоне двух других.

Что же касается культурных моделей, т. е. систем, или комплексов, символов, то главное, что их характеризует и что здесь важно для нас в первую очередь, — это то, что они являются внешним источником информации. Называя их «внешними», я имею в виду только то, что в отличие от генов, например, они находятся вне границ организма человека как такового — в межличностном мире взаимопонимания, в котором все человеческие индивиды рождаются, в котором они преследуют свои индивидуальные цели и который оставляют существующим после себя, когда умирают. Называя их «источниками информации», я имею в виду только то, что они, подобно генам, способны поставлять план, или шаблон, с точки зрения которого внешним по отношению к этим источникам процессам может быть придана определенная форма. Как порядок звеньев в цепи ДНК формирует кодовую программу,

набор инструкций или рецепт для синтеза структурно сложных белковых соединений, которые определяют органическое функционирование, так и культурные модели обеспечивают подобные программы для устройства социальных и психологических процессов, которые формируют общественное поведение. Хотя характер информации и способы ее передачи в этих двух примерах сильно отличаются, сравнение гена и символа — не просто «натянута» аналогия вроде хорошо известной «социальной наследственности». Здесь действительно присутствует существенная связь, ибо именно вследствие того, что генетически запрограммированные процессы в человеке — если сравнить его с низшими животными — являются слишком общими, столь важны культурно запрограммированные процессы; только потому, что человеческое поведение так слабо определяется внутренними источниками информации, эти внешние источники так жизненно важны для человека. Чтобы построить плотину, бобру нужно лишь подходящее место и соответствующий материал, — способ строительства уже заложен его физиологией. Но человеку, чьи гены молчат по поводу приемов строительства, необходимо также представление о том, что значит строить плотину, и это представление он может получить только из символического источника — из чертежа, учебного пособия, или из речи кого-нибудь, кто уже знает, как строить плотины, — или, конечно, из таких манипуляций с графическими и лингвистическими элементами, в результате которых он может сам сформировать представление о том, что такое плотины и как их строить.

Последнее обстоятельство часто принимает форму аргумента, что культурные модели — это «модели» в техническом смысле слова, что они есть набор символов, отношения между которыми «моделируют» отношения между реальными явлениями, процессами и т. п. в физической, органической, социальной или психологической системах, поскольку они «копируют», «повторяют» или «имитируют» эти явления и процессы<sup>8</sup>. Термин «модель» может употребляться в двух смыслах: «модель чего-то» и «модель для чего-то», и хотя это всего лишь аспекты по существу одного и того же понятия, в аналитических целях между ними стоит проводить линию разграничения. В первом случае ударение ставится на таком манипулировании символическими структурами, которое приводит их в более или менее близкое соответствие с уже существующей несимволической системой, — нечто подобное мы делаем, когда пытаемся понять работу плотины, разрабатывая теорию гидравлики или строя карту течений. Теория, или карта, моделирует физические отношения так, чтобы сде-

лать их доступными пониманию — т. е. выражает их структуру в схематической форме; это модель «реальности» в смысле модели *чего-то* существующего. Во втором случае ударение ставится на манипулировании несимволическими системами с точки зрения принципов, выраженных в символической форме, — это то, что мы делаем, когда строим плотину в соответствии с принципами, вытекающими из теории гидравлики, или выводами, сделанными на основании карты течений. В данном случае теория выступает моделью, руководствуясь которой мы организуем физические явления; это модель *для* построения «реальности». Ситуация представляется ничем не отличной и тогда, когда мы имеем дело с психологическими и социальными системами, а также моделями культуры, на которые мы обычно не ссылаемся как на «теории», но о которых чаще говорим с точки зрения «предписаний», «мотивов» или «обрядов». В отличие от генов и иных несимволических источников информации, которые служат лишь моделью *для чего-то*, но не моделью *чего-то*, моделям культуры присуща двойственность: они придают значение, т. е. объективную понятийную форму, социальной и психологической реальностям как тем, что сами формируются по их подобию, так и тем, что формируют их по своему образу.

Именно эта двойственность отличает истинные символы от других видов значащих форм. Модели «для чего-то», как показывает пример с генами, обнаруживаются повсюду в природе, ибо каждый раз, когда необходима передача информации, требуются, согласно простой логике, такие программы. В мире животных самым ярким примером может быть обучение посредством показа, поскольку такое обучение заключается в автоматическом выполнении животным — моделью определенной последовательности поведения в присутствии обучающегося животного, что необходимо для опять же автоматического вызывания и закрепления определенного набора ответов, генетически заложенных у обучающегося животного<sup>9</sup>. Коммуникативный танец двух пчел, одна из которых нашла нектар, а другая его ищет, — еще один пример, правда, несколько отличающийся, более сложно закодированный<sup>10</sup>. Крейк даже предложил считать, что тонкая струйка воды, первой пробивающаяся от горного ручья вниз к морю и прокладывающая крошечное русло для гораздо больших масс воды, которые за ней последуют, выполняет функцию модели «для чего-то»<sup>11</sup>. Но модели «чего-то» — языковых, графических, механических, естественных и других процессов, — чья функция не в том, чтобы служить источником информации, по которой могут быть смоделированы другие процессы,

а в том, чтобы выразить эти уже смоделированные процессы как таковые, представить их структуру с помощью альтернативных средств, — такие модели встречаются гораздо реже, и возможно, что среди существующих животных они обнаруживаются только у людей. Восприятие структурного соответствия одного ряда процессов, действий, связей, сущностей и т. п. другому, для которого первый служит программой и в отношении которого такую программу можно считать репрезентацией, образом — т.е. символом — программируемого, — вот в чем сущность мышления человека. Взаимозаменяемость моделей «для чего-то» и моделей «чего-то», возможная благодаря символическим средствам, — отличительная черта нашего интеллекта.

**...возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций...**

Если говорить о религиозных символах и символических системах, то эта взаимозаменяемость очевидна. Выносливость, мужество, независимость, упорство и страстное стремление к достижению цели, которые воспитывает в американском индейце его духовный поиск, — это те же добродетели, с помощью которых он пытается выжить: вместе с откровениями на его жизненном пути к нему приходит понятие о направлении этого пути<sup>12</sup>. Острое осознание невыполненных обязательств, сокрытой вины и чувство стыда при публичном раскаянии, которые воспитываются в манусце<sup>3</sup> его ритуалами, — это те же чувства, что лежат в основе этики долга, конституирующей его общество, чуткое к нарушениям прав собственности: стремление добиться прощения предполагает формирование представления о совести<sup>13</sup>. И та же самодисциплина, которая вознаграждает яванского мистика, пристально вглядывающегося в пламя светильника и стремящегося увидеть знак божества, воспитывает в нем умение жестко контролировать свои эмоции, что необходимо человеку, который старается вести квиетический образ жизни<sup>14</sup>. Усматриваем ли мы в представлении индейца о личном духе-покровителе, представлении манусца о семейном предке-хранителе и представлении яванца о вездесущем Боге схематические формулировки реальности или шаблоны для создания реальности, — представляется делом, во многих отношениях произвольным; делом того, с какой стороны («модели чего-то» или «модели для чего-то») мы хотим взглянуть на эти явления. Конкретные символы — та или иная мифологическая фигура, материализующаяся в прерии, череп прародителя семьи, подвешенный к балке в назидание, или же

бесплотный «глас в тиши», беззвучно декламирующий загадочную классическую поэзию, — могут указывать на любую из этих сторон. Они одновременно и выражают, и формируют характер реального мира.

Они формируют его, воспитывая в верующем определенный ряд predispositions (наклонностей, способностей, навыков, привычек, обязанностей), которые придают элемент постоянства его деятельности и его опыту. Predisposition здесь указывает не на деятельность или совершение чего-либо, а на возможность выполнения некоторой деятельности или возможность совершения чего-либо в определенных обстоятельствах: «Когда про корову говорят, что она — жвачное животное, или про человека, что он — курильщик сигарет, это вовсе не значит, что корова в данный момент жует, или что человек сейчас курит сигарету. Быть жвачным животным — значит иметь привычку время от времени жевать, а быть курильщиком сигарет — значит иметь привычку курить сигареты»<sup>15</sup>. Аналогичным образом, быть набожным не значит быть занятым чем-то, что мы назвали бы актом обращения к богу, а значит быть внутренне обязанным исполнять такого рода акт. Это в одинаковой мере относится к отваге у американских индейцев, склонности к раскаянию у манусцев и квиетизму у яванцев, которые, в контексте жизни этих людей, составляют сущность набожности. Такой взгляд на то, что обычно называют «ментальными характеристиками» или, если картезианство отвергается, «психологическими наклонностями» (оба термина сами по себе особых возражений не вызывают), имеет одно преимущество: он переносит эти явления из сумеречной, недоступной сферы внутренних чувств в тот же самый хорошо освещенный мир доступных наблюдению вещей, в котором мы находим такие качества, как хрупкость стекла, воспламеняемость бумаги и, если обратиться к метафоре, сырость Англии.

Что касается религиозной деятельности (а заучивание наизусть мифа — это в той же мере религиозная деятельность, в какой и ампутация фаланги пальца), то она может формировать два разных рода predispositions: настроения и мотивации.

Мотивация — это устойчивое стремление, постоянное желание совершать определенного рода действия и испытывать определенного рода чувства в определенного рода ситуациях (причем во всех трех случаях «роды» весьма разнохарактерны и довольно трудно поддаются определению):

«Когда мы слышим, что человек тщеславен (т.е. руководствуется тщеславием), мы предполагаем, что он будет вести себя определенным

образом, много говорить о себе, стремиться в общество избранных, не обращать внимания на критику, лезть на первый план и воздерживаться от разговоров о достоинствах других людей. Мы предполагаем, что он будет лелеять мечты о собственных успехах, станет избегать напоминаний о прошлых неудачах и строить планы своего дальнейшего продвижения. Быть тщеславным — значит иметь склонность действовать такими и другими подобными бесчисленными способами. Конечно, мы также предполагаем, что тщеславный человек в одних ситуациях страдает, в других — ликует; мы предполагаем, что он будет страшно уязвлен, если какой-нибудь важный человек забудет его имя, и почувствует трепет сердца и воодушевление, узнав о неудачах своих противников. Но ощущения страдания и ликования не есть более верные знаки тщеславия, чем публичное хвастовство и тайное мечтание об успехах»<sup>16</sup>.

То же самое верно для любых других мотиваций. «Пламенную отвагу», как мотив, могут составлять такие способности, как способность соблюдать пост в пустыне, совершать одиночные вылазки в лагерь противника и возбуждаться при одной мысли о предполагаемом успехе. «Нравственное благоразумие» могут составлять такие стремления, как стремление выполнять обременительные обещания, публично признаваться в тайных грехах, не боясь сурового осуждения общественности, и чувствовать себя виноватым при самых легких упреках, услышанных на собрании старейшин. «Бесстрастное спокойствие» может состоять в склонности сохранять самообладание перед лицом любой напасти, испытывать неприязнь даже к умеренному проявлению эмоций, получать удовольствие от длительного созерцания невыразительных предметов. Таким образом, мотивы — это не действия (в смысле целенаправленного поведения) и не чувства, но склонность к совершению определенного вида действий и испытыванию определенного вида чувств. И когда мы говорим, что человек религиозен, т. е. руководствуется религией, это и есть в некоторой части — хотя всего лишь в части — то, что мы имеем в виду.

Другая же часть того, что мы имеем в виду, сводится к следующему: при соответствующем воздействии человек имеет тенденцию впадать в определенные состояния, состояния, которые мы иногда слишком вольно подводим под такие общие категории, как «святое», «возвышенное» или «благоговейное». Такие общие категории на самом деле скрывают огромное эмпирическое разнообразие вовлеченных предрасположенностей и по сути нередко ведут к тому, что последним придается слишком серьезный тон, присущий по большей части нашей собственной религиозной жизни. Настроения, на которые в разные времена и в разных местах сакральные сим-

волы наводят человека, варьируются от экзальтации до меланхолии, от самоуверенности до самоуничижения, от неисправимой игривости до безмятежной безучастности — не говоря уже об эротической силе многих мифов и ритуалов. И поэтому говорить о том, что существует лишь одна мотивация, которую можно было бы назвать набожностью, можно в не более серьезной мере, чем говорить, что существует лишь одно настроение, которое можно было бы назвать благоговением.

Главное различие между настроениями и мотивациями состоит в том, что если последние обладают, так сказать, векторными свойствами, то первые — просто скалярными. Мотивы имеют направление, они указывают на некий курс, тяготеющий к конкретной, обычно временно выраженной, цели. Настроения же варьируются лишь в отношении интенсивности: они никуда не ведут. Они возникают из определенных обстоятельств, но безразличны к цели. Подобно туманам, они опускаются и рассеиваются; подобно запахам, стущаются и испаряются. Они имеют всеохватывающий характер: если вам грустно, то совершенно все кажется унылым; если весело — то прекрасным. А потому, хотя человек может быть тщеславным, храбрым, упрямым и независимым одновременно, он не может в одно и то же время быть игривым и апатичным, экзальтированным и меланхоличным<sup>17</sup>. Далее, если мотивы сохраняются в течение более или менее продолжительного времени, то настроения всего лишь возобновляются с большей или меньшей частотой, и при этом они нередко приходят и уходят по совершенно непонятным причинам. Но, пожалуй, самое важное для нас различие между настроениями и мотивациями заключается в том, что мотивации «наделяются значением» в соответствии с целями, к которым они предположительно ведут, в то время как настроения — в соответствии с обстоятельствами, которые их предположительно вызвали. Мы интерпретируем мотивы с точки зрения их результатов, а настроения — с точки зрения их источников. Мы говорим, что человек усерден, потому что он хочет добиться успеха; мы говорим, что человек обеспокоен, потому что он осознает нависшую угрозу ядерной катастрофы. И это в не меньшей степени верно и в отношении интерпретаций, касающихся области религиозного. Милосердие становится христианским милосердием, когда оно связывается с понятием о божественном замысле; оптимизм становится христианским оптимизмом, когда он связывается с представлением о божественной сущности. Усердие индейцев навахо находит рациональное обоснование в вере в то, что, раз «реальность» механистична, ее можно подчинить; их

постоянный страх находит рациональное обоснование в убеждении, что, какой бы ни была «реальность», она чрезвычайно могущественна и страшно опасна<sup>18</sup>.

#### ... формируя представления об общем устройстве бытия и...

Не следует удивляться, что символы, или системы символов, которые вызывают и определяют предрасположенности, принимаемые нами как религиозные, и символы, которые вписывают эти предрасположенности в рамки космического порядка, являются одними и теми же. Ибо если о состоянии благоговения мы говорим, что оно является религиозным, а не светским, то что еще мы имеем в виду, кроме представления, будто оно вызвано переживанием идеи некой всепроникающей жизненной силы вроде *мана*, а не посещением Большого каньона? Или если о случае аскетизма мы говорим, что это пример религиозного рвения, то что еще мы имеем в виду, кроме представления, будто аскетизм направлен на достижение безусловной цели, вроде нирваны, а не обусловленной, вроде похудения? Если бы священные символы в одно и то же время не вызвали в человеческих существах предрасположенностей и не выражали, пусть косвенно, нечетко или несистематично, самые общие идеи о порядке вещей, то тогда эмпирического различия между религиозной деятельностью и религиозным опытом просто не существовало бы. В самом деле, можно сказать, что человек относится к игре в гольф как к «религии», но не тогда, когда он просто занимается им со страстью и играет в него по воскресеньям, — а тогда, когда он находит в нем символ некой трансцендентной истины. И юноша, который в юмористических рисунках Уильяма Стейга<sup>19</sup> томно смотрит в глаза девушки и шепчет: «В тебе, Этель, есть что-то, что пробуждает во мне религиозное чувство», — подобно многим подросткам, путается в понятиях. То, что любая конкретная религия утверждает по поводу фундаментальной природы реальности, может быть неясным, поверхностным или, что чаще всего, извращенным; но тем не менее она должна — если она не сводится к простому набору общепринятых обычаев и условных предписаний, которые мы обыкновенно относим к морали, — что-то утверждать. Если бы нам сегодня пришлось найти наиболее краткое определение религии, то, возможно, им оказалось бы не знаменитое тайлоровское «вера в духовные существа», к которому Гуди, уставший от теоретических нюансов, призывает нас вернуться, но скорее, по словам Сальвадора де Мадарьяга, «относительно скромный догмат, что Бог не сумасшедший»<sup>19</sup>.

Обычно, конечно, религии утверждают гораздо большее; мы верим, как заметил Джеймс, всему, чему можем, и поверили бы чему угодно, если б только могли<sup>20</sup>. К чему мы, как кажется, менее всего терпимы, так это к тому, что угрожает нашей способности понимания, к намеку на то, что наша способность создавать, воспринимать и использовать символы может нас подвести; ибо, если такое произойдет, мы окажемся, как я уже говорил, гораздо более беспомощными, чем бобры. Чрезвычайная неопределенность, расплывчатость и неустойчивость внутренних (т. е. генетически заложенных) способностей реагирования у человека означает, что без помощи культурных моделей он оказался бы функционально незавершенным существом, был бы вовсе не «одаренной обезьяной», которой, как ребенку из неблагополучной семьи, неудачное стечение обстоятельств помешало полностью реализовать изначальные возможности, а бесформенным монстром, у которого не было бы ни сознания цели, ни способности самоконтроля, а был бы только хаос судорожных импульсов и неопределимых эмоций. Человек в такой огромной степени зависит от символов и систем символов, что эта зависимость является решающим фактором для его творческой жизнеспособности; в результате, если он улавливает даже самые незначительные симптомы того, что данные символы не в состоянии охватить тот или иной аспект его опыта, он приходит в состояние самого серьезного беспокойства:

«[Человек] способен приспособиться ко всему, с чем может справиться его воображение, но не способен иметь дела с хаосом. Поскольку основой его функционирования и его главным преимуществом является понимание, больше всего он опасается встречи с тем, что он не сможет истолковать, т. е. со “сверхъестественным”, как это обычно называют. Это не обязательно какой-то новый предмет; ведь мы нередко сталкиваемся с новыми вещами и, если наш разум функционирует свободно, тут же “понимаем” их (хотя бы приблизительно) с помощью ближайших аналогий; однако в состоянии стресса даже вполне знакомые вещи могут вдруг показаться беспорядочными и вызвать ужас. Следовательно, наибольшую ценность для нас всегда представляют символы, *ориентирующие* нас в природе, на земле, в обществе, в наших обычных делах: символы наших *Weltanschauung* и *Lebensanschauung*”. Поэтому в простейших обществах ритуализируется как обычная деятельность — прием пищи, мытье, разведение огня и т. д., — так и собственно церемониальная, ведь утверждение норм поведения в племени и осознание космических условий его существования необходимы постоянно. В христианской Европе церковь ежедневно (а в некоторых орденах даже ежечасно) ставила людей на колени, чтобы обеспечивать



(если, конечно, не просто созерцать) путь их восхождения к высшим идеям»<sup>21</sup>.

Существуют по крайней мере три рубежа, на которых хаос — беспорядочность явлений, не только не интерпретированных, но и *не поддающихся интерпретации* — угрожает охватить человека: границы его аналитических способностей, границы его выносимости и границы его нравственных представлений. Осознание тупика, страдание и ощущение неразрешимости этического парадокса — каждое из этих явлений, если оно достаточно интенсивно или продолжается достаточно долго, может поставить под сомнение идею, что жизнь познаваема и что при помощи мышления мы можем вполне эффективно в ней ориентироваться — сомнение, с которым любая религия, сколь бы «примитивной» она ни была, должна попытаться как-то справиться, если рассчитывает на более или менее длительное существование.

Из этих трех явлений первое менее всего исследовано современной социальной антропологией (хотя классическое рассуждение Эванс-Причарда о причинах того, почему на некоторых представителях народа азанде обрушиваются амбары, а на других нет, является примечательным исключением<sup>22</sup>). Даже взгляд на религиозные верования людей как на попытки перевести аномальные события или переживания — смерть, сновидения, умственные отклонения, извержения вулканов или супружескую неверность — в круг объяснимого (по крайней мере, потенциально объяснимого) отдает тайлоризмом, если не чем-то худшим. Но все же следует признать, что отдельные люди — а по всей вероятности, большинство людей — не могут спокойно относиться к тому, что часть непроясненных аналитических проблем так и остается непроясненной, не могут в немом изумлении, с невозмутимой апатией взирать на незнакомые черты мирового ландшафта и даже не пытаться составить себе некоторое — пусть фантастическое, непоследовательное, упрощенное, — представление о том, как эти черты можно примирить с более привычными данными опыта. Если человек сталкивается с тем, что его аппарат объяснения — т. е. комплекс усвоенных культурных моделей (здравого смысла, науки, философии, мифа), необходимых для ориентировки в эмпирическом мире, — каждый раз дает сбой при попытке объяснить вещи, настоятельно требующие объяснения, то это может привести к глубокому беспокойству; причем данная тенденция является еще более распространенной (а указанное беспокойство — еще более глубоким), чем мы иногда полагали с тех пор, как отказались — и совершенно

справедливо — от псевдонаучного взгляда на существо религиозных представлений. Ведь даже верховный жрец героического атеизма, лорд Рассел, заметил однажды, что, хотя проблема существования Бога его никогда не занимала, неясность некоторых математических аксиом грозит свести его с ума. А глубокая неудовлетворенность Эйнштейна квантовой механикой была основана на — безусловно, религиозной — неспособности поверить в то, что, как он выразился, Бог играет со Вселенной в кости.

Но стремление к ясности и метафизическое беспокойство, возникающее при угрозе того, что эмпирические явления так и останутся окутанными мраком, встречаются и в более скромных интеллектуальных ситуациях. Действительно, в своей собственной исследовательской работе я был поражен — и гораздо больше, чем ожидал, — тем, насколько по-тайлоровски вели себя мои наиболее анимистически настроенные информанты. Казалось, что они постоянно прибегают к своим повериям для «объяснения» феноменов или, точнее, для того, чтобы убедить себя, что эти феномены поддаются объяснению в рамках определенного порядка вещей, ибо, как правило, они не особенно держались за какую-то определенную гипотезу, объясняющую душевную болезнь, эмоциональное расстройство, нарушение табу или колдовство, и с готовностью принимали другое аналогичное объяснение, которое, на их взгляд, лучше подходило для данного случая. Если к чему-то они не были готовы, так это к тому, чтобы оставить события вообще без объяснения — так, как они есть.

Более того, и по отношению к явлениям, не имеющим непосредственного практического отношения к их собственной или к чьей-то еще жизни, они проявляли такое же познавательное беспокойство. Когда однажды в доме плотника очень быстро, за несколько дней (а кто-то уверял, за несколько часов) выросла крупная поганка причудливой формы, со всей округи сошлись люди, чтобы посмотреть на нее, и у каждого нашлось свое объяснение — у одних анимистское, у других аниматистское, у третьих еще какое-то. При этом вряд ли можно было утверждать, что поганка обладает какой-либо общественной ценностью в радклифф-брауновском смысле или связана с чем-то, что такую ценность имеет и что она могла бы собой условно олицетворять — как андаманская цикада<sup>23</sup>. В жизни яванцев поганки играют примерно такую же роль, как и в нашей, и в обычных обстоятельствах они обращают на них примерно столько же внимания, сколько и мы. Дело всего лишь в том, что эта конкретная поганка оказалась «странной», «необычной», «жуткой» — по-явански, *aneh*. А все стран-



ное, необычное, жуткое неизбежно требует объяснения — или хотя бы уверенности в том, что оно *может быть объяснено*. Нельзя попросту отмахнуться от поганки, которая растет в пять раз быстрее, чем это положено обычной поганке. Впрочем, в широком смысле, «странная» поганка действительно имела значение, причем критически важное, для тех, кто о ней прослышал. Она представляла угрозу их способности понять мир, поднимала неудобный вопрос о том, являются ли их представления о мире адекватными, их категории истины обоснованными.

Однако нельзя утверждать ни того, что одни лишь неожиданные вторжения необычных событий вызывают у человека беспокойство по поводу действенности его познавательных способностей, ни того, что подобное беспокойство всегда возникает только в острой форме. Чаще всего в беспокойстве держит человека постоянно переживаемое затруднение в восприятии тех или иных аспектов мира, себя самого, общества, в восприятии конкретных ускользающих от понимания явлений, которые требуется включить в круг объяснимых с точки зрения культуры фактов. К диагностированию таких явлений, соответственно, человек подходит в более спокойной манере. Но в любом случае то самое, что лежит за относительно фиксированной границей общепринятого знания, неясно вырисовываясь как неприменный фон круговорота повседневной жизни, помещает обыденный опыт человека в постоянный контекст метафизического беспокойства и пробуждает в человеке смутные, подспудные подозрения, что в этом абсурдном мире он, возможно, находится за бортом:

«Еще один предмет, возбуждающий это характерное интеллектуальное любопытство [у ятмул<sup>6</sup>], — природа ряби и волн на поверхности воды. Они по секрету рассказывают, что, мол, люди, свиньи, деревья и трава — все, что есть в мире, — это лишь определенные сочетания волн. Похоже, что это утверждение не вызывает ни у кого особых сомнений, хотя оно, как кажется, противоречит идее реинкарнации, согласно которой Восточный ветер гонит дух умершего, как туман, вверх по реке и прямо в утробу жены сына покойника. Как бы то ни было, вопрос, каким образом возникают рябь и волны, все равно остается. Клану, считающему своим тотемом Восточный ветер, это совершенно ясно: Женщина-Ветер нагоняет волны своим москитным веером. Другие кланы персонифицируют волны и утверждают, что они — человек (Контум-мали), независимый от ветра. А у некоторых кланов есть и иные теории. Однажды я спустился на берег с несколькими местными жителями и затем нашел одного из них сидящим в стороне и пристально вглядывающимся в морскую даль. Был безветренный день, но легкая

волна билась о берег. Одним из тотемических предков своего клана он считал персонифицированный гонг, некогда уплывший вниз по реке в море и теперь, как полагал он, нагонявший волны. Он вглядывался в волны, которые набегали и бились о берег при полном безветрии и докладывали тем самым правдивость кланового мифа»<sup>24</sup>.

Второе явление, угрожающее повергнуть осмысленность определенного образа жизни в хаос беспредметных имен и безымянных предметов, — а именно физическое страдание — сравнительно лучше изучено (по крайней мере, описано), главным образом благодаря вниманию, которое в литературе, посвященной племенным религиям, уделяется ситуациям болезни и оплакивания умерших. И все же, несмотря на весь захватывающий интерес к эмоциональной атмосфере, окружающей эти критические ситуации, и в изучении данной проблемы, за незначительными исключениями (такими, как недавняя работа Лингардта о предсказаниях у народа динка), концептуально удалось очень мало продвинуться дальше довольно грубой теории, предложенной в свое время Малиновским: а именно, что религия помогает стойко переносить «эмоциональный стресс» тем, что «предлагает выход из таких ситуаций и туликов, выйти из которых с помощью эмпирических средств невозможно — а возможно только через ритуал и веру в мир сверхъестественного»<sup>25</sup>. Несостоятельность этой «теологии оптимизма», как сухо охарактеризовал ее Надель, конечно же, очевидна<sup>26</sup>. На протяжении своей истории религия тревожила человека, пожалуй, так же часто, как и успокаивала его; она так же часто ставила его непосредственно перед фактом, что он рожден для тягот и забот, как и помогала ему избежать этих неприятностей, перенося его в детские сказочно-фантастические миры, где — снова цитируем Малиновского — «надежда не предаст и мечта не обманет»<sup>27</sup>. За исключением христианской науки<sup>28</sup>, вряд ли найдутся еще религиозные традиции, «великие» или «малые», в которых бы не существовало утверждение, что жизнь заставляет страдать; в некоторых традициях оно почти что прославляется:

«Это была пожилая женщина [ба-ила<sup>8</sup>] из семьи с длинной родословной. Леза, “Преследующий”, ополчился на ее семью. Он убил ее мать и отца, когда она была еще ребенком, а в последующие годы умерли все остальные ее родственники. Тогда она сказала себе: “Ну, уж тех, кто сидит у меня на коленях, я уберегу”. Но нет, даже и они, и дети ее детей были у нее отняты... И тогда в ней окрепло отчаянное решение разыскать Бога и спросить у него, что все это означает... Итак, она отправилась в путь, прошла много стран, все время с одной мыслью в го-

лове: "Я дойду до края земли, и там я найду дорогу к Богу и спрошу у него: "Что я сделала тебе, почему ты так относишься ко мне?". Однако она так и не нашла, где кончается земля; но и разочаровавшись, она не отказалась от поисков, и когда она проходила разные страны, ее спрашивали: "Зачем ты пришла сюда, старуха?" А она в ответ: "Я ищу Леза". — "Ищешь Леза! Зачем?" — "Братья мои, вы меня спрашиваете! Есть ли среди вашего народа кто-нибудь, кто страдает так, как страдаю я?" И тогда ее снова спрашивали: "А как ты страдаешь?" — "А так. Я совсем одна. Вы видите: одинокая старуха, вот я кто!" И ей отвечали: "Да, видим. Ты такая. У тебя нет друзей и родных? Так чем же ты отличаешься от остальных? Преследующий сидит за плечами каждого из нас, и никто не может его стряхнуть". Так и не исполнилось ее желание; она умерла от того, что сердце ее было разбито»<sup>28</sup>.

Как проблема религиозная, проблема страдания парадоксальным образом заключается не в том, как избежать страдания, а в том, как страдать, как сделать физическую боль, личные потери, мирские поражения или беспомощное лицемерие чужих страданий чем-то таким, что можно вынести, пережить — если так можно сказать, выстрадать. Именно это и не удалось женщине ба-ила (возможно, это и не могло ей удастся, а возможно — могло); не зная, как пережить то, что с ней случилось, как выстрадать, она погибла в смятении и отчаянии. Если более интеллектуальные аспекты того, что Вебер называл Проблемой Смысла, состоят в доказывании объяснимости опыта, то более эмоциональные аспекты этой проблемы состоят в доказывании переживаемости опыта. В той же мере, как религия, с одной стороны, предоставляет нам символические ресурсы для выражения наших аналитических идей в форме авторитетной концепции о реальности, она, с другой стороны, предоставляет нам ресурсы, тоже символические, для выражения наших эмоций — настроений, чувств, страстей, переживаний, волнений — в формах, таким же образом окрашенных в ее характерные и специфические тона. Тому, кто будет способен воспринять их (и покуда он будет способен воспринимать их), религиозные символы гарантируют способность не только понять мир, но и способность, поняв его, упорядочить свои чувства, придать определенность своим эмоциям, которая даст возможность, в радостях или в тоске, с угрюмостью или с беспечностью, переносить этот мир.

Рассмотрим с этих позиций хорошо известные целостные ритуалы навахо, обычно называемые «пения»<sup>29</sup>. Пения (у навахо имеется около шестидесяти различных их вариантов на разные случаи жизни, но почти все они направлены на изгнание какой-либо физической или душевной болезни)

представляют собой род религиозной психодрамы, в которой участвуют три главных действующих лица: «певец», он же целитель, пациент и нечто вроде церковного хора — родственники и друзья пациента. Структура всех пений, сюжет драмы, практически одинаковы. Есть три основных акта: очищение пациента и зрителей; выражение, при помощи повторяющихся песен и ритуальных действий, намерения восстановить благополучие («гармонию») пациента; идентификация пациента со Священным народом и его конечное исцеление. Ритуалы очищения искусственно вызывают потение, рвоту и т. п., чтобы физически изгнать болезнь из пациента. Песни, которых неисчислимо множество, состоят главным образом из простых оптативных фраз («пусть пациенту будет хорошо», «мне становится лучше» и т. д.). Наконец, идентификация пациента со Священным народом, а тем самым с общим космическим порядком достигается посредством изображения на песке Священного народа в том или ином мифологическом сюжете. Певец помещает пациента на данное изображение, прикасается к ногам, рукам, коленям, плечам, груди, спине и голове священных фигур, а потом — к соответствующим частям тела пациента, совершая таким образом то, что, в сущности, представляет собой телесную идентификацию человеческого и божественного<sup>30</sup>. Это кульминация ритуала: весь процесс исцеления можно сравнить, пишет Рейхард, с процессом духовного осмоса<sup>31</sup>, при котором болезнь человека и сила божества просачиваются через церемониальную мембрану и первое нейтрализуется последним. Болезнь выходит с потом, рвотой в результате ритуалов очищения; здоровье проникает внутрь по мере того, как пациент с помощью певца прикасается к священному изображению на песке. Очевидно, что символизм ритуала сосредоточен на проблеме человеческого страдания и на попытках совладать с ним путем помещения его в значимый контекст, путем начертания образа действий, посредством которого страдание может быть выражено; будучи выражено — объяснено; а будучи объяснено — стойко перенесено. То, что ритуал морально поддерживает больного (а поскольку самое частое заболевание — туберкулез, в большинстве случаев речь может идти только о моральном поддержании), в конечном счете связано с тем, что он дает больному терминологический словарь, помогающей ему понять природу своего страдания и соотнести его с окружающим миром. Подобно драме распятия, рассказам о появлении Будды из дворца своего отца или представлению «Царя Эдипа» в других религиозных традициях, ритуал пения призван в основном создать особый и конкретный образ истинно человеческого — и

поэтому переносимого — страдания, образ достаточно сильный и убедительный, чтобы противостоять той угрозе эмоциональной опустошенности, которая вызывается сильной и непрекращающейся болью.

Проблема страдания легко переходит в проблему зла; ибо если страдание достаточно тяжело, то обычно, хотя и не всегда, оно воспринимается, по крайней мере самим страдающим, как морально незаслуженное. Однако эти две проблемы не есть одно и то же — факт, который, я думаю, Вебер (находившийся под слишком сильным влиянием монотеистической традиции, в рамках которой все аспекты человеческого опыта должны рассматриваться как происходящие из единого наделенного волей источника и, следовательно, боль человека непосредственно сказывается на доброте бога) не осознавал в полной мере, когда распространял свои выводы по поводу дилемм христианской теодицеи на Восток. Ибо если проблема страдания связана с тем, что угрожает нашей способности привести «недисциплинированный строй чувств» в нечто вроде боевого порядка, то проблема зла — с тем, что угрожает нашей способности выносить взвешенные моральные суждения. В проблеме зла дело не в том, могут ли доступные нам символические ресурсы эффективно управлять нашей эмоциональной жизнью, а в том, могут ли они поставить нам работоспособный набор этических критериев, нормативных правил для управления нашими действиями. Острота этой проблемы заключается в разрыве между тем, как обстоят дела в реальности, и тем, как они должны обстоять согласно нашим представлениям о добре и зле, разрыве между тем, что, по нашим понятиям, заслуживают те или иные люди, и тем, что, по нашим наблюдениям, они получают, — то есть, в том самом, что было хорошо выражено в старой эпиграмме:

Дождик падает на честного  
И на нечестного;  
Но все больше на честного,  
Потому что у нечестного зонтик честного.

Или же, если это — слишком легкомысленный способ выражения проблемы, вдохновляющей книгу Иова и «Бхагават Гиту», то одно классическое яванское стихотворение, которое знают, поют и беспрестанно цитируют на Яве все, кому больше шести лет от роду, выражает ее суть — расхождение между моральными предписаниями и материальными вознаграждениями, несоответствие между тем, что «есть», и тем, что «должно быть», — несколько более изящно:

Мы живем во времена, когда нет порядка  
И каждый помутился рассудком.  
Не хочется участвовать в этом сумасшествии,  
Но тогда не получишь и наград  
И можешь умереть с голода.  
Да, Боже, зло это зло;  
Счастлив, кто забывает,  
Но еще счастливее тот, кто помнит и понимает.

Вовсе не обязательно осознавать себя теологом, чтобы разбираться в религии. Размышления над трудноразрешимым этическим парадоксом, тревожное чувство, что нравственная интуиция не соответствует нравственному опыту, существуют на уровне и так называемой примитивной, и так называемой цивилизованной религии. Представления о «разделении в мире» у народа динка, описанные Лингардтом, весьма показательны в этом отношении<sup>31</sup>. Как и многие другие народы, динка верят, что небеса, где обитает «Божество», и земля, где влчат свое существование люди, когда-то были соединены, небо лежало непосредственно на земле и крепилось к ней веревкой, так что человек мог спокойно перемещаться из одного царства в другое. Смерти не было, и первым мужчине и женщине дозволялось сажать лишь одно просяное зернышко в день — и это все, что им в те далекие времена требовалось. Однажды женщина (разумеется, женщина) из жадности решила посадить больше одного разрешенного ей просяного зернышка и в спешке ударила рукояткой мотыги Божество. Оскорбленное Божество разорвало веревку, поселилось на отдалившемся от земли небе и оставило человека в трудах добывать себе пищу, страдать от болезней, умирать и жить вдали от источника существования, от Создателя. И все же для динка значение этой до странного знакомой истории, так же как значение книги Бытия — для иудеев и христиан, скорее не нравоучительное, а описательное:

«Те динка, которые рассуждали об этих историях, давали понять, что сочувствуют Человеку, оказавшемуся в таком положении, и обращали внимание на ничтожность проступка, за который Божество лишило его своего покровительства. Образ Божества, которое ударили древком мотыги... обычно вызывает настоящее веселье, как будто этот поворот сюжета придает всей истории слишком детский характер, чтобы она могла серьезно объяснить последующие события. Но ясно, что суть рассказа об уходе Божества от людей — вовсе не в моральном осуждении поведения первого человека. Она — в показе ситуации, окружающей динка сегодня. Сейчас люди такие же, какими были первые муж-

чина и женщина, — активные, напористые, любознательные, жаждущие. И все же они подвержены страданию, смертны, бессильны, нежественны и бедны. Жизнь непрочна, расчеты людей часто оказываются неверными, и человек часто должен на собственном опыте убедиться, что последствия его действий совсем не таковы, как он ожидал, или не отвечают его интересам. Уход Божества от людей в результате сравнительно пустякового, по человеческим меркам, оскорбления отражает контраст между человеческими суждениями о справедливом и действиями силы, которой надлежит в конечном счете контролировать все, происходящее в жизни динка... Для динка моральный порядок устроен в соответствии с принципами, которые часто недоступны пониманию людей, которые частично открываются им через опыт и традицию и которые действия людей не в силах изменить... В мифе об уходе Божества, поэтому, факты существования отражены такими, какими их знают люди. Динка живут в неподвластной им вселенной, в которой события могут противоречить самым разумным ожиданиям»<sup>33</sup>.

Таким образом, проблема зла (или, возможно, следовало бы сказать: проблематичность зла) — по существу феномен того же порядка, что и проблема (проблематичность) непостижимого или проблема (проблематичность) страдания. Странная непонятность некоторых эмпирических явлений, немая бессмысленность сильной, неумолимой боли, загадочная необъяснимость несправедливости — все это будит в душе неприятное подозрение, что в мире, а следовательно, и в нашей жизни в этом мире, нет никакого подлинного порядка — ни эмпирической закономерности, ни душевного строя, ни нравственной согласованности. И ответ религии на эти подозрения каждый раз состоит в одном и том же — в создании с помощью символических средств образа такого подлинного порядка вещей, который бы объяснял и даже возвышал осознаваемую неоднозначность человеческого опыта, его загадки и парадоксы. Задача не в том, чтобы отрицать то, что отрицать невозможно, — что существуют необъясненные вещи, что жизнь причиняет страдания или что дождик падает на честного, — а в том, чтобы отрицать, что существуют необъяснимые вещи, что жизнь непереносима вообще и что справедливость есть полная иллюзия. Принципы, на которых зиждется моральный порядок, действительно, часто могут ускользать от людей в той же мере, в какой, согласно Лингардту, от них могут ускользать удовлетворительные объяснения аномальных явлений или эффективные формы выражения чувств. Но важно — по крайней мере для религиозного человека — то, что ускользание это можно объяснить; что оно не является результатом отсутствия самих этих принципов,

объяснений или форм, результатом абсурдности жизни и бесполезности попыток искать моральный, интеллектуальный или эмоциональный смысл в опыте. Динка допускают присутствие (фактически настаивают на нем) моральной неоднозначности и противоречивости в той жизни, которую они ведут, поскольку они считают эту неоднозначность и противоречивость не абсолютным, но «рациональным», «естественным», «логическим» (можно добавить к этому ряду и другие прилагательные, поскольку ни одно из них не передает точного смысла) следствием той самой моральной структуры реальности, которую описывает или, как сказал бы Лингардт, «изображает» миф об уходе Божества.

В каждом из этих взаимосвязанных аспектов (каким образом эти аспекты перетекают друг в друга в каждом конкретном случае, каким образом ощущения аналитического, эмоционального и морального затруднения связаны между собой — это представляется мне важнейшей и, за исключением Вебера, никем не затронутой темой для сравнительного исследования) Проблема Смысла заключается в утверждении, или хотя бы признании, существования непостижимого, боли и несправедливости в плоскости человеческой жизни и в одновременном отрицании того, что эти иррациональные моменты характеризуют мир в целом. При этом как данное утверждение, так и данное отрицание производятся с точки зрения религиозной символики, символики, соотносящей сферу человеческого существования с более широкой сферой, в контексте которой и понимается это человеческое существование само по себе<sup>33</sup>.

#### ...и придавая этим представлениям ореол действительности...

Возникает, однако, и более глубокий вопрос: как получается, что в это отрицание верят? Как получается, что религиозный человек постепенно от тревожащего его восприятия беспорядка приходит к более или менее устойчивому убеждению в существовании порядка? Что вообще значит «верить» в контексте религии? Из всех проблем, связанных с попытками проведения антропологического анализа религии, эта, возможно, вызывает больше всего беспокойства, и потому ее чаще всего избегают — обычно путем ее перевода в область психологии, науки-изгоя, которой социальная антропология всегда отдаст на откуп те проблемы, которые сама оказывается не в состоянии разрешить с помощью устаревших концепций дюркгеймианства. Но проблемы при этом не уходят, они не являются «просто» психологическими (как не является та-

ковой никакая из социальных проблем); и ни одна антропологическая теория религии не оправдывает своего названия, если не старается найти подход к их решению. Мы уже и так достаточно долго пытались ставить «Гамлета» без Принца.

На мой взгляд, к означенной проблеме лучше подходить, исходя из открытого признания того, что религиозное верование основывается не на бэконовской индукции, отталкивающейся от повседневного опыта, — ибо тогда все мы были бы агностиками, — но скорее на изначальном признании некоего авторитета, трансформирующего этот опыт. Существование мыслительного тупика, боли и этического парадокса — Проблемы Смысла — один из тех феноменов, которые побуждают человека к вере в богов, дьяволов, духов, тотемические принципы или духовную силу каннибализма (ощущение красоты или ослепление властью — другие из таких феноменов); но оно — не основа, на которой покоятся данные верования, а скорее наиболее важная сфера их приложения:

«То или иное состояние мира может служить иллюстрацией доктрины, но не ее доказательством. Бельцен<sup>10\*</sup> может служить иллюстрацией мира первородного греха, но первородный грех не есть гипотеза, объясняющая такой феномен, как Бельцен. Мы оправдываем существование конкретного религиозного верования, ссылаясь на его место в религиозной картине в целом; мы оправдываем религиозную веру в целом, ссылаясь на авторитет религии. Авторитет значим для нас, потому что мы обнаруживаем его в том самом мире, где мы поклоняемся чему-то, где всегда принимаем верховенство чего-то еще, не нас самих. Мы не поклоняемся авторитету, но понимаем авторитет как определяющий то, что достойно поклонения. Кто-то может счесть возможным поклоняться богу в реформированной церкви и принять Библию за авторитет, а кто-то — в католической церкви и признать авторитет папства»<sup>34</sup>.

Разумеется, это христианская точка зрения на проблему; но ею не стоит пренебрегать по одной лишь этой причине. В религиях племенных народов авторитет находится в убедительной силе традиционной системы образов; в мистических религиях — бесспорной силе экстрасенсорного опыта; в харизматических — гипнотической притягательности выдающейся личности. Однако первичность принятия авторитета по отношению к получению откровения — которое мыслится вытекающим из этого принятия — в общих религиозных вопросах не менее важна, чем в вопросах толкования священных писаний. Основная аксиома, лежащая в основе того, что мы, вероятно, можем назвать «религиозной перспективой»,

везде одна и та же: кто хотел бы знать, сначала должен поверить.

Но говорить о «религиозной перспективе» — значит говорить, по определению, об одной из перспектив среди прочих. Перспектива — это способ видения (в широком смысле слова «видеть», включающем в себя «понимание», «восприятие», «схватывание»). Это определенный способ восприятия жизни, определенный метод конструирования мира; в этом смысле мы говорим об исторической перспективе, о научной перспективе, об эстетической перспективе, о перспективе здравого смысла или даже о причудливой перспективе, воплощенной в сновидениях и галлюцинациях<sup>35</sup>. Возникают, следовательно, вопросы: во-первых, что вообще считать «религиозной перспективой» в отличие от других перспектив; во-вторых, каким образом люди ее усваивают.

Если посмотреть на религиозную перспективу на фоне трех других основных перспектив (здравого смысла, научной и эстетической), с позиций которых человек конструирует картину мира, то ее специфический характер будет особенно замечен. Здравый смысл как способ «видения» состоит, как указывал Шюц, в восприятии мира, его предметов и процессов просто такими, какими они представляются, — иногда это называется наивным реализмом, — а также в прагматической мотивированности, в желании воздействовать на мир так, чтобы использовать его в своих практических целях, подчинить его себе или, если это оказывается невозможным, приспособиться к нему<sup>36</sup>. Мир повседневной жизни (который, разумеется, сам по себе — продукт культуры, поскольку оформляется с точки зрения символически выраженных «упрямых фактов», передающихся из поколения в поколение) дается нам в качестве как сцены, так и объекта наших действий. Он просто существует, как гора Эверест, с которой, если есть желание и потребность, можно сделать лишь одно — на нее залезть. Именно эта данность исчезает в научной перспективе<sup>37</sup>. Нарочитое сомнение и систематическая постановка всего под вопрос, приглушение прагматических мотивов в пользу незаинтересованного наблюдения, попытки анализировать мир с точки зрения формальных понятий, отношение которых к неформальным понятиям здравого смысла становится весьма проблематичным, — таковы основные характеристики попыток научного постижения мира. А что касается эстетической перспективы, которая, возможно, наилучшим образом изучена под рубрикой «эстетических установок», то она предполагает свою манеру приглушения наивного реализма и прагматических интересов: в данном случае вопросы о зна-

чении повседневного опыта вообще не задаются, последний просто игнорируется, для того чтобы можно было прилежно рассмотреть внешние проявления, сосредоточиться на поверхностях и на том, что мы называем «вещами в себе». «Функция художественной иллюзии не в том, чтобы заставить нас поверить в нечто... но как раз наоборот, в том, чтобы освободить нас от необходимости верить во что-либо — в том, чтобы заставить нас созерцать вещественные качества без присущих им обычных значений типа “это стул”, “это мой телефон”... и т. д. Именно знание того, что представленное нашим очам не имеет практического значения в мире, позволяет нам сосредоточиться на созерцании его внешней формы»<sup>38</sup>. И подобно перспективе здравого смысла и научной перспективе (исторической, философской, художественной), эта перспектива, этот «способ видения», возникает не в результате некой таинственной картезианской химии, но вызывается, опосредуется и фактически создается с помощью своеобразных квазипредметов — стихотворений, пьес, скульптур, симфоний, — которые, отделившись от мира здравого смысла, обретают такую особую выразительность, какая может создаваться только поверхностными явлениями.

Религиозная перспектива отличается от перспективы здравого смысла тем, что, как уже говорилось, выходит за пределы реалий повседневной жизни к реалиям более широким, которые корректируют и дополняют картину первых; в этой перспективе главное — не воздействие на эти более широкие реалии, а их приятие, вера в них. От научной перспективы она отличается тем, что подвергает сомнению реалии повседневной жизни не с позиций институционализированного скептицизма, который разлагает данность мира на набор вероятностных гипотез, но с позиций того, на что она указывает как на более всеобъемлющие, негипотетические истины. Ключевые понятия в этой перспективе — не отстраненность, а преданность, не анализ, а принятие вещей такими, каковы они есть. А от искусства она отличается тем, что вместо отстранения от проблемы факта и намеренного воссоздания атмосферы подобия и иллюзии она углубляет интерес к факту и стремится к созданию атмосферы абсолютной реальности. Это ощущение «подлинно реального» есть именно то, на чем зиждется религиозная перспектива, и именно то, что символическое функционирование религии как культурной системы должно обеспечивать, закреплять и, насколько возможно, охранять от несогласованных откровений мирского опыта. С аналитической точки зрения, суть религиозного действия как раз и состоит в наделении конкретного комплекса символов — а соот-

ветственно, метафизики, которую они выражают, и стиля жизни, который они рекомендуют, — авторитетом.

И это подводит нас, наконец, к ритуалу. Ведь именно в ритуале — т. е. в сакрализованном действии — некоторым образом возникает убеждение в том, что религиозные понятия отражают реальность и что религиозные предписания разумны. Именно церемониальной форме того или иного рода — даже если эта форма не более чем декламация мифа, обращение к оракулу или украшение гробницы, — состыковываются и усиливают друг друга настроения и мотивации, которые вызываются у людей священными символами, и общие представления о порядке бытия, которые в этих символах выражаются. В ритуале мир реальный и мир воображаемый, будучи сплавлены посредством единого комплекса символических форм, оказываются одним и тем же миром, в результате чего происходит та самая характерная трансформация чувства реальности, о которой говорит Сантьяна в приведенном мною эпиграфе. Какую бы роль ни играло божественное вмешательство в создании веры (а высказываться по этому поводу — в любом случае не дело ученого), религиозные убеждения у человека возникают, по крайней мере первоначально, именно в контексте конкретных ритуальных действий.

И все же, хотя в любом религиозном ритуале — неважно, насколько автоматизированным или рутинным он может показаться на вид (если он действительно автоматизирован и попросту имеет рутинный характер, то он — не религиозный ритуал) — происходит это символическое сплавление этоса и картины мира, духовное сознание народа формируют главным образом более сложные общественные ритуалы, те, в которых находит проявление широкий круг настроений и мотиваций, с одной стороны, и метафизических представлений — с другой. Пользуясь удобным термином, введенным Сингером, мы можем назвать такие крупномасштабные церемонии «культурными действиями» и далее отметить, что в них представлена не только та точка, в которой для верующего сходятся побудительный и концептуальный аспекты религиозной жизни, но еще и та точка, в которой взаимодействие между этими аспектами может быть наилучшим образом исследовано сторонним наблюдателем:

«Каждый раз, когда брахманы из Мадраса (да и, кстати сказать, не брахманы тоже) хотели объяснить мне какую-нибудь характерную черту индуизма, они всегда ссылались на — или приглашали меня посмотреть — конкретный обряд или церемонию, относящуюся к жизненному циклу, храмовым праздникам или более общим религиозным и культурным действиям. Размышляя над этим в ходе моих бесед и наблюдений, я

пришел к выводу, что наиболее абстрактные обобщения в отношении индуизма (как мои собственные, так и те, которые мне довелось слышать) могут быть проверены, прямо или косвенно, при сопоставлении с этими действиями»<sup>39</sup>.

Разумеется, не все культурные действия есть действия религиозные, и на практике часто не так-то просто провести границу между религиозными действиями и, например, художественными или даже политическими, ибо, подобно социальным формам, символические формы могут служить разным целям. Но суть в том, что индийцы — «и, возможно, все народы» — по-видимому, думают о своей религии как о «содержащейся в таких конкретных действиях, которые они могут продемонстрировать приезжим и самим себе»<sup>40</sup>. Способы их демонстрации для этих двух категорий зрителей являются, однако, совершенно различными, о чем, кажется, часто забывают те, кто утверждают, что «религия — форма искусства человека»<sup>41</sup>. Если с точки зрения «гостей» эти религиозные действия могут служить, что вполне естественно, лишь презентацией той или иной религиозной перспективы и потому могут эстетически оцениваться или научно анализироваться, то с точки зрения участников они являются инсценировкой, материализацией, реализацией такой перспективы — т. е. служат не только моделью того, во что люди верят, но и моделью для самой веры. В этих пластичных драмах люди обретают веру в процессе того, как они изображают ее.

В качестве примера позвольте мне привести очень живописное театрализованное действие на Бали, в ходе которого злая ведьма по имени Рангда вступает в ритуальный бой с добрым чудовищем Баронгом<sup>42</sup>. Представление, обычно (но не обязательно) дающееся по случаю праздника в храме смерти, состоит из танца в масках, повествующего о том, как ведьма — изображаемая как старая потасканная продажная женщина, пожирательница детей — начинает распротранять на земле чуму и смерть, а чудовище — изображаемое как нечто среднее между неуклюжим медведем, глупым щенком и напыщенным китайским драконом — мешает ей. Рангда, роль которой исполняет мужчина, — образ отвратительный. Глаза ее выпучены так, что похожи на вздувшиеся на лбу нарывы. Ее зубы — это клыки, загибающиеся на ее щеки и торчащие над ее подбородком. Ее желтоватые волосы свисают спутанным клубком. Ее груди выглядят как высохшее, болтающееся, обросшее волосами вымя, а между ними висит бечевка с нанизанными, как колбаски, раскрашенными кишками. Ее длинный красный язык похож на язык пламени. В танце она неуклюже

разводит мертвенно-белые руки, на которых торчат похожие на когти ногти в десять дюймов длиной, и издает леденящий душу истерический металлический хохот. Баронг, которого танцуют двое мужчин, держащиеся друг за друга так, как это делают, когда изображают лошадь в буффонаде, — тоже причудливый персонаж. Он одет в лохматую собачью шкуру, увешанную золотыми и слюдяными украшениями, поблескивающими в полутьме. На нем всяческие цветные ленты, перья птиц, осколки зеркал, и у него комичная борода, сделанная из человеческих волос. И хотя он тоже демон, хотя его глаза так же выскакивают из орбит и он так же яростно лязгает своими клыками, когда сталкивается с Рангдой или чем-то задевающим его достоинство, все же связка позвякивающих колокольчиков, свисающая с его нелепо изогнутого хвоста, выдает в его страшных чертах нечто ненастоящее. Если Рангда — образ сатанинский, то Баронг — фарсовый, и их конфликт — это конфликт (несколько нелогичный) между зловредным и смехотворным.

Это странное противопоставление неумолимого зла и низкой комедии пронизывает все представление. Рангда в своем магическом белом одеянии то замирает на месте, как бы в раздумье или недоумении, то вдруг, шатаясь, начинает идти вперед. Ее появление (зритель видит ее ужасные руки с длинными ногтями, прежде чем из прохода наверху небольшой каменной лестницы появляется она сама) — это момент величайшего напряжения, когда кажется, во всяком случае, «гостю», будто все готовы сорваться с мест и в панике разбежаться. Сама Рангда кажется одержимой страхом и ненавистью, когда начинает пронзительно кричать на Баронга на фоне резких звуков гамелана<sup>43</sup>. Она может и на самом деле впасть в неистовство. Я сам видел, как Рангды очертя голову бросались в оркестр или начинали носиться кругом в полном смятении, причем утихомиривала и ставила их на место только сила полдюжины зрителей; ходит много рассказов о том, как впадшая в неистовство Рангда часами держала в страхе целую деревню, и о том, как исполнявшие роль Рангды впоследствии сходили с ума. Баронга же — хоть он и одержим той же таинственной силой (балийцы называют ее *sakti*), что и Рангда, и те, кто его исполняют его роль, тоже впадают в транс, — кажется, очень трудно воспринимать серьезно. Он проказничает со свитой окружающих его демонов (которые добавляют веселья собственными грубоватыми шуточками), ложится на металлофон, когда на нем играют, бьет ногами в барабан, движется своей передней частью в одну сторону, а задней — в другую, либо ставит свое двухчастное тело в глупые позы, вычесывает у

себя насекомых или вдыхает ароматы воздуха и вообще ходит гоголем в приступе нарциссистской самовлюбленности. Контраст, правда, получается не абсолютным, поскольку и Рангда в тот или иной момент может казаться комичной — например, когда пытается полировать зеркальце на одежде Баронга; да и Баронг после появления Рангды становится гораздо серьезнее, начинает нервно клацать челюстями и наконец прямо на нее нападает. Строго разделяются комичное и ужасное тоже не во всех случаях — как, например, в той странной сцене представления, когда несколько младших ведьм, учениц Рангды, к дикому удовольствию зрителей перебрасывают по кругу труп мертворожденного ребенка, или в другой не менее странной сцене, когда почему-то невыносимо комичной выглядит беременная женщина, которая истерически то хохочет, то рыдает, в то время как ее пинает компания гробокопателей. Сопровождающие друг друга темы ужаса и веселья находят наиболее полное выражение в образах двух главных героев и в их бесконечной, ни к чему не приводящей борьбе за власть, и эти темы очень хитроумно вплетены во всю структуру драмы. Они, или скорее взаимосвязь между ними, — и есть главная суть драмы.

Пытаться подробно описать представление с Рангдой и Баронгом — нет смысла. Подобного рода представления весьма отличаются друг от друга в деталях, они состоят из нескольких, не слишком тесно связанных частей и во всяком случае столь сложны по своей структуре, что не поддаются простому краткому изложению. Для нас важно обратить внимание на то, что, с точки зрения балийцев, эта драма — не просто спектакль, который они наблюдают, но ритуал, в котором они принимают участие. Здесь нет эстетической дистанции, отделяющей актеров от зрителей и помещающей изображаемые события в недоступный мир иллюзии; так что к тому моменту, когда заканчивается решающая схватка Рангды и Баронга, большинство из членов той группы, по чьей инициативе было организовано представление (часто практически все из них), оказываются вовлеченными в него не просто в воображении, но физически. В одном из примеров, описанных Джейн Бело, я насчитал более семидесяти пяти человек — мужчин, женщин и детей, — которые в той или иной степени принимали участие в представлении, а уж тридцать-сорок участников — дело обычное. Как действие, эта драма походит на торжественную мессу, а не на постановку «Убийства в соборе»<sup>12\*</sup>, она предполагает вовлеченность в происходящее, а не наблюдение со стороны.

Частично такое вовлечение в ход ритуала осуществляется благодаря разнообразным второстепенным ролям — ролям

младших ведьм, демонов, различного рода легендарных и мифологических персонажей, — которые исполняются отдельными жителями деревни. Но главным образом оно осуществляется благодаря чрезвычайно развитой у очень большей части населения способности к психологическому расщеплению сознания. Противоборство Рангды и Баронга неизбежно сопровождается тем, что от трех-четырёх до нескольких десятков зрителей становятся одержимы каким-либо демоном, один за другим впадают в глубокий транс, «подобно цепочке фейерверков»<sup>43</sup>, и, выхватив кинжалы, бросаются присоединиться к сражению. Массовый транс, распространяющийся подобно панике, переносит балийца из привычного мира, в котором он обыкновенно живет, в необычный мир, где обитают Рангда и Баронг. Впасть в транс — значит для балийца переступить порог существования иного порядка. Слово, обозначающее транс, — это *nadi* (от *dadi*, которое часто переводят как «становиться», но можно передать даже проще как «быть»). Даже те, кто по той или иной причине не совершает этот духовный переход, вовлекаются в происходящее, ибо именно им надлежит сдерживать бешеные действия тех, кто впал в транс, либо с помощью физических мер (если это обычные люди), либо посредством разбрызгивания святой воды и произнесения заклинаний (если это жрецы). В ее апогее церемония Рангды и Баронга находится (или, по крайней мере, кажется находящейся), на грани массового неистовства, когда все уменьшающееся число не впавших в транс отчаянно пытается сдерживать (по-видимому, почти всегда успешно) все растущее число впавших в транс.

Стандартное — если в данном случае можно говорить о каких-то стандартах — представление начинается с появления гарцующего и прихорашивающегося Баронга как с профилактической преамбулы к тому, что должно последовать. Затем могут идти различные мифологические сцены (не всегда одни и те же), относящиеся к общему сюжету, на котором основывается представление, пока в конце концов не появляются Баронг и Рангда вместе. Начинается их поединок. Баронг оттесняет Рангду к воротам храма смерти. Но у него не хватает сил окончательно одолеть ее, и она в свою очередь начинает оттеснять его в сторону деревни. И в момент, когда уже начинает казаться, что Рангда вот-вот одержит верх, несколько человек, впавших в транс, с кинжалами в руках встают и бросаются на помощь Баронгу. Но как только они подступают к Рангде (которая стоит спиной к зрителям как бы в минуту размышления), она разворачивается к ним и, размахивая своим «белым как *sakti*» одеянием, повергает их на землю в беспамятстве.



После этого Рангда поспешно удаляется (или ее уносят) в храм, и там уже сама падает без чувств, надежно укрытая от возбужденной толпы, которая, как говорили мои информанты, убила бы Рангду, увидев ее беспомощной. Баронг движется среди лежащих танцоров с кинжалами и пробуждает их, клацая зубами перед ними и тыча в них своей бородой. По мере того как они, все еще пребывая в трансе, приходят в «сознание», их обуревают ярость из-за того, что Рангде удалось скрыться, и поскольку они не могут напасть на нее, то в отчаянии обращают свои кинжалы на собственную грудь (не нанося вреда, ибо все еще находятся в трансе). Обычно в этот момент начинается сущее столпотворение, когда зрители обоего пола, впадающие в транс теперь уже по всему пространству двора, выхватывают кинжалы, пытаются ударить себя ими, борются друг с другом, пожирают живых цыплят или экскременты, в конвульсиях валяются в грязи и т. д., в то время как те, кто не впал в транс, пытаются отнять у них кинжалы и удерживать их хоть в каком-то порядке. Через некоторое время пребывающие в трансе один за другим впадают в кому, от которой их пробуждает святая вода жрецов, и великая битва окончена, — и это совершенный тупик. Рангда не побеждена, но она и не победитель.

Одно из мест, в которых можно искать значение данного ритуала, — это те мифы, предания и действительные поверия, которые в нем инсценируются. Однако проблема не только в том, что они многочисленны и разнообразны — ведь одни люди видят в Рангде воплощение Дурги, злобной супруги Шивы; другие — царицы Махендрадатты, персонажа из цикла придворных яванских легенд XI в.; а третьи — духовной предводительницы ведм, являющейся кем-то вроде Жреца-Брахмана, духовного предводителя людей; причем столь же разнообразны и еще менее определены и представления о том, кто (или «что») есть Баронг, — хотя последние, кажется, играют лишь второстепенную роль в восприятии балийцами этой драмы. Дело в том, что именно в прямом столкновении с обоими персонажами в процессе представления деревенский житель начинает воспринимать их, с его частной точки зрения, как подлинную реальность. Следовательно, эти персонажи — не воплощения чего-то, а непосредственные данности. И когда жители деревни впадают в транс, они сами становятся (*nadi*) частью того мира, в котором эти данности обитают. Спросить, как я однажды это сделал, человека, которому приходилось *быть* Рангдой, считает ли он ее реально существующей, — значит вызвать подозрения в собственном идиотизме.

Таким образом, признание авторитета, на котором зиждется религиозная перспектива, воплощаемая в ритуале, вытекает из

действенности самого ритуала. Вызывая определенный набор настроений, мотиваций — этос — и создавая определенный образ космического порядка — картину мира — при помощи одного и того же ряда символов, ритуальное действие превращает аспект «модели чего-то» и аспект «модели для чего-то» в религиозных верованиях в аспекты взаимозаменяемые. Рангда вызывает страх (так же как и ненависть, отвращение, злость, ужас и — хотя я не имел возможности рассмотреть здесь сексуальную сторону действия — вождение), но вместе с тем она его также изображает:

«Чарующий эффект, оказываемый фигурой Ведьмы на воображение балийца, можно объяснить, лишь осознав, что она не только вызывает страх, но и сама по себе есть Страх. Ее руки с длинными угрожающими ногтями не захватывают и не царапают жертву, хотя дети, которые играют в ведм, делают руками именно такие жесты. Но сама Ведьма протягивает руки ладонями наружу и оттибает пальцы назад — этот жест балийцы называют *kapar* и обозначают им неожиданную реакцию испуганного человека, падающего с дерева... Только когда мы видим, что Ведьма сама испугана в той же мере, в какой наводит страх, становится возможным объяснить ее притягательность и пафос, окружающий ее, когда она танцует косматая, отталкивающая, клыкастая и одинокая, время от времени сотрясающаяся от жуткого хохота»<sup>44</sup>.

Но и Баронг не только вызывает смех, он воплощает балийское представление о духе комического, — а это характерная комбинация игривости, экспрессивности и непомерной страсти к элегантности, которую наряду со страхом можно, вероятно, считать доминирующим мотивом в жизни балийцев. Постоянно возобновляющаяся борьба Рангды и Баронга, неизбежно ведущая к ничьей, представляет собой — по крайней мере для верующего балийца — одновременно и выражение общих религиозных истин, и тот авторитетный опыт, который оправдывает их принятие, даже принуждает к этому.

#### ...эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными

Никто, однако, даже святой, не живет в мире, постоянно определяемом религиозными символами — большинство людей живет в нем лишь в отдельные моменты. Повседневный мир обыденных объектов и практических действий, как говорит Шюц, есть наивысшая реальность человеческого опыта — наивысшая в том смысле, что она представляет собой мир, в котором мы наиболее крепко укоренены, действительность которого мы едва ли можем подвергнуть сомнению (как бы

сильно ни сомневались в отношении некоторых его сторон) и от давления и требований которого мы едва ли можем укрыться<sup>45</sup>. Человек (как, впрочем, и большие группы людей) может быть эстетически невосприимчивым, безразличным к религии и неспособным к формальному научному анализу, но он не может быть полностью лишенным здравого смысла и вместе с тем способным выжить. Установки, которые формирует религиозный ритуал, имеют, таким образом, наиболее важное влияние — с точки зрения человека — за рамками самого ритуала, поскольку они отображаются на повседневную жизнь и окрашивают восприятие индивидом существующего мира голых фактов. Особый характер, которым отмечены духовные поиски у индейцев Великих равнин, практика исповедания у манусцев или мистическая практика у яванцев, пронизывает сферы жизни этих народов, весьма далекие от непосредственно религиозных, и накладывает на эти сферы отпечаток определенного стиля — стиля, окрашивающего как их внешнее оформление, так и направление развития. Переплетение зловредного и комического, изображаемое в поединке Рангды и Баронга, находит выражение в множестве ежедневных действий балийцев, которые, как и сам ритуал, часто выглядят пронизанными неподдельным страхом, который сдерживается лишь неумной игривостью. С социологической точки зрения религия интересна не потому, что, как полагает вульгарный позитивизм, она описывает социальный порядок (что она делает не только очень косвенно, но и очень несовершенно), но потому, что, подобно окружающей среде, политике, богатству, юридическим установлениям, личным пристрастиям или чувству прекрасного, она его формирует.

Движение туда и обратно между религиозной перспективой и перспективой здравого смысла — в действительности одно из наиболее очевидных, эмпирически наблюдаемых явлений на социальной сцене, хотя опять-таки одно из наиболее пренебрегаемых социальными антропологами, каждый из которых наблюдал подобные явления бесчисленное число раз. Религиозные представления до сих пор обычно трактовались как однородная характеристика индивида, такая же, как место его жительства, вид его занятий, его место в системе родства и т. д. Но религиозные представления в ходе ритуала, которые полностью поглощают индивида, перенося его (в той мере, в какой он это испытывает) в другую форму существования, и религиозные представления как бледное запомнившееся отражение этого опыта в ежедневной жизни — это не одно и то же, и неспособность в этом разобраться

ся ведет к некоторой путанице, особенно в том, что касается так называемых проблем первобытного мышления. Разногласие между Леви-Брюлем и Малиновским в вопросе о природе «мышления дикаря», например, по большей части возникает вследствие недостаточно полного признания этого различия. Если французского философа интересовала картина мира, складывающаяся у дикарей вследствие принятия религиозной перспективы, то польско-английского этнографа — картина мира, складывающаяся у них вследствие принятия перспективы здравого смысла<sup>46</sup>. Возможно, оба смутно чувствовали, что говорят не совсем об одном и том же, но их просчет был в том, что они не стали пытаться выяснять, каким образом эти два типа «мышления» — или, я предпочел бы сказать, два типа символического формулирования — взаимодействуют. Поэтому дикари Леви-Брюля так и остались жить, несмотря на все его оговорки, в мире, состоящем исключительно из мистического, а дикари Малиновского, несмотря на подчеркивание им функциональной важности религии, — в мире, состоящем исключительно из прагматических действий. Помимо собственной воли оба ученых превратились в редукционистов (идеалист может быть редукционистом в той же мере, в какой и материалист), поскольку им не удалось показать человека как передвигающегося более или менее легко, и очень часто, между двумя совершенно противоположными способами воззрения на мир, способами воззрения, которые не прилегают друг к другу, а разделяются культурной пропастью, через которую надо делать кьеркегоровы прыжки — то на одну, то на другую сторону:

«Существует такое же бесчисленное количество видов шокового опыта, как и конкретных смысловых сфер, на которые можно поместить акцент реальности. Вот некоторые примеры: шок засыпания, как прыжок в мир сновидений; внутренняя перемена, переживаемая нами, когда поднимается занавес в театре, как переход в мир сценической игры; коренная перемена в нашем восприятии, когда, стоя перед картиной, мы позволяем себе ограничить поле своего зрения рамками мира, изображенного на полотне, как переход в мир живописи; разрядка неловкой ситуации смехом, когда, слушая чью-то шутку, мы на короткое время готовы принять вымышленный мир шутки за реальность, по отношению к которой мир нашей ежедневной жизни принимает характер шалости; сосредоточение ребенка над игрушкой как переход в мир игры, и т. д. Но и религиозный опыт во всем его разнообразии — например, кьеркегоров опыт «момента» как прыжка в религиозную сферу — пример такого шока; так же как и попытка ученого заменить живое участие в делах «этого мира» на незаинтересованное [аналитическое] отношение к нему»<sup>47</sup>.

Признание и исследование качественной разницы — разницы эмпирической, не трансцендентной — между чистой религией и религией прикладной, между столкновением с «истинной реальностью» и толкованием ежедневного опыта в свете того, что приоткрывает такое столкновение, даст нам, таким образом, возможность гораздо точнее понять, что имеет в виду индеец бороро, когда говорит: «Я — попугай», или христианин, когда он утверждает: «Я — грешник», чем это позволит нам сделать теория примитивного мистицизма, в которой обыденный мир растворяется в облаке причудливых идей, или теория примитивного прагматизма, в которой религия распадается на совокупность полезных выдумок. Пример с попугаем, который я позаимствовал у Перси, показателен<sup>48</sup>. Перси отмечает, что в отношении этого высказывания удовлетворительным не будет ни то объяснение, что бороро думает, будто он буквально является попугаем (он ведь не предпринимает попыток спариваться с другими попугаями), ни то объяснение, что это высказывание попросту ложно или бессмысленно (ведь ясно, что он не говорит — или, по крайней мере, говорит не исключительно — о такого рода принадлежности к классу предметов, которое может быть подтверждено или опровергнуто тем способом, каким мы подтверждаем или опровергаем высказывание «Я — бороро»), ни, опять-таки, то объяснение, что это высказывание ложно с научной точки зрения, но верно с мифологической (ибо это сразу приводит нас к понятию о прагматической выдумке, которое, отказывая мифу в правдивости в самом процессе надления его правдивостью, является внутренне противоречивым). Более последовательным, мне кажется, было бы смотреть на это высказывание как на обретающее значение в контексте тех «конкретных смысловых сфер», которые составляют религиозную перспективу и перспективу здравого смысла. С точки зрения религиозной перспективы наш бороро «действительно» является «попугаем» и в надлежащем ритуальном контексте вполне мог бы «спариваться» с другими «попугаями» — с такими же метафизическими, как и он сам, а не с обычными попугаями, которые летают среди обычных деревьев. С точки зрения перспективы здравого смысла он является попугаем в том смысле, что — как я допускаю — принадлежит к клану, члены которого считают попугая своим тотемом; причем из факта этой принадлежности (в соответствии с фундаментальной природой реальности, обнаруживающейся в религиозной перспективе) вытекают определенные моральные и практические последствия. Человек, кото-

рый в обычном разговоре говорит, что он — попугай, говорит о том, что, как миф и ритуал показывают ему, он имеет много признаков «попугая» и что этот религиозный факт имеет важное социальное значение — мы, попугаи, должны, мол, держаться вместе, не должны вступать в брак друг с другом, не должны есть летающих попугаев и т. д.; ибо вести себя иначе — значит действовать вопреки законам вселенной. Именно это помещение привычных действий в некий всеобъемлющий контекст и делает религию (по крайней мере, очень часто) столь могущественной в социальном отношении. Оно меняет, нередко радикально, весь ландшафт, открывающийся здравому смыслу, меняет его таким образом, что настроения и мотивации, порожденные религиозной практикой, сами начинают казаться в высшей степени практическими, единственно разумными с точки зрения того, какова в «действительности» окружающая реальность.

Ритуально «прыгнув» (образ, возможно, в чем-то слишком уж атлетический; «соскользнув», может быть, было бы точнее) в рамки значений, определяемых религиозной картиной, а по завершении ритуала возвратившись опять в мир здравого смысла, человек — если только опыт не подводит его, как это иногда бывает — меняется. И с тем, как он меняется, меняется и сам мир здравого смысла, поскольку теперь он видится как частная форма более широкой реальности, которая эту форму корректирует и дополняет.

Однако подобные корректирование и дополнение не везде одинаковы, вопреки тому, что могут думать некоторые ученые, работающие в русле «сравнительного религиоведения». Специфический характер, который религия придает обыденной жизни, варьируется от религии к религии и зависит от того, какие установки формируют в верующем принимаемые им конкретные представления о космическом порядке. Так, на уровне «великих» религий обычно признается отличительность органического, и подчас она отстаивается с фанатичностью. Но даже на простейших уровнях племенной или какой-либо другой организации — где индивидуальность религиозных традиций часто растворяется под пером исследователей в таких сухих клише, как «анимизм», «аниматизм», «тотемизм», «шаманизм», «культ предков», и других невзрачных терминах, при помощи которых этнографы-религиоведы обезличивают свой материал, — очевидна характерная отличительность действий, совершаемых разными группами людей под влиянием того, во что они верят как в пережитый опыт. Меланхоличный яванец будет чувствовать себя таким же чужим на проникнутом комплексом вины Манусе, каким

энергичный индеец кроу будет чувствовать себя на бесстрастно-спокойной Яве. И при всем многообразии ведьм и клоунов в мире, в Рангде и Баронге мы находим вовсе не общие, а совершенно индивидуальные воплощения страшного и веселого. То, во что люди верят, так же разнообразно, как разнообразны они сами — и обратное утверждение будет в той же степени верно.

Именно этот индивидуальный характер воздействия религиозных систем на социальные системы (и на личностные системы) и делает невозможной общую оценку значения религии с моральной либо с функциональной точек зрения. Настроения и мотивации, наблюдаемые у человека, только что возвратившегося с ацтекского жертвоприношения, будут несколько отличны от тех, что будут наблюдаться у человека, только что снявшего с себя качинскую маску<sup>13</sup>. Даже в одном и том же обществе те представления о жизни, которым человека могут «научить» обряд колдовства и ритуальная трапеза, будут достаточно по-разному воздействовать на его общественную и психическую деятельность. Одна из главных методологических задач при научном описании религии — постараться избежать как тона сельского атеиста, так и тона сельского проповедника (как, впрочем, и тона их более изощренных городских коллег), чтобы продемонстрировать социальные и психологические следствия конкретных религиозных представлений в ясном и нейтральном свете. А когда это сделано, то общие вопросы о том, является ли религия «хорошей» или «плохой», «функциональной» или «нефункциональной», «укрепляющей это» или «вызывающей неуверенность», исчезнут подобно химерам, какими сами эти вопросы и являются, и нам останется конкретная задача оценки, проверки и анализа конкретных случаев. Разумеется, останутся еще и немаловажные вопросы о том, насколько верно то или иное религиозное утверждение, насколько истинен тот или иной религиозный опыт и возможны ли вообще верные религиозные утверждения и истинный религиозный опыт. Но в рамках тех ограничений, которые наложила на себя научная перспектива, подобные вопросы нельзя даже задавать — и в еще меньшей мере можно пытаться на них ответить.

### III

С точки зрения антрополога, религия важна потому, что может служить индивиду или группе индивидов, с одной стороны, источником общих и в то же время отличительных

представлений о мире, о собственной личности и об отношениях между тем и другим (т. е. выполнять роль «модели чего-то»); и, с другой стороны, источником прочных и не менее отличительных «умственных» установок (т. е. выполнять роль «модели для чего-то»). Из этих культурных функций происходят, в свою очередь, социальные и психологические функции религии.

Религиозные представления выходят за границы их особого метафизического контекста и вырисовывают контуры общих понятий, которые могут придавать значимую форму широкому спектру опыта — интеллектуального, эмоционального и нравственного. Христианин смотрит на нацистское движение с точки зрения грехопадения, и последнее если и не объясняет для него первое (в причинно-следственном смысле), то во всяком случае помещает его в определенный нравственный, познавательный и даже эмоциональный контекст. Представитель народа азанде смотрит на факт падения амбара на его друга или родственника с точки зрения конкретного и весьма специфического представления о колдовстве, и таким образом избегает философских дилемм и психологического стресса от ощущения неопределенности. Яванец находит в заимствованном и переименованном понятии *rasa* («смысл», «привкус», «значение», «чувство»)<sup>14</sup> средство, позволяющее ему «увидеть» в новом свете разнообразные явления, относящиеся к сферам хореографии, гастрономии, политики или эмоций. Комплекс религиозных представлений, создающий образ космического порядка, есть в то же самое время комментарий на земной мир социальных отношений и психологических процессов. Он делает их доступными пониманию.

Но эти представления больше, чем комментарий; они также — шаблон. Они не просто объясняют социальные и психологические процессы с точки зрения космоса — в этом случае они были бы философскими, а не религиозными, — но формируют их. В учении о первородном грехе воплощено также рекомендуемое отношение к жизни, характерное настроение и устойчивый набор мотиваций. Представление о колдовстве учит людей азанде не только понимать «случайное» как вовсе не случайное, но также реагировать на него с надлежащей ненавистью по отношению к виновнику, который это псевдослучайное вызвал, и преследовать его соответствующими санкциями. *Rasa*, будучи понятием правды, красоты и добра, есть в то же время и предпочтительный способ переживания, род душевного отстранения, вежливой отчужденности и непоколебимого спокойствия. Настроения и мотивации, вызываемые

мые религиозной ориентацией, бросают отраженный, лунный свет на практические аспекты мирской жизни людей.

Таким образом, проследивание социальной и психологической роли религии — это не один лишь вопрос нахождения соответствий между конкретными ритуальными действиями и конкретными социальными явлениями в мирской сфере, хотя такие соответствия, безусловно, существуют и вполне заслуживают дальнейшего изучения, особенно если мы можем сказать по этому поводу что-то новое. Это также и вопрос выяснения того, каким образом представления человека (какими бы скрытыми они ни были) о «подлинно реальном» и те установки, которые вызываются этими представлениями, окрашивают его понимание разумного, практического, человеческого и нравственного. Как далеко заходит этот процесс (ведь во многих обществах влияние религии представляется довольно ограниченным, в других — всеобъемлющим), как глубоко (ведь некоторые люди и группы людей почти не прибегают к религии в делах светского мира, тогда как другие обращаются к вере по каждому, даже самому тривиальному поводу) и насколько он действен (ведь величина разрыва между тем, что рекомендует религия, и тем, что люди действительно делают, — самая разная в разных культурах) — все это важнейшие проблемы сравнительной социологии и психологии религии. Чрезвычайно разнообразными представляются даже уровни развития самих религиозных систем — причем совсем не с простой эволюционной точки зрения. В одном обществе символические формулировки картины реальности могут достигать крайнего уровня сложности и систематичности; в другом, не менее развитом социально, такие формулировки могут оставаться поистине примитивными и представлять собой лишь беспорядочный набор фрагментарных поверий и несвязных образов, сакральных рефлексов и духовных пиктограмм. Достаточно сравнить австралийцев и бушменов, тораджей и алорцев, хопи и апачей, древних индийцев и древних римлян, или даже итальянцев и поляков, чтобы заметить, что степень сложности религиозных средств выражения не является константой даже при сопоставлении обществ, подобных по уровню развития.

Антропологическое изучение религии, следовательно, делится на две стадии: первая — анализ системы значений, воплощенной в символах, которые конституируют религию как таковую; вторая — соотнесение этой системы с социально-структурными и психологическими процессами. Я неудовлетворен столь многими современными антропологическими исследованиями религии не потому, что они поднимают пробле-

мы второй стадии, но потому, что они пренебрегают проблемами первой и таким образом принимают за данность то, что в наибольшей степени нуждается в объяснении. Обсуждать роль культа предков в регулировании политической приемственности, роль жертвенных празднеств в определении родственных обязательств, роль поклонения духам в планировании сельскохозяйственной деятельности, роль прорицаний в укреплении социального контроля или роль обрядов инициации в стимулировании взросления личности — ни в коем случае не значит заниматься неважным делом, и я вовсе не рекомендую подменять такое обсуждение наивным каббализмом, в который так легко можно впасть при анализе символики экзотических вероисповеданий. Но вместе с тем пускаться в такое обсуждение, имея лишь самое общее, находящееся на уровне здравого смысла, понятие о том, что представляют собой культ предков, жертвоприношение животных, поклонение духам, прорицания или обряды инициации как религиозные модели, — затея, на мой взгляд, не обещающая большого успеха. Только когда мы примемся за теоретический анализ символической деятельности, сравнимый по уровню с тем анализом социальной и психической деятельности, который у нас сегодня уже проводится, мы сможем разобраться с аспектами социальной и психической жизни, в которых религия (или искусство, или наука, или идеология) играет определяющую роль.

### Примечания

<sup>1</sup> *Steinberg L.* The Eye Is Part of the Mind // *Partisan Review*, 1953, N 70. P. 194–212.

<sup>2</sup> *Janowitz M.* Anthropology and the Social Sciences // *Current Anthropology*. 1963, N 4. P. 139, 146–154.

<sup>3</sup> *Parsons T., Shils E.* Towards a General Theory of Action. Cambridge, Mass., 1951.

<sup>4</sup> *Langer S.* Philosophical Sketches. Baltimore, 1962.

<sup>5</sup> *Langer S.* Philosophy in a New Key. 4th ed. Cambridge, Mass., 1960.

<sup>6</sup> *Burke K.* The Philosophy of Literary Forms. Baton Rouge, Louisiana, 1941. P. 9.

<sup>7</sup> Столь же пагубна ошибка противоположного характера, особенно часто встречающаяся у неокантианцев, таких как Кассирер, которые считают, что символы идентичны своим референтам или «конституируют» их. [Ср.: *Cassirer E.* The Philosophy of Symbolic Forms. 3 vols. New Haven, 1953–1957.] «Можно указать пальцем на луну, — вроде бы сказал некий, возможно, вымышленный мастер дзен, — но только дурак примет палец за луну».

<sup>8</sup> *Craik K.* The Nature of Explanation. Cambridge, 1952.

- <sup>9</sup> Lorenz K. King Solomon's Ring. L., 1952.
- <sup>10</sup> Frisch K. von Dialects in the Language of the Bees // Scientific American. 1962, August.
- <sup>11</sup> Craik K. The Nature of Explanation.
- <sup>12</sup> Lowie R.H. Primitive Religion. N.Y., 1924.
- <sup>13</sup> Fortune R.V. Manus Religion. Philadelphia, 1935.
- <sup>14</sup> Geertz C. The Religion of Java. Glencoe, Ill., 1960.
- <sup>15</sup> Ryle G. The Concept of Mind. L.; N.Y., 1949.
- <sup>16</sup> Там же, с. 86. Цитируется с разрешения издательских групп Barnes & Noble Books и Hutchinson Publishing Group Ltd.
- <sup>17</sup> Ibid., p. 99.
- <sup>18</sup> Kluckhohn C. The Philosophy of the Navaho Indians // Ideological Differences and World Order / Ed. Northrop F.S.C. New Haven, 1949. P. 356–384.
- <sup>19</sup> Goody J. Religion and Ritual: The Definition Problem // British Journal of Psychology. 1961, N 12. P. 143–164.
- <sup>20</sup> James W. The Principles of Psychology. 2 vols. N.Y., 1904.
- <sup>21</sup> Langer S. Philosophy in a New Key. P. 287. Курсив оригинала.
- <sup>22</sup> Evans-Pritchard E. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford, 1937.
- <sup>23</sup> Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. Glencoe, Ill., 1952.
- <sup>24</sup> Bateson G. Naven. 2nd ed. Stanford, 1958. То, что острые и хронические формы подобного рода интеллектуального любопытства тесно взаимосвязаны и что ответы на необычные ситуации создаются по образцу ответов на более обычные явления, также, однако, ясно из дальнейшего описания Бейтсона; так, он говорит: «В другой раз я пригласил одного своего информанта посмотреть, как проявляют фотопластины. Я сначала снизил чувствительность фотопластин, а потом стал их проявлять в открытой ванночке при небольшом освещении, чтобы мой информант мог видеть, как постепенно на них проступает изображение. Он был весьма заинтересован, а через несколько дней попросил меня никогда не показывать этот процесс членам других кланов. Одним из его предков был Контум-мали, и в процессе проявления пластины он увидел реальное превращение ряби на воде в образ и счел это демонстрацией секрета клана».
- <sup>25</sup> Lienhardt G. Divinity and Experience. Oxford, 1961. P. 151 ff; Malinowski B. Magic, Science and Religion. Boston, 1948. P. 67.
- <sup>26</sup> Nadel S.F. Malinowski on Magic and Religion // Man and Culture / Ed. Firth R. L., 1957. P. 189–208.
- <sup>27</sup> Malinowski B. Magic, Science and Religion. P. 67.
- <sup>28</sup> Smith C.W., Dale A.M. The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. L., 1920. P. 197 ff.; цит. по: Radin P. Primitive Man as a Philosopher. N.Y., 1957. P. 100–101.
- <sup>29</sup> Kluckhohn C., Leighton D. The Navaho. Cambridge, Mass., 1946; Reichard G. Navaho Religion. 2 vols. N.Y., 1950.
- <sup>30</sup> Reichard G. Navaho Religion.
- <sup>31</sup> Ibid., p. 28–55.
- <sup>32</sup> Ibid.

- <sup>33</sup> Но это не означает, что в данный процесс оказывается включен каждый человек в каждом обществе; ибо, как однажды заметил бессмертный Дон Маркиз, если вам этого действительно не хочется, то душу иметь не обязательно. Часто встречающееся обобщение, что религия — человеческая универсалия, воплощает в себе смешение, по всей видимости, верного (хотя в настоящее время недоказуемого) предположения, что нет ни одного человеческого общества, где бы отсутствовали культурные модели, которые мы могли бы, следуя нашему или другому сходному определению, назвать религиозными, а также совершенно неверного предположения, что все люди во всех обществах религиозны (какое бы значение ни вкладывалось в этот термин). Но если антропологические исследования феномена религиозности еще недостаточно продвинулись, то антропологические исследования феномена не-религиозности и вовсе отсутствуют. Говорить о зрелой антропологии религии можно будет только тогда, когда какой-нибудь более тонкий Малиновский напишет книгу, которая будет называться «Вера и неверие (или даже «Вера и лицемерие...») в обществе дикарей».
- <sup>34</sup> MacIntyre A. The Logical Status of Religious Belief // Metaphysical Beliefs / Ed. MacIntyre A.L., 1957. P. 167–211.
- <sup>35</sup> Слово «установка» (в том смысле, в каком оно присутствует в выражениях «эстетические установки», «естественные установки») — это другой, возможно, более привычный термин для обозначения того, что я назвал «перспективой». [Первым выражением пользуется Белл, см.: Bell C. Art. L., 1914; вторым Шюц, хотя изначально выражение принадлежит Гуссерлю, см.: Schutz A. The Problem of Social Reality // Collected Papers, vol. 1. The Hague, 1962.] Но я намеренно избегаю этого термина по той причине, что он имеет сильные субъективистские коннотации, имеет тенденцию акцентировать предполагаемое внутреннее состояние актера, а не определенный тип взаимоотношения — символически опосредованного — между актером и ситуацией. Конечно, это не означает, что феноменологический анализ религиозного опыта, проведенный с позиций межличностных отношений, позиций нетрансцендентного, подлинно научного подхода [см.: Percy W. Symbol, Consciousness and Intersubjectivity // Journal of Philosophy. 1958, N 15. P. 631–641.], будет не важен для объяснения религиозного верования; это означает лишь то, что в данный момент он не находится в центре моего внимания. «Взгляды», «система координат», «ментальное состояние», «позиции», «ориентации», «умственные предрасположенности» и т. д. — другие термины, которые иногда используются в зависимости от того, хочет ли исследователь подчеркнуть социальный, психологический или культурный аспект явления.
- <sup>36</sup> Schutz A. The Problem of Social Reality.
- <sup>37</sup> Ibid.
- <sup>38</sup> Langer S. Feeling and Form. N.Y., 1953. P. 49.
- <sup>39</sup> Singer M. The Cultural Patterns of Indian Civilization // Far Eastern Quarterly, 1955, N 15. P. 23–26.
- <sup>40</sup> Singer M. The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras // Traditional India / Ed. M.Singer. Philadelphia, 1958. P. 140–182.
- <sup>41</sup> Firth R. Elements of Social Organization. L.; N.Y., 1951. P. 250.

<sup>42</sup> Комплекс Рангда—Баронг подробно описан и проанализирован многими необыкновенно талантливыми этнографами, и пытаться представить его чем-то, выходящим за рамки простого схематического описания, я здесь не буду [см., например: *Belo J. Bali: Rangda and Barong*. N.Y., 1949; *Belo J. Trance in Bali*. N.Y., 1960; *De Zoete B. and Spies W. Dance and Drama in Bali*. L., 1938; *Bateson G., Mead M. Balinese Character*. N.Y., 1942; *Covarrubias M. The Island of Bali*. N.Y., 1937.] Многие мои интерпретации этого комплекса основаны на личных наблюдениях, сделанных на Бали в 1957—1958 гг.

<sup>43</sup> *Belo J. Trance in Bali*.

<sup>44</sup> *Bateson G., Mead M. Balinese Character*. P. 36.

<sup>45</sup> *Schutz A. The Problem of Social Reality*. P. 226 ff.

<sup>46</sup> *Malinowski B. Magic, Science and Religion; Levy-Bruhl L. How Natives Think*. N.Y., 1926.

<sup>47</sup> *Schutz A. The Problem of Social Reality*. P. 231.

<sup>48</sup> *Percy W. The Symbolic Structure of Interpersonal Process // Psychiatry*. 1961. N 24. P. 39—52.

## Комментарии

<sup>1\*</sup> Понимающая (нем.).

<sup>2\*</sup> *Ликок*, Стивен Батлер (1869—1944) — канадский писатель-юморист и экономист.

<sup>3\*</sup> Манусцы — народ, живущий на о-ве Манус (Новая Гвинея).

<sup>4\*</sup> Американский художник (род. в 1907 г.).

<sup>5\*</sup> взглядов на мир и взглядов на жизнь (нем.).

<sup>6\*</sup> Группа народов Новой Гвинеи.

<sup>7\*</sup> Религиозная организация и этическое учение; особенным влиянием пользуется в США.

<sup>8\*</sup> *Ила*, или *ба-ила* — группа народов в Восточной Африке.

<sup>9\*</sup> Процесс диффузии, просачивания жидкости через разделяющую два раствора тонкую перегородку; играет важную роль в жизнедеятельности животных и растительных организмов.

<sup>10\*</sup> Местечко в Германии, где во время Второй мировой войны находился концентрационный лагерь.

<sup>11\*</sup> Индонезийский оркестр, состоящий из смычковых струнных инструментов, флейт и большого числа разных ударных.

<sup>12\*</sup> Стихотворная драма (1935) Томаса Стернза *Элиота* (1888—1965).

<sup>13\*</sup> Качин — народ горных районов Юго-Восточной Азии.

<sup>14\*</sup> См. ниже, гл. 5, с. 155, и гл. 10, с. 296.

## Глава 5

# Этос, картина мира и анализ СВЯЩЕННЫХ СИМВОЛОВ

## I

Религия никогда не сводилась только к метафизике. У всех народов формы, средства и объекты религиозного культа окружены атмосферой глубокого морального пиетета. Священное всегда обязывает: оно не только поощряет почитание, но и требует его, оно не только манит к себе разум, но и навязывает себя чувствам. Как бы ни понималось сверхъестественное, — как *мана*, *Брахма* или Святая Троица, — оно неизменно считается фактором, оказывающим сильное воздействие на регуляцию поведения человека. Не сводясь к метафизике, религия, однако, не сводится и к этике. Первопричина столь большого морального значения религии усматривается в той точности, с которой она отражает фундаментальные основы реальной действительности. Вся мощь принудительного «так должно» считается порождением охватывающего всю реальную действительность «так есть», и это тот способ, которым религия обосновывает наиболее характерные требования к поведению человека в наиболее типичных ситуациях его жизни.

В проходившей недавно дискуссии антропологов этические (и эстетические) аспекты той или иной культуры, ее аксиологические элементы, были сведены в понятие «этос», в то время как гносеологические, онтологические и космологические аспекты — в понятие «картина мира». Этос того или иного народа — это тип, характер и стиль его жизни, отличительные особенности его этики и эстетики, это то, что лежит в основе отношения данного народа к самому себе и к своему миру, в котором эта жизнь отражается. Картина мира данного народа — это его представления о формах, в которых существует объективная реальность, его понимание природы, человека, общества. Картина мира включает в себя наиболее всеобъемлющие

идеи данного народа об устройстве мироздания. Религиозные верования и ритуалы друг другу противостоят и одновременно друг друга поддерживают; этос становится интеллектуально оправданным, если его представляют как олицетворение образа жизни, предусматриваемого реальным положением дел, которое описывается картиной мира, а картина мира становится эмоционально приемлемой, если ее представляют как изображение реального положения дел, для которого такой образ жизни является аутентичным выражением. Такая демонстрация смыслового взаимоотношения между теми ценностями, которыми обладает народ, и тем всеобщим устройством бытия, в рамках которого этот народ мыслит себя, есть важнейший элемент всех религий, как бы ни понимались эти ценности или это устройство. Чем бы еще ни была религия, она отчасти является попыткой (скорее непреднамеренной и возникающей на уровне чувств, чем продуманной и сознательной) сохранить фонд общих смыслов, посредством которых каждый человек интерпретирует свой жизненный опыт и организует свое поведение.

Но смыслы могут «запасаться» только в символах — кресте, полумесяце или крылатом змее. Такие религиозные символы, олицетворенные в ритуалах или запечатленные в мифах, для тех, кому они о чем-то говорят, каким-то образом суммируют все, что известно о том, как существует этот мир, какой тип эмоциональной жизни он поддерживает и как следует вести себя, живя в этом мире. Священные символы, таким образом, соотносят онтологию и космологию с эстетикой и моралью: их особая сила проистекает из предполагаемой в них способности устанавливать тождество между фактом и ценностью на наиболее фундаментальном уровне, из способности придать тому, что в противном случае останется просто реально существующим, всеобъемлющий нормативный смысл. Число таких синтезирующих символов в каждой культуре ограничено, и хотя теоретически мы можем предполагать, что какой-то народ может создать совершенно автономную систему ценностей, не имеющую никакого отношения к метафизике, этику без онтологии, в действительности нам вряд ли удастся найти такой народ. Тенденция к синтезированию на некотором уровне этоса и картины мира если и не является логически необходимой, то эмпирически, по крайней мере, оказывается вынужденной; если она и не оправдана философски, то на практике, по крайней мере, — универсальна.

В качестве примера такого слияния онтологического и космологического с нормативным позвольте мне привести цитату из сообщения одного из информантов Джеймса Уол-

кера из племени оглала (сиу), которую я нашел в уже несколько забытой классической работе Пола Радиана «Первобытный человек как философ»:

«Оглала верят в то, что круг священен, поскольку великий дух сделал так, что все в природе круглое, кроме камня. Камень является орудием разрушения. Солнце и небо, земля и луна — круглые, как щит, хотя небо — глубокое, как чаша. Все, что дышит, — круглое, как стебель растения. Поскольку великий дух сделал так, что все круглое, люди должны смотреть на круг как на нечто священное, ведь это символ всех вещей в природе, кроме камня. Еще это символ круга, образующего границу мира, и потому — символ дующих оттуда четырех ветров. Кроме того, это еще и символ года. День, ночь и луна ходят на небе по кругу. Поэтому круг — это символ дня, ночи и месяца и символ времени вообще.

Вот почему оглала делают круглыми свои жилища («типи») и свои становища и сидят по кругу на всех своих церемониях. Круг также является символом «типи» и кровя. Если в орнаменте используется круг и он никак не поделен, то его следует понимать как символ мира и времени»<sup>1</sup>.

В данном случае перед нами достаточно утонченная формулировка отношений между добром и злом и укорененности этих нравственных понятий в самой природе реальности. Круг и некруглая форма, солнце и камень, кров и война выделены в пары пересекающихся классов, имеющих эстетическое, моральное и онтологическое значение. Продуманная формулировка этого положения не является чем-то типичным: для большинства оглала круг, увиденный в природе, нарисованный на шкуре бизона или воплощенный в фигурах солнечного танца, есть не что иное, как совершенно ясный и не подвергающийся анализу символ, значение которого воспринимается интуитивно, на уровне чувств, а не в результате сознательной интерпретации. Но воздействие этого символа, подвергается он анализу или нет, зиждется прежде всего на его всеобъемлемости, на его плодотворности для упорядочивания жизненного опыта человека. Снова и снова идея священного круга, природной формы с воплощенным в ней моральным смыслом, применяемая к тому миру, в котором живут оглала, производит все новые и новые значения; этот символ постоянно связывает друг с другом те элементы жизненного опыта оглала, которые в противном случае выглядели бы совершенно несопоставимыми и, будучи несопоставимыми, — совершенно непонятными.

Привычная округлость человеческого тела и стебля растения, луны и шита, «типи» и становища придает им смутно по-



нимаемую, но интенсивно ощущаемую значимость. А такой значимый обыденный элемент, будучи однажды абстрагированным, может в дальнейшем применяться для ритуальных целей — когда, например, в церемонии заключения мира трубка, символ общественной солидарности, не спеша переходит от соседа к соседу точно по кругу, чистота этой формы вызывает благоволение духов — или может использоваться для того, чтобы мифологически истолковать необычные парадоксы и аномалии нравственного опыта, когда, например, в круглом камне видят наглядное выражение превосходства добра над злом.

## II

Группа священных символов, вплетенных в некое упорядоченное целое, и составляет религиозную систему. Для тех, кто посвящен в нее, такая религиозная система представляется передающей истинное знание, знание о тех сущностных ориентирах, в рамках которых должна быть прожита, по необходимости, жизнь. Люди, которые игнорируют морально-эстетические нормы, сформулированные в этих символах, те, чей образ жизни диссонирует с поведением остальных — в особенности там, где эти символы не подвергаются критике с исторической или философской точки зрения, а так и происходит в большинстве существующих в мире культур, — рассматриваются не столько как злые, сколько как глупые, бесчувственные, невежественные или, в случае крайних отступлений от норм, как сумасшедшие. На Яве, где я проводил полевые исследования, о маленьких детях, простаках, грубиянах, душевнобольных и вопиюще безнравственных людях все говорят как о «еще не яванцах», а тот, кто еще не яванец, тот еще не человек. О неэтичном поведении отзываются как о «не соответствующем обычаю», более серьезные преступления (кровосмешение, наведение порчи, убийство) обычно объясняются временной потерей разума, а менее серьезные комментируются в том смысле, что преступник «не знает установленного порядка», причем для обозначения «религии» и «знания» используется одно и то же слово. Мораль, таким образом, подается как простой реализм, практическая мудрость, религия поддерживает надлежащее поведение тем, что рисует мир, в котором такое поведение является всего лишь здравым смыслом.

Это всего лишь здравый смысл, так как считается, что между этосом и картиной мира, между одобряемым образом жизни и предполагаемым устройством действительности существует простое и фундаментальное соответствие, выра-

жающееся в том, что они взаимно дополняют друг друга и одалживают друг другу смысл. На Яве, например, такая точка зрения суммируется в понятии, к которому обращаются постоянно, — в понятии «тьётёг» (tjotjog). «Тьётёг» означает «подходить», так, как ключ подходит к замку, как эффективное лекарство подходит к болезни, как правильное решение подходит к арифметической задаче, как мужчина подходит той женщине, на которой он женат (если не подходит, они разведутся). Если ваше мнение совпадает с моим, мы — «тьётёг», если значение моего имени подходит к моему характеру (и если оно приносит мне удачу), то говорят, что оно — «тьётёг». Вкусная еда, оправдавшиеся предположения, хорошие манеры, комфортабельная среда обитания, благоприятный исход дела — все это «тьётёг». В самом широком и самом абстрактном смысле два отдельных явления «тьётёг» тогда, когда их соответствие друг другу создает скоординированную систему, придающую каждому из них такое значение и такую ценность, которыми они сами по себе не обладают. В этом воплощается контрапунктическое представление о вселенной, для которого важнее всего то, каковы естественные взаимоотношения между отдельными элементами и каким образом их следует расположить, чтобы они прозвучали как аккорд и не вызвали бы диссонанса. Как и в гармонии, найденные в конце концов правильные соотношения фиксируются, определяются и легко узнаются, так что религия, подобно гармонии, является в конечном счете разновидностью практического знания, вырабатывающего ценности из фактов так же, как музыка вырабатывается из звуков. В своих характерных особенностях «тьётёг» — специфически яванская идея, но представление о том, что жизнь приобретает свой подлинный смысл только тогда, когда действия человека созвучны музыке космических сфер, распространено очень широко.

Тип контрапункта между образом жизни и реальной действительностью, сформулированный в священных символах, в различных культурах разный. У навахо этика, в которой превыше всего ценятся хладнокровная осмотрительность, неутомимая настойчивость и полная достоинства осторожность, выступает дополнением образа природы, представляемой ужасающе могущественной, механически точной и чрезвычайно опасной. Свойственное французам законопослушание является откликом на представление о том, что реальная действительность устроена рационально, что основополагающие принципы ясны, точны и неизменны и поэтому требуют только распознавания, запоминания и дедуктивного применения в каждом конкретном случае. У индусов

трансцендентальный этический детерминизм, при котором социальный и духовный статус в будущем перевоплощении является автоматическим результатом характера поведения человека в настоящем, дополняется ритуалистической этикой, связанной с кастовыми обязанностями. Сама по себе любая из этих сторон, нормативная или метафизическая, может показаться выбранной произвольно, но вместе взятые они создают впечатление неизбежности именно такого сочетания: французская этика в мире навахо или этика индусов во французском мире показались бы донкихотством, поскольку им не хватало бы той атмосферы естественности и наполненности конкретными реалиями действительности, которой они обладают в контексте своих собственных культур. Именно эта атмосфера, насыщенная реалиями действительности, описывающая в конечном счете истинно разумный образ жизни и обусловленная жизненными реалиями, и является главным источником такой авторитетности этики. Все священные символы утверждают, что жить в соответствии с реальностью — благо для человека; различие между ними заключается в том, каков тот образ реальности, который они создают.

Однако священные символы олицетворяют не только положительные, но и отрицательные ценности. Они указывают на существование не только добра, но и зла, а также на то, что между ними происходит борьба. Так называемая проблема зла есть вопрос о том, как сформулировать на языке картины мира природу разрушительных сил, действующих внутри человека и вне его, как интерпретировать убийства, неурожай, болезни, землетрясения, бедность и угнетение, чтобы оказалось возможным каким-то образом примириться с ними. Объявление зла реально не существующим — в индийских религиях, например, или в некоторых течениях христианства — не единственное и достаточно редкое решение этой проблемы, гораздо чаще существование зла признается и оценивается как положительный факт, и то или иное отношение к нему — покорность, активное противодействие, гедонистическое бегство, возложение вины на самого себя и раскаяние или смиренная мольба о милосердии — считается разумным и правильным, обусловленным самой природой зла. У африканских азанде, полагающих, что все природные несчастья (смерть, болезни, неурожай) вызываются ненавистью одного человека к другому, а эта ненависть искусственно наводится посредством колдовства, отношение к злу простое и практичное: с помощью надежного гадания нужно обнаружить колдуна, а затем либо испытанными способами

общественного воздействия заставить его прекратить свое колдовство, либо, если это не удастся, средствами эффективной магии отщипнуть убить его. У меланезийских манус вследствие представления о том, что болезни, смерть или неудачи в хозяйственных делах есть результат тайного греха (прелюбодеяния, воровства, обмана), который оскорбляет нравственные чувства домашнего духа, особое значение имеют публичная исповедь и раскаяние как рациональный способ избавления от зла. Для яванца все зло проистекает от неуправляемых страстей, и защитой от него являются отрешенность от мира и самоконтроль. Таким образом, не только то, что данный народ ценит, но и то, чего он боится и что ненавидит, отражается в картине мира этого народа, в символической форме воплощается в его религии и проявляется в свою очередь в характерных чертах его образа жизни. Этос данного народа обладает отличительными чертами не только с точки зрения того вида благородства, который этим народом прославляется, но и с точки зрения той разновидности подлости, которая им осуждается, его представления о пороках не менее специфичны, чем представления о добродетелях.

Сила религии как опоры социальных ценностей зиждется, следовательно, на способности ее символов выразить мир, в котором эти ценности, как и силы, препятствующие их реализации, являются основными составляющими. В этом проявляется способность человеческого воображения конструировать образ реальности, в котором, по словам Макса Вебера, «событием является не то, что само по себе произошло, а то, что обладает смыслом и происходит именно благодаря этому смыслу». Потребность в такого рода метафизическом обосновании ценностей различна и варьируется, по-видимому, достаточно широко от культуры к культуре и от человека к человеку, но стремление к какому-то реальному основанию для принимаемых на себя моральных обязательств является практически всеобщим, чистый конвенционализм в любой культуре устраивает немногих. Какой бы различной ни была роль религии в разные времена, у разных людей и в разных культурах, соединяя этос и картину мира, религия придает системе общественных ценностей то, в чем та, возможно, более всего нуждается, чтобы обладать силой принуждения, — видимость объективности. В священных ритуалах и мифах ценности изображаются не как субъективные человеческие предпочтения, а как данные свыше условия для жизни, заложенные в устроенном определенным образом реальном мире.

## III

Типы символов (или символических комплексов), которые считаются священными у тех или иных народов, весьма разнообразны. Тщательно разработанные обряды инициации, как у австралийских аборигенов, сложные философские сказания, как у маори, театрализованные шаманские представления, как у эскимосов, жестокие обряды с человеческими жертвоприношениями, как у ацтеков, мучительные лечебные церемонии, как у навахо, грандиозные общинные пиры, как у различных полинезийских племен, — все эти и многие другие модели представляются тому или иному народу наиболее концентрированным выражением того, что он знает о жизни. И совсем не обязательно, чтобы такой символический комплекс был у данного народа единственным: знаменитые (благодаря Малиновскому) жители Тробрианских островов были в равной, по-видимому, степени привержены и к земледельческой обрядности, и к магии торговли. В сложных цивилизациях, таких как яванская, в которой очень сильными остаются и индуистское, и исламское, и языческое влияния, можно было бы выбрать любой из нескольких символических комплексов, как демонстрирующий тот или иной аспект интеграции этоса и картины мира. Но, пожалуй, самое ясное и непосредственное понимание того, как взаимосвязаны ценности яванцев и яванская метафизика, можно получить путем краткого рассмотрения одного из наиболее древних и высоко развитых яванских видов искусства, который одновременно является и формой религиозного обряда, — имеется в виду кукольный театр теней, или «ваянг».

Театром теней он называется потому, что плоские куклы, которые вырезаются из кожи и раскрашиваются в золотистые, красные, голубые и черные цвета, изготавливаются для того, чтобы отбрасывать большие тени на белом экране. «Даланг» — так называется кукольник — сидит на циновке перед экраном, позади него располагается оркестр ударных инструментов гамелан, а над его головой висит масляная лампа. Перед далангом в горизонтальном положении лежит ствол бананового дерева, в который втыкаются куклы, привязанные к рукояткам из черепахового панциря. Представление длится всю ночь. По ходу действия даланг, когда требуется, вынимает кукол из ствола дерева и возвращает обратно, держа их над головой то правой, то левой рукой и помещая их между лампой и экраном. С той стороны экрана, где сидит даланг, — там, где по традиции разрешалось сидеть только мужчинам, — видны сами куклы, причем вырастающие за ними на экране тени значи-

тельно больше их самих; с обратной стороны экрана — там, где сидят женщины и дети, — видны только тени.

Инсценируются главным образом отдельные эпизоды из индийского эпоса Махабхараты, несколько адаптированные и перенесенные на яванскую почву (иногда инсценируются и рассказы из Рамаяны, но они менее популярны). В сценах из Махабхараты участвуют три основные группы действующих лиц. В первую входят боги и богини, возглавляемые Шивой и его женой Дургой. Как и в древнегреческом эпосе, боги далеко не всегда добродетельны, им свойственны все человеческие слабости и страсти, дела земные вызывают у них повышенный интерес. Вторую группу составляют цари и знать, те, кто теоретически являются далекими предками современных яванцев. Две наиболее важные группы этой знати — Пандавы и Кауравы. Пандавы — это знаменитые пять братьев-героев — Юдхиштира, Бхима, Арджуна и близнецы Накула и Сахадева, которых, в качестве главного советника и покровителя, обычно сопровождает Кришна, воплощение Вишну. Кауравы — всего их сто — двоюродные братья Пандавов. Кауравы незаконно захватили царство Пандавов со столицей в Хастинапуре, и как раз борьба за эту спорную страну становится главной темой ваянга: борьба, которая достигает наивысшего напряжения, как повествует Бхагавадгита, в Братаджуде, великой войне родственников между собой, в которой Кауравы были побеждены Пандавами. А третью группу действующих лиц составляют добавленные к оригинальным индийским местные персонажи — великие шуты Семар, Петрук и Гарэнг, постоянные спутники Пандавов, одновременно и их слуги, и их покровители. Семар, отец Петрука и Гарэнга, на самом деле является богом в антропоморфном облике, братом Шивы, царя богов. Дух-хранитель всех яванцев от их первого появления на земле до конца времен, этот тучный и неуклюжий глупец является, возможно, самой важной фигурой во всей мифологии ваянга.

Характерных для ваянга типов действия тоже три: «разговорные» сцены, в которых две группы враждующей знати стоят лицом друг к другу и обсуждают между собой те или иные вопросы (даланг имитирует при этом голоса всех героев), сцены сражений, когда дипломатия уступает место открытой борьбе и две группы знати вступают в сражение друг с другом (даланг сталкивает кукол друг с другом и ударяет ногой по трещотке, имитируя звуки сражения), и, наконец, комические сцены, похожие на грубый фарс, в которых шуты передразнивают знатных героев, друг друга, и если даланг отличается сообразительностью, то и кого-нибудь из зрителей или присутствующих здесь же сильных мира сего. Как правило, сцены

этих трех типов занимают каждая свое место по ходу вечернего представления. Разговорные сцены ставятся главным образом ближе к началу, комические — ближе к середине, а сцены сражений — ближе к концу. С девяти вечера до полуночи предводители различных царств спорят друг с другом, создавая завязку повествования, — герой ваянга хочет жениться на дочери соседнего царя, покоренная страна добивается освобождения или что-то в этом же духе. От полуночи до приблизительно трех часов ночи по ходу действия появляются различные затруднения: на руку дочери царя начинает претендовать еще один жених, страна-захватчик отказывается освободить покоренную страну. И наконец, в последнем отделении, заканчивающемся на рассвете, все эти затруднения разрешаются неперменной войной, в которой герои одерживают триумфальную победу, что сопровождается недолгим празднеством по случаю состоявшейся женитьбы или достигнутого освобождения. Яванские интеллектуалы, получившие образование западного типа, часто сравнивают ваянг с сонатой: он начинается с экспозиции темы, затем тема развивается и усложняется и заканчивается все разрешением и кратким повторением.

Западному наблюдателю тут же, на месте, приходит на ум еще одно сравнение — с историческими хрониками Шекспира. Долгие официальные сцены при дворах с прибывающими и отбывающими гонцами, перемежающиеся короткими, почти без действия, переходными сценами в лесу или в пути, двойной заговор, шуты, говорящие на грубом простонародном языке, полном житейских нравоучений, и изображающие в карикатурном виде поведение титулованных особ, которые выражаются высокопарным стилем с постоянными обращениями к чести, справедливости и долгу, обязательная война в финале, которая, как битвы при Шрусбери и Агинкуре, оставляет побежденных пусть и битыми, но не потерявшими благородства — все это на самом деле присутствует в исторических пьесах Шекспира. Однако картина мира в ваянге, несмотря на поверхностное сходство двух феодальных моральных норм, по своей сути вряд ли сравнима с той, что существовала в елизаветинскую эпоху. Это не внешний мир княжеств и держав, создающий фон для действий человека, а внутренний мир чувств и страстей. Исконная реальность находится не вовне человека, а внутри него, поэтому то, что инсценирует ваянг, — это не философская политика, а метафизическая психология.

Для яванцев (или, по крайней мере, для тех из них, в мышлении которых все еще преобладает влияние индийского буддизма, господствовавшего на Яве со II по XV столетие) поток

субъективного жизненного опыта, взятого во всей его феноменологической непосредственности, представляет собой микромодель вселенной в целом; в глубинах изменчивого внутреннего мира, где мысль и чувство сливаются воедино, они видят отражение самой высшей реальности. Эта обращенная вовнутрь разновидность картины мира наилучшим образом выражается в понятии, которое яванцы также заимствовали из Индии и которому также придали собственное толкование, — понятии «раса». «Раса» имеет два основных значения — «чувство» и «смысл». В значении «чувства» это одно из пяти традиционных яванских чувств — зрение, слух, обоняние, чувство слова и эмоция; оно включает в себя три аспекта «чувства», которые наше представление о пяти чувствах различает: вкус, ощущаемый языком, прикосновение, ощущаемое телом, и эмоциональное «чувство» в «душе», такое как печаль или радость. Вкус банана есть его «раса», дурное настроение есть «раса», страдание есть «раса» и страсть — это тоже «раса». В значении «смысла» понятие «раса» применяется к словам в письме, в стихотворении или даже к словам в обыденной речи для обозначения скрытого между строк косвенного и иносказательного значения, которое столь важно в общении яванцев и в их социальных отношениях. Кроме того, в том же значении понятие «раса» применяется к поведенческим действиям вообще: для обозначения скрытого смысла, «чувственного» подтекста танцевальных движений, жестов вежливости и т. п. Но в этом втором, семантическом значении «раса» означает также и «высший смысл» — самый глубокий смысл, к которому приходят путем мистического прорыва и прояснение которого разрешает всю неопределенность земного существования. «Раса», как говорил один из моих наиболее четко выражающих свои мысли информантов, есть то же самое, что и жизнь — все, что живет, обладает «раса», и все, что обладает «раса», живет. Перевести это изречение можно только переведя его дважды: все, что живет — чувствует, и все, что чувствует — живет, или — все, что живет — имеет смысл, и все, что имеет смысл — живет.

Пользуясь тем, что «раса» означает одновременно и «чувство», и «смысл», наиболее склонные к теоретическим рассуждениям яванцы способны подвергать в высшей степени утонченному феноменологическому анализу субъективный жизненный опыт, к которому может быть привязано все остальное. Поскольку в основе своей «чувство» и «смысл» едины и поскольку вследствие этого первичный религиозный опыт в субъективном измерении является также и первичной религиозной истиной в измерении объективном, эмпиричес-

кий анализ внутреннего восприятия приводит одновременно к метафизическому анализу объективной реальности. Поскольку это считается само собой разумеющимся, — а проведенное по отношению к реальному миру различие, разделение на категории и установление связей часто является уточненным и детализированным, — то характерным способом оценки человеческих действий, с моральной или эстетической точки зрения, становится рассмотрение их с позиций эмоциональной жизни того человека, который производит эти действия. Неважно, рассматриваются эти действия изнутри, как чье-то собственное поведение, или со стороны, как поведение кого-то другого: чем более утонченны чувства человека, тем глубже он понимает мир, чем выше его нравственные качества, тем более прекрасен его внешний облик — одежда, жесты, речь и т. д. Управление своим эмоциональным хозяйством становится поэтому главной заботой человека, благодаря чему упорядочивается в конечном счете и все остальное. Духовно просвещенный человек оберегает свое психологическое равновесие и постоянно предпринимает усилия для поддержания его стабильности. Его внутренняя жизнь, используя неоднократно употреблявшееся сравнение, должна быть похожа на тихий водоем с чистой водой, у которого легко просматривается дно. Ближайшей целью человека является, таким образом, эмоциональный покой, поскольку любая страсть есть незрелое чувство, годящееся для детей, животных, сумасшедших, некультурных людей и чужеземцев. Но конечной целью, которую этот внутренний покой делает осуществимой, является гносис — непосредственное постижение высшего «раса».

Яванская религия (или, по крайней мере, данный ее вариант) является, следовательно, мистической: Бога ищут с помощью духовного учения в глубинах самого себя, как чистое «раса». А яванская этика (и эстетика) сосредоточена, соответственно, на внутренних эмоциях, не будучи при этом гедонистической: эмоциональная уравновешенность, некоторая вялость эмоций, сдержанное внутреннее спокойствие — высокоценное психологическое состояние, признак истинно благородного характера. Человеку нужно попытаться выйти за пределы эмоций повседневной жизни к подлинному чувству-смыслу, которое есть внутри у каждого из нас. Счастье и несчастье, в конце концов, едва ли не одно и то же. Слезы льются и тогда, когда вы смеетесь, и тогда, когда плачете. И кроме того, счастье и несчастье подразумевают друг друга: сегодня вы счастливы, завтра — несчастливы, несчастливы сегодня — счастливы завтра. Благоразумный, рассудительный,

«мудрый» человек стремится не к счастью, а к спокойной отрешенности, которая освобождает его от бесконечных колебаний между полной удовлетворенностью и полным разочарованием. Аналогичным образом яванский этикет, который почти целиком строится на этих моральных нормах, сосредоточивается вокруг предписания не нарушать душевного равновесия другого человека внезапными жестами, громкой речью или любыми другими неожиданными, сумасбродными действиями, главным образом потому, что поступающий таким образом вызовет в свою очередь сумасбродные действия другого человека и в результате будет нарушено его же собственное равновесие. Что касается картины мира, то существуют мистические технические приемы, напоминающие приемы йоги (медитация, пристальное рассматривание огня свечей, бесконечное повторение определенных наборов слов и фраз), и в высшей степени сложные умозрительные теоретические построения относительно эмоций и их связи с болезнями, природными объектами, общественными институтами и т. д. Для этоса же характерно убеждение, что моральные приглушенные тона в одежде, сдержанность в речи и жестах, утонченная чувствительность к малейшим изменениям в эмоциональном состоянии как себя самого, так и других, и стабильная, строго отрегулированная правилами предсказуемость поведения. «Если начал идти на север, иди на север, — гласит яванская пословица, — не сворачивай на восток, запад или юг». Таким образом, религия и этика, мистицизм и правила хорошего тона преследуют одну и ту же цель — отрешенное спокойствие, неподдающееся никакому разрушающему воздействию, внутреннему или внешнему.

Однако в отличие от Индии это спокойствие должно достигаться не путем ухода от мира и от общества, а в самом этом обществе. Это мистицизм посюсторонний, в чем-то даже утилитарный, что иллюстрируется следующими отрывками из моих бесед с двумя яванцами, которые занимаются мелкой торговлей и являются членами мистического сообщества:

«Он <первый из них> сказал, что сообщество занято тем, чтобы научить своих членов поменьше внимания уделять мирским вещам, поменьше заботиться о повседневных делах. Сделать это, по его словам, очень трудно. Его жена, как он считает, пока еще полностью не готова к этому, и супруга с ним согласна; например, она все еще любит ездить на автомобилях, в то время как он уже равнодушен к этому — может ездить, а может и не ездить. Лучше уделять побольше времени учебе и медитации. Нужно достичь, например, такого состояния, что если кто-нибудь придет покупать ткань, тебе

должно быть все равно, купит он ее или нет... ты не должен быть эмоционально вовлеченным в коммерческие дела, а должен думать о Боге. Сообщество хочет обратить людей к Богу и избегает любых сильных привязанностей к повседневной жизни.

...Почему он медитирует? Он <второй> ответил, что это единственный способ достичь мира в душе, стать внутренне спокойным, так чтобы тебя нельзя было легко расстроить. Если ты, например, продаешь ткань и при этом расстроен, ты можешь продать отрез ткани за 40 рупий, хотя тебе самому он обошелся в 60. Если сюда кто-то зайдет, а моя душа неспокойна, так я ничего не смогу продать ему... Я спросил, ну а почему ты приходишь на собрания, почему не медитируешь дома? И он ответил, что, во-первых, тебе не нужно достигать спокойствия, удаляясь от общества, ты обязан находиться среди людей и общаться с ними, но только в душе твоей должен быть покой».

В ваянге это слияние мистико-феноменологической картины мира и этоса, средоточием которого является этикет, выражается различными способами. Во-первых, оно самым непосредственным образом проявляется в аллегорическом толковании образов. Пять Пандавов обычно истолковываются как символы пяти чувств, которые человек, чтобы достичь гносиса, должен объединить в одно нераздельное психическое усилие. Медитация требует «кооперации» чувств, столь же тесной, что и «кооперация» пяти братьев-героев, которые во всем, что они делают, действуют как одно целое. Тени от кукол отождествляются с внешним поведением человека, а сами куклы — с его внутренним «я», так что в человеке, как и в кукле, видимая модель поведения есть прямой результат скрытой от глаз психической реальности. Само оформление кукол имеет явное символическое значение: на саронге Бхимы, например, красно-бело-черного цвета, красный обычно означает мужество, белый — чистоту, черный — силу воли. Каждая из мелодий, исполняемых аккомпанирующим оркестром гамелан, символизирует определенную эмоцию; приблизительно так же дело обстоит со стихами, которые в различных местах спектакля поет даланг, и т. д. Во-вторых, слияние картины мира и этоса часто проявляется в притчах, как, например, в рассказе о поисках Бхимой «чистой воды». После того как Бхима уничтожил множество чудовищ во время скитаний в поисках этой воды, которая, как ему сказали, сделает его неуязвимым, он встречает бога ростом со свой мизинец, точную копию себя самого. Войдя через рот внутрь этого крошечного существа, зеркально похожего на него, он видит внутри бога целый мир, законченный до последней детали, и, выйдя от-

туда, он слышит от бога, что как таковой «чистой воды» не существует, что источник его силы находится внутри него самого, после чего Бхима удаляется для медитации. И в-третьих, моральное содержание спектакля истолковывается иногда по принципу аналогии: в абсолютном контроле даланга над куклами находят параллель абсолютной власти Бога над людьми, в чередовании вежливых речей и жестоких войн — аналогию современным международным отношениям: пока дипломаты ведут переговоры, господствует мир, но когда переговоры прерываются, начинается война.

Однако ни внешний вид кукол, ни притчи, ни аналогии этического свойства не являются главными средствами, с помощью которых в ваянге выражается яванский синтез, поскольку спектакль в целом обычно воспринимается прежде всего как сценическое представление субъективного жизненного опыта человека на языке, описывающем одновременно и мораль, и объективную реальность:

«Он [учитель в начальной школе] говорит, что главная цель ваянга — нарисовать картину внутренней мысли и чувства, придать внутреннему чувству внешнее выражение. Он говорит, что наиболее своеобразно ваянг изображает вечный конфликт в человеке между тем, что он хочет делать, и тем, что, как он чувствует, должен делать. Предположим, вам хочется украсть что-нибудь. Да, но одновременно что-то внутри вас подсказывает, что этого делать не следует, сдерживает, контролирует вас. То, что заставляет вас делать, называется волей, то, что сдерживает, называется эго. Такие стремления ежедневно угрожают человеку, могут разрушить его разум и расстроить его поведение. Эти стремления называются “года”, что означает нечто досаждающее или беспокоящее кого-то или что-то. Например, вы идете в кофейню, где люди в это время едят. Они приглашают вас присоединиться к ним, и внутри вас начинается борьба — следует ли мне есть с ними... нет, я уже поел и я объемя... но еда выглядит такой вкусной... и т. д. и т. п.

В ваянге все эти беспокойства, желания и т. п. — “года” — представлены ста Кауравами, а способность контролировать себя — их двоюродными братьями, пятью Пандавами, и Кришной. Рассказы о борьбе за царство — только предлог. Такие рассказы нужны потому, что зрителям они будут казаться реальными, так что абстрактные элементы “раса” могут быть представлены в конкретных внешних элементах, которые привлекают аудиторию и покажутся ей реальными, передав, таким образом, заложенное в них послание. В ваянге, например, много войны, и эта война, которая происходит вновь и вновь,

на самом деле должна означать ту внутреннюю войну, которая непрерывно происходит в субъективной жизни каждого человека между его низменными и возвышенными побуждениями».

Как и в случае с оглала, столь четкая формулировка является исключением — обычный яванец просто «наслаждается» ваянгом, не занимаясь истолкованием его смысла. Однако так же как круг организует жизненный опыт оглала в независимости от того, может ли каждый сию объяснить его значение или получить от этого какую-нибудь реальную пользу, так и священные символы ваянга — музыка, действующие лица, само действие — придают форму обыденному опыту яванцев.

Обычно, например, считается, что каждый из трех старших братьев Пандавов демонстрирует один из вариантов эмоционально-нравственной дилеммы, в центре которой находится та или иная высшая яванская добродетель. Юдиштхира, самый старший из них, излишне сострадателен. Он не способен эффективно управлять своей страной, потому что когда кто-нибудь просит у него землю, богатство, пропитание, он все это из жалости отдает, а сам остается безвластным, обедневшим или голодающим. Враги Юдиштхиры постоянно пользуются его милосердием в своих целях, обманывая его и избегая его правосудия. Бхима, с другой стороны, целеустремлен, стоек и непоколебим. Если он что-то замыслил, то всегда доводит свой замысел до конца, он не отвлекается, не сворачивает с единожды выбранного пути и не бездельничает по дороге — он «идет на север». В результате он нередко поступает опрометчиво и наталкивается на трудности, которых с таким же успехом мог бы избежать. Третий брат, Арджуна, — сама справедливость. Его добродетельность проистекает из того факта, что он противостоит злу, защищает людей от несправедливости, хладнокровно смел, борясь за правое дело. Но ему не хватает чувства милосердия, чувства сострадания к грешникам. К поступкам человека он применяет кодекс божественной морали, и поэтому во имя справедливости нередко холоден, безжалостен или жесток. Разрешаются все эти дилеммы добродетели одинаково — путем мистического постижения. С истинным пониманием реалий положения человека, правильным восприятием высшего «раса» приходит способность соединять сострадательность Юдиштхиры, волю к действию Бхимы и чувство справедливости Арджуны в подлинно нравственную позицию, позицию, которая влечет за собой эмоциональную отрешенность и внутренний покой в мире, претерпевающем постоянные изменения, и в то же время позволяет и даже требует борь-

бы за порядок и справедливость в столь изменчивом мире. Единение именно этого рода отчетливо демонстрирует в ваянге непоколебимая солидарность Пандавов, постоянно избавляющих друг друга от изъянов в своих добродетелях.

Что же, наконец, можно сказать о Семаре, в фигуре которого сходится, как представляется, столько противоположностей — это одновременно божество и шут, дух — хранитель человека и его слуга, внутренне самый духовно утонченный персонаж, а внешне — самый грубый? Здесь снова уместно вспомнить о хрониках Шекспира, в данном случае, о Фальстафе. Подобно Фальстафу, Семар — символический отец главных героев. Подобно Фальстафу, он толст, смешон и по-житейски мудр, и так же, как у Фальстафа, в его напористом аморализме содержится всеобщая критика тех самых ценностей, которые утверждает драма. И Фальстаф, и Семар должны, возможно, напоминать о том, что вопреки высокомерным утверждениям религиозных фанатиков и пуристов от морали совершенно адекватная и всеобъемлющая картина мира для человека невозможна и что, несмотря на все претензии на абсолютное и конечное знание, ощущение иррациональности человеческой жизни, ощущение того факта, что жизнь не укладывается в строго определенные рамки, сохраняется. Семар напоминает благородным и изысканным Пандавам об их простом, животном происхождении. Семар сопротивляется любым попыткам превратить людей в богов и уйти из мира природных случайностей в божественный мир абсолютного порядка, попыткам положить конец извечной психологическо-метафизической борьбе.

В одном из сюжетов ваянга Шива спускается на землю в образе наставника в мистицизме, чтобы попытаться примирить Пандавов и Кауравов, устроить между ними мир посредством переговоров. Некоторое время он действует вполне успешно, противодействует ему только Семар. Поэтому Шива подучает Арджуну убить Семара, чтобы Пандавы и Кауравы могли бы, наконец, помириться и завершить свою вековую борьбу. Арджуна не хочет убивать Семара, которого любит, но он стремится к справедливому разрешению споров между двумя группами кузенов и поэтому все-таки приходит к Семару, чтобы убить его. Семар говорит ему: «Так-то ты обходишься со мной после того, как я сопровождал тебя повсюду, верно служил тебе и любил тебя». Это наиболее пронзительный момент в спектакле, и Арджуне становится очень стыдно, но верный своей идее справедливости, он упорствует, говоря, что таков его долг. Тогда Семар говорит: ну хорошо, я сожгу себя сам. Он раскладывает костер и входит в огонь. Но вместо того чтобы умереть, он принимает свой божественный вид и по-



беждает Шиву в сражении. После этого война между Кауравами и Пандавами возобновляется.

Быть может, не все народы обладают столь хорошо развитым чувством необходимости присутствия какого-то символа иррациональности в картине мира и ощущением, вследствие этого, принципиальной неразрешимости проблемы зла. Но наличие — в виде трикстера, шута, веры в колдовство или в виде представления о первородном грехе — такого рода символического напоминания об ущербности человеческих претензий на религиозную или моральную непогрешимость является, возможно, вернейшим признаком духовной зрелости.

#### IV

Представление о человеке как о пользующемся символами, создающем умозрительные построения и стремящемся к поиску смысла животном, получившее за последние несколько лет широкое распространение и в науках об обществе, и в философии, открывает совершенно новый подход не только к анализу религии как таковой, но и к пониманию взаимоотношений между религией и системой ценностей. Потребность в извлечении смысла из жизненного опыта, в придании ему формы и упорядоченности является, очевидно, такой же реальной и такой же настоятельной, как и любая из хорошо известных биологических потребностей. И раз это так, то отпадает необходимость продолжать истолковывать те или иные сферы символической деятельности — религию, искусство, идеологию — только как тонко замаскированное выражение чего-то отличного от того, чем каждая из них, по-видимому, является, — попыткой обеспечить ориентацию организма, который не может жить в мире, если не способен его понять. Если символы, перефразируя Кеннета Бёрка, являются стратегиями поведения в ситуациях, встречающихся в окружающем мире, тогда нам нужно больше внимания уделять тому, как люди определяют эти ситуации и как они обычно пытаются справиться с ними. Все это отнюдь не означает, что мы призываем вырывать верования и ценности из их психобиологического и социального контекста и переводить их в сферу «чистого смысла», речь идет только о том, что для изучения этих верований и ценностей нужно более активно использовать понятийный аппарат, специально созданный для работы с символическим материалом.

Используемые нами понятия, этос и картина мира, туманны и неточны, это элементы своего рода прототеории, предве-

стники, как можно надеяться, более точной системы теоретических представлений. Но даже пользуясь только этими понятиями, антропологи начинают развивать подход к изучению ценностей, который может прояснить основные процессы, связанные с нормативной регуляцией поведения. Одним из несомненных результатов применения такого подхода к изучению ценностей, подхода, ориентированного на практику, теоретически изощренного, подчеркивающего особое значение символов, является кризис, переживаемый исследователями, которые пытаются описать моральную, эстетическую или иную нормативную деятельность с помощью теорий, основанных не на наблюдении такой деятельности, а только на логических соображениях. Подобно пчелам, которые летают вопреки теории воздухоплавания, отрицающей за ними право на это, вероятно, подавляющее большинство человечества постоянно делает нормативные выводы из фактических предпосылок (и фактические выводы из нормативных предпосылок, поскольку этос и картина мира взаимообусловлены), вопреки уточненным и с их собственной точки зрения непогрешимым рассуждениям профессиональных философов о «натуралистическом заблуждении». Подход к теории ценностей, который состоит в наблюдении за поведением реальных людей в реальных обществах, живущих в реальном культурном окружении, с целью выявления побудительных причин этого поведения и его обоснования уведет нас от абстрактных и достаточно схоластических дискуссий, в которых вновь и вновь, с незначительными полезными уточнениями, воспроизводятся одни и те же ставшие уже классическими положения, и откроет дорогу постоянно углубляющемуся постижению того, что представляют собой ценности и каков механизм их действия. Когда это смелое начинание по научному изучению ценностей развернется во всю мощь, философские дискуссии по проблемам этики поднимутся, вероятно, на новую высоту. Речь идет не о том, что философия морали уступит свое место дескриптивной этике, а о том, что она обретет эмпирическую базу и концептуальные подходы, более совершенные, чем те, что были доступны Аристотелю, Спинозе или Д.Е. Муру. Роль такой специальной науки, как антропология, в изучении ценностей заключается не в том, чтобы заменить собой философское исследование, а в том, чтобы сделать его более пригодным.

#### Примечания

<sup>1</sup> Radin P. Primitive Man as a Philosopher. New York, 1957. P.227.



## Глава 6

# Ритуал и социальные изменения:

### яванский пример

Как и во многих других областях антропологических исследований, в теоретических дискуссиях последнего времени о роли религии в обществе продолжает господствовать функционализм — либо социологического толка, ассоциирующийся с именем Радклиффа-Брауна, либо социально-психологического, ассоциирующийся с именем Малиновского. Социологический подход (или, как предпочитают называть его британские антропологи, социально-антропологический подход), начало которому было положено в «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейма и «Лекциях по религии семитов» Робертсона-Смита, придает особое значение тому, каким образом верования и в особенности ритуал укрепляют традиционные общественные связи между людьми; при этом подходе акцентируется внимание на том, как укрепляется и увековечивается социальная организация какой-либо группы посредством обрядовой или мифологической символизации основополагающих общественных ценностей, на которых эта группа зиждется<sup>1</sup>. Социально-психологический подход, пионерами которого были, пожалуй, Фрэнсер и Тайлор, но который свое наиболее отчетливое выражение получил в классической работе Малиновского «Магия, наука и религия», делает особое ударение на том, что религия дает человеку, — как она отвечает его познавательным и эмоциональным потребностям в стабильном, постигаемом и поддающемся воздействию мире, и как она дает человеку возможность сохранить внутреннюю защищенность перед лицом природных случайностей<sup>2</sup>. Вместе взятые, эти подходы дали нам намного более точное понимание социальных и психо-

логических «функций» религии в обществах самого широкого диапазона.

Однако для изучения социальных изменений функционалистский подход оказывается не столь действенным. Как отмечали уже несколько авторов, акцент на системы, находящиеся в состоянии равновесия, на социальный гомеостаз и на вневременные структурные описания ведет к преимущественному изучению «хорошо интегрированных» обществ, находящихся в состоянии устойчивого равновесия, и к тенденции обращать особое внимание на функциональные аспекты обычаев и традиций того или иного народа, а не на их дезорганизующие свойства<sup>3</sup>. В исследованиях по религии этот статичный, анти-исторический подход привел к своего рода сверхконсервативному взгляду на роль ритуалов и верований в социальной жизни. Несмотря на предостерегающие замечания Клакхона<sup>4</sup> и других относительно «издержек» различных религиозных обычаев вроде колдовства, стойко обозначилась тенденция подчеркивать гармонирующие, интегрирующие и психологически поддерживающие аспекты религиозных систем, а не аспекты разрушительные, дезинтегрирующие и психологически расстраивающие, тенденция демонстрировать то, каким образом религия способствует сохранению социальной и психологической структуры, а не то, каким образом она разрушает или трансформирует ее. Там, где проблема изменений все-таки рассматривалась, как, например, в работе Редфилда, посвященной Юкатану, это делалось главным образом с позиций прогрессирующей дезинтеграции: «Основных изменений в культуре, которые произошли на Юкатане “параллельно” с уменьшением изолированности и гомогенности общества, насчитывается, по-видимому, три: это дезорганизация культуры, ее секуляризация и индивидуализация»<sup>5</sup>. Однако даже мимолетное знакомство с историей нашей собственной религии не позволяет нам без колебаний утверждать, что религия во всех случаях играет только такую «позитивную» роль.

В настоящей главе как раз и будет показано, что одна из главных причин того, почему функционалистская теория не может справиться с объяснением изменений, заключается в ее неспособности относиться к социологическим и культурным процессам как к явлениям равнозначным: почти неизбежно что-то одно либо игнорируется вовсе, либо приносится в жертву другому, становясь просто его отражением, «зеркальным образом». Либо культура рассматривается как производная форм социальной организации — подход, характерный для британских структуралистов и для многих американских социологов; либо формы общественной организации рассматривают-

ся как поведенческое воплощение культурных парадигм — подход Малиновского и многих американских антропологов. И в том и в другом случае существует тенденция исключать как динамический фактор то, чему придается меньшее значение, и мы остаемся либо со всеохватывающей концепцией культуры («это сложное целое...»), либо с совершенно всеобъемлющей концепцией социальной структуры («социальная структура не является одним из аспектов культуры, а является всей культурой данного народа, рассматриваемой в рамках особой теории»)⁶. В такой ситуации почти невозможно определить те динамические элементы в социальных изменениях, которые возникают из-за неполного соответствия культурных парадигм формам социальной организации. «Мы, функционалисты, — заметил недавно Э.Р. Лич, — не являемся на самом деле принципиально «антиисторичными», просто мы не знаем, как вписать исторический материал в наши концепции»⁷.

Пересмотр концепций функционалистской теории с тем, чтобы они позволяли более эффективно использовать «исторический материал», лучше всего, быть может, начать с попытки теоретически разграничить культурные и социальные аспекты человеческой жизни и рассматривать их как изменяющиеся независимо друг от друга, но взаимосвязанные факторы. Хотя и разделяемые только мысленно, культура и социальная структура будут рассматриваться тогда как допускающие широкий диапазон способов интеграции друг с другом, из которых простой изоморфический способ представляет собой не что иное, как предельный случай — случай, который встречается только в обществах, сохраняющих свое устройство столь длительное время, что становится возможным почти полное согласование социальных и культурных аспектов. В большинстве же обществ, где изменения являются скорее характерной чертой, чем отклоняющейся от нормы случайностью, мы будем готовы обнаружить более или менее радикальные разрывы между ними. Я берусь доказать, что как раз в этих разрывах мы и найдем некоторые из главных движущих сил изменений.

Один из наиболее плодотворных приемов различения культуры и социальной системы — но далеко не единственный — представить культуру как упорядоченную систему смыслов и символов, на языке которых происходит социальное взаимодействие, и социальную систему — как модель самого социального взаимодействия⁸. На одном уровне существует система представлений, выразительных символов и ценностей посредством которых человек определяет свой мир, выражает свои чувства и высказывает свои суждения, на другом — вечно про-

должающийся процесс интерактивного поведения, устойчивую форму которого мы называем социальной структурой. Культура — это носитель смыслов, посредством которых люди интерпретируют свой жизненный опыт и направляют свои действия, социальная структура — форма, которую принимают эти действия, реально существующая сеть социальных отношений. Культура и социальная структура, следовательно, — не что иное, как различные абстрактные выражения одних и тех же явлений. Одна абстракция рассматривает социальное действие с точки зрения его смысла для тех, кто его осуществляет, другая — с точки зрения его вклада в функционирование определенной социальной системы.

Природа различия культуры и социальной системы становится более очевидной при рассмотрении характерных для них противоположных типов интеграции. Это противоположность между тем, что Сорокин назвал «логико-смысловой интеграцией», и тем, что он назвал «причинно-функциональной интеграцией»⁹. Под логико-смысловой интеграцией, характерной для культуры, имеется в виду тот тип интеграции, который обнаруживается в фуге Баха, в католическом догмате или в общей теории относительности, — это единство стиля, логического контекста, смысла и ценности. Под каузально-функциональной интеграцией, характерной для социальной системы, подразумевается вид интеграции, обнаруживаемый в организме, в котором все части связаны единой каузальной сетью: каждая часть является элементом в ревербирующем каузальном кольце, которое «сохраняет систему в состоянии движения». И поскольку эти типы интеграции не идентичны, поскольку та особенная форма, которую принимает одна из них, не подразумевает прямо ту форму, которую примет другая, между ними, а также между ними и третьим элементом, моделью мотивационной интеграции внутри человека, которую мы обычно называем структурой личности, существует изначальное несоответствие и напряженность:

«Понимаемая таким образом, социальная система является только одним из трех элементов построения совершенно конкретной системы социального действия. Два других — личностные системы отдельных действующих лиц и культурная система, встроенная в их действия. Каждый из трех элементов должен рассматриваться как независимое средоточие организации частей системы действия в том смысле, что ни один из них теоретически не сводим к понятиям другого или к комбинации двух остальных. Каждому из них совершенно необходимы два других в том смысле, что без личностей и культуры не будет социальной системы и так далее, учитывая все

логические возможности. Но эта взаимозависимость и взаимопроникновение весьма отличны от редуцирования, которое предполагает, что важные свойства и процессы системы одного класса могут быть теоретически *выведены* из нашего теоретического знания одной из двух других или их обеих. Сфера действия — общая для всех трех, и этот факт делает возможным определенные «трансформации» между ними. Но на уровне теории, разрабатываемой здесь, они не составляют единой системы, хотя так может случиться на некотором другом теоретическом уровне»<sup>10</sup>.

Я попытаюсь продемонстрировать плодотворность этого более динамичного функционалистского подхода, применяя его к частному случаю ритуала, который оказалось невозможным совершить так, как полагается. Я постараюсь показать, что подход, который не различает «логико-смысловые» культурные аспекты ритуальной модели и «каузально-функциональные» аспекты, относящиеся к социальной структуре, не может адекватно объяснить эту неудачу, и что подход, который различает их, способен выявить причину этого затруднения. Далее будет показано, что такой подход дает возможность избежать упрощенного взгляда на функциональную роль религии в обществе, при котором эта роль видится только в консервации социальной структуры, и заменить его более сложной концепцией отношений между религиозными верованиями и практикой, с одной стороны, и светской общественной жизнью — с другой. В рамках этой концепции могут быть учтены исторические материалы, а функционалистский анализ религии сможет более адекватно объяснять и процессы изменения.

### Общая обстановка

Случай, который будет описан ниже, — похороны, устроенные в Моджокуто, небольшом городке в восточной части центральной Явы. Маленький мальчик, которому было около десяти лет и который жил со своими дядей и тетей, совершенно неожиданно умирает. Его смерть, за которой должны были, как обычно, последовать поспешная, скромная, однако методически разработанная яванская похоронная церемония и обряд погребения, привела к продолжительному состоянию ярко выраженного социального напряжения и тяжелого психологического расстройства. Комплекс верований и ритуалов, который помогал бесчисленному количеству яванцев успешно справиться с тяжелыми переживаниями, вызванными смертью их близких, неожиданно дал сбой. Чтобы понять,

почему произошел этот сбой, требуются знание и понимание всего диапазона социальных и культурных изменений, произошедших на Яве начиная с первых десятилетий этого века. В этих прерванных похоронах, как в капле воды, отразились на самом деле более крупные конфликты, разложение традиционного социального строя и попытки реинтеграции, которые — в той или иной форме — характерны для современного индонезийского общества.

Религиозная традиция Явы, в особенности крестьянства, представляет собой сочетание индийских, исламских и местных, юго-восточноазиатских элементов. Подъем крупных милитаризованных царств в равнинных рисовых областях в первые века от Рождества Христова сопровождался проникновением на остров индуистских и буддийских культурных образцов; включение портовых городов северного побережья в международную морскую торговлю в XV и XVI вв. привело к проникновению исламских образцов. Пытаясь овладеть крестьянской массой, буддизм и ислам стали смешиваться с глубинными анимистическими традициями, характерными для всего малайзийского культурного ареала. Результатом стал сбалансированный синкретизм мифа и ритуала, в котором индийские боги и богини, мусульманские пророки и святые и местные духи и демоны — все нашли свое место.

Главная ритуальная форма в этом синкретизме — общинный пир, он называется «сламетан». Сламетаны, которые устраиваются, слегка различаясь по форме и содержанию, почти во всех случаях, имеющих религиозное значение, — в переходные моменты жизненного цикла, в календарные праздники, в определенные периоды земледельческого цикла, при изменении местожительства и т. д. — предназначены одновременно быть и жертвоприношениями духам, и — как общественные трапезы — механизмом социальной интеграции для живых. Еда, состоящая из специально приготовленных блюд, каждое из которых символизирует определенную религиозную идею, готовится женщинами одной нуклеарной семьи и выставляется на циновках посередине жилой комнаты. Глава домохозяйства приглашает других мужчин, глав восьми или десяти тесно связанных с ним домохозяйств, предпочтение при этом отдается самым близким соседям. После речи хозяина, объясняющей духовную цель пиршества, и краткого песнопения на арабском языке каждый мужчина второпях, почти украдкой, заглатывает несколько кусочков, завертывает остальное в куль из банановых листьев и возвращается домой, чтобы разделить эту еду вместе с семьей. Говорят, что духи получают то, что им нужно, от запаха пищи, воскуряемого ладана и

мусульманской молитвы, а люди, участвующие в пиршестве, — от материального вещества пищи и от своего социального взаимодействия. Результат этого спокойного, лишнего театральных эффектов короткого ритуала двояк: духи умиротворены, и одновременно укреплен соседская солидарность.

Обычные каноны функционалистской теории вполне адекватны для анализа такой модели. Достаточно легко можно показать, что сламетан предназначен как для того, чтобы «наладить отношения по поводу высшей ценности», необходимые для эффективной интеграции общности, построенной на территориальном принципе, так и для удовлетворения характерной для крестьянского населения психологической потребности в интеллектуальной согласованности и эмоциональной устойчивости. Яванская деревня (один или два раза в году устраиваются общедеревенские сламетаны) является, в сущности, группой территориально смежных, но воспринимающих себя достаточно автономно домохозяйств нуклеарных семей, экономическая и политическая взаимозависимость которых приблизительно того же ограниченного и строго определенного типа, как и та, что демонстрируется в сламетане. Условия возделывания такой трудоемкой культуры, как рис, и безыригационный сельскохозяйственный процесс требуют сохранения раз и навсегда специфических способов технической кооперации и укрепляют чувство общности у отдельных семейств, в остальном достаточно автономных, — чувство общности, которое сламетан, безусловно, укрепляет. И когда мы рассматриваем то, каким образом различные концептуальные и поведенческие элементы индийского буддизма, ислама и «анимизма» переистолковываются и уравниваются, создавая отличный и почти однородный религиозный стиль, строгое функциональное соответствие модели общинного пиршества и условий яванской сельской жизни даже еще более заметно.

Но фактом является то, что во всех областях Явы, кроме самых изолированных, и простая территориальная основа деревенской общественной интеграции, и синкретическая основа культурной гомогенности деревни за последние пятьдесят лет были постепенно подорваны. Рост населения, урбанизация, развитие денежных отношений, дифференциация занятий и тому подобное — все это ослабило традиционные узы крестьянского сообщества, а веяния доктрины, которая сопровождала появление этих социальных изменений, внесли сумятицу в единообразие религиозных верований и практики, характерное для более раннего периода. Рост влияния таких идеологий, как национализм, марксизм и исламский ре-

формизм, отчасти в результате усложнения яванского общества, затронул не только крупные города, где эти учения появились раньше и где у них всегда была наибольшая поддержка, но и менее крупные города и деревню. В сущности, многие из общественных изменений, произошедших на Яве за последнее время, лучше всего, по-видимому, характеризуются как переход от ситуации, когда главные интеграционные связи между отдельными людьми (или между семьями) выражались языком территориальной близости, к ситуации, когда они выражаются языком идеологического единomyслия.

В деревнях и небольших городах эти главные идеологические изменения проявились в основном в углубляющемся расколе между теми, кто подчеркивает исламские аспекты местного религиозного синкретизма, и теми, кто выделяет индуистские и анимистские элементы. Это правда, что некоторое расхождение между этими различными субтрадициями появилось вместе с приходом ислама: некоторые люди были всегда особенно искусны в песнопении на арабском или особенно хорошо подготовлены в области мусульманского права, в то время как другие были знатоками мистической практики индуистского толка или специалистами в местном лечебном искусстве. Но эти контрасты сглаживались терпимостью яванцев к широкому кругу религиозных учений, пока преданно поддерживались основные ритуальные модели, т. е. сламетаны: какую бы социальную разделенность ни стимулировали эти контрасты, их в значительной мере затушевывали берущие верх общинные устои жизни в деревнях и небольших городах.

Однако появление после 1910 г. исламского модернизма (так же, как и энергичная реакция противодействия ему) и религиозного национализма среди искушенных в экономике и политике торговых классов крупных городов усилило тягу к исламу как к исключаяющему все прочие антисинкретическому вероучению среди наиболее ортодоксальной части народных масс. Подобно этому, светский национализм и марксизм, получившие распространение среди чиновников и все увеличивающегося пролетариата крупных городов, укрепляли доисламские (т. е. индуистско-анимистские) элементы синкретической модели, которую эти группы были склонны высоко ценить как противовес пуристическому исламу и которую некоторые из них приняли как общую религиозную систему, в рамки которой можно было встроить свои сугубо политические идеи. С одной стороны, появляются более сознательные мусульмане, основывающие свои религиозные верования и практику на интернациональном и универсалистском учении Мухаммеда; с другой стороны, появляются более

сознательные «почвенники», пытающиеся развернуть универсальную религиозную систему на материале своей собственной религиозной традиции — возмущая тем самым происламские элементы. Противоположность между людьми первого типа, называемыми «сантри», и людьми второго типа, называемыми «абанган», становилась постепенно все более острой, и сегодня именно по этой линии проходят главные культурные различия во всей области Моджокуто.

Не случайно, что именно в городе эта противоположность стала играть решающую роль. Отсутствие внешних обстоятельств, требующих межсемейной кооперации в связи с техническими требованиями возделывания риса во влажных условиях, так же как уменьшившаяся эффективность традиционных форм деревенского самоуправления перед лицом сложностей городского образа жизни, резко ослабляют социальную поддержку синкретической деревенской модели. Когда каждый человек зарабатывает себе на жизнь — в качестве шофера, торговца, клерка или чернорабочего — более или менее независимо от того, как зарабатывают себе на жизнь соседи, его ощущение важности соседской общности ослабляется. Более дифференцированная классовая система, более бюрократические и обезличенные формы управления, большая гетерогенность социального фона — все это имеет тенденцию приводить к тому же самому результату: переносу акцента со строго территориальных связей в пользу распространения связей идеологических. Для горожанина различие между сантри и абанган становится даже острее, поскольку оно определяет его социальное положение: это различие становится символом его социальной идентичности, а не простым различием в вере. Тип друзей, которых будет иметь горожанин, тип организации, членом которой он станет, тип политического руководства, за которым он будет следовать, тип невесты, на которой он или его сын женятся, — на все это будет оказывать сильное влияние то идеологическое направление, которое он выбрал как свое собственное.

Таким образом, в городе — хотя и не только в городе — появляется новая модель социальной жизни, организованная посредством альтернативной системы культурной классификации. Среди элиты эта новая модель уже получила довольно широкое развитие, но среди массы городских жителей все еще идет процесс ее формирования. В частности, в компонгах, дворовых общинах, в которых живут рядовые жители яванских городов, сгрудившись в беспорядочно нагроможденных маленьких домах из бамбука, можно найти переходное общество, в котором традиционные формы деревенской жизни

постепенно разлагаются и постепенно устанавливаются новые. В этих анклавах пришедших-в-город-крестьян (или сыновей и внуков пришедших-в-город-крестьян) народная культура по Редфилду постоянно превращается в городскую культуру по Редфилду, хотя последняя не может быть точно охарактеризована такими построенными на принципах отрицания и остаточности понятиями, как «светская», «индивидуализированная» и «культурно-дезорганизованная». То, что происходит в компонгах, — не столько разрушение традиционного образа жизни, сколько создание совершенно нового; острый социальный конфликт, характерный для этих соседских общин низших классов, не просто показатель утери культурного единства, но скорее свидетельство поиска — пока еще не совсем успешного — новых, более универсальных и гибких моделей верований и ценностей.

В Моджокуто, как и в большей части Индонезии, этот поиск имеет место главным образом в социальной среде массовых политических партий, а также в женских клубах, молодежных организациях, профсоюзах и других общественных организациях, формально или неформально связанных с этими политическими партиями. Существует несколько таких партий (хотя недавние (1955) всеобщие выборы резко сократили их число), каждая из которых возглавляется представителями образованной городской элиты — чиновниками, учителями, торговцами, студентами и т. п. — и соперничает с остальными за политическую преданность как полудеревенских, полугородских обитателей компонгов, так и большинства крестьянства. И почти без исключения все они обращаются к той или другой стороне в оппозиции сантри — абанган. Из всего этого набора политических партий и общественных организаций непосредственное отношение к нашей теме имеют только две — Мажуми, крупная происламская политическая партия, и Пермай, решительно настроенное против ислама политико-религиозное объединение.

Мажуми является более или менее прямым преемником довоенного исламско-реформистского движения. Возглавляемая, по крайней мере в Моджокуто, модернистскими интеллектуалами-сантри, эта партия выступает за социально направленную, антисхоластическую и несколько пуританскую версию исламского фундаментализма. В союзе с другими мусульманскими партиями она также поддерживает установление в Индонезии «исламского государства» вместо современной светской республики. Однако смысл этого идеала полностью не ясен. Противники Мажуми обвиняют ее в том, что она толкает к установлению веронетерпимой теократии средневеко-

вого типа, в которой абанганы и немусульмане будут преследоваться и их будут принуждать пунктуально следовать предписаниям мусульманского права, в то время как лидеры Мажуми заявляют, что ислам по сути своей толерантен и что они хотят только того, чтобы государство открыто опиралось на исламское вероучение и чтобы государственные законы соответствовали заповедям Корана и хадисов. В любом случае Мажуми, крупнейшая мусульманская партия в стране, является одним из главных выразителей — как на общегосударственном, так и на местном уровне — ценностей и чаяний общины сантри.

Пермаи не столь заметна на общегосударственном уровне. Хотя это общенациональная партия, она довольно небольшая и обладает реальной силой лишь в нескольких, довольно ограниченных регионах. В районе Моджокуто ей, однако, удалось приобрести некоторое влияние, и то, чего ей не хватало в общегосударственном масштабе, она компенсировала интенсивной деятельностью на местном уровне. В сущности, Пермаи является сплавом марксистских политических концепций с религиозными моделями абанганов. Эта партия соединяет довольно ярко выраженные антизападничество, антикапитализм и антиимпериализм с попыткой формализовать и придать общую форму некоторым из наиболее характерных сюжетов крестьянского религиозного синкретизма. Собрания Пермаи следуют как образцу сламетана, завершаясь воскурением ладана и символической едой (но без исламских песнопений), так и современной парламентской процедуре; брошюры Пермаи содержат календарные и нумерологические гадательные системы и мистические наставления наряду с анализами классовой борьбы; речи Пермаи затрагивают вопросы разработки как религиозных, так и политических концепций.

Но наиболее значительной характеристикой Пермаи является ее строгая антимусульманская направленность. Обвиняя ислам в том, что он является вероучением, привнесенным извне, чуждым потребностям и ценностям яванцев, эта организация призывает вернуться к «чистым» и «первоначальным» яванским верованиям — вероятно, имеется в виду местный синкретизм, из которого исключены исламские элементы. В соответствии с этой линией партия (она же религиозное объединение) выступила инициатором кампании — как на общегосударственном, так и на местном уровне — за светские (т. е. неисламские) брачные и похоронные обряды. В настоящее время ситуация такова: все, кроме христиан и индуистов с Бали, обязаны заключать браки по мусульманскому образцу<sup>11</sup>.

Обряд похорон определяется индивидуально, но из-за длительного господства синкретизма он оказался настолько глубоко связанным с исламскими традициями, что подлинно неисламские похороны стали практически невозможны.

Действия Пермаи на местном уровне по внедрению неисламских брачных и похоронных церемоний развиваются в двух направлениях. С одной стороны, оказывается сильное давление на местных чиновников, чтобы они разрешали подобную практику, а с другой — на самих членов партии, чтобы они по собственной воле следовали обрядам, очищенным от исламских элементов. В отношении браков неуспех предприятия был более или менее предопределен, поскольку руки местных чиновников были связаны постановлениями центрального правительства, и даже сильно идеологизированные члены организации не осмелились бы на открыто «незаконный» брак. Без серьезных изменений в законодательстве у Пермаи было мало шансов изменить формы брака, хотя и было предпринято несколько безрезультатных попыток провести гражданские брачные церемонии под покровительством расположенных к абанганам деревенских старост.

Несколько иной была ситуация с похоронами, поскольку затрагивала скорее обычай, чем закон. В тот период, когда я выполнял полевые работы (1952—1954), напряженность между Пермаи и Мажуми сильно возросла. Отчасти это объяснялось приближением первых всеобщих выборов в Индонезии, отчасти — последствиями холодной войны. Большое значение имели также разного рода случайные обстоятельства — такие, как сообщение о том, что глава партии Пермаи публично назвал Мухаммеда лжепророком, речь, произнесенная в столице соседнего региона лидером Мажуми, в которой он обвинял Пермаи в намерении взрастить в Индонезии целое поколение внебрачных детей, и ожесточенные выборы деревенского старосты, в основе которых лежало противостояние сантриев и абанганов. В результате местный чиновник, обеспокоенный всем этим и оказавшийся в самом центре противостояния, созвал собрание всех должностных лиц, отвечающих в деревнях за религиозные дела, так называемых моудинов. Одной из многих обязанностей модина традиционно является проведение похорон. Он руководит всем обрядом, дает советы участвующим в траурной церемонии о технических деталях погребения, ведет главную партию в пении Корана и произносит традиционную надгробную речь в память о покойном. Чиновник наставлял моудинов — большинство которых были лидерами Мажуми на деревенском уровне, — что в случае смерти члена Пермаи они должны просто записать имя и возраст по-

койного и вернуться домой; им не следует участвовать в самом ритуале. Он предупреждал, что если они не сделают так, как он советовал, то будут нести ответственность, если начнут вести беспорядки, и он не придет им на помощь.

Такова была ситуация на 17 июля 1954 г., когда Пайджан, племянник Кармана, активного и ревностного сторонника Пермаи, неожиданно умер в том компоненте в Моджокуто, в котором в то время жил и я.

### Похороны

Атмосфера яванских похорон — это не истерическое переживание утраты, не безудержные рыдания и даже не обрядовый плач скорби по умершему. Скорее это тихое, сдержанное, если не сказать вялое, прощание, короткое ритуализованное освобождение от родственных уз, которые невозможно сохранить. Слезы не одобряются и, конечно, не поощряются; усилия направлены на то, чтобы все поскорее закончить, а не продлевать упоение горем. Мелкие хлопоты по устройству похорон, вежливое официальное общение с соседями в строго установленных формах, серия поминальных сламетанов, устраиваемых с некоторыми интервалами на протяжении почти трех лет, — вся эта инерция яванской ритуальной системы рассчитана на то, чтобы человек пережил горе без тяжелого эмоционального расстройства. Говорят, что у того, кто присутствует на похоронах, сами похороны и обряды, устраиваемые после них, вызывают чувство «иклас», своего рода добровольное бесчувствие, отрешенное и неподвижное состояние «безразличия», а у группы соседей — чувство «рукун», «общинной гармонии».

Реальное действие представляет собой, в сущности, еще одну версию сламетана, приспособленного к особым требованиям погребения. Когда сообщение о смерти разнесется по округе, каждый из соседей обязан бросить все, чем он занимался в этот момент, и немедленно идти к дому, где проживают родственники умершего. Женщины несут чаши с рисом, который готовится для сламетана, мужчины начинают вырезать деревянные надгробные доски и копать могилу. Вскоре приходит модин и начинает руководить всей этой деятельностью. Родственники покойного обмывают его тело специально приготовленной водой (при этом они без содрогания держат тело у себя на коленях, демонстрируя тем самым свою любовь к покойному, а также свое самообладание), затем тело заворачивают в муслин. Приблизительно 12 сантриев под ру-

ководством модина поют арабские молитвы над телом в течение 5—10 минут, после чего, совершая различные ритуальные действия, тело несут в церемониальной процессии на кладбище, где оно предается земле предписанным образом. Мордин произносит надгробную речь, обращенную к покойному, напоминая ему о его обязанностях, как правоверного мусульманина, и на этом похороны заканчиваются — обычно через два или три часа после смерти. После похорон в доме покойного устраиваются поминальные сламетаны — на третий, седьмой, сороковой и сотый день после смерти, в первую и вторую годовщины смерти и, наконец, в тысячный день после смерти, когда, как считается, тело окончательно превращается в прах и грань между жизнью и смертью становится абсолютной.

Такова была модель ритуала, которая вступила в действие, когда умер Пайджан. Как только наступил рассвет (смерть произошла на исходе ночи), Карман, дядя покойного, отправил телеграмму в соседний город родителям мальчика, сообщая им, что их сын болен. Эта уловка должна была смягчить удар, позволяя родителям подготовиться к вести о смерти своего сына. (Яванец считает, что душевная травма происходит не из-за тяжести расстройства, а из-за неожиданности, с которой оно наступает, из-за того, что оно так сильно «поражает» неподготовленного к нему человека. «Шока», а не самого по себе страдания — вот чего следует опасаться.) Вслед за этим, ожидая, что родители мальчика придут через несколько часов, Карман послал за моудином, чтобы начать церемонию похорон. Это было сделано из предположения, что к тому времени, как придут родители, почти все уже будет готово и останется только предать тело земле, и родители будут еще раз избавлены от ненужного стресса. К десяти часам, как к крайнему сроку, все должно было закончиться: случай, конечно, печальный, но ритуал должен был смягчить эту печаль.

Но когда модин, как он мне позже рассказывал, пришел в дом Кармана и увидел там плакат с политической эмблемой Пермаи, он сказал Карману, что не будет выполнять полагающийся обряд. В конце концов Карман принадлежит к «другой религии», и он, модин, не знает, по какому обряду следует погребать приверженцев этой религии: все, что он знает, — это мусульманский обряд. «Я не хочу оскорблять твою религию», — сказал он благочестиво. — Наоборот, я самого высокого мнения о ней, ведь исламу не свойственна нетерпимость к другим религиям. Но я не знаю ваших обрядов. У христиан есть свои собственные обряды и свой собственный специалист (местный священник), но как поступают с умершими члены Пермаи? Сжигают ли они тело или поступают как-то иначе? (Это скры-



тый намек на погребальную практику индуистов: модин, без сомнения, остался весьма доволен собой в этом обмене мнениями.) Карман, как рассказывал мне модин, был весьма расстроен всем этим и, несомненно, удивлен, поскольку хотя он и был активным членом партии Пермаи, но довольно неискушенным. Ему, очевидно, никогда не приходило в голову, что пропаганда его партии, направленная против похорон по мусульманскому обряду, когда-нибудь отзовется какой-то конкретной проблемой, он никогда не мог себе представить, что модин на самом деле откажется выполнять свои обязанности. Карман — совсем не плохой малый, сказал, подводя черту, модин, он всего лишь жертва обмана своих лидеров.

Покинув очень разволновавшегося теперь Кармана, модин отправился прямо к тому самому местному чиновнику спросить, правильно ли он поступил. Чиновник был морально обязан сказать, что он действовал правильно, и поддержанный таким образом модин вернулся домой, чтобы найти Кармана и деревенского полицейского, к которому Карман ушел в отчаянии, ожидая модина. Полицейский, личный друг Кармана, сказал модину, что, согласно освященному веками обычаю, модину полагалось похоронить любого с беспристрастием, независимо от того, совпадают ли политические взгляды модина с убеждениями покойного. Но модин, имея теперь за собой поддержку местного чиновника, настаивал на том, что это теперь уже не его обязанность. Однако, предложил он, если Карман хочет, он может пойти в контору деревенского старосты и подписать официальное заявление, скрепленное государственной печатью, заверенное подписью деревенского старосты в присутствии двух свидетелей, публично провозглашающее, что он, Карман, является правоверным мусульманином и желает, чтобы модин похоронил мальчика по мусульманскому обычаю. От предложения отказаться от своих религиозных убеждений Карман пришел в ярость и стремительно выскочил из дома, демонстрируя тем самым достаточно нехарактерное для яванца поведение. К тому времени, когда он снова вернулся домой, не зная, что делать дальше, он с испугом обнаружил, что весть о смерти мальчика уже распространилась по округе и что все соседи уже собрались на церемонию.

Подобно большинству компонгов в городе Моджокуто, тот компонг, в котором жил я, состоял как из правоверных сантриев, так и из ревностных абанганов (а также из множества менее пылких приверженцев этих течений с обеих сторон), перемешанных друг с другом в более или менее случайных пропорциях. В городе люди вынуждены жить там, где они имеют на то возможность, и считают своими соседями тех, кто

оказался рядом, в отличие от сельских районов, где все соседи, даже целые деревни, все еще состоят почти целиком либо из абанганов, либо из сантриев. Большинство сантриев в моем компонге были членами Мажуми, а большинство абанганов — сторонниками Пермаи, и в повседневной жизни социальное взаимодействие между этими группами было минимальным. Абанганы, большинство которых были либо мелкими ремесленниками, либо работниками физического труда, каждый день ближе к вечеру собирались в придорожной кофейне Кармана для неторопливых бесед на закате дня, типичных для жизни небольших городков и деревень на Яве; сантрии — по большей части моряки, торговцы и лавочники — обычно собирались в одной из управляемых сантрием лавочек с той же целью. Но несмотря на отсутствие тесных социальных связей, демонстрация территориального единства на похоронах все еще воспринималась обеими группами как обязанность, которую невозможно избежать: по сравнению с другими яванскими ритуалами посещение похорон, вероятно, наиболее обязательно. От каждого, кто живет в определенном, приблизительно очерченном радиусе от дома покойного, ждут, что он придет на эту церемонию, и по случаю похорон действительно приходят все.

Если представить себе все это, неудивительно, что, когда я пришел в дом Кармана около восьми часов, я обнаружил две группы сидящих на корточках по разные стороны двора угрюмых людей, группу нервных, шепчущихся друг с другом женщин, сидящих без дела в доме возле еще нераздетого тела покойного, и общую атмосферу неуверенности и тревоги вместо обычной обстановки, когда все спокойно заняты подготовкой к сламетану, обмыванием тела и приемом гостей. Абанганы толпились рядом с домом, где Карман, в согбенном положении, бессмысленно уставился в пространство, а Суджоко и Састро, председатель и секретарь городской организации Пермаи (единственные среди присутствующих, кто не был жителями компонга), сидели на стульях, тоже глядя куда-то в пространство. Сантрии сгрудились в узкой тени кокосовой пальмы приблизительно в 30 ярдах от дома, негромко разговаривая друг с другом о всякой всячине, но не касаясь самого главного. Сцена, в которой не происходило почти никакого движения, давала понять, что в семейном спектакле произошел непредвиденный сбой: все это напоминало кинофильм, прерванный посередине.

Примерно через полчаса несколько абанганов начали без особого воодушевления обтесывать куски дерева для надгробия, а несколько женщин стали вязать из цветов небольшие



приношения за неимением лучшего занятия, но было ясно, что выполнение ритуала приостановлено, и никто точно не знал, что делать дальше. Напряжение медленно нарастало. Люди нервно наблюдали за тем, как солнце восходит все выше и выше, время от времени бросая взгляд на бесстрастного Кармана. Тут и там стали возникать невнятные разговоры о печальном положении дел («все в наше время превращается в политическую проблему, — ворча, говорил мне старик приблизительно восьмидесяти лет, придерживающийся традиционных воззрений, — нельзя даже умереть без того, чтобы это не стало политической проблемой»). Наконец, около половины десятого молодой портной, сантри, по имени Абу, решил попытаться каким-то образом разрешить эту ситуацию, пока она не испортилась окончательно: он встал и жестами стал подзывать к себе Кармана — это был первый серьезный поступок за все утро. И Карман, выйдя из состояния созерцательности, пересек то место, где никаких мужчин не было, и подошел к Абу, чтобы поговорить с ним.

Надо заметить, что Абу занимал несколько особое положение в коммуне. Хотя он был благочестивым сантри и преданным сторонником Мажуми, ему больше приходилось общаться со сторонниками Пермаи, поскольку его портняжная мастерская располагалась сразу за кофейней Кармана. Хотя Абу, который день и ночь корпел за своей швейной машинкой, не входил в число местных сторонников Пермаи, он нередко обменивался с ними замечаниями прямо со своего рабочего места, которое находилось буквально в двадцати футах от кофейни. Правда, между ним и приверженцами Пермаи существовала некоторая напряженность по вопросам, относящимся к религии. Однажды, когда я расспрашивал сторонников Пермаи об их эсхатологических представлениях, они с сарказмом отослали меня к Абу, утверждая, что он большой эксперт в этом вопросе, и довольно открыто поддразнивали его по поводу тех исламских представлений о загробной жизни, которые они считали совершенно нелепыми. Тем не менее у Абу была определенная социальная связь с ними, и поэтому, возможно, было весьма естественно, что именно он должен был стать тем человеком, который попытался бы вывести ситуацию из тупика.

«Уже почти полдень, — сказал Абу. — Дальше так не может продолжаться». Он предложил послать Умара, еще одного сантри, посмотреть, нельзя ли теперь убедить модина прийти, может быть, он уже несколько остыл. Тем временем он мог бы сам взяться обмыть и обернуть тело покойного. Карман ответил, что подумает над этим предложением, и вернулся на про-

тивоположную сторону двора для консультации с двумя лидерами Пермаи. После нескольких минут энергичного жестикулирования и кивания головами Карман вернулся обратно и кратко сказал: «Хорошо, я согласен». «Я знаю, что вы чувствуете, — сказал Абу. — Я буду делать только то, что абсолютно необходимо, и следовать мусульманскому обычаю настолько, насколько это возможно». Он собрал всех сантриев, и они все вместе вошли в дом.

В первую очередь нужно было снять одежду с тела умершего (который все еще лежал на полу, поскольку никто не мог заставить себя переместить его). Но тело уже отвердело, что делало необходимым разрезать одежду ножом — необычная процедура, которая глубоко взволновала всех, особенно женщин, собравшихся вокруг. Сантриам в конце концов удалось снять одежду и соорудить ограждение для проведения обмывания. Абу пригласил желающих обмыть тело, напомнив, что Бог посчитал бы это благим делом. Однако родственники умершего, которые обычно и занимаются этим, в тот момент были так потрясены и растеряны, что были не в состоянии заставить себя, как это было принято, держать мальчика у себя на коленях. Снова все выжидали, уже не надеясь, что кто-нибудь возьмет на себя эту обязанность. В конце концов мальчика взял себе на колени Пак Сура, член группировки Кармана, но не его родственник, хотя он был явно испуган и все время шептал заклинание, которое должно было защитить его. Одна из причин, которой яванцы объясняют свой обычай быстрых похорон, та, что опасно оставлять дух умершего бродить вокруг дома.

Когда обмывание уже могло начаться, кто-то из присутствующих задал тем не менее вопрос, а достаточно ли для этого одного человека, ведь по обычаю таких людей должно быть трое? Полной уверенности ни у кого, включая Абу, не было: одни считали, что, хотя обычно таких людей было трое, это количество не является обязательным, другие полагали, что необходимы именно трое. После примерно десятиминутной острой дискуссии двоюродному брату мальчика и одному плотнику, не являющемуся его родственником, удалось набраться мужества, чтобы присоединиться к Пак Суре. Абу, пытаясь выполнить взятую им на себя роль модина как можно лучше, окропил несколькими каплями воды тело, и затем оно было обмыто, не совсем по правилам и в неосвященной воде. Когда обмывание было закончено, процедура, однако, снова приостановилась, поскольку никто точно не знал, как нужно вкладывать маленькие ватные тампоны, которые, согласно мусульманским законам, должны были закрыть все

отверстия в теле. Жена Кармана, сестра матери покойного, больше не могла, по-видимому, сохранять выдержку и разразилась громкими и безудержными стенаниями, — свидетелем подобного я был в первый и последний раз, хотя присутствовал, наверное, на дюжине таких похорон. От такого развития событий все расстроились еще больше, и большинство женщин компонга предприняли неистовую, но бесплодную попытку утешить жену Кармана. Большинство мужчин, сохраняя внешнее спокойствие, с ничего не выражающими лицами, остались сидеть во дворе, но скрытая тревога, присутствовавшая с самого начала, стала, как казалось, перерастать в страшное отчаяние. «Женщине не пристало так плакать, — сказали мне несколько мужчин, — это неприлично». Как раз в этот момент и появился модин.

Несмотря ни на что, он оставался все еще непреклонным. Абу он сразу предупредил, что своими действиями тот навлек на себя вечное проклятие. «Тебе придется отвечать перед Богом в Судный день, — сказал он, — если ты совершил какие-нибудь огрехи в ритуале. Отвечать за это ты будешь сам. Для мусульманина похороны — серьезное дело, и они должны проводиться в соответствии с Законом тем, кто знает, что это за Закон, а не в соответствии с пожеланиями отдельного человека». Затем он предложил Суджоко и Састро, лидерам Пермаи, взять на себя ответственность за проведение похорон, поскольку как партийные «интеллектуалы» они должны знать, каким похоронным обычаям следуют Пермаи. Даже не поднявшись со своих стульев, Суджоко и Састро некоторое время обсуждали это предложение, в то время как все с надеждой наблюдали за ними, но в конце концов они с некоторым огорчением отказались, сказав, что на самом деле не знают, как взяться за это дело. Медин пожал плечами и отвернулся. Тогда один из присутствующих при этом друзей Кармана предложил сейчас же вынести тело и похоронить его, не обращая внимания на точность соблюдения ритуала: оставлять дальше все так, как есть, было очень опасно. Не знаю, последовали бы или нет столь примечательному предложению, поскольку в этот сложный момент в компонге появились мать и отец умершего ребенка.

Они выглядели вполне спокойными. Они уже догадывались о смерти ребенка, поскольку отец позже рассказывал мне, что он подозревал о чем-то подобном уже тогда, когда получил телеграмму; он и его жена подготовили себя к худшему, и к тому времени, как они прибыли в компонг, более или менее смирились с неизбежным. Когда они приблизились к компонгу и увидели, что там собралась вся округа, они уже знали, что их опа-

сения были вполне обоснованны. Когда жена Кармана, чей плач постепенно утих, увидела, как мать умершего мальчика входит во двор, она вырвалась из круга тех, кто утешал ее, и с пронзительным криком бросилась обнимать сестру. В какую-то долю секунды обе женщины разразились дикой истерикой, толпа бросилась на них и растащила в стороны, отведя их в дома на противоположных сторонах компонга. Их завывающий плач продолжался с той же силой, общая нервозность возрастала и подводила всех к мысли, что похороны необходимо довести до конца — теперь уже неважно, каким способом, — чтобы душа мальчика кем-нибудь не овладела.

Однако в этот момент мать стала настаивать на том, чтобы увидеть тело своего мальчика, прежде чем его запеленают. Отец мальчика сначала противился этому, сердито повелевая перестать плакать, — разве она не знает, что такое поведение омрачит путь мальчика в мир иной? Но мать стояла на своем, и поэтому ее, с трудом державшуюся на ногах, под руки отвели в дом Кармана, туда, где лежал ее мальчик. Женщины пытались удержать ее подальше от тела, но мать вырвалась из их рук и бросилась целовать тело мальчика в области гениталий. Муж и эти женщины почти сразу оторвали ее от тела, хотя она кричала, что еще не закончила, и оттащили ее в заднюю комнату, где она, ошеломленная, утихла. Через некоторое время, когда тело было, наконец, спеленато, а модин, несколько смягчившись, показал, как нужно вставлять ватные тампоны, мать, казалось, полностью потеряла ориентировку и начала ходить вокруг двора, пожимая руки всем подряд, даже абсолютно незнакомым ей людям, бесконечно повторяя одно и то же: «Простите меня за мои грехи, простите меня за мои грехи». Ее снова насильно остановили; люди говорили: «Успокойся, подумай о других своих детях — ты хочешь отправить ее в могилу вслед за своим сыном?».

Когда тело запеленали, возникло предложение немедленно отнести его на кладбище. В этот самый момент Абу подошел к отцу мальчика, который — он несомненно чувствовал это — теперь заменил Кармана в качестве человека, законно отвечающего за эту процедуру. Абу объяснил, что модин, являясь государственным чиновником, не чувствует себя достаточно свободным, чтобы самому подойти к отцу, но медину хотелось бы узнать, каким образом отец предпочитает похоронить мальчика — по мусульманскому обряду или как-то иначе? Отец, несколько смущенный, сказал: «Конечно, по мусульманскому обряду. Не могу сказать, что целиком и полностью принадлежу какой-нибудь вере, но я не христианин, это точно, и если уж дело касается смерти, то похороны дол-

жны совершаться по мусульманскому обычаю. И только по мусульманскому». Абу снова разъяснил, что модин не может напрямую подойти к отцу, но что он, Абу, «свободен» и волен поступать так, как ему заблагорассудится. Он сказал отцу, что старался все это время помочь всем чем мог, но при этом заботился о том, чтобы до того, как прибудет отец, не было сделано ничего из того, что следовало сделать по мусульманскому обычаю. Вся эта напряженная атмосфера, извинялся он, это, конечно, очень плохо, столько неприятностей причинили политические разногласия. Но в конце концов с похоронами все будет обстоять «чисто» и «законно». Это очень важно для души мальчика. Успокоившись, сантрии начали петь свои молитвы над телом покойного, и оно было отнесено на кладбище и погребено обычным порядком. Мордин произнес обычную надгробную речь, с поправками, которые полагаются для детей, и похороны были, наконец, завершены. Никто из родственников или женщин не пошел на кладбище, но когда мы вернулись в дом — было уже далеко за полдень, — для сламетана было уже все готово, и дух Пайджана, по-видимому, покинул компонг и начал свое путешествие в мир иной.

Через три дня, вечером, был устроен первый поминальный сламетан, но получилось так, что на нем не было ни одного сантри, и он оказался в той же мере траурной церемонией, в какой политическим и религиозным собранием Пермаи. Карман начал с выступления в традиционном стиле, объявив на возвышенном яванском о том, что этот сламетан посвящается памяти покойного Пайджана. Однако Суджоко, лидер Пермаи, тут же вмешался, сказав: «Нет, нет, это неправильно. На сламетане, устраиваемом на третий день после смерти, обычно едят и пьют длинную мусульманскую молитву в память о покойном, а мы ни в коем случае не собираемся этого делать». И затем он с жаром пустился в длинную, бессвязную речь. Он сказал, что все должны знать философско-религиозные устои страны. «Представьте себе, что к вам подходит этот американец (он показал на меня, мое присутствие ему совсем не нравилось) и спрашивает вас, что является духовной основой страны. А вы не знаете — разве вам не будет стыдно?».

Он продолжал в том же духе, выстраивая целое логическое обоснование для современного национального политического устройства на основе мистической интерпретации «пяти пунктов» президента Сукарно (монотеизм, социальная справедливость, гуманность, демократия и национализм), которые являются официальной идеологической основой молодой республики. С помощью Кармана и некоторых других из при-

сутствующих он разработал теорию соответствия микро- и макрокосма, согласно которой человек — это не что иное, как уменьшенная копия государства, а государство — увеличенное подобие отдельного человека. Если в государстве должен существовать определенный порядок, то и в человеке должен существовать определенный порядок, одно подразумевает другое. Подобно тому как в основе государства лежат «пять пунктов» президента, так и в основе человека лежат пять чувств. Процесс гармонизации этих пяти элементов и в том, и в другом случае одинаков, и в знании этого мы должны быть уверены. Дискуссия продолжалась почти полчаса, охватив широкий круг тем — религиозных, философских и политических (обсуждалась, по-видимому, в связи с моим присутствием, и казнь Розенбергов).

Мы сделали перерыв на кофе, и когда Суджоко был готов начать все сначала, отец Пайджана, который сидел до этого спокойно и без всякого выражения на лице, неожиданно начал говорить, тихо и со странной механистической монотонностью, так, как будто бы убеждал сам себя, но без большой надежды на успех. «Прошу прощения за мой грубый городской выговор, — сказал он, — но мне очень хочется кое-что сказать». Он выразил надежду, что ему не поставят это в вину: еще немного, и они могут возобновить свою дискуссию. «Я все время пытался оставаться «иклас» («отрешенным», «бесстрастным») в связи со смертью Пайджана. Я убежден, что все, что можно было сделать для него, было сделано, и что случилось, то случилось, ничего с этим не поделаешь». Он сказал, что остался пока в Моджокуто, поскольку еще не может смотреть в лицо своим родственникам и соседям, ведь всем им придется рассказать о том, что произошло. Его жена, сказал он, теперь тоже немного больше «иклас». Хотя далось им это с трудом. Он продолжал говорить сам себе, что такова была воля Бога, но все равно все это так тяжело, ведь люди сегодня больше не могут найти общий язык друг с другом, одни говорят одно, другие — другое. Так трудно узнать, кто прав, узнать, чему стоит верить. Он говорил, что высоко ценит всех людей Моджокуто, пришедших на похороны, и просит прощения за то, что все получилось так неудачно. «Сам я не очень религиозен. Я не отношусь ни к Мажуми, ни к Пермаи. Я просто хотел, чтобы мальчика похоронили так, как велит традиция. Надеюсь, что ничьи чувства не были задеты». Он снова стал повторять, что старался быть «иклас», убеждать себя, что такова воля Божья, но все-таки это было тяжело, поскольку все так смешалось в эти дни. Так тяжело было понять, почему его мальчик должен был умереть.

Такое публичное выражение чувств в высшей степени необычно для яванцев (в моей практике это уникальный случай), и в традиционном сламетане, где все расписано как по нотам, для этого просто нет места (так же, как и для философских или политических дискуссий). Все присутствующие были совершенно поражены речью отца мальчика, установилось тягостное молчание. Наконец Суджоко снова заговорил, но на этот раз он стал подробно описывать обстоятельства смерти. Он стал рассказывать, что мальчика сначала залихорадило и Карман пригласил его, Суджоко, прийти и произнести заклинание Пермаи. Но мальчик не реагировал. В конце концов они отвели его в больницу, к санитару, который сделал ему укол. Но мальчику становилось все хуже. Его рвало кровью, у него начались конвульсии — их Суджоко описал достаточно красочно, — а затем он умер. «Я не знаю, почему не подействовало заклинание Пермаи, — сказал Суджоко, — прежде оно действовало. На этот раз оно не сработало. Не знаю, почему: такие вещи не поддаются объяснению, сколько бы вы над ними ни думали. Иногда это срабатывает, а иногда — нет». Снова установилось молчание, и вскоре, после политической дискуссии, продолжавшейся еще минут десять, мы разошлись. Отец мальчика на следующий день вернулся домой, а меня не пригласили ни на один из последующих сламетанов. Когда четыре месяца спустя я прекратил полевые наблюдения, жена Кармана все еще полностью не отошла от пережитого, напряжение между сант-риями и абанганями в компонге возросло, и всех интересовало, что произойдет, когда в следующий раз смерть настигнет какую-нибудь из семей Пермаи.

### Анализ

«Из всех источников религии, — писал Малиновский, — наибольшее значение имеет величайший и последний кризисный момент в жизни — смерть»<sup>12</sup>. Смерть, утверждал он, вызывает у тех, кто продолжает жить, двойственную реакцию любви и отвращения, глубоко противоречивое ощущение привлекательности смерти и страха перед ней, которое угрожает и психологическим, и социальным основам жизни человека. Живых влечет к умершему привязанность к нему, отталкивает — ужасающая трансформация, вызванная смертью. Похоронные обряды и сопровождающие их траурные обычаи фокусируются именно вокруг этого парадоксального желания одновременно укрепить связь с родным человеком перед лицом смерти и немедленно и полностью разорвать эту связь, обеспечив

тем самым преобладание воли к жизни над стремлением впасть в безысходное отчаяние. Похоронный ритуал поддерживает преемственность человеческой жизни, препятствуя тому, чтобы продолжающие жить поддались либо побуждению в панике бежать со сцены, либо противоположному побуждению — последовать в могилу вслед за умершим:

«И здесь в эту игру эмоциональных сил, в эту величайшую дилемму жизни и неизбежной смерти вмешивается религия, выбирая позитивное вероучение, ободряющий взгляд на мир, ценную с точки зрения культуры веру в бессмертие, душу, существующую независимо от тела, веру в продолжение жизни после смерти. В различных связанных со смертью церемониях, в поминовении умерших и общении с ними, в поклонении духам предков религия придает содержание и форму вере в спасение... Точно такую же функцию религия выполняет и по отношению к социальной группе. Церемониал похорон, который привязывает живых к телу умершего и приковывает их к месту смерти, вера в существование души, в ее благотворное влияние или в ее недобрые намерения, обязательность выполнения ряда поминальных церемоний или жертвоприношений — всем этим религия противодействует центробежным силам страха, отчаяния, деморализации и создает самые мощные средства реинтеграции нарушенной групповой солидарности и восстановления морального состояния данной группы. Короче говоря, религия в этом случае обеспечивает победу традиции над естественной негативной реакцией расстроенного инстинкта»<sup>13</sup>.

Перед теорией такого рода случай, подобный описанному выше, ставит, несомненно, некоторые трудноразрешимые проблемы. Дело не только в том, что победа традиции и культуры над «расстроенным инстинктом» оказалась в лучшем случае неполной, — складывалось впечатление, что ритуал скорее раздирал общество на части, чем объединял его, скорее расстраивал людей, чем исцелял их. На это у сторонника функционализма есть готовый ответ, который принимает ту или иную форму в зависимости от того, следует ли он традиции Малиновского или Дюркгейма: мы являемся свидетелями или социальной дезинтеграции, или культурной деморализации. Быстрые социальные изменения подорвали устои яванского общества, и это нашло отражение в дезинтегрированной культуре: так же, как унифицированное состояние традиционного деревенского общества отражалось в унифицированном сламетане, так и трансформировавшееся общество компонга отражается в трансформировавшемся сламетане по случаю того похоронного ритуала, свидетелями которого мы только

что были. Или, выражаясь языком сторонников альтернативного подхода, культурный упадок привел к социальной разобщенности, утрата мощной народной традиции ослабила нравственные связи между людьми.

Мне кажется, что в этом утверждении содержатся две ошибки, независимо от того, на языке какого из этих двух подходов оно формулируется: социальный (или культурный) конфликт отождествляется с социальной (или культурной) дезинтеграцией и отрицается самостоятельная роль как культуры, так и социальной организации, ибо одно из этих явлений рассматривается как простой эпифеномен другого.

Во-первых, жизнь компонга — это не просто аномия. Хотя в ней, как и в жизни нашего собственного общества, встречаются серьезные социальные конфликты, тем не менее в большинстве областей она организована достаточно эффективно. Если бы управленческие, экономические, семейные, стратификационные институты и институты социального контроля функционировали так же плохо, как это случилось при похоронах Пайджана, компонент был бы малоприспособленным для жизни местом. Хотя налицо некоторые типичные симптомы перехода к городской жизни — такие, как возросший интерес к азартным играм, мелкое воровство и проституция, — очевидно, что социальная жизнь компонга не находится на грани коллапса: для повседневного социального взаимодействия не характерны сбои, сопровождающиеся едва сдерживаемой горечью и глубокой неопределенностью, которые мы наблюдали в случае похорон. Для большинства своих членов большую часть времени полугородская соседская община в Моджокуто предлагает жизнеспособный образ жизни, при всех его материальных трудностях и переходном характере; и несмотря на всю сентиментальность, которая щедро расточалась на описание сельской жизни на Яве, все то же самое можно, вероятно, сказать и о яванской деревне. По сути дела, именно вокруг религиозных верований и религиозной практики — сламетанов, праздников, обрядов исцеления, колдовства, культовых сообществ и т. д. — и концентрируется, по-видимому, большинство серьезных деструктивных событий. Религия в данном случае является как бы центром и источником напряжения, а не просто отражением напряжения в обществе.

Однако религия является источником напряжения отнюдь не потому, что влияние унаследованных моделей верований и ритуалов ослабело. Конфликт в связи со смертью Пайджана произошел просто потому, что все жители компонга на самом деле придерживались общей, в высшей степени объединяющей культурной традиции в отношении похорон. Не было

никаких споров о том, является ли модель сламетана правильным ритуалом или нет, должны ли присутствовать на похоронах соседи, обоснованы ли те представления о сверхъестественном, на которых зиждется похоронный ритуал. В компонгах — как для сантриев, так и для абанганов — сламетан сохраняет свою силу как подлинно священный символ, он все еще обеспечивает ту смысловую систему — для большинства людей единственную, — которая облегчает столкновение со смертью. Секуляризацию, рост скептицизма или потерю интереса к традиционной «вере в спасение» можно считать причинами неудачи в проведении похоронного ритуала ничуть не более чем аномию.

Причину этой неудачи, я думаю, мы, скорее, должны искать в разрыве между формой интеграции, существующей в социально-структурном («каузально-функциональном») измерении, и формой интеграции, существующей в культурном («логикосмысловом») измерении, — в разрыве, который ведет не к социальной и культурной дезинтеграции, а к социальному и культурному конфликту. Выражаясь более конкретно, хотя и несколько афористически, вся проблема состоит в том, что в социальном отношении жители компонга являются горожанами, а в культурном — все еще сельскими жителями.

Я уже отмечал, что яванский компонент представляет собой переходный тип общества, что его жители находятся «посередине» между более или менее полностью урбанизированной элитой и более или менее традиционно организованным крестьянством. Социально-структурные формы, в которые они вовлечены, по большей части городские. Появление сильно дифференцированной профессиональной структуры вместо характерной для сельской местности почти исключительной занятости в аграрном секторе, фактическое исчезновение полунаследственного традиционного деревенского самоуправления, служившего в личностном плане буфером между индивидом и рационализированной государственной бюрократией, и его замена более гибкими формами современной парламентской демократии, возникновение общества, состоящего из множества классов, в котором компонент, в отличие от деревни, даже потенциально не является самодостаточной организацией, а всего лишь одним из элементов целого, зависимым от других элементов, — все это означает, что обитатели компонга живут в самом настоящем городском мире. В социальном плане их жизнь — это жизнь в *Gesellschaft*<sup>7</sup>.

Но на уровне культуры — на уровне смыслов — между обитателем компонга и деревенским жителем различий гораздо меньше: их намного больше между обитателем компонга и

представителем городской элиты. Стереотипы представлений, выражения чувств и система ценностей, которым предан житель компонга — его картина мира, этос, этика и т. п., — очень мало отличаются от тех, которым следует деревенский житель. В гораздо более сложном социальном окружении житель компонга в значительной степени остается верен тем символам, которые направляли его жизнь или жизнь его родителей в условиях сельского общества. Именно это стало причиной психологической и социальной напряженности во время похорон Пайджана.

Дезорганизация похоронного ритуала стала результатом двойственности смысла этого обряда для тех, кто в нем участвовал. В самом общем виде эта двойственность состоит в том, что символы, которые составляют сламетан, имели как религиозное, так и политическое значение, были наполнены как сакральным, так и профанным смыслом. Люди, которые пришли во двор Кармана, включая самого Кармана, не были уверены, участвовали ли они в сакрализованном обсуждении важнейших проблем человеческого бытия или в светской борьбе за власть. Именно поэтому тот самый старик (а он был смотрителем кладбища) жаловался мне, что смерть теперь превратилась в политическую проблему, именно поэтому деревенский полицейский обвинял модина не в религиозной, а в политической предвзятости, когда тот отказывался хоронить Пайджана, именно поэтому неискушенный Карман был так изумлен, когда его идеологические обязательства стали главным препятствием для отправления религиозных обрядов, именно поэтому Абу буквально разрывался между желанием сгладить политические разногласия ради нормального проведения похорон и нежеланием, ради собственного спасения, пренебречь своими религиозными убеждениями, именно поэтому поминальный обряд то превращался в политическую диатрибу, то становился мучительным поиском адекватного объяснения того, что случилось, — именно поэтому в итоге религиозная модель сламетана дала сбой, когда она попыталась «вмешаться» с «позитивным вероучением» и «ценной с точки зрения культуры верой»<sup>24</sup>.

Как подчеркивалось ранее, существующая сегодня жесткость в противостоянии сантриев и абанганов возникла в значительной степени благодаря подъему в Индонезии в XX в. националистических общественных движений. В крупных городах, где родились эти движения, они изначально были нескольких типов: сообщества торговцев для борьбы с конкуренцией китайцев, объединения сельскохозяйственных рабочих для борьбы с эксплуатацией плантаторов, религиозные объе-

динения, пытающиеся переосмыслить традиционные религиозные представления, клубные философские собрания, пытающиеся прояснить индонезийские метафизические и моральные понятия, школьные ассоциации, стремящиеся к возрождению традиционного индонезийского образования, кооперативные сообщества, старающиеся выработать новые формы экономической организации, объединения деятелей культуры, призывающие к возрождению индонезийской художественной жизни, и, конечно, политические партии, работающие над тем, чтобы создать эффективную оппозицию голландскому владычеству. Однако с течением времени борьба за независимость стала забирать все больше и больше сил у всех этих, в сущности, элитарных групп. Как бы различны ни были цели каждой из них — развитие экономики, религиозная реформа, возрождение искусств, — все они растворились во всепоглощающей политической идеологии; они все больше и больше стремились только к одной цели — освобождению страны, как предпосылке дальнейшего социального и культурного прогресса. Ко времени революции, начавшейся в 1945 г., попытки формулировать новые идеи вне политической сферы практически прекратились, и большинство сторон жизни оказалось сильно идеологизированными — тенденция, которая продолжала развиваться и в послевоенный период.

В деревнях и компонгах небольших городов эта ранняя, специфическая стадия развития национализма проявилась слабо. Но по мере того как движение становилось всеобщим, а его победа — все более возможной, его воздействие на массы тоже начинает расти, и, как я уже отмечал, происходило это главным образом через посредство религиозных символов. Сильно урбанизированная элита привязывает крестьянство к себе не с помощью сложного языка политических и экономических теорий, который был бы плохо понятен в условиях деревни, а с помощью тех представлений и ценностей, которые здесь уже существовали. Главная разграничительная линия среди элиты проходила между теми, кто в качестве общей основы обращения к массам выбирал исламское вероучение, и теми, кто за такую основу брал обобщенную и философски очищенную местную синкретическую традицию, в результате чего в сельской местности сантрии и абанганы вскоре стали не только политическими, но и религиозными категориями, обозначающими последователей этих двух распространенных подходов к организации возникающего независимого государства. Когда достижение политической свободы усилило значение партийной политической деятельности в условиях парламентской системы управления, различие между сантриями и абанганами

стало, во всяком случае на местном уровне, одним из главных идеологических стержней, вокруг которых происходит партийная борьба.

Такое развитие событий неизбежно должно было привести к тому, что политические дебаты и религиозные отправления стали происходить с использованием одного и того же языка. Молитва из Корана становится не только клятвой в верности Богу, но и подтверждением политической принадлежности; воскурение ладана — выражением не только религиозных верований, но и светской идеологии. Для сламетанов стали характерны острые дискуссии об «истинном» значении различных элементов ритуала, споры о том, является ли тот или иной обычай обязательным или только желательным; появилась неловкость, испытываемая абанганами, когда сантрии поднимают свои взоры к небу для молитвы, а сантриями — когда абанганы произносят охранительное заклинание. В случае смерти, как мы видели, традиционные символы одновременно и объединяют людей перед лицом общественно значимой утраты, и напоминают им об их различиях, подчеркивают общечеловеческие темы бренности земного существования и незаслуженного страдания и одновременно — узкосоциальные темы фракционного противостояния и партийной борьбы, укрепляют ценности, которых придерживаются все участники ритуала, и одновременно «настраивают» их на враждебность и подозрительность друг к другу. Сами ритуалы становятся поводом для политических столкновений; формы религиозного освящения брака и смерти превратились в важные предметы партийной борьбы. В такой двусмысленной культурной обстановке обычному обитателю яванского компонга все труднее определить свое отношение к конкретному событию, выбрать значение данного символа, подходящее для данной социальной ситуации.

Естественным следствием такого проникновения политических смыслов в религиозные стало проникновение религиозных смыслов в политические. Поскольку и в политическом, и в религиозном контекстах используются одни и те же символы, людям часто представляется, что политическая борьба включает в себя не просто обычные приливы и отливы парламентских интриг, необходимый фракционный обмен мнениями в демократической системе управления, но и решения, касающиеся основных ценностей и конечных вопросов бытия. Жители компонга, в частности, склонны видеть в открытой борьбе за власть, явным образом институционализированной в новых республиканских формах государственного управления, борьбу за право возвести в ранг офи-

циальных те или иные символы по существу религиозных принципов. «Если на выборах победят абанганы, то учителям Корана запретят преподавать»; «Если победят сантрии, всем нам придется молиться по пять раз в день». Обычный конфликт, вызванный предвыборной борьбой за власть, усиливается идеей, что на карту поставлено буквально все, идеей, что «если мы победим, то это будет наша страна», что группа, которая получает власть, имеет право, как сказал один человек, «заложить под здание государства свой собственный фундамент». Политика, таким образом, пронизывается религиозной жесточенностью: в одной из пригородных деревень Моджокуто деревенские выборы пришлось как-то раз проводить дважды — настолько серьезными были возникшие на этой почве противоречия.

Житель компонга оказался, если можно так выразиться, между «горним» и «дольним». Поскольку свои по существу метафизические идеи, свой ответ на такие основные «вопросы», как судьба, страдание и зло, он принужден формулировать тем же языком, что и свои требования к светской власти, свои политические права и чаяния, он испытывает трудности в проведении как социально и психологически успешных похорон, так и гладко проходящих выборов.

Однако ритуал является не только смысловой моделью, это и форма социального взаимодействия. Поэтому попытка перенести религиозную модель из относительно менее дифференцированной сельской среды в городскую обстановку помимо того, что создает культурную двусмысленность, порождает социальные конфликты — просто потому, что тип социальной интеграции, демонстрируемый этой моделью, не соответствует основным моделям интеграции в обществе в целом. Способ, которым жители компонга заботятся о сохранении солидарности в повседневной жизни, совершенно отличен от того способа сохранения солидарности, который предлагает им сламетан.

Как подчеркивалось ранее, сламетан является ритуалом, основанным, по существу, на территориальном принципе: он играет главную роль в обеспечении связи между семьями, находящимися в близких отношениях на правах соседства. Одна группа соседей считается значимой социальной единицей (в политическом, экономическом, религиозном отношении) в противоположность другой, одна деревня — в противоположность другой, одна группа деревень — в противоположность другой группе деревень. В городе эта модель в значительной степени изменилась. Значимые социальные группы выделяются на основании множества факторов — не только места



жительства, но и классовой принадлежности, политической ориентации, профессии, этнической принадлежности, происхождения из того или иного региона, предпочтений в религиозной сфере, возраста, пола. Новая, городская форма организации заключается в тщательном сохранении равновесия противоборствующих сил, возникающих в различных контекстах: классовые различия смягчаются идеологической близостью, этические конфликты — общими экономическими интересами, политическое противостояние, как мы уже видели, — тесными связями по месту жительства. Однако сламетан, несмотря на наличие всей этой многообразной системы сдержек и противовесов, остается неизменным, как бы не замечая главных линий культурного и социального разграничения в городской жизни. Для сламетана первичной классифицирующей характеристикой индивида остается его место жительства.

Таким образом, когда происходит событие, требующее ритуального оформления — переход в иную стадию жизни, праздник, серьезная болезнь, — религиозная форма, которая должна быть использована в этом случае, действует не на пользу, а в ущерб социальному равновесию. Сламетан игнорирует те недавно изобретенные механизмы социальной изоляции, которые в повседневной жизни удерживают групповые конфликты в определенных рамках, точно так же, как он игнорирует недавно появившиеся модели социальной интеграции противостоящих друг другу групп, которые достаточно эффективно сдерживают напряженные противоречия. Людей толкают к близости, которой они охотно бы избежали; там, где социальные функции ритуала («мы все вместе — культурно однородное крестьянство») не соответствуют реальному положению дел («мы — несколько различных типов людей, которым приходится жить вместе, несмотря на наши серьезные расхождения в ценностях»), возникают серьезные затруднения, и похороны Пайджана — не что иное, как пример их крайнего проявления. В компонге устройство сламетана все больше начинает служить его жителям напоминанием о том, что соседские узы, которые они укрепляют с помощью драматической постановки, больше не являются теми узами, которые наиболее прочно удерживают их вместе. Такую роль стали играть идеологические, классовые, профессиональные и политические узы, связи дивергентного характера, которые больше адекватно не суммируются в территориальных, соседских отношениях.

Срыв похорон Пайджана можно в итоге свести к одной-единственной причине: несоответствию между культурной

системой смыслов и моделированием социального взаимодействия, несоответствию, возникшему вследствие сохранения в городских условиях религиозной символической системы, присущей крестьянской социальной организации. Статический функционализм, как социологического, так и социально-психологического толка, не в состоянии выделить эту разновидность несоответствия, поскольку ему не удается различить логико-смысловую и каузально-функциональную интеграции, поскольку ему не удается понять, что культурная и социальная организации не являются простым отражением друг друга, что они независимы и, будучи независимыми, — изменчивы. Движущие силы социальных перемен могут быть отчетливо сформулированы только более динамической функционалистской теорией, такой, которая примет в расчет тот факт, что потребность человека жить в мире, которому он может придать некоторую значимость и главный смысл которого он мог бы понять, часто расходится с действующей одновременно потребностью сохранить функционирование социального организма. Расплывчатая концепция культуры как «научаемого поведения», статический взгляд на социальную структуру как на сбалансированную модель социального взаимодействия и провозглашаемое или непровозглашаемое допущение, что эти два явления должны быть (за исключением ситуаций «дезорганизации») простыми зеркальными отражениями друг друга, — слишком примитивный концептуальный аппарат для исследования проблем, подобных тем, которые возникли в связи с неудачными, но поучительными похоронами Пайджана.

## Примечания

<sup>1</sup> *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. Glencoe (Ill.), 1947.

<sup>2</sup> *Malinowski B.* Magic, Science and Religion. Boston, 1948.

<sup>3</sup> См., например, *Leach E.R.* Political Systems of Highland Burma. Cambridge (Mass.), 1954 и *Merton R.* Social Theory and Social Structure. Glencoe (Ill.), 1949.

<sup>4</sup> См.: *Kluckhohn C.* Navaho Witchcraft // Peabody Museum Papers. № 22. Cambridge (Mass.), 1944.

<sup>5</sup> *Redfield R.* The Folk Culture of Yucatan. Chicago, 1941. P. 339.

<sup>6</sup> *Fortes M.* The Structure of Unilineal Descent Groups // American Anthropologist. Vol. 55, 1953. P. 17–41.

<sup>7</sup> *Leach E.R.* Political Systems of Highland Burma... P. 282.

<sup>8</sup> *Parsons T., Shils E.* Toward a General Theory of Action. Cambridge (Mass.), 1951.

<sup>9</sup> *Sorokin P.* Social and Cultural Dynamics. Vol. I–III. New York, 1937.



<sup>10</sup> *Parsons T. The Social System. Glencoe (Ill.), 1951. P. 6.*

<sup>11</sup> На самом деле яванский брачный обряд делится на две части. Первая, которая является частью всеобщего синкретизма, устраивается в доме невесты и включает в себя сламетан и сложную церемониальную «встречу» невесты и жениха. Другая, которая является официальной церемонией в глазах государства, проводится в соответствии с мусульманским правом и происходит в конторе местного религиозного служащего, так называемого «намба». См.: *Geertz C. The Religion of Java. Glencoe (Ill.), 1960. P. 51–61, 203.*

<sup>12</sup> *Malinowski B. Magic, Science and Religion... P. 29.*

<sup>13</sup> *Ibid. P. 33–35.*

### Комментарии

<sup>1\*</sup> Общество (*нем.*), в отличие от *Gemeinschaft* («сообщество»); противопоставление, близкое по смыслу к дихотомии «современное общество» — «традиционное общество».

<sup>2\*</sup> См. выше высказывание Малиновского (*Malinowski B. Magic, Science and Religion. Boston, 1948. P. 33–35*).

## «Внутреннее обращение» на современном Бали

У всякого народа есть свой собственный чулан, где хранятся магические верования и обычаи, и многие из таких пережитков добры и красивы и поддерживают непрерывность существования цивилизации. Нужно надеяться, что современные материалистические идеи не уничтожат их полностью и не оставят малайскую культуру бесплодной.

*Ричард Уинстед. Малайский чародей*

В наши дни мы много слышим о политической и экономической модернизации в недавно возникших государствах Азии и Африки, но совсем немного — о религиозной модернизации в этих странах. Религия — если не игнорируется вовсе — рассматривается либо как стойкое архаическое препятствие на пути необходимого прогресса, либо как осажденный со всех сторон страж важнейших культурных ценностей, которым угрожают разъедающие силы быстрых перемен. Мало внимания обращается на развитие религий вглубь и вширь, на закономерности той трансформации, которая происходит в системах верований и ритуалов в обществах, претерпевающих всесторонние социальные революции. В лучшем случае мы имеем исследования, касающиеся роли традиционных религиозных привязанностей и идентификаций в политических или экономических процессах. Но в целом наша точка зрения на азиатские и африканские религии остается на удивление статичной. Мы ожидаем, что они могут процветать или приходить в упадок, но никак не ожидаем, что они могут изменяться.

По отношению к Бали, быть может, самому богатому чулану добрых и красивых магических верований и обычаев в Юго-Восточной Азии, такой подход является поистине общепринятым, и дилемма выбора между донкихотской любовью к собиранию древностей и бесплодным культурным материа-

лизмом именно поэтому, по-видимому, оказывается особенно жесткой. В этом очерке я хотел бы показать, что эта дилемма является, по всей вероятности, ложной, что непрерывность балийской цивилизации может поддерживаться даже при условии полной трансформации фундаментальных основ ее религиозной жизни. И далее я хотел бы обратить внимание на пока еще слабые, неопределенные признаки того, что такая трансформация уже началась.

### Концепция рационализации религии

В своей замечательной работе по сравнительному изучению религий немецкий социолог Макс Вебер выявил различие между двумя противоположными идеальными типами религий в мировой истории — «традиционными» и «рационализированными» — различие, которое хотя и сформулировано слишком общо и недостаточно полно, все же может служить удачным отправным пунктом для рассмотрения процесса реальных религиозных перемен<sup>1</sup>.

Разграничение между этими типами религий проходит по линии различия взаимоотношений между религиозными представлениями и формами социальной организации. Традиционные религиозные представления (Вебер называл их также магическими) придают стереотипность сложившейся социальной практике. Неразрывно, почти в каждом своем элементе связанные со светским обычаем, эти представления вовлекают «все сферы человеческой деятельности... в круг символической магии» и таким образом обеспечивают равномерное течение потока повседневной жизни в неизменном и строго определенном русле<sup>2</sup>. Рационализированные же представления не так тесно переплетаются с конкретными элементами обывденной жизни. Они находятся как бы «в стороне», «над» или «вне» этих элементов, и отношения систем верований и ритуалов, в которых эти представления воплощаются, со светским обществом являются не тесными и очевидными, а отдаленными и проблематичными. Рационализированная религия, в той степени, в какой она рационализирована, является рефлексивной и искусственной. Ее отношение к светской жизни может быть различным — от смиренного принятия, как в благородном конфуцианстве, до активного аскетизма протестантизма — но оно никогда не бывает наивным<sup>3</sup>.

Наряду с различием во взаимоотношении религиозной и светской сфер существует и различие в структуре самой религиозной сферы. Традиционные религии состоят из множества

очень конкретно определенных и лишь в самом общем виде упорядоченных священных объектов, хаотического собрания вычурных ритуальных действий и ярких анимистических образов, которые могут независимо друг от друга, фрагментарно и непосредственно подключаться к реальному событию практически любого рода. Такие системы (ибо, несмотря на отсутствие формальной упорядоченности, это все-таки системы) разрешают извечные проблемы религий, которые Вебер называл «проблемами смысла» — как справиться со злом, страданием, крушением надежд, разочарованием и т. п. — не в комплексе, а по частям. Они решают эти проблемы по мере их возникновения в тех или иных конкретных случаях — в случае смерти, неурожая, какого-то природного или социального бедствия, — применяя, на основании символического соотнесения, то или иное оружие из беспорядочного арсенала своих мифов и магических средств. (Та же самая стратегия осуществляется и по отношению к более спокойным сферам религиозной деятельности — когда отмечаются преемственность человеческого рода, его процветание и солидарность.) Поскольку подход традиционных религий к фундаментальным духовным проблемам дискретен и иррегулярен, то такая и типичная форма этих религий.

Рационализированные религии, в свою очередь, более абстрактны, отличаются большей логической стройностью и более обобщенно сформулированы. Проблемы смысла, которые в традиционных системах выражаются имплицитно и фрагментарно, здесь формулируются в явной форме и рассматриваются всесторонне. Эти проблемы понимаются как универсальные и неотъемлемые свойства человеческой жизни как таковой, а не как аспекты того или иного конкретного события. Вопрос теперь ставится не так, как он сформулирован в классическом примере британского антрополога Эванса-Причарда — «Почему амбар рухнул на моего брата, а не на брата кого-нибудь другого?», а в такой форме — «Почему добрые умирают молодыми, а злые цветут, как пышный зеленый лавр?»<sup>4</sup>. Или, чтобы избежать условностей христианской теодицеи, не «Какими средствами я могу обнаружить того, кто наслал порчу на моего брата, в результате чего на него рухнул амбар?», а «Как можно узнать правду?». Не «Какие особые действия я должен предпринять, чтобы отомстить колдуну?», а «На каких основаниях может быть оправдано наказание злодеев?». Более узкие, конкретные вопросы, конечно, остаются, но поглощаются более широкими, и на первый план выходят те гораздо более серьезные проблемы, которые затрагивают последние. А поскольку возникают более широкие

вопросы, выраженные в законченной и всеобщей форме, то возникает и потребность ответить на них таким же всеобъемлющим, универсальным и убедительным образом.

Так называемые мировые религии появились, как утверждал Вебер, в ответ на возникновение именно такого рода потребности, приобретшей острую форму. Иудаизм, конфуцианство, философский брахманизм и (хотя на первый взгляд это вообще не религия) греческий рационализм — все они вырастают из бесчисленного множества местных культов, народных мифологий и суеверий, сила которых начинает ослабевать для определяющих групп соответствующих обществ<sup>5</sup>. Ощущение неадекватности традиционного конгломерата ритуалов и верований, испытываемое главным образом религиозными интеллигентами, и осознание проблем смысла в эксплицитной форме во всех этих случаях были, по-видимому, частью более широких сдвигов в модели традиционной жизни. На деталях этих сдвигов (или тех, на почве которых появились более поздние мировые религии, произошедшие от этих четырех) нам нет нужды останавливаться. Важно то, что процесс рационализации религии везде, по-видимому, был вызван серьезным потрясением основ социального строя.

Вызван, но не предопределен. Ибо помимо того что серьезный социальный кризис не всегда дает толчок серьезному религиозному творчеству (как и любому творчеству вообще), направления, по которым развивается такое творчество, когда оно все-таки появляется, могут быть очень различными. Все грандиозное веберовское сравнение религий Китая, Индии, Израиля и Запада строится на том, что они представляют различные направления рационализации, разнообразные варианты выбора из ограниченного набора возможных путей развития, берущих свое начало в магическом реализме. Объединяет столь различные системы не конкретное содержание их проповеди, специфика которого усиливается по мере охвата все более широкого круга тем, а формальная модель, общая для них форма, в которую это содержание было отлито. Во всех этих системах чувство священности было собрано — подобно тому, как линза фокусирует множество рассеянных лучей света — из бесчисленных духов деревьев и культов священных рощ, в которых это чувство было неуловимо рассеяно, и сконцентрировано в понятии абсолютного (хотя и не обязательно монотеистического) божества. Мир, по знаменитому выражению Вебера, был расколдован, священное перестало пребывать в кронах деревьев, на кладбищах и на перекрестках дорог и из сферы повседневной жизни переместилось туда, где обитали Яхве, Логос, Дао или Брахма<sup>6</sup>.

В связи с огромным увеличением, так сказать, «дистанции» между человеком и священным возникает необходимость поддержания связей между ними в гораздо более обдуманной и критической манере. Поскольку божество не может больше постигаться *en passant*<sup>7</sup> через бесчисленные конкретные, почти рефлекторные ритуальные действия, сопровождающие все важнейшие события жизненного цикла, установление более общего и всестороннего отношения к нему, если только вообще не отказываться иметь с этим дело, становится императивом. Вебер видел два основных пути для осуществления этой задачи. Первый из них заключается в создании сознательно систематизированного формального свода официальных моральных норм, состоящих из этических предписаний, которые мыслятся как данные человеку божеством через пророков священные писания, чудесные знамения и т. п. Второй путь — в прямом, устанавливаемом в личном опыте контакте с божеством посредством мистицизма, прозрения, художественной интуиции и т. д., часто с помощью различного рода высокоорганизованных духовных и интеллектуальных учений, таких как йога. Первый подход характерен для Ближнего Востока, хотя встречается не только здесь, второй — для Восточной Азии, хотя опять-таки встречается и в других регионах. Но являются ли эти подходы единственно возможными (что кажется маловероятным) или нет, оба ликвидируют или пытаются ликвидировать чрезвычайно увеличившийся разрыв между мирским и священным осознанным, методичным, последовательным образом. Они сохраняют — для тех, кто придерживается их, — чувство смысловой связи между человеком и отдаленным божеством.

Как и все веберовские полярные противоположности, противоположность между традиционным и рациональным (оппозицией которому является не иррациональное, а нерационализированное) столь же, однако, расплывчата в действительности, сколь четко обозначена в теории. В частности, нельзя считать, что религии бесписьменных народов полностью лишены рационализированных элементов, а религии народов, обладающих письменностью, рационализированы от и до. Дело не только в том, что многие так называемые примитивные религии демонстрируют нам многочисленные примеры критического самоанализа, но и в том, что народная религиозность традиционного типа сохраняет сильные позиции в обществах, где религиозная мысль достигла наивысшей степени философской изощренности<sup>7</sup>. При всей относительности этих понятий вряд ли, однако, следует сомневаться в том, что мировые религии демонстрируют большее концептуаль-

ное обобщение, более тесную формальную интеграцию и более явно выраженный смысл вероучения, чем «малые» религии клана, племени, деревни или народа. Рационализация религии не подчиняется принципу «все или ничего», не является необратимым или неизбежным процессом. Но такой процесс происходит — это эмпирический факт.

### Традиционная балийская религия

Поскольку жители Бали являются, в широком смысле, индуистами, можно было бы ожидать, что во всяком случае значительная часть их религиозной жизни должна быть относительно хорошо рационализирована, что над и поверх обычного потока народной религиозности должна была бы существовать развитая система либо этической, либо мистической теологии. Однако это не так. Несмотря на ряд чрезвычайно интеллектуализирующих ее описаний, балийская религия — даже в жреческой среде — конкретна, сосредоточена на действиях, основательно переплетена с элементами повседневной жизни и весьма мало затронута, если затронута вообще, философской изощренностью или интересом к обобщению классического брахманизма или его буддийского ответвления<sup>8</sup>. Подход этой религии к проблемам смысла остается имплицитным, ограниченным и фрагментарным. Мир все еще околдован, и (оставляя пока в стороне некоторые изменения последнего времени) запутанная сеть магического реализма почти совершенно цела, разорванная только в некоторых местах сомнениями и рефлексией отдельных людей.

Является ли это отсутствие разработанного вероучения результатом сохранения местного (т. е. доиндуистского) элемента, относительной изоляции Бали от внешнего мира после XV в. и последующего замыкания его культуры в собственных рамках или это результат достаточно уникальных особенностей балийской социальной структуры, благодаря которым она смогла сохранить целостную традиционную форму практически в первоначальном виде, — спорный вопрос. На Яве, где воздействие внешних влияний никогда не ослабевало и где традиционная социальная структура потеряла большую часть своей способности быстро восстанавливаться, получили развитие даже не одна, а сразу несколько относительно хорошо рационализированных систем верований и культа, дающих отчетливое ощущение религиозного разнообразия, конфликта и проблемности, все еще достаточно чуждых для Бали<sup>9</sup>. Поэтому если кто-то, как и я, приезжает на Бали, поработав до это-

го на Яве, его прежде всего поражает почти полное отсутствие как сомнения, так и догматизма, метафизическое безразличие балийцев. Поражает, кроме того, и удивительная интенсивность церемониальной активности. Жители Бали, постоянно сплетающие замысловатые подношения из пальмовых листьев, приготавливающие сложные ритуальные блюда, занимающиеся украшением храмов всех видов, участвующие в массовых процессиях и впадающие в состояние неожиданного транса, по-видимому, слишком заняты практической стороной своей религии, чтобы очень много думать (или беспокоиться) о ней.

Однако опять-таки, сказать, что религия балийцев неупорядочена, с методической точки зрения не означает сказать, что она неупорядочена вообще. Дело не только в том, что она отличается стойким, чрезвычайно характерным стилем (своего рода прилежной театрализованностью, которую могло бы выразить только пространное описание), но и в том, что элементы, которые входят в ее состав, группируются в ряд относительно четко оформленных ритуальных комплексов, которые демонстрируют, в свою очередь, достаточно определенный подход к собственно религиозным проблемам, подход вполне обоснованный, несмотря на то, что прямо он никак не выражен. Из этих комплексов наиболее важны, по-видимому, три: (1) храмовая система, (2) освящение социального неравенства и (3) культ смерти и ведьм. Поскольку соответствующие этнографические подробности хорошо освещены в литературе, мое описание этих комплексов может быть беглым<sup>10</sup>.

1. *Храмовая система* является типичным примером распространенной модели, в соответствии с которой различные элементы традиционной религии вплетаются в социальную структуру, внутри которой они существуют. Хотя все храмы, которых насчитывается буквально тысячи, построены по обычно схожему плану открытого двора<sup>11</sup>, каждый из них целиком сосредоточен на той или иной совершенно конкретной теме — смерти, соседском патриотизме, родовой солидарности, плодородии земли, кастовой гордости, политической лояльности и т. д. Каждый балиец принадлежит к нескольким, от двух-трех до дюжины таких храмов, и поскольку каждое храмовое сообщество состоит из тех семей, которые пользуются одним и тем же кладбищем, живут среди одних и тех же соседей, обрабатывают одни и те же поля или имеют какие-то другие связи подобного рода, такие сообщества и налагаемые ими тяжелые ритуальные обязанности довольно непосредственно поддерживают тот тип социальных отношений, на котором строится повседневная жизнь балийцев.

Религиозные обычаи, связанные с различными храмами, как и их архитектура, мало отличаются, и по своей сути почти целиком церемониальны. Интерес к вероучению или обобщенная интерпретация того, что происходит, существуют только на минимальном уровне. Акцент делается на ортопраксии, а не на ортодоксии, самым важным считается то, чтобы каждая деталь ритуала выполнялась правильно и в своем месте. Если происходит сбой, кто-нибудь из членов храмового сообщества непроизвольно впадает в состояние транса, становясь таким образом избранным вестником богов, и ни за что не вернется в нормальное состояние, пока ошибка, о которой он возвещает в своем бреде, не будет исправлена. Концептуальная же сторона имеет гораздо меньшее значение: прихожане обычно даже не знают, каким богам посвящен храм, не интересуются смыслом богатой символики и равнодушны к тому, верят или не верят во что-то другие. Вы можете верить, в сущности, во все, что хотите, в том числе и в то, что все это достаточно скучно, и можете даже открыто заявить об этом. Но если вы не выполняете ритуальных обязанностей, которые на вас возложены, вы будете подвергнуты полному ostracismu и вас изгонят не только из храмового сообщества, но и из самой общины.

Даже вокруг выполнения церемоний существует атмосфера чрезвычайной сосредоточенности на внешнем. Главная из таких церемоний происходит в «день рождения» храма, каждые 210 дней, когда боги спускаются из своих жилищ, расположенных на вершине большого вулкана в центре острова, входят в изображающие их статуэтки, стоящие на алтаре в храме, остаются там в течение трех дней и затем возвращаются к себе. В день их прибытия храмовое сообщество устраивает веселое шествие, встречая богов на окраине деревни, приветствуя их музыкой и танцами и сопровождая к храму, где им устраивают прием; в день их отбытия им устраивают проводы посредством похорон, хотя и не такой веселой, более сдержанной процессии. Но большая часть ритуала между первым и последним днем выполняется только храмовым жрецом, а главной обязанностью храмового сообщества является приготовление чрезвычайно сложных жертвоприношений и доставка их в храм. В первый день выполняется важный коллективный ритуал, во время которого на членов сообщества брызгают святой водой, а они, поднося ладони ко лбу, делают классический индийский жест почтения к богам. Но даже в этой, казалось бы, причастительной церемонии требуется участие только одного члена семейства, причем это обычно женщина или подросток, которые таким образом представляют всю семью (мужчины в этой

церемонии обычно не участвуют, поскольку для защиты семьи достаточно, чтобы капли святой воды упали на кого-нибудь из ее представителей).

2. Главную роль в *освящении социального неравенства* играют, с одной стороны, жрецы из касты брахманов, а с другой — грандиозные церемонии, которые устраивают десятки царей, принцев и князей Бали, чтобы продемонстрировать и укрепить свою власть. На Бали символизация социального неравенства, социального статуса, всегда была стержнем выходящей за пределы деревни политической организации. С самых ранних этапов главные движущие силы процесса формирования государства были скорее стратификационными, чем политическими, касались больше статуса, чем искусства управления государством. Основным стимулом образования балийского государства было не повышение эффективности административной, фискальной или даже военной деятельности, а усиление церемониального выражения тонко градуированных различий в социальном положении. Государственная власть была создана для того, чтобы опираться, вторично и довольно ненадежно, на более высоко ценившиеся статусные различия между социальными слоями, и реальные механизмы политического управления, с помощью которых авторитарная олигархия осуществляет свою власть, были разработаны куда менее тщательно, чем те механизмы, с помощью которых традиционная культурная элита демонстрирует свое духовное превосходство, — государственный ритуал, придворное искусство и аристократический этикет.

Таким образом, в то время как храмы связаны главным образом с эгалитарными деревенскими группами (возможно, основным структурным принципом, который лежит в основе организации этих групп, является то, что в рамках храмового сообщества все различия в социальном статусе между его членами теряют свое значение), жречество и эффектные церемонии высшей касты соединяют знать и крестьянство отношениями, которые являются откровенно асимметричными.

При том что любой мужчина из касты брахманов имеет право стать жрецом, только небольшая их часть выдерживает длительный период обучения и очищения, которые являются необходимым условием для выполнения роли жреца<sup>11</sup>. Хотя жречество как таковое не организовано и каждый жрец действует самостоятельно, жречество в целом очень тесно связано со знатью. Говорят, что правитель и жрец близки друг другу как «настоящие братья». Они не могут обходиться друг без друга, правитель — из-за отсутствия харизматического могущества, жрец — из-за отсутствия вооруженной защиты. Даже се-

годня у каждого знатного рода существует симбиотическая связь с тем или иным жрецеским родом, который считается его духовным двойником, а в доколониальный период помимо того, что царские дворы состояли главным образом из жрецов, ни один человек не мог стать жрецом без разрешения местного правителя, и ни один правитель не мог быть законно введен в должность никем, кроме жреца.

Что касается отношений жрецов с теми, кто занимает более низкое социальное положение или принадлежит к низшим кастам, то здесь ситуация такова. Каждый жрец «владеет» некоторым количеством зависимых от него людей: такие люди в какой-то момент времени предоставляются его роду тем или иным знатым родом, и затем эта связь передается по наследству из поколения в поколение. Эти люди разбросаны по разным деревням если и не совсем случайным образом, то, по крайней мере, очень широко, — скажем, три в одной деревне, четыре в другой, несколько больше в третьей и т. д. — причем причиной такой практики является, очевидно, желание знати воспрепятствовать политическому усилению жречества. Таким образом, в любой отдельно взятой деревне два соседа в своих религиозных потребностях зависят, как правило, от разных жрецов, а важнейшей из этих потребностей является получение святой воды — это существенный элемент не только храмовых церемоний, но и практически всех важных ритуалов. Только жрец из касты брахманов может напрямую обращаться к богам, чтобы освятить воду, и только он, вследствие своего аскетического образа жизни и кастовой чистоты, обладает духовной силой благополучно совладать с могущественными магическими силами. Жрецы являются, таким образом, скорее профессиональными колдунами, чем настоящими жрецами: они не служат божеству и не разъясняют его сущность, а посредством плохо понимаемых санскритских песнопений и красиво стилизованных сакральных жестов его используют.

Зависимые от жреца люди обращаются к нему как к своему «шива», по имени бога, который овладевает им при выполнении обрядовых действий, требующих от жреца впадения в транс, а жрец, в свою очередь, обращается к ним как к своим «сисиджа», что в приблизительном переводе означает «клиенты», и таким образом иерархическое социальное разделение на высшие и низшие касты символически уподобляется духовному различию между жрецами и обычными людьми. Грандиозные церемонии знати — другое средство, с помощью которого социальному статусу обеспечиваются религиозное выражение и поддержка, — чтобы подчеркнуть законность крайнего со-

циального неравенства, используют институт скорее политической, чем религиозной клиентеллы — *corvée*<sup>3</sup>. Важное значение здесь имеет не содержание церемониального действия, а тот факт, что, только занимая определенное положение, можно мобилизовать человеческие ресурсы для организации такой феерии.

В эти церемонии, обычно сосредоточенные на событиях жизненного цикла (подпиливание зубов<sup>4</sup>, кремация), на значительный период времени вовлекаются коллективные усилия больших масс зависимых, подвластных и т. п. людей, и поэтому это не просто символ, а сама суть политической лояльности и интеграции. В доколониальные времена подготовка и постановка таких больших зрелищ поглощали, по-видимому, больше времени и энергии, чем вся остальная государственная деятельность вместе взятая, включая ведение войн, и поэтому в каком-то смысле о политической системе можно сказать, что она существовала прежде всего для того, чтобы поддерживать ритуальную систему. И несмотря на колониальный режим, войну и возникновение независимого государства, эта модель в значительной степени продолжает существовать: аристократия, по прекрасному выражению Кору Дюбуа, все еще является «символическим выражением величия крестьянства», а крестьянство — источником жизненной силы для притязаний аристократов<sup>12</sup>.

3. *Культ смерти и ведьм* — это «темная» сторона балийской религии, и хотя этот культ проник практически в каждый уголок повседневной жизни, добавляя тревожную ноту в спокойное в других отношениях течение жизни, свое наиболее непосредственное и яркое выражение он находит в экстатическом ритуальном противоборстве двух удивительных мифологических персонажей — Рангды и Баронга. Рангда, безобразная царица ведьм, древняя вдова, вышедшая в тираж проститутка, детоубийца, как одно из воплощений богини смерти и, если права Маргарет Мид, символическая проекция матерей, бросающих своих детей, — это яркое олицетворение балийских представлений об абсолютном зле<sup>13</sup>. Баронг, неуловимо доброе и слегка нелепое божество, по своему облику и поведению — гибрид неуклюжего медведя, глупого щенка и важничающего китайского дракона — почти пародийный образ, олицетворяющий собой сильные и слабые стороны человека. То, что в своих бурных схватках эти демоны, полные той похоти на «мана» силы, которую балийцы называют «сакти», неизбежно приходят к ничьей, имеет в связи с этим определенный высший смысл, несмотря на всю магическую конкретность происходящего.

Реальная инсценировка сражения между Рангдой и Баронгом обычно, хотя и не обязательно, происходит во время церемонии празднования «дня рождения» храма смерти. Один деревенский житель (мужчина), надев устрашающую маску и облачившись в вызывающее отвращение одеяние, изображает Рангду, двое других, составив переднюю и заднюю части туловища наподобие водевильной лошадки, — изысканного Баронга. Ведьма и дракон, находясь в состоянии транса, воинственно наступают друг на друга с противоположных сторон храмового двора с проклятиями, угрозами и нарастающим напряжением. Сначала Баронг сражается в одиночку, но вскоре часть зрителей начинает непроизвольно впадать в транс, хватая криссы<sup>5</sup> и бросается ему на помощь. Рангда наступает на Баронга и его помощников, размахивая своей магической тканью. Она отвратительна и ужасна, и хотя ее противники страстно ненавидят ее и хотят ее уничтожить, они отступают. Когда Рангда, напуганная «сакти» Баронга, отступает, она вдруг становится неотразимо привлекательной (по крайней мере так говорили мне мои информанты), и ее противники энергично нападают на нее сзади, иногда даже пытаясь оседлать ее, но когда она поворачивает голову и касается их своей тканью, они беспомощно впадают в кому. В конце концов она уходит с места действия, непобежденная, но по крайней мере остановленная, и безумно расстроенные помощники Баронга раздражаются дикой саморазрушительной яростью — поворачивают криссы к собственной груди (не повреждая себя, потому что находятся в трансе), отчаянно мечутся вокруг, пожирают живых цыплят и т. п. На протяжении всего представления, от момента трепетного ожидания, который предшествует первому появлению Рангды, до этого заключительного впадения в разгул бесплодного насилия и деградации, вас не покидает очень неприятное ощущение того, что в любой момент все могут впасть в настоящую панику и неистовое буйство. Этого, без сомнения, никогда не происходит, но тревожное ощущение того, что все висит на волоске, которое постоянно усиливается по мере того, как тех, кто находится в трансе, но отчаянно пытается хоть как-то сдерживать себя, становится все меньше и меньше, вызывает самое настоящее потрясение даже у простого наблюдателя. Тонкая, как острие бритвы, грань, отделяющая разум от безумия, эрос от танатоса или божественное от демонического, едва ли могла быть инсценирована более эффектно.

### Рационализация балийской религии

За исключением нескольких эксцентричных ответвлений ограниченного значения, таких как бахаи или мормоны (и оставляя в стороне, как сомнительные варианты, так называемые политические религии типа коммунизма или фашизма), со времен Мухаммеда не появилось ни одной новой рационализированной мировой религии. Вследствие этого почти все племенные и крестьянские народы мира, которые в какой бы то ни было степени сбросили с этого времени оболочку своих традиционных верований, сделали это путем перехода в ту или иную из великих миссионерских религий — христианство, ислам или буддизм. Для Бали, однако, такой ход событий оказался невозможным. Христианским миссионерам никогда не удавалось добиться большого успеха на острове, и поскольку они были связаны с дискредитировавшим себя колониальным режимом, сейчас их шансы, пожалуй, хуже, чем когда бы то ни было. Вряд ли балийцы в большом количестве станут и мусульманами, несмотря на мусульманский характер Индонезии в целом. Балийцы, как народ, остро ощущают и до боли гордятся тем, что являются островком индуизма в мусульманском море, и их отношение к исламу такое же, как у герцогини к клопу. Стать христианином или мусульманином в их глазах было бы равносильно тому, чтобы перестать быть балийцем: и действительно, даже самые толерантные и умудренные балийцы до сих пор считают, что те редкие индивиды, которые все-таки обратились в христианство или ислам, отказались не только от балийской религии, но и от самого Бали, и потеряли, возможно, разум, самих себя. И христианство, и ислам могут повлиять в дальнейшем на религиозное развитие на острове, но у них нет практически ни одного шанса возглавить этот процесс<sup>14</sup>.

Однако то, что всеобъемлющее потрясение основ балийского социального устройства если уже не началось, то произойдет в самом недалеком будущем, заметно со всех сторон. Возникновение унитарной республики и включение в нее Бали как составной части принесло на остров современную систему образования, современные формы управления и современное политическое сознание. Коренное улучшение средств сообщения привело к большей осведомленности о внешнем мире и более тесной связи с ним, дало новые критерии для определения ценности своей собственной культуры и ценности других культур. Неумолимые внутренние перемены — растущая урбанизация, увеличение населения и т. п. — делают сохранение традиционных систем социальной

организации в неизменной форме все более и более трудным. То, что произошло в Греции или Китае после V в. до н.э. — расколдовывание мира, — должно, по-видимому, произойти, в совершенно других исторических условиях и с совершенно другим историческим смыслом, и на Бали середины XX в.

Если события не будут развиваться так быстро, что балийцы вообще не смогут сохранить свое культурное наследие, а это, безусловно, вполне реально, есть вероятность, что они рационализируют свою религиозную систему путем «внутреннего обращения». Следуя — только в общих чертах и достаточно критично — общему курсу индийских религий, с которыми они так долго были номинально связаны, но от доктринального духа которых были так далеки, балийцы оказались на грани создания самостоятельного «балиизма» — учения, которое в своих философских измерениях будет близко мировым религиям как по всеобщности вопросов, которые оно ставит, так и по всесторонности ответов, которые оно дает.

Вопросы, по крайней мере, уже ставятся, особенно молодежи. Среди образованных или полубразованных молодых людей от восемнадцати до тридцати лет, которые составляли идеологический авангард революции, появились отдельные, но отчетливые признаки осознанного интереса к духовным темам такого рода, которые все еще выглядят бессмысленными для более старших поколений или их менее ангажированных сверстников.

Например, однажды вечером на похоронах в деревне, где я в то время жил, между восемью или десятью молодыми людьми, которые сидели на корточках во внутреннем дворе и «охраняли» тело покойного, вспыхнула самая настоящая философская дискуссия. Как и другие аспекты балийской религии, которые я описал, похоронные церемонии состоят главным образом из множества мелких рутинных хлопот, и все, что касается важнейших вопросов, на которые наводит смерть, полностью утопает в суетливой обрядности. Но в данном случае молодые люди, принимавшие во всех этих хлопотах минимальное участие (необходимые ритуалы выполнялись в основном старшими), стихийно вступили в серьезную дискуссию о сущности религии как таковой.

Вначале они обратились к проблеме, которая часто беспокоит как верующих, так и тех, кто изучает религию: где заканчивается светский обычай и начинается религия, подлинно священное? Являются ли все части похоронного обряда действительно необходимой данью богам, поистине священными вещами? Или многие из них просто человеческие обычаи,

выполняемые по слепой привычке и по традиции? И если это так, каким образом отличить одно от другого?

Один из них высказал мнение, что действия, явно связанные со сплочением людей, укреплением их связей друг с другом, — например, совместное изготовление всей деревней носилок для тела покойного или подготовка тела группой родственников — являются обычаем и поэтому не священны, а собственно религиозными являются действия, непосредственно связанные с богами, — семейное поклонение духу умершего, очищение тела святой водой и т. п. Другой участник дискуссии утверждал, что те элементы, которые присутствуют в большинстве ритуальных обрядов, которые можно найти практически везде — от рождения до смерти, в храмах и в представлениях с Рангдой (святая вода, опять-таки, — хороший тому пример), — являются религиозными, а те, которые встречаются от случая к случаю или только в одном или двух обрядах, таковыми не являются.

Затем дискуссия, как это обычно бывает, перешла на обоснование состоятельности религии как таковой. Один из участников, находящийся под некоторым влиянием марксизма, предложил на обсуждение идею социального релятивизма: в Риме веди себя так, как полагается римлянину (это выражение было приведено в его индонезийском варианте). Религия сотворена человеком. Люди выдумали бога и затем дали ему имя. Религия полезна и ценна, но реально бога не существует. То, что в глазах одного является верой, в глазах другого — суеверие. В сущности, все сводится к простому обычаю.

Это вызвало всеобщее несогласие, неодобрение и разочарование. В ответ сын деревенского старосты предложил простое, основанное на нерациональности веры решение. Доводы разума здесь совершенно неуместны. В душе он уверен, что боги существуют. Вера первична, мысль вторична. Истинно верующий человек, такой, как он сам, знает только то, что боги действительно приходят в храмы, — он может почувствовать их присутствие. Еще один участник дискуссии, более склонный к интеллектуальным рассуждениям, практически сходу выдвинул свое, довольно сложное решение проблемы, построенное на аллегорическом истолковании символов. Подпиливание зубов символизирует то, что человек становится больше похожим на богов, чем на животных, у которых есть клыки. Один обряд означает одно, другой — другое, один цвет символизирует справедливость, другой — мужество и т. д. То, что кажется бессмысленным, полно скрытого смысла, если только у вас есть ключ. Прямо-таки балийский каббалист.



Однако еще один молодой человек, больше склонный к агностицизму, хотя и не совсем неверующий, нашел для нас золотую середину. Нельзя серьезно размышлять о таких вещах, потому что они выходят за пределы человеческого понимания. Мы просто ничего не знаем о них. Лучше всего быть осторожным — верь только половине того, о чем услышишь. Так ты никогда не попадешь впросак.

И так продолжалось почти весь вечер. Несомненно, что эти молодые люди, все (за исключением сына деревенского старосты, который служил мелким чиновником в соседнем городе) — крестьяне и кузнецы, были, сами того не подозревая, настоящими веберийцами. С одной стороны, они затрагивали вопрос об отделении религии от общественной жизни в целом, а с другой — пытались преодолеть разрыв, который таким образом обнаруживался, между земным миром и миром иным, между мирским и священным, с помощью своего рода обдуманного систематического подхода, некоего общего умозаключения. Кризис веры, разрушение мифов и потрясение основ прослеживаются здесь в достаточно неприкрытой форме.

Тот же серьезный подход начинает проявляться то здесь, то там и в литургическом контексте. В ряде храмовых церемоний — особенно в тех из них, в которых жрец из брахманов все чаще служит сам вместо того, чтобы только обеспечивать святой водой храмового жреца из более низкой касты, как это было обычно, — появляется почти пиетистское рвение со стороны некоторых молодых мужчин (и некоторых молодых женщин), членов храмового сообщества. Вопреки традиции они присоединяются к тем членам своих семейств, которым поручалось единолично участвовать в коленопреклонении перед богами, и толпой собираются вокруг жреца, прося, чтобы он побрызгал на них побольше святой воды. Их не устраивает обстановка, в которой обычно происходит это таинство, с кричащими детьми и лениво болтающими взрослыми, — они требуют, и добиваются, молчаливой и благоговейной атмосферы. Кроме того, говоря о святой воде, они используют не магические, а эмоциональные понятия, заявляя, что их внутреннее беспокойство и неуверенность «охлаждаются» падающей на них водой, а о богах они говорят, что ощущают их присутствие прямо и непосредственно. Из всего этого более старшие по возрасту и настроенные более традиционно могут принять всерьез немногое и смотрят на это, по их собственным словам, как корова на оркестр гамелан — с непониманием, смущенным (но никоим образом не враждебным) изумлением.

Чтобы иметь под собой прочную основу, такое развитие в сторону рационализации на личном уровне требует, однако, аналогичной рационализации на уровне догматики и символа веры. Так на самом деле и происходит, правда, в ограниченных масштабах, благодаря деятельности нескольких недавно организованных издательских фирм. Они ставят перед собой задачу научно систематизировать классическую литературу на пальмовых листьях, на которой зиждутся притязания брахманского жречества на особое знание, перевести эту литературу на современный балийский или индонезийский язык, истолковать ее в этико-символических понятиях и выпустить массовыми тиражами в расчете на все возрастающее количество грамотных людей. Эти издательства публикуют также переводы индийских трактатов, как индуистских, так и буддийских, ввозят теософские книги с Явы и даже издали несколько оригинальных трудов балийских авторов, посвященных истории и значению своей религии<sup>15</sup>.

Покупают эти книги, опять-таки, главным образом молодые образованные люди, но они часто читают их вслух дома своим родственникам. Интерес к этим книгам, особенно к старым балийским манускриптам, очень велик, даже со стороны вполне традиционно настроенных людей. Когда я купил несколько книг такого рода и разложил их вокруг нашего дома в деревне, веранда перед домом превратилась в литературный центр: сюда регулярно целыми группами приходили деревенские жители и часами сидели и читали эти книги друг другу, комментируя время от времени их смысл, и почти все отмечали, что только после революции им разрешили увидеть эти произведения, что в колониальный период высшие касты вообще запрещали их распространение. Весь этот процесс означает, таким образом, распространение религиозной грамотности за пределы традиционных жреческих каст (для которых эти произведения были в любом случае скорее магической эзотерикой, чем каноническими священными писаниями) в массы, вульгаризацию, в первоначальном смысле этого слова, религиозного знания и теории. Впервые по крайней мере часть простых балийцев начинает ощущать, что они могут достичь некоторого понимания того, что представляет собой их религия в целом, и, что более важно, у них есть потребность в таком понимании и право на это.

На таком фоне может показаться парадоксальным, что главной силой, стоящей за распространением религиозной грамотности и морально-философской интерпретацией традиционной балийской религии, является аристократия, или часть ее, ведь именно представители этого слоя, опять-таки,

как правило, более молодые, тщательно сличают и переводят манускрипты и создают фирмы, занимающиеся их публикацией и распространением.

Но это только кажущийся парадокс. Как я уже отмечал, многое в традиционном статусе знати зиждется на церемониальных основаниях, значительная часть традиционной церемониальной деятельности предназначалась для того, чтобы обеспечить почти рефлекторное одобрение ее высокого положения и права на управление. Но сегодня такое простое получение высокого положения становится все более трудным. Оно подрывается экономическими и политическими переменами в республиканской Индонезии и радикальной популистской идеологией, которая сопровождает эти перемены. Хотя на Бали все еще сохраняются грандиозные церемонии и хотя правящий класс продолжает выражать свои претензии на превосходство языком ритуальной экстравагантности, время колоссальных обрядов кремации и грандиозного обряда подпиливания зубов близится, по-видимому, к концу.

Для наиболее восприимчивой части аристократии письмена на стене<sup>6</sup>, таким образом, вполне понятны: если знать будет упорствовать в обосновании своего права на власть исключительно традиционным образом, она вскоре потеряет это право. Ныне для оправдания власти требуется большее, чем придворный церемониализм, требуются «аргументы», т. е. доктрина. И именно доктрину эти представители знати пытаются обеспечить посредством нового истолкования классической балийской литературы и восстановления интеллектуальных связей с Индией. То, что обычно основывалось на ритуальной привычке, теперь должно опираться на рационализированную догматическую веру. Главные вопросы, на которых сосредоточена «новая» литература — примирение политеизма и монотеизма, оценка относительного значения «индийских» и «балийских» элементов в «индо-балийской» религии, отношение внешней формы культа к его внутреннему содержанию, прослеживание историко-мифологических корней кастового деления и т. д., — все это служит тому, чтобы поставить традиционную иерархическую социальную систему в отчетливо выраженный интеллектуальный контекст. Аристократия (или часть ее) сама себя назначила на роль лидера нового балиизма для того, чтобы укрепить свою более общую позицию социального господства.

Видеть во всем этом простой макиавеллизм было бы, однако, слишком большой и одновременно слишком маленькой честью для молодых представителей аристократии. Дело

не только в том, что они в лучшем случае лишь частично осознают то, что делают, но и в том, что они, как и мои деревенские теологи, по крайней мере отчасти, движимы скорее религиозными, чем политическими мотивами. Преобразования, которые принесла с собой «новая Индонезия», задела старую элиту так же больно, как и любой другой слой балийского общества, поставив под вопрос основания ее веры в собственное предназначение и, следовательно, ее взгляд на саму суть действительности, в которой, по ее представлениям, это призвание должно быть укоренено. Угрожающее знати устранение от власти представляется ей не только социальной, но и духовной проблемой. Поэтому ее неожиданный интерес к догматике — это отчасти забота о том, чтобы оправдать себя морально и метафизически не только в глазах массы населения, но и в своих собственных, сохранить по крайней мере самые существенные черты традиционной балийской картины мира и системы ценностей в радикально изменившейся социальной обстановке. Подобно многим другим религиозным новаторам, балийские аристократы одновременно являются и сторонниками реформ, и сторонниками реставрации старого.

Помимо интенсификации интереса к религии и систематизации доктрины у процесса рационализации есть третья сторона — социально-организационная. Для расцвета «балиизма» требуются не только изменения в народной душе и точная кодификация, но и более формально организованная институциональная структура, в которой он может быть социально воплощен. Эта потребность, по существу потребность в церкви, приводит к проблеме отношения балийской религии к национальному государству, в частности, к проблеме ее места — или отсутствия такового — в республиканском министерстве по делам религий.

Само министерство, которое возглавляется полноправным членом кабинета министров, находится в Джакарте, но его учреждения разбросаны по всей стране. В нем полностью господствуют мусульмане, и главной сферой деятельности министерства является строительство мечетей, публикация индонезийских переводов Корана и комментариев к нему, назначение тех, кто заключает мусульманский брак, поддержка исламских учебных заведений, распространение знаний об исламе и т. п. Министерство представляет собой сложную бюрократическую организацию, где есть подразделения, отдельно курирующие протестантов и католиков (которые по большей части так или иначе бойкотируют министерство на сепаратистских основаниях). Но балийская религия отнесе-

на к второстепенным религиям, общее название которых можно наиболее близко к оригиналу перевести как «дикие» (т. е. языческие, варварские, примитивные и т. д.), представители которых не имеют настоящих прав в этом министерстве или помощи от него. Эти «дикие» религии рассматриваются, в соответствии с классическим мусульманским разграничением между «народами Книги» и «религиями неведения», как угроза подлинному благочестию и как законная добыча для обращения в ислам<sup>16</sup>.

Балийцы, естественно, смотрят на это критически и постоянно обращаются с петициями в Джакарту с просьбой признать их религию равной протестантизму, католицизму и исламу в качестве четвертой главной религии. Президент Сукарно, сам наполовину балиец, и многие другие национальные лидеры сочувствуют балийцам, но пока не могут позволить себе оттолкнуть от себя могущественных в политическом отношении ортодоксальных мусульман и поэтому колеблются, не оказывая достаточно эффективной поддержки. Мусульмане говорят, что приверженцы балийского индуизма сосредоточены в одном месте, в отличие от христиан, которые разбросаны по всей Индонезии; балийцы обращают внимание на то, что в Джакарте и повсюду на Яве, а также на юге Суматры (переселенцы с Бали) существуют балийские общины, и приводят в качестве примера недавнее сооружение балийских храмов на востоке Явы. Мусульмане говорят — у вас нет Книги, как вы можете считать свою религию мировой? Балийцы отвечают — у нас есть манускрипты и надписи, относящиеся ко временам до Мухаммеда. Мусульмане говорят — вы верите во многих богов и поклоняетесь камням, балийцы в ответ — Бог — один, но у него множество имен, и «камень» — это воплощение Бога, а не сам Бог. Некоторые из более искушенных балийцев даже утверждают, что истинной причиной, по которой мусульмане не желают принять их в министерство по делам религий, служит опасение, что если «балиизм» станет официально признанной религией, то многие яванцы, которые являются мусульманами только номинально, а в душе остаются самыми настоящими индо-буддистами, сменят вероисповедание и «балиизм» будет быстро расти за счет ислама.

В любом случае это тупик. И в результате балийцы создали свое собственное, независимое, финансируемое из местных источников «министерство по делам религий» и пытаются с его помощью реорганизовать некоторые из своих самых главных религиозных институтов. Основные усилия были пока что сосредоточены (по большей части с незначительными результатами) на упорядочении подготовки жрецов из ка-

сты брахманов. «Министерство» выступает за то, чтобы особая роль жрецов основывалась не на принципе наследственности, который никто, конечно, не ставит под сомнение, или на знании тонкости ритуалов, а на духовном знании и мудрости. Оно стремится сделать так, чтобы жрецы понимали смысл священных текстов и могли соотносить их с современной жизнью, обладали высокими нравственными качествами, достигли по крайней мере некоторой степени подлинной учености и т. д. Наша молодежь не будет больше следовать за человеком только потому, что он брахман, говорят служащие этого министерства, мы обязаны сделать его тем, кого уважают за моральные и интеллектуальные качества, настоящим духовным наставником. И с этой целью они пытаются осуществить некоторый контроль за посвящением в духовный сан, вплоть до устройства квалификационных экзаменов, стремятся сделать жречество более корпоративной организацией, устраивая собрания всех жрецов того или иного округа. Кроме того, представители «министерства» объезжают деревни, произнося просветительские речи о моральном значении балийской религии, о достоинствах монотеизма и опасностях идолопоклонства и т. д. Они даже пытаются внести некоторый порядок в храмовую систему, создать систематическую классификацию храмов и со временем, возможно, превратить один из видов храмов, вероятнее всего, деревенский храм происхождения [мира]<sup>17</sup>, в универсальный образец, подобный мечети или христианской церкви.

Все это, однако, находится в основном на стадии планирования, и было бы опрометчиво утверждать, что на практике для реорганизации институциональной структуры балийской религии сделано очень многое. Но в каждом балийском регионе есть теперь учреждение «министерства», возглавляемое оплачиваемым жрецом-брахманом (регулярно оплачиваемое «официальное» жречество само по себе является своеобразной революцией), которому помогают три или четыре канцелярских служащих, большинство из которых также принадлежат к касте брахманов. Была учреждена религиозная школа, независимая от «министерства», но поддерживаемая им, была даже основана небольшая религиозная политическая партия, ядро которой составляют видные аристократы и которая призвана способствовать ускорению этих перемен, так что по крайней мере слабые начала религиозной бюрократизации уже ясно обозначены.

Что выйдет из всего этого — из усиления религиозной рефлексии, распространения религиозной грамотности и попыток реорганизовать религиозные институты, — остается толь-

ко увидеть. Во многих отношениях общие тенденции развития современного мира, казалось бы, противостоят той разновидности движения к рационализации религии, которую предвещают все эти процессы, и, быть может, балийская культура будет в конце концов поглощена и истощена как раз теми «современными материалистическими идеями», которых так опасается сэр Ричард Уинстед. Однако помимо того что в действительности эти всеобщие тенденции — если они вообще не оказываются миражами — часто проходят над глубоко укорененными культурными формами с гораздо меньшим эффектом для последних, чем можно было бы ожидать, не стоит недооценивать, несмотря на всю его сегодняшнюю слабость, возрожденческий потенциал трояственного союза беспокойной молодежи, ощущающих угрозу своему положению аристократов и укрепляющего свой авторитет жречества. Сегодня на Бали уже, по-видимому, начались некоторые из тех же самых социальных и интеллектуальных процессов, которые дали толчок фундаментальным религиозным преобразованиям во всемирной истории, и как бы они ни проходили и каков бы ни был их возможный исход, их дальнейшее развитие не может, по всей видимости, не стать поучительным. Пристально наблюдая за тем, что произойдет на этом необычном небольшом острове в течение нескольких последующих десятилетий, мы сможем постичь динамику религиозных перемен настолько подробно и непосредственно, насколько никогда не позволит нам сделать изучение того, что происходило в прошлом<sup>17</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Основные теоретические положения Вебера о религии содержатся в еще непереведенной части его труда *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1925. P. 225–356, но применение его подхода можно найти в переводах его *Religionsoziologie*, изданных в виде отдельных книг: *The Religion of China*. Glencoe (Ill.), 1958; *Ancient Judaism*. Glencoe (Ill.), 1952; *The Religion of India*. Glencoe (Ill.), 1958 и *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, 1958. Лучшими работами на английском по поводу труда Вебера являются: *Parsons T. The Structure of Social Action*. Glencoe (Ill.), 1949 и *Bendix R. Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York, 1960.

<sup>2</sup> Цит. по: *Parsons T. The Structure of Social Action...* P. 566.

<sup>3</sup> *Weber M. The Religion of China...* P. 226–249.

<sup>4</sup> *Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford, 1932.

<sup>5</sup> О дискуссии по поводу веберовского анализа роли статусных групп в религиозных переменах см.: *Bendix R. Max Weber...* P. 103–111. Здесь и

в других местах своей точкой зрения по поводу этой дискуссии я во многом обязан неопубликованной работе Роберта Беллаха (*Bellah R. Religion in the Process of Cultural Differentiation*). См. также его работу: *Tokugawa Religion*. Glencoe (Ill.), 1957.

<sup>6</sup> *Bellah R. Religion in the Process of Cultural Differentiation*.

<sup>7</sup> О рационализированных элементах в «примитивных» религиях см.: *Radin P. Primitive Man as a Philosopher*. New York, 1957. О народной религии в развитых цивилизациях см.: *Bendix R. Max Weber...* P. 112–116.

<sup>8</sup> Частная природа одного незначительного исключения из этого вида на из краткого описания интеллектуального обучения жреца см.: *Korn V.E. The Consecration of a Priest // Swellengrebel J.L. et al. Bali: Studies in Life, Thought and Ritual*. The Hague and Bandung, 1960. P. 133–153.

<sup>9</sup> По поводу Явы см.: *Geertz C. The Religion of Java*. Glencoe (Ill.), 1960.

<sup>10</sup> Общий обзор см. в: *Covarrubias M. Island of Bali*. New York, 1956.

<sup>11</sup> Чтобы быть посвященным в жрецы, нужно, как правило, иметь жену-брахманку, которая после смерти мужа может выполнять его обязанности как полноправный жрец.

<sup>12</sup> *Du Bois C. Social Forces in Southeast Asia*. Cambridge (Mass.), 1959. P. 31.

<sup>13</sup> *Bateson G., Mead M. Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York, 1942.

<sup>14</sup> Схожее суждение миссионера-лингвиста см.: *Swellengrebel J.L. Introduction // Swellengrebel J.L. et al. Bali...* P. 68–76. Поскольку настоящая работа была вчерне написана во время полевых исследований еще до появления труда Швелленгребеля, схожесть части представленного им материала с моим служит независимым свидетельством в пользу реальности процесса, обрисованного в этом очерке.

<sup>15</sup> Характеристику части этой литературы см. в: *Swellengrebel J.L. Introduction // Swellengrebel J.L. et al. Bali...* P. 70–71.

<sup>16</sup> О некоторых парламентских дискуссиях на эту тему см.: *Swellengrebel J.L. Introduction // Swellengrebel J.L. et al. Bali...* P. 72–73.

<sup>17</sup> В 1962 г. «балийская религия» была наконец признана в качестве официальной «великой религии» в Индонезии. С этого времени, и в особенности после резни 1965 г., на Яве число обращений из ислама в «балиизм» действительно заметно выросло. А на самом Бали движение за реформу индуизма превратилось в главную силу. Обо всем этом см.: *Geertz C. Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia // Asia*. 1972. Autumn. Vol. 27. P. 62–84.

### Комментарии

<sup>1\*</sup> походя, попутно (*франц.*).

<sup>2\*</sup> Храмовые постройки располагаются на открытом дворе прямоугольной формы, обнесенной невысокой оградой. Размеры храмов могут быть очень разными: есть храмы только с одним или двумя святилищами, а есть и такие, где их несколько десятков. В больших храмах эти святилища и другие храмовые постройки образуют два или три внут-

ренных двора, самым священным из которых считается тот, что находится в самом центре храмового пространства.

<sup>3\*</sup> Отработочная или трудовая повинность (*франц.*).

<sup>4\*</sup> Основной элемент балийского обряда инициации: юношам и девушкам слегка подпиливают два верхних резца (клыка), что символизирует уничтожение присущего человеку животного начала.

<sup>5\*</sup> Искривленные ножи.

<sup>6\*</sup> Имеется в виду таинственная надпись, появившаяся на стене во время пира Валтасара (см. Дан. 5, 5), т. е. таинственное предзнаменование.

<sup>7\*</sup> В оригинале — origin-temple, что является калькой с местного наименования этого храма — pura puseh. Это один из трех главных храмов в балийской деревне, расположенный в верхней ее части и связанный с одним из трех важнейших индуистских богов — Брахмой Творцом.

## Идеология как культурная система

### I

По грустной иронии современной истории, понятие «идеология» само стало совершенно идеологическим. Некогда подразумевавшее лишь набор политических тезисов, пусть несколько надуманных и непрактичных, но во всяком случае исполненных благородного идеализма, — «социальную беллетристику», как сказал кто-то, кажется, Наполеон, — оно стало теперь обозначать, согласно словарю Вебстера, «взаимосвязанные утверждения, теории и цели, составляющие общественно-политическую программу, нередко в сочетании с лживой пропагандой; так, фашизм в Германии был видоизменен, чтобы соответствовать нацистской идеологии», — определение гораздо более зловещее. Даже в работах, авторы которых именем науки клянутся, что употребляют термин в нейтральном смысле, впечатление от его употребления тем не менее отчетливо полемическое. Так, в книге Саттона, Харриса, Кайзена и Тобина «Символ веры американского бизнеса» (во многих отношениях замечательной) вслед за уверением, что «оскорбляться или огорчаться, услышав про свои взгляды, что это “идеология”, причин не больше, чем у знаменитого персонажа Мольера, когда он узнал, что всю жизнь говорил прозой», приведен следующий список главных характеристик идеологии: предубеждения, упрощение, эмоциональность языка, потворство общественным предрассудкам<sup>1</sup>. Никто — по крайней мере, за пределами коммунистического блока, где узаконено несколько иное представление о роли мышления в жизни общества, — не назвал бы себя идеологом сам или без спора согласился бы, чтобы его так

называли другие. Сейчас почти везде распространена формула: «У меня — социальная философия; у вас — политические взгляды; у него — идеология».

Исторический процесс, приведший к тому, что понятие идеологии стало частью той самой сферы, которую оно описывало, изучен Мангеймом. Похоже, что осознание (а может быть, это было всего лишь допущение), что общественно-политическое мышление вырастает не из пустых раздумий, но «всегда связано с наличными условиями существования мыслителя», запятнало это мышление вследствие его вовлеченности в ту самую вульгарную борьбу интересов, над которой оно претендовало возвыситься<sup>2</sup>. Но важнее другой вопрос: окончательно ли погубило научную полезность этого понятия его поглощение собственным референтом, может ли оно, превратившись в обвинение, оставаться аналитическим понятием? Эта проблема — выработка, как выражается Мангейм, «свободного от оценок понятия идеологии» — стоит в центре его сочинения. Но чем больше он над ней бился, тем глубже утопал в ее двусмысленностях, пока, подчиняясь логике своего исходного постулата (подвергнуть социологическому анализу даже и собственную точку зрения), не пришел — как хорошо известно — к этическому и эпистемологическому релятивизму, не удовлетворившему его самого. Поэтому впоследствии в работах, посвященных этой области, если они выходили за рамки тенденциозности или бездумного эмпиризма, применялся набор более или менее остроумных методологических приемов, во избежание того, что можно назвать (поскольку, как и в случае с загадкой об Ахиле и черепахе, речь идет о подрыве самих основ рационального знания) парадоксом Мангейма.

Как парадокс Зенона поставил (или, по крайней мере, сформулировал) тревожные вопросы относительно обоснованности математических выкладок, так и парадокс Мангейма поставил вопрос об объективности социологического анализа. Где та точка (если она есть), в которой кончается идеология и начинается наука, — вот что стало Сфинксовой загадкой для многих современных социологов и дало надежное оружие их противникам. Доказывая беспристрастность социологии, ссылались на выработанную научным образованием приверженность ученого к безличным методикам проведения исследований, на его институциональную отгороженность от злобы дня и профессиональную приверженность принципу беспристрастности, на то, что ученый отдает отчет в собственных предубеждениях и интересах и нейтрализует их влияние. В ответ отрицалось, что методики безличны (и эф-

фективны), что изоляция ученого надежна, что рефлексия глубока и искренна. «Я сознаю, — несколько нервно пишет недавний аналитик идеологических проблем в среде американских интеллектуалов, — что многие читатели скажут, что моя собственная позиция идеологична»<sup>3</sup>. Что бы ни случилось с прочими его предсказаниями, обоснованность этого очевидна. Хотя неоднократно возвещалось о возникновении научной социологии, существование ее признано отнюдь не всеми, включая и самих социологов; и сильнее всего ее притязания на объективность оспариваются именно в отношении изучения идеологии.

Причины такого сопротивления многократно перечислялись в апологиях общественных наук. Чаще всего, наверно, ссылались на ценностную природу изучаемого предмета: людям не нравится, когда бесстрастно — пусть со сколь угодно чистыми целями — исследуют те убеждения, которым они придают огромное нравственное значение; а если они сами очень идеологизированы, то просто не поверят, что незаинтересованный подход к ключевым вопросам общественных и политических позиций может быть чем-то иным кроме академического притворства. Часто упоминаются и неувеличиваемость, присущая идеологическому мышлению, которое всегда выражено в сложной системе символов, настолько же нагруженных эмоционально, насколько неясных по содержанию; и тот признанный факт, что, начиная с Маркса, идеологические тезисы так часто выступали под маской «научной социологии»; и ранимость интеллектуального истеблишмента, считающего, что научная диагностика социальной основы идей угрожает его статусу. А если остальные аргументы не убеждают, всегда можно указать на то, что социология — наука молодая, что, возникнув столь недавно, она еще не успела достичь той степени институциональной прочности, которая необходима, чтобы обосновать ее притязания на свободу исследования в рискованных зонах. Известная сила у этих доводов, конечно, есть. Но то, что проблема, возможно, заключается прежде всего в недостаточной концептуальной изошенности самих общественных наук, что сопротивление идеологии социологическому анализу потому так велико, что анализ этот принципиально неадекватен, а лежащие в его основе теоретические категории явно недостаточны, — это по странной избирательной небрежности, которую недоброжелатель объявил бы идеологической, почти не обсуждается.

В этом очерке я попробую показать, что именно так дело и обстоит: общественные науки пока что не сумели развить подлинно безоценочное понятие идеологии; корни этой не-

удачи — не столько в методологической недисциплинированности, сколько в теоретической топорности; топорность эта проявляется прежде всего при подходе к идеологии как к самостоятельной сущности — т. е. как к упорядоченной системе культурных символов; когда же мы изучаем ее социальные и психологические контексты, мы применяем гораздо более тонкий аналитический инструментарий. Поэтому спасение от парадокса Мангейма лежит в таком усовершенствовании концептуального аппарата, которое сделало бы его применимым к изучению смыслов. Попросту говоря, нам нужно точнее понимать наш предмет, чтобы не оказаться в положении персонажа яванской сказки «Глупый Мальчик», которому мать посоветовала найти спокойную жену, и он вернулся домой с покойницей.

## II

Очень легко показать, что господствующее сейчас в общественных науках понимание идеологии насквозь оценочно (а значит, уничижительно). «[Изучение идеологии] имеет дело с мышлением, сбившимся с правильного пути, — сообщает нам Вернер Старк, — идеологическое мышление — это... что-то сомнительное, что-то, что надо преодолеть, изгнать из ума». Идеология — не (совсем) то же самое, что ложь, поскольку если лжецу по крайней мере доступен цинизм, то идеолог остается просто глупцом: «Оба распространяют неправду, но если лжец старается фальсифицировать чужую мысль (thought), сохраняя правильность своей собственной, сам прекрасно сознавая, в чем правда, то впавший в идеологию обманывается собственной мыслью и сбивает с толку других неумышленно и невольно»<sup>4</sup>. Последователь Мангейма, Старк, полагает, что социальная обусловленность любых форм мышления (thought) — в природе вещей, но что идеологию отличает несчастливое свойство — психологическая «искаженность» («извращенность», «зараженность», «поддельность», «искривленность», «помраченность») под давлением личных эмоций — таких как ненависть, желание, тревога или страх. Социология знания занимается социальной составляющей в поисках и восприятии истины, той или иной экзистенциальной перспективой, которая истину неизбежно ограничивает. Но изучение идеологии — предприятие совершенно иного характера — занимается причинами интеллектуальных заблуждений:

«Идеи и убеждения, как мы пытались показать, могут стоять в двояком отношении к реальности: они могут относить-

ся либо к фактам реальности, либо к стремлениям, вызванным этой реальностью или, скорее, реакцией на нее. Где имеется первое соотношение, перед нами мышление, которое в принципе является истинным; где имеется второе, перед нами идеи, которые могут оказаться истинными лишь случайно и которые с большой вероятностью искажены предубеждениями, в самом широком смысле этого слова. Первый тип мышления можно назвать теоретическим; второй — паратеоретическим. Можно было бы, наверно, описать первый тип как рациональный, второй — как эмоционально окрашенный, первый — как чисто когнитивный, второй — как оценочный. Если воспользоваться сравнением Теодора Гайгера, мышление, восходящее к социальным фактам, подобно чистому потоку, кристально-ясному, прозрачному; идеологические идеи подобны мутной реке, взбаламученной и загрязненной влившимися в нее нечистотами. Из первого пить полезно; из второго — опасно, яд»<sup>5</sup>.

Все это примитивно, но такая же глубокая интеллектуальная порочность придается референту термина и в рассуждениях, в которых политические и научные аргументы и гораздо тоньше, и бесконечно точнее. Например, в имевшем большое влияние очерке «Идеология и гражданственность» Эдвард Шилз изображает «идеологическую позицию» еще более черными красками, чем Старк<sup>6</sup>. Проявляясь «в многообразных формах, каждая из которых претендует на уникальность» — итальянский фашизм, немецкий национал-социализм, русский большевизм, французский и итальянский коммунизм, Action Français, Британский союз фашистов «и их неоперившийся американский родственник, «маккартизм», умерший во младенчестве», — эта позиция «подчиняла и охватывала общественную жизнь в западных странах в течение XIX и XX вв... и угрожала достичь полного господства». Она покоится прежде всего на «гипотезе, что политику нужно проводить, исходя из связанного, всеобъемлющего набора убеждений, подчиняющего себе все остальные соображения». Как и основанная на ней политика, идеология дуалистична, противопоставляет чистое «мы» злему «они», провозглашая: «Кто не со мной, тот против меня». На общество она оказывает разобщающее воздействие, поскольку сеет недоверие к существующим политическим институтам, нападает на них, пытается их разрушить. Она догматична, поскольку притязает на полное и исключительное обладание политической истиной и презирует компромиссы. Она тоталитарна, поскольку стремится перестроить всю общественную и культурную жизнь по образцу своих идеалов, футуристична, поскольку трудится ради утопической кульмина-

ции истории, когда такая перестройка осуществится. Короче говоря, она — не та проза, говорить которой согласился бы хоть один добропорядочный буржуа (или даже добропорядочный демократ).

Даже на более абстрактных и теоретических уровнях рассмотрения, когда применяется более концептуальный подход, не исчезает представление, что термин «идеология» служит адекватным обозначением для взглядов тех, кто «не меняет убеждений и всегда неправ». Например, в недавно предпринятом Толкоттом Парсонсом анализе парадокса Мангейма, «отклонения от научной объективности» оказываются «принципиальным признаком идеологии»: «Проблема идеологии возникает там, где имеется расхождение между убеждениями и тем, что [может быть установлено как] правильное с научной точки зрения»<sup>7</sup>. Имеются в виду «отклонения» и «расхождения» двух главных типов. Во-первых, в то время как социология, сформированная как и все мышление, ценностями того общества, в котором существует, избирательна относительно вопросов, которые ставит, относительно проблем, которые выдвигает для решения, и т. п., идеологии подчиняют все более сильной и, с точки зрения познания, гораздо более вредной, «вторичной» избирательности, поскольку выделяют отдельные стороны социальной реальности — скажем, той реальности, которую выявляет современное социологическое знание, — и оставляют без внимания или даже затушевывают остальные стороны. «Так, например, идеология бизнеса в принципе преувеличивает вклад дельцов в народное благосостояние и преуменьшает вклад ученых и профессионалов. А в современной идеологии «интеллектуала» преувеличивается важность «принуждения к конформизму» со стороны общества и игнорируются или недооцениваются институциональные факторы свободы индивида». Во-вторых, идеологическое мышление, не довольствуясь одной только сверхизбирательностью, искажает даже и те стороны социальной реальности, которые признает, — искажение это становится очевидным лишь тогда, когда (идеологические) утверждения сопоставляются с авторитетными заключениями социологии. «Критерием здесь служит то, что в случае искажения безусловная ложность утверждений относительно общества может быть показана социологическими методами, в то время как в случае избирательности оказывается, что на определенном уровне утверждения «правильны», но в сумме не согласуются с имеющейся на данный момент истиной». Однако маловероятно, чтобы на взгляд обычного человека существовала такая уж большая

разница между безусловной ложностью и несогласованностью с действительной истиной. Так что и здесь идеология — поток довольно-таки мутный.

Незачем — хотя было бы и несложно — умножать примеры. Важнее вопрос: что, собственно, делает столь чрезмерно нагруженное понятие среди аналитических инструментов социологии, которая, поскольку притязает на хладнокровную объективность, объявляет свои теоретические интерпретации «неискаженным» и, следовательно, нормативным изображением социальной реальности? Если главная сила социальных наук — в их беспристрастности, то разве не компрометируется эта сила, когда анализ политического мышления подчиняется подобному понятию, как был бы (и кстати говоря, был) скомпрометирован анализ религиозного мышления, если бы производился как исследование «суеверия»?

И аналогия эта не искусственная. Например, в «Опиуме для интеллектуалов» Раймона Арона не только название — ироническое эхо ожесточенного иконоборчества Маркса, — но и вся риторика аргументации («политические мифы», «идолопоклонство перед историей», «священство и верующие», «секулярный клерикализм» и т. п.) весьма сильно напоминает не что иное, как сочинения воинствующих атеистов<sup>8</sup>. Манера Шилза приводить патологические крайности идеологического мышления (нацизм, коммунизм и пр.) в качестве типичных образцов идеологии напоминает традицию выдавать инквизицию, порочность пап эпохи Возрождения, жестокость войн Реформации или примитивность библейского фундаментализма за архетипы религиозной веры и религиозного поведения. И возможно, мнение Парсонса, будто идеологию определяет ее познавательная ущербность по сравнению с социологией, не так уж далеко от мнения Конта, будто религию отличает не критическая образная картина мира, которая быстро устареет с приходом очищенной от метафор трезвой социологии: «конца идеологии» мы можем прождать так же долго, как позитивисты ждали конца религии. Возможно, не слишком смелым будет и предположение, что как воинствующий атеизм Просвещения и последующей эпохи был ответом на совершенно невыдуманные ужасы впечатляющего взрыва религиозной нетерпимости, преследований, борьбы (и на расширение знания о природе), так и воинствующее враждебный подход к идеологии — аналогичный ответ на политические боины последнего полувека (и на расширение знания об обществе). А если это предположение верно, то сходной может оказаться и участь идеологии — изоляция от основного русла общественной мысли<sup>9</sup>.



Нельзя отделаться от проблемы, и назвав ее чисто семантической. Разумеется, каждый волен, если хочется, свести референт термина «идеология» к «чему-то сомнительному»; и наверно, для этого можно привести и кое-какие исторические аргументы. По при таком ограничении термина уже нельзя писать работы об идеологии американских бизнесменов, нью-йоркских «литераторов», Британской ассоциации врачей, лидеров промышленных профсоюзов или знаменитых экономистов и ждать, что или сами персонажи, или заинтересованные наблюдатели сочтут подобные статьи нейтральными<sup>10</sup>. Уже само обсуждение общественно-политических идей в терминах, которыми они *ab initio*<sup>37</sup> обозначаются как какое-то уродство, или, еще хуже, предрешает ответ на поставленный вопрос. Конечно, есть и такое решение: термин «идеология» совершенно исключить из научного дискурса и оставить его полемистам — как, в сущности, и случилось с термином «суеверие». Но поскольку на данный момент заменить его вроде бы нечем и он — по крайней мере, отчасти — закрепился в техническом словаре общественных наук, то более разумным представляется продолжать усилия по его обезвреживанию<sup>11</sup>.

### III

Как при работе с инструментом выявляются его скрытые дефекты, так и при использовании оценочного представления об идеологии становятся очевидными внутренние слабости последнего. И ярче всего они видны в исследованиях социальных истоков и следствий идеологии, поскольку в таких исследованиях это понятие включено в изощренный аппарат системного анализа общества и личности, и сама сила этого анализа только подчеркивает недостаток аналогичной силы у культурной стороны (т. е. у символических систем). В исследованиях (по крайней мере, в «хороших») социальных и психологических контекстов идеологического мышления тонкость, с которой рассматриваются контексты, резко контрастирует с неуклюжестью рассмотрения самого мышления, и тень неточности ложится на все рассуждение в целом — тень, которую не в силах рассеять самая жесткая методическая строгость.

В настоящее время есть два главных подхода к изучению социальных факторов идеологии: теория интересов и теория напряжений<sup>12</sup>. Для первого подхода идеология — это маска и оружие; для второго — симптом и лекарство. В теории интересов идеологические заявления рассматриваются на фоне всеобщей борьбы за выгоду; в теории напряжений — на фоне

постоянных попыток выправить социально-психологический дисбаланс. Согласно первой, люди все время стремятся к власти; согласно второй — все время избавляются от тревоги. Поскольку этими вещами можно заниматься одновременно — и даже одно может служить средством другому, — постольку обязательного противоречия между двумя теориями нет; но теория напряжений (возникшая в ответ на эмпирические трудности, с которыми столкнулась теория интересов) содержит меньше упрощений, более аналитична, менее конкретна, более универсальна.

Принципы теории интересов известны слишком хорошо, чтобы их перечислять; развитие до своего рода совершенства марксистской традиции, сегодня они составляют стандартное интеллектуальное снаряжение среднего человека, который заранее уверен, что в любых политических рассуждениях важно только, на чью мельницу они льют воду. Огромным преимуществом теории интереса было и остается помещение идейных систем на твердую основу социальных структур: делается акцент на мотивации тех, кто такие системы признает, и на зависимость в свою очередь такой мотивации от социального положения, прежде всего от классовой принадлежности. Кроме того, теория интересов спланировала воедино политические теории и политическую борьбу, заявив, что идеи — это оружие и что наилучший способ внедрить в общество какую-то картину мира (принадлежащую данной группе, классу или партии) — это захватить политическую власть и укрепить ее. Тезисы эти не устарели; и если теперь теория интересов лишилась былой гегемонии, то не столько потому, что ее опровергли, сколько потому, что ее теоретический аппарат оказался слишком слабым и потому не мог справиться с тем сложным взаимодействием социальных, психологических и культурных факторов, которое сама эта теория и обнаружила. Подобно механике Ньютона, она была не столько отвергнута последующими концепциями, сколько поглощена ими.

Главные дефекты теории интересов в том, что ее психология слишком анемична, а социология — слишком мускулиста. Из-за недостаточно разработанного анализа мотиваций она была обречена на постоянные метания между узким и поверхностным утилитаризмом, согласно которому человеком движет рациональный расчет осознанной личной выгоды, и более широким, но не менее поверхностным историзмом, который с заученной неопределенностью твердит, что идеи человека каким-то образом «отражают», «выражают» его социальную принадлежность, «соответствуют» последней, «возникают» благодаря ей, ею «обусловлены». С такими кате-

гориями аналитику остается либо сделать малоправдоподобное конкретное утверждение и обнаружить слабость своей психологии, либо скрыть отсутствие какой бы то ни было психологической теории, обходясь абстракциями, которые граничат с трюизмами. Аргумент, что для профессиональных военных «внутренняя политика [правительства] важна главным образом как способ сохранить и расширить вооруженные силы, [поскольку это] их работа, единственное, что они умеют», — пожалуй, несправедлив даже в отношении такого незатейливого ума, каким принято считать ум армейский; а аргумент, что представители американского нефтяного бизнеса «никак не могут быть попросту нефтяниками», потому что «интересы их таковы», что «они должны быть еще и политиками», — объясняет ровно столько же, сколько и теория (также принадлежащая плодовитому уму г-на Журдена), что олигу усыпляет по той причине, что обладает усыпительной силой<sup>13</sup>.

В то же время, мнение, будто социальное действие — это по сути своей нескончаемая борьба за власть, порождает слишком уж макиавелльянское представление об идеологии как о разновидности высшего коварства и, тем самым упускаются из виду ее более широкие и менее драматические социальные функции. Изображение общества как поля битвы, где под видом столкновения принципов происходит столкновение интересов, отвлекает наше внимание от той роли, которую идеологии играют в точном определении (или затухивании) социальных категорий, в поддержании (или расстраивании) социальных ожиданий, в закреплении (или подрыве) социальных норм, в усилении (или ослаблении) общественного согласия, в смягчении (или обострении) напряжения в обществе. «Сведение идеологии к оружию в *guerre de plume*» приводит к тому, что ее анализ создает атмосферу подогреваемой воинственности, но одновременно сводит интеллектуальный кругозор, внутри которого осуществляется анализ, к узкому реализму стратегии и тактики. Интенсивность теории интересов — если воспользоваться выражением Уайтхеда — только оборотная сторона ее узости.

Подобно тому как «интерес», будучи двусмысленным понятием — сразу и психологическим и социальным, — обозначает одновременно выгоду, осознаваемую индивидом или группой индивидов, и объективную структуру возможности, в рамках которой индивид или группа действуют, так и «напряжение» обозначает одновременно состояние личной напряженности и ситуацию общественного беспорядка. Однако пользуясь понятием «напряжение», и мотивационный фон, и социальный структурный контекст, равно как и их взаимоотношения, мож-

но изобразить более систематически. В сущности, теория интересов превращается в теорию напряжений в результате приращения развитых концепций, с одной стороны, личностных систем (в принципе, по Фрейду), а с другой — систем социальных (в принципе, по Дюркгейму), к последним Парсонс добавил еще и концепцию их взаимодействия<sup>14</sup>.

Ясная и отчетливая идея, от которой отправляется теория напряжений, — хроническая разбалансированность общества. Нет общественного устройства, которое вполне успешно справлялось бы с неизбежно возникающими функциональными проблемами. Любое общество сталкивается с неразрешимыми антиномиями: между свободой и политическим порядком, между стабильностью и необходимостью перемен, между экономической эффективностью и гуманностью, между педантичностью и гибкостью и т. п. Существуют и расхождения целей в отдельных частях общества: например, в фирмах — между прибылью и производительностью, или в университетах — между расширением знания и распространением его. И существуют противоречивые ролевые ожидания, которым так много места отведено в последних работах американских социологов о мастере, о работающей замужней женщине, о художнике, о политике и т. п. Социальное трение так же вседуше, как и материальное, и так же неустранимо.

Далее, это трение, или социальное напряжение, проявляется на уровне отдельной личности (тоже неизбежно разбалансированной системы конфликтующих желаний, архаических чувств и самодельных защитных приспособлений) в виде психологического напряжения. То, что на коллективном уровне предстает как структурное несоответствие, индивидуально переживается как личная незащищенность, поскольку именно в личном опыте социального действующего лица встречаются и обостряются общественные несовершенства и противоречия личного склада. Но в то же время из того, что как общества, так и личность при всех своих недостатках являются не просто конгломератами институтов или пучками мотивов, а организованными системами, следует, что вызванные ими социально-психологические напряжения тоже систематичны, что у вызванных социальным взаимодействием тревог есть собственные форма и упорядоченность. Большинство людей — по крайней мере в современном мире — живут в состоянии организованного отчаяния.

Поэтому идеологическое мышление рассматривается как ответ (один из ответов) на это отчаяние: «Идеология — это структурированная реакция на структурные напряжения социальной роли»<sup>15</sup>. Она предоставляет «символический выход»

для порожденных общественным дисбалансом эмоциональных нарушений. А поскольку можно предположить, что у всех или у большинства обладателей данной роли или социального положения подобные возмущения, по крайней мере в общем плане, одни и те же, то и идеологические реакции на нарушения будут тяготеть к единообразию, которое будет дополнительно усилено предполагаемой общностью «базовой структуры личности» у представителей конкретной культуры, класса или профессиональной категории. Моделью служит не военная, а медицинская схема: идеология — это болезнь (Саттон и его соавторы в числе альтернатив ей называют грызение ногтей, алкоголизм, психосоматические расстройства и «капризы») и нуждается в диагнозе. «Концепция напряжений — это не объяснение идеологических структур, а общий ярлык для того вида факторов, которые следует искать, чтобы объяснение выработать»<sup>16</sup>.

Но диагноз — медицинский или социологический — предполагает не только распознавание соответствующих напряжений: симптомы нужно изучать не только этиологически, но и телеологически, т. е. видеть в них механизмы — пусть неэффективные — компенсации породивших их возмущений. Чаще всего использовались четыре главных типа объяснений: катартический, моральный, солидаристский и адвокатский. «Катартическое объяснение» — это почтенная теория клапана безопасности или козла отпущения. Эмоциональное напряжение снижают переключением на символических врагов («евреи», «большой бизнес», «красные» и т. п.). Объяснение это так же несложно, как и давшее ему название устройство; но невозможно отрицать, что, представляя законный объект ненависти (или, наоборот, любви), идеология может несколько успокоить муки от сознания, что ты — мелкий чиновник, поденщик или провинциальный лавочник. «Моральное объяснение» основывается на способности идеологии поддерживать индивида (или группу) в условиях хронического напряжения, либо попросту отрицая последнее, либо легитимизируя с точки зрения высших ценностей. И борющемуся за выживание мелкому бизнесмену, бесконечную стойкость которому дает вера в неизбежную справедливость американской системы, и непризанному художнику, объясняющему свой неуспех тем, что в мешанском мире он остается верен высшим ценностям искусства, такие взгляды помогают не бросать свое дело. Идеология наводит мосты между реальным и желаемым положением дел, гарантируя исполнение социальных ролей, от которых в ином случае отказались бы из-за отчаяния или апатии. «Солидаристское объяснение» исходит из способно-

сти идеологии цементировать социальную группу или класс. Единство рабочего движения, делового или врачебного сообщества — в той мере, в какой это единство существует, — очевидно, в значительной степени основано на общей идеологической ориентации; и южане не стали бы Южанами без популярных символов, эмоционально напоминающих о затронувшей всех катастрофе. Наконец, «адвокатское объяснение» имеет в виду, что действия идеологии (и идеологов) усиливают, пусть односторонне и неопределенно, социальные напряжения, вынуждающие их действовать, и привлекают к ним всеобщее внимание. «Идеологи ставят проблемы перед более широкими общественными кругами, занимают позиции относительно затронутых вопросов и “излагают их в суде” на идеологическом форуме»<sup>17</sup>. Хотя идеологические адвокаты (не очень при этом отличаясь от своих собратьев в суде) стремятся не только к прояснению, но и к затуманиванию подлинной природы затронутых проблем, они, по крайней мере, привлекают внимание к их существованию и, поляризуя позиции, затрудняют их дальнейшее игнорирование. Без марксистской борьбы не было бы рабочей реформы; без черных националистов — постепенной десегрегации.

Но именно здесь — при исследовании социальных и психологических уже не факторов, а функций идеологии — сама теория напряжений начинает буксовать, а ее большая, по сравнению с теорией интересов, острота исчезает. Точность в определении источников идеологии растет, но это как-то не затрагивает изучения ее последствий, где анализ, напротив, становится шатким и расплывчатым. Рассматриваемые последствия — сами по себе, несомненно, реальные — кажутся почти случайными, побочными эффектами в принципе нерациональной, почти автоматической экспрессии, направленной изначально в другую сторону: так человек, ушибив палец, невольно вскрикивает «ой!», чтобы дать выход досаде, но при этом сигнализирует о своем недовольстве и утешает себя звуком собственного голоса; или, попав в давку в транспорте, непроизвольно чертыхается, чтобы выразить свою злобу, но, услышав такую же брань от окружающих, ощущает некое извращенное чувство родства с собратьями по несчастью.

Недостаток этот, конечно, можно обнаружить во многих случаях при проведении функционального анализа в общественных науках: сформированная определенным набором сил поведенческая структура в результате вероятного, но все равно таинственного совпадения служит целям, лишь отдаленно с этими силами связанным. Группа первобытных людей начинает совершенно искренне молиться о дожде и при-

ходит к укреплению социальной солидарности; мелкий политикан начинает с того, чтобы попасть поближе к кормушке, и кончает посредничеством между неассимилированными группами иммигрантов и безличной правительственной бюрократией; идеолог начинает с изложения своего недовольства и обнаруживает, что убаюкивающая сила распространяемых им иллюзий только укрепляет жизнеспособность той самой системы, которой он недоволен.

Чтобы затушевать это странное положение дел, обычно призывают на помощь понятие латентной функции, но оно скорее обозначает феномен (реальность которого не вызывает сомнений), чем его объясняет; а в конечном итоге функциональный анализ — и не только анализ идеологии — остается безнадежно неопределенным. Антисемитизм мелкого чиновника, действительно, может как-то помочь ему справиться с той скрытой злобой, которую рождает в нем постоянное пресмыкательство перед теми, кто, по его мнению, ниже его интеллектуально, и тем самым — ее ослабить; но антисемитизм может и усилить его злобу, просто снабдив его новым объектом бессильной ненависти. Возможно, непризнанному художнику легче сносить равнодушие публики, поклоняясь классическим канонам искусства; но такое поклонение может создать пропасть между условиями успеха и требованиями ремесла настолько непреодолимую, что игра покажется ему не стоящей свеч. Общность идеологического восприятия может людей связывать, но она же, как ясно из истории марксистских сект, может их снабдить словарем, с помощью которого различия между ними будут выявлены более досконально. Схватка идеологов может привлечь к социальной проблеме общественное внимание, но может и окружить ее такими страстями, что справиться с ней с позиции разума будет уже невозможно. Обо всех этих возможностях сторонники теории напряжений, разумеется, прекрасно осведомлены. Более того, они склонны скорее подчеркивать не позитивные, а негативные исходы и варианты и очень редко видят в идеологии что-то большее, чем временную меру *faute de mieux*<sup>57</sup> — вроде грызения ногтей. Но дело в том, что, несмотря на всю тонкость в выискивании мотивов идеологической активности, в рамках теории напряжений анализ последствий этой активности остается грубым, шатким и уклончивым. Диагностически теория убедительна, функционально — нет.

Причина этой слабости — фактическое отсутствие в теории напряжений (как и в теории интересов) хоть сколько-нибудь развитой концепции относительно того, как формулируются символы. Очень много слов о «находящихся символический вы-

ход» эмоциях или о «приверженности соответствующим символам», но очень мало понимания, как это действительно происходит. Связь между причинами идеологии и ее следствиями кажется случайной, потому что связующий элемент — автономный процесс формирования символов — фактически обходится молчанием. И теория интересов, и теория напряжений от анализа источников переходят сразу к анализу последствий, не исследуя сколько-нибудь серьезно идеологию как систему взаимодействующих символов, как структуру взаимовлияющих смыслов. Темы, разумеется, указываются; у представителей контент-анализа они даже перечисляются. Но для разъяснения их соотносят не с другими темами или с какой-нибудь семантической теорией, а либо с тем следствием, которое они будто бы отражают, либо с той социальной действительностью, которую они будто бы искажают. Проблему — как, собственно, идеология преобразует чувство в значение и предоставляет его в распоряжение социума — решают следующим топорным способом: кладут рядом отдельные символы и отдельные напряжения (или интересы) так, чтобы выводимость первых из вторых представлялась попросту банальностью — или, по крайней мере, постфрейдовской, постмарксовской банальностью. И если аналитик достаточно ловок, то такие сопоставления убеждают<sup>18</sup>. В итоге связь не объяснена, а продемонстрирована. Природа отношений между социопсихологическими стрессами, под воздействием которых формируются идеологические позиции, и разработанными символическими структурами, в которых эти позиции обретают социальное бытие, слишком сложна, чтобы можно было охватить ее с помощью туманного и неизученного понятия аффективного резонанса.

#### IV

В связи с этим особый интерес представляет следующий факт: хотя социологическая теория подверглась глубокому влиянию со стороны почти всех крупных интеллектуальных движений последних полутора веков — марксизма, дарвинизма, утилитаризма, идеализма, фрейдизма, бихевиоризма, позитивизма, операционализма — и старалась обогатиться практически во всех существенных зонах методических инноваций — от экологии, этологии и сравнительной психологии до теории игр, кибернетики и статистики, — она осталась практически не затронута одним из важнейших направлений современной мысли — в ней, за очень немногими исключениями, не предпринима-

лось попыток построить автономную науку о том, что Кеннет Берк назвал «символическим действием»<sup>19</sup>. Похоже, что работы ни таких философов, как Пирс, Витгенштейн, Кассирер, Лангер, Райл и Моррис, ни таких критиков, как Кольридж, Элиот, Бёрк, Эмпсон, Блекмур, Брукс и Ауэрбах, не оказали сколько-нибудь заметного воздействия на общие методы социологического анализа<sup>20</sup>. За вычетом нескольких отважных лингвистов (главным образом, теоретиков) — скажем, Уорфа или Сепира, — вопрос о том, как, собственно, символы осуществляют символизацию, как они передают смысл, попросту не ставился. «Вызывает недоумение, — пишет врач и романист Уолкер Перси, — то, что сегодня нет точной эмпирической науки о символическом поведении *как таковом*... Осторожные сетования Сепира на отсутствие столь необходимой науки о символическом поведении сегодня обращают на себя внимания больше, чем тридцать пять лет назад»<sup>21</sup>.

Именно отсутствие такой теории и особенно отсутствие аналитического аппарата, применимого к фигуральному языку, заставило социологов считать идеологию членораздельным криком боли. Не представляя, как функционируют метафора, аналогия, ирония, двусмысленность, каламбур, парадокс, гипербола, ритм и все остальные элементы того, что мы зовем «стилем», и даже в большинстве случаев не признавая, что эти приемы играют хоть какую-то роль в придании личным позициям общественно значимой формы, социологи лишают себя символических ресурсов, которые помогли бы им создать более выразительные формулировки. В то самое время, когда в искусстве утверждалась познавательная сила «искажения», а в философии оспаривалась правильность эмотивистской теории значений, социологи отворачивались от первого и использовали вторую. Поэтому ничего удивительного, что они обошли вопрос о том, откуда берется значение идеологических утверждений, попросту не заметив здесь проблему<sup>22</sup>.

Чтобы разъяснить свою мысль, приведу пример, который, надеюсь, сам по себе настолько тривиален, что, во-первых, устранил любые подозрения в том, что я тайно заинтересован в существовании затрагиваемых политических вопросов, и во-вторых, что важнее, убедит (не затушевывая при этом огромных качественных различий между тем и другим), что понятия, разработанные для анализа более возвышенных аспектов культуры — например поэзии, — приложимы и к более приземленным ее сторонам. Саттон и др., рассматривая вопрос о познавательной ущербности, характерной, по их мнению, для идеологии, в качестве примера тенденции идеологов к «сверхупрощению» приводят определение, данное

профсоюзами Акту Тафта — Хартли, как «закону о рабском труде»:

«Идеология стремится быть простой и четкой, даже в том случае, когда эти простота и ясность искажают обсуждаемый предмет. Идеологическая картина рисуется четкими линиями, черной и белой красками. Идеолог пользуется преувеличением и шаржем как карикатурист. Научное описание социальных феноменов, напротив, обычно строится на полутонах и оттенках. В профсоюзной идеологии последних лет Акт Тафта — Хартли именовался “законом о рабском труде”. В свете беспристрастного исследования Акт никоим образом такого ярлыка не заслуживает. Всякое незаинтересованное изучение Акта должно разбирать его статьи по отдельности. И из какой бы системы ценностей ни исходить, даже из разделяемой профсоюзами, итогом такого изучения не стал бы однозначный приговор. Но идеологии не нужны неоднозначные приговоры. Они слишком сложны, слишком размыты. Идеология должна подвести весь Акт целиком под один символ, который побудил бы рабочих, избирателей, законодателей к действию»<sup>23</sup>.

Не касаясь чисто эмпирического вопроса, действительно ли идеологические обозначения социальных феноменов обязательно «проще», чем научные обозначения тех же феноменов, заметим, что в этом рассуждении содержится странная недооценка мыслительных способностей как профсоюзных лидеров, так и «рабочих, избирателей, законодателей». Трудно представить, что те, кто создал и распространял эту формулу, верили сами или надеялись, будто кто-то поверит в то, что закон действительно низведет (или может низвести) американского рабочего до рабского положения или что та часть общественности, для которой формула что-то значила, воспринимала ее в таком смысле. Но именно это плоское представление о чужом уме оставляет социологу всего два — равно неадекватных — объяснения эффективности символов: либо они обманывают неосведомленных (теория интересов), либо возбуждают недумующих (теория напряжений). Даже не рассматривается возможность, что сила символа состоит в его способности постигать, обозначать и сообщать социальные реальности, неподдающиеся осторожному языку науки, что он передает более сложный смысл, чем предполагает буквальное понимание. Формула «закон о рабском труде» может оказаться не ярлыком, а тропом.

Точнее говоря, перед нами метафора или попытка метафоры. Хотя, видимо, мало какие социологи знакомы с литературой о метафоре — о «силе, с помощью которой язык, даже

при небольшом словаре, охватывает мириады вещей», — литература эта очень обширна, и в ней сегодня достигнуто принципиальное единство мнений<sup>24</sup>. В метафоре происходит стратификация смысла: несообразность значения на одном уровне приводит к росту значения на другом. Как заметил Перси, сильнее всего беспокоило философов (и, мог бы он прибавить, ученых) то свойство метафоры, что она «неверна»: «О данной вещи метафора утверждает, что она есть нечто иное». И хуже того, обычно она чем «невернее», тем эффективнее<sup>25</sup>. Силу метафоре дают именно взаимодействие между разнородными смыслами, которые она символически сопрягает в целостную концептуальную схему, и успешность, с какой данное сопряжение преодолевает внутреннее сопротивление, обязательно возникающее у всякого, кто воспринимает эту семантическую противоречивость. В случае удачи метафора преобразует ложное отождествление (например, трудовой политики республиканцев и большевиков) в уместную аналогию; в случае осечки остается просто фразой.

Достаточно ясно, что в глазах большинства фигура «закон о рабском труде» была довольно-таки очевидной осечкой (и поэтому не очень-то помогла «побудить рабочих, избирателей, законодателей к действию»); потому она и кажется карикатурой, что была неудачна, а не из-за своей упрощенной четкости. Семантическое напряжение между образом консервативного конгресса, запрещающего «закрытые цеха» («closed shops»)<sup>26</sup>, и образом сибирских лагерей оказалось — судя по всему — слишком велико, чтобы разрешиться в цельной картине, по крайней мере, с помощью столь элементарного стилистического приема, как лозунг. За исключением (может быть) нескольких энтузиастов, сходства никто не заметил; ложное отождествление осталось ложным. Но неудача не является неизбежной, даже на столь элементарном уровне. Хотя самый однозначный приговор Шермана «Война — это ад» не похож на социологическую дефиницию, даже Саттон и его соавторы вряд ли сочли бы ее преувеличением или карикатурой.

Но важна не столько оценка адекватности обоих тропов как таковых, сколько тот факт, что вследствие того, что сталкивающиеся в них смыслы имеют социальные корни, успех или провал попыток их столкновения зависит не только от силы использованных стилистических механизмов, но также и от того, на каком именно роде факторов сосредоточена теория напряжений. Напряженность холодной войны, страх перед профсоюзным движением, совсем недавно ведшим ожесточенную борьбу за существование, близящийся закат

либерализма Нового курса<sup>27</sup> после двадцатилетнего господства — все это подготовило социально-психологические условия и для появления тропа «рабский труд», и для его неудачи, когда убедительной аналогии не получилось. Милитаристы в Японии 1934 г., открывшие свой памфлет «Главные принципы национальной безопасности и предложения по ее укреплению» звучной семейственной метафорой «Война — отец творчества и мать культуры», несомненно, также мало согласились бы с афоризмом Шермана, как и он — с их афоризмом<sup>28</sup>. Они, представители древней нации, искавшей опоры в современном мире, энергично готовились к империалистической войне; он, представитель нации еще несформировавшейся, раздираемой внутренней враждой, устало вел войну гражданскую. Таким образом, в зависимости от социального, психологического и культурного контекста меняется не истина, а символы, которые мы создаем в наших поразному удачных попытках ее ухватить. Война действительно *есть* ад, и она *не* мать культуры, что в конечном итоге открыли для себя японцы, хотя они, конечно, выражают эту мысль более пышно.

Социологию знания следовало бы называть социологией смысла, поскольку социально детерминированы не природа идей, а средства их выражения. В сообществе, где принято пить черный кофе, замечает Хенле, обращенный к девушке комплимент «Ты — сливки в моем кофе» произвел бы совершенно неправильное впечатление; а считайся всеядность медведей их более существенным признаком, чем грубая неуклюжесть, то применительно к человеку «старый медведь» значило бы не «грубиян», а «человек широких вкусов»<sup>29</sup>. Или (если воспользоваться примером Бёрка) раз в Японии при упоминании о смерти близкого друга принято улыбаться, то семантическим эквивалентом (как поведенческим, так и вербальным) в английском будет не «он улыбнулся», а «его лицо посерьезнело»; поскольку тем самым мы «переводим принятую в Японии социальную практику в соответствующую западную практику»<sup>28</sup>. А если вернуться к идеологической сфере, то Сепир писал, что председательство в комитетах обладает фигуральной силой, которую мы ему придаем только потому, что считаем, будто «административные функции каким-то образом накладываются на человека печать превосходства по сравнению с управляемыми»; «если бы люди поняли, что административные функции — не более чем символическая рутина, то председательство в комитете считалось бы просто застывшим символом и та особая ценность, которая сегодня кажется присущей этому посту, стала бы исчезать»<sup>29</sup>. Ничем не отличается и случай с «законом о

рабском труде». Если бы по какой-то причине лагеря принудительного труда стали играть менее важную роль в американском представлении о Советском Союзе, то исчезла бы не достоверность символа, а сам его смысл, сама его способность быть *или* истинным, *или* ложным. И данную идею (что Акт Тафта — Хартли — смертельная угроза профсоюзам) просто пришлось бы формулировать иначе.

Короче говоря, между идеологической фигурой вроде «закон о рабском труде» и социальными реальностями американской жизни, в гуще которой фигура эта появляется, происходит тонкое взаимодействие, уловить которое такие выражения, как «избирательность», «искажение» или «сверх-упрощение», попросту не способны<sup>30</sup>. Не только семантическая структура фигуры гораздо сложнее, чем кажется на первый взгляд, но и анализ этой структуры заставляет проследживать разнообразные связи между нею и социальной реальностью, поэтому итоговой картиной оказывается конфигурация разнородных смыслов, взаимодействие которых и придает выразительную и риторическую силу символу. Само это взаимодействие — процесс социальный, протекающий не в голове, а в том коллективном мире, где «люди говорят, дают вещам имена, делают утверждения и в какой-то степени друг друга понимают»<sup>31</sup>. Изучение символического действия — социологическая дисциплина в той же мере, что и изучение малых групп, бюрократии или роли американской женщины; только оно гораздо меньше развито.

## V

Вопрос, который большинство исследователей идеологии забывают задать (что именно мы имеем в виду, говоря, что социопсихологические напряжения «выражаются» в символической форме?), действительно, заводит очень далеко — к несколько нетрадиционной и внешне парадоксальной теории человеческого мышления как деятельности общественной, а не (по крайней мере, принципиально) частной<sup>32</sup>. Входить в детали этой теории здесь невозможно, как невозможно и привести достаточное число фактов в ее поддержку. Но нужно обрисовать ее, по крайней мере, в общих чертах, если из зыбкого мира символов и семантических процессов мы хотим вернуться к (вроде бы) более прочному миру чувств и институтов и если мы хотим сколько-нибудь обстоятельно разобраться в способах взаимодействия между культурой, личностью и социальной системой.

Ключевой тезис того подхода к мышлению *en plein air*<sup>33</sup>, который вслед за Галантером и Герстенхабером можно назвать «внешней теорией», состоит в следующем: мышление представляет собой конструирование и использование (*manipulation*) таких символических систем, которые используются как модели для других систем: физических, биологических, социальных, психологических и т. п. — таким образом, что структура этих других систем и их предполагаемое при благоприятном случае действие, оказываются, как мы говорим, «поняты»<sup>33</sup>. Размышление, концептуализация, постижение, понимание и т. п. — это не призрачные процессы внутри головы, а стыковка состояний и процессов символических моделей с состояниями и процессами внешнего мира:

«Образное мышление — это не что иное, как конструирование образа среды, при котором модель развивается быстрее, чем среда, и предсказывание, что среда поведет себя в соответствии с моделью... Первый шаг в решении проблемы — это построение модели, или образа, “существенных черт” [среды]. Такие модели могут строиться из многих вещей, в том числе из органической ткани тела, самим человеком с помощью бумаги и карандаша или других оказавшихся под рукой артефактов. Как только модель сконструирована, ее можно испытывать в разных гипотетических условиях и на разных стендах. Тогда организм оказывается способным “наблюдать” результат этих испытаний и проецировать его на среду, что создает возможность предсказания. В соответствии с такой схемой мыслит авиаконструктор, когда испытывает модель нового самолета в аэродинамической трубе. Автомобилист — когда ведет пальцем по линии на карте, и палец служит моделью существенных черт автомобиля, а карта — моделью дороги. Наглядные модели такого рода часто используют, когда размышляют о сложных [средах]. Образы внутреннего мышления зависят от происходящих в организме физико-химических процессов, которые необходимы для формирования моделей»<sup>34</sup>.

Эта схема, разумеется, не отменяет сознания: она его определяет. Как показал Перси, всякое сознательное восприятие — это акт опознания, т. е. совмещение, при котором объект (или событие, акт, эмоция) распознается, поскольку размещен на фоне соответствующего символа:

«Мало сказать, что некто осознает что-то; он также сознает, что что-то — это что-то. Есть разница между восприятием гештальта (цыпленок различает эффект Ястрова так же, как и человек) и его постижением с помощью символического орудия. Оглядывая комнату, я отдаю себе отчет в серии почти автоматических актов *стыковки*: между видением объекта и



знанием, что он такое. Если взгляд падает на что-то незнакомое, я немедленно сознаю, что одного участника пары не хватает. Я спрашиваю, что это [за объект]? — Вопрос чрезвычайно таинственный»<sup>35</sup>.

То, чего не хватает и о чем задается вопрос, — это подходящая символическая модель, под которую можно подвести «что-то незнакомое» и сделать его знакомым:

«Если я вижу предмет на расстоянии и не совсем его распознаю, то я могу видеть его, и действительно вижу, как последовательность разных вещей, которые, по мере моего приближения, отвергаются одна за другой на основании критерия соответствия, пока, наконец, одна из них не оказывается достоверной. В пятне света на лугу я могу увидеть кролика — видение, идущее намного дальше, чем просто догадка, что это, может быть, кролик; нет, сущность кроличности строит, кладет свой отпечаток на воспринимаемый гештальт: я мог бы поклясться, что это кролик. При приближении световой узор меняется, и догадка “кролик” пропадает. Кролик исчез, и я строю новую догадку: это бумажный пакет — и т. д. Но важнее всего то, что даже последнее, “верное” опознание — такое же опосредствованное восприятие, как и неверные; это тоже догадка, совмещение, приближение. И позвольте, кстати, заметить, что хотя оно и верно, хотя и поддержано всеми признаками, его функция все равно может с тем же успехом состоять в том, чтобы настолько же скрывать, насколько и обнаруживать. Опознавая в странной птице воробья, я избавляюсь от птицы, подобрав ей подходящее обозначение: это всего лишь воробей»<sup>36</sup>.

Несмотря на несколько надуманный характер приводимых примеров, внешнюю теорию мышления можно распространить и на аффективную сторону человеческого интеллекта<sup>37</sup>. Как дорожная карта преобразует точки чисто физического пространства в «места», соединенные пронумерованными дорогами и разделенные измеренными расстояниями, и дает нам возможность найти путь оттуда, где мы сейчас, туда, где мы хотим оказаться, так и стихотворение, скажем «Феликс Рендел» Хопкинса, предоставляет нам, воздействуя творческой силой своего насыщенного языка, символическую модель эмоционального воздействия преждевременной смерти, и эта модель, если она кажется нам столь же убедительной, как дорожная карта, преобразует физические ощущения в чувства и отношения и помогает нам откликаться на подобные трагедии не «слепо», а «осознанно». Основные религиозные ритуалы — месса, паломничество, корробори<sup>11</sup> — это символические модели (скорее не в словесной форме, а в форме поведения),

постоянное повторение которых производит в участниках особое переживание божественного или определенный род набренности. Конечно, как большая часть актов, обычно называемых «познание», ближе к уровню распознавания кролика, чем к испытаниям людей в аэродинамической трубе, так и большая часть того, что называется «выражение чувств» (дихотомия между ними часто преувеличена и почти всегда неверно истолкована), опосредствуется моделями, взятыми чаще из популярной культуры, чем из высокого искусства или религиозных церемоний. Но существенно то, что возникновение, переживание, прекращение «настроений», «отношений», «чувств» и т. п. не более «призрачный процесс, происходящий в потоках сознания, куда нам воспрещено заглядывать», чем различение объектов, событий, структур, процессов и т. п. в окружающей нас среде. Т.е. и здесь «мы занимаемся описанием способов, которыми... люди реализуют фрагменты своего прежде всего публичного поведения»<sup>38</sup>.

Чем бы они еще ни отличались, у так называемых познавательных и так называемых экспрессивных символов, или символических систем, есть, следовательно, по меньшей мере одна общая черта: они суть внешние источники информации, в свете которой возможно моделирование человеческой жизни, — вневлические механизмы для восприятия, понимания, оценки и изменения мира. Культурные модели — религиозные, философские, эстетические, научные, идеологические — это «программы»; они снабжают нас шаблонами или чертежами для организации социальных и психических процессов, так же как генетические системы предоставляют шаблон для организации процессов органических:

«Эти соображения определяют метод, с которым мы подходим к проблеме “редукционизма” в психологии и социологии. Предварительно выделенные нами уровни [организм, личность, социальная система, культура] — это... уровни организации и контроля. Низшие уровни “обуславливают” и поэтому в каком-то смысле “детерминируют” те структуры, в которых участвуют, в том же смысле, в каком устойчивость здания зависит от свойств материала, из которого оно выстроено. Но плана здания физические свойства материала не детерминируют; это фактор другого порядка, порядка организации. А организация контролирует те отношения материалов друг к другу, те способы их использования в здании, вследствие которых здание представляет собой упорядоченную систему особого типа — глядя “вспять” вдоль серии, мы всегда можем обнаружить набор “условий”, от которых зависит функция высшего порядка организации. Так, имеется крайне



сложный набор физиологических условий, от которых зависит физиологическое функционирование и т. д. Верно понятые и оцененные, эти условия всегда оказываются настоящими детерминантами процесса на ближайшем высшем уровне. Но мы можем посмотреть и «вперед». В этом направлении мы увидим «структуры», организационные модели, модели смысла, «программы» и т. д., которые являются сутью организации системы на том уровне, который мы рассматриваем»<sup>39</sup>.

Символические шаблоны необходимы потому, что, как часто отмечалось, человеческое поведение по самому своему существу чрезвычайно пластично. Оно нестрого, лишь в самых общих моментах направляется генетическими программами или моделями, т. е. внутренними источниками информации, — чтобы такое поведение имело хоть сколько-нибудь эффективную форму, оно должно в значительной степени направляться внешними источниками. Птицы учатся летать без аэродинамических труб, и реакции низших животных на протяжении целой жизни остаются по большей части врожденными, физиологически предопределенными<sup>40</sup>. Крайняя обобщенность, расплывчатость и изменчивость врожденных реактивных способностей человека означают, что конкретные модели его поведения управляются не столько генетическими, сколько культурными шаблонами: первые устанавливают общий психофизический контекст, а в его рамках вторые организуют конкретные типы деятельности. Изготавливающее орудия, смеющееся, лгущее животное, человек — еще и животное незавершенное, или точнее — само-себя-завершающее. Виновник собственного осуществления, из общей способности к построению символических моделей он создает определяющие его особенные способности. Или — чтобы наконец вернуться к нашей теме — именно создавая идеологии, схематические образы социального порядка, человек — на радость или на горе — превращает себя в политическое животное.

Далее, поскольку разные виды культурных символических систем — это внешние источники информации, шаблоны для организации социальных и психических процессов, то их наличие важнее всего тогда, когда не хватает содержащегося в них вида информации, когда установленные в обществе руководства для поведения, мышления или чувств слабы или отсутствуют вовсе. Стихи и дорожные карты нужны в местности эмоционально или топографически незнакомой.

Так же обстоит дело и с идеологией. В обществах, твердо стоящих на золотом фундаменте Эдмунда Бёрка из «древних мнений и жизненных правил», роль идеологии, в ее сколько-нибудь выявленном виде, несущественна. В таких — под-

линно традиционных политических — системах участники действуют (пользуясь еще одним выражением Бёрка) как люди с естественными чувствами, и в их суждениях и деятельности и эмоционально, и интеллектуально ими руководят неанализируемые предрассудки, избавляющие их «в решительную минуту от колебаний, скепсиса, недоумения, неуверенности». Но когда, как в революционной Франции, которую обличал Бёрк, или во всколыхнувшейся Англии, откуда он, величайший, наверно, идеолог своей нации, изрекал свои обличения, эти чтимые мнения и жизненные правила ставятся под сомнение, тогда-то — чтобы либо укрепить их, либо заменить — пышно растет поиск систематических идеологических формулировок. Задача идеологии — сделать возможной автономную политику, создав авторитетные концепты, которые бы придали ей смысл, и убедительные образы, которые бы сделали ее доступной для восприятия<sup>41</sup>. И действительно: впервые идеологии в собственном смысле слова возникают и завоевывают господство именно в тот момент, когда политическая система начинает освобождаться от непосредственной власти унаследованной традиции, от прямого и мелочного руководства религиозных и философских канонов, с одной стороны, и от принимаемых на веру предписаний традиционного морализма — с другой<sup>42</sup>. Дифференциация автономного государства предполагает и дифференциацию особой самостоятельной культурной модели политического действия, поскольку прежние, неспециализированные модели либо слишком универсальны, либо слишком конкретны, чтобы обеспечить ориентацию, которая требуется в политической системе. Они либо мешают политическому поведению, обременяя его трансцендентальными значениями, либо душат политическое воображение, связывая его бессодержательным реализмом обычной рассудительности. Когда уже ни самые общие культурные, ни самые обыденные, «прагматические» ориентиры данного общества не могут обеспечить адекватное представление о политическом процессе, идеологии становятся главными источниками социально-политических значений и отношений.

В каком-то смысле этот тезис просто повторяет иными словами, что идеология — это реакция на напряжение. Но теперь мы имеем в виду не только социальное и психологическое, но и *культурное* напряжение. Самая непосредственная причина идеологической активности — утрата ориентиров, неспособность, за отсутствием подходящих моделей, постичь универсум гражданских прав и обязанностей, в котором оказывается индивид. Становление дифференцированного госу-

дарства (или рост внутренней дифференциации в таком государстве) обычно влечет за собой тяжелые социальные сдвиги и психологическое напряжение. Но оно влечет за собой еще и идейное замешательство, поскольку привычные образы политического порядка или теряют актуальность, или оказываются дискредитованы. Причина, по которой Французская революция, по крайней мере в свое время, оказалась самым большим в человеческой истории инкубатором экстремистских — как «прогрессивных», так и «реакционных» — идеологий, не в том, что персональная незащищенность или социальный дисбаланс были тогда значительней и шире, чем когда-либо раньше — хотя они и были весьма значительны и широки, — а в том, что был уничтожен центральный организующий принцип политической жизни — божественное право королей<sup>43</sup>. Условия для появления систематических (политических, моральных или экономических) идеологий возникают именно тогда, когда обнаруживается отсутствие культурных ресурсов, с помощью которых можно осмыслить создавшееся общественно-психологическое напряжение.

И образность языка идеологий, и горячность, с какой, однажды принятые, они берутся под защиту, вызваны тем, что идеология пытается придать смысл непонятым социальным ситуациям, выстроить их так, чтобы внутри них стало возможно целесообразное действие. Как метафора расширяет язык, увеличивая его семантическое поле, делая возможным выражать значения, которые не могут, или по крайней мере еще не могут, быть выражены буквально, так и прямое столкновение — ирония, гипербола, преувеличенная антитеза — буквальных значений в идеологии дает новые символические схемы, под которые можно подвести мириады «незнакомых нечто», с которыми, как при приезде в чужую страну, мы сталкиваемся при переменах в политической жизни. Чем бы ни были идеологии (проекциями неосознанных страхов, вуалированием скрытых мотивов, добровольными (phatic) выражениями групповой солидарности), они прежде всего суть карты проблематичной социальной реальности и матрицы, по которым создается коллективное сознание. Точна ли такая карта или адекватно ли такое сознание, в каждом отдельном случае — особый вопрос, на который едва ли можно ответить одинаково, говоря о нацизме и сионизме, о национализме Маккарти и Черчилля, о защитниках сегрегации и ее противниках.

## VI

Хотя идеологический фермент, конечно же, широко распространен во всем современном обществе, все же главное его место сегодня — это новые (или обновленные) государства Азии, Африки и некоторые страны Латинской Америки; поскольку именно эти государства, коммунистические или нет, начинают сейчас отступать от традиционной политики благочестия и народной мудрости. Достижение независимости, свержение коренных правящих классов, распространение законности, рационализация управления, рост влияния современных элит, распространение грамотности и массовых средств связи, а также вовлечение неопытных правительств, хотя они того или нет, в сферу ненадежного международного устройства, в котором не очень хорошо ориентируются даже более опытные участники, — все это способствует распространению глубокого ощущения дезориентации, из-за чего унаследованные образы власти, ответственности и гражданских целей кажутся совершенно неадекватными. Поэтому крайне необходимы поиски новых символических категорий, которые помогали бы формулировать, осмысливать политические проблемы и на них реагировать, — в форме национализма, марксизма, либерализма, популизма, расизма, абсолютизма, теократизма или какого-нибудь варианта перестроенного традиционализма (или, что чаще всего, беспорядочной смеси из нескольких из этих ингредиентов).

Необходимы — но неясно в каком направлении. По большей части новые государства еще только нащупывают подходящие политические идеи и пока не нашли их; и исход почти в каждом случае, по крайней мере во всех некоммунистических государствах, неясен, не просто в том смысле, что исход любого исторического процесса неясен, но в том смысле, что очень трудно даже в общих чертах дать оценку направления в целом. Идейно — все пока находится в движении, и слова Ламартина, экстравагантного поэта в политике, пожалуй, более точно описывают современные новые государства, чем умирающую Июльскую монархию:

«Эпоха эта — эпоха хаоса; неразбериха мнений; свалка партий; язык новых идей еще не создан; нет сейчас ничего труднее, чем определить свою позицию в религии, философии, политике. Ради своего дела чувствуешь, думаешь, живешь, если понадобится — умираешь, но назвать его не можешь. Классификация людей и вещей — вот проблема нашего времени... В каталоге мира все смешалось»<sup>44</sup>.

В современном мире ни для какой страны это наблюдение не верно в такой степени, как для Индонезии, где весь поли-

тический процесс увяз в трясине идеологических символов, каждый из которых представляет собой попытку, пока что безуспешную, привести в порядок каталог Республики, назвать ее дело, придать точку опоры и цель ее политике. Это страна фальстартов и неистовых пересмотров линии, отчаянных поисков политического порядка, образ которого, подобно mirажу, удаляется тем быстрее, чем сильнее к нему стремятся. В центре всей этой сумятицы — лозунг «Революция не закончена!» И она действительно не закончена. Но лишь потому, что никто не знает — включая и тех, кто громче всех кричит, что знает, — как именно вести работу по ее завершению<sup>45</sup>.

В традиционной Индонезии наиболее разработанными были концепции правительства, на которых строились классические индуизированные государства с XIV по XV в.; в несколько пересмотренном и ослабленном виде данные концепции сохранялись, даже когда эти государства были сначала исламизированы, а затем по большей части заменены голландским колониальным режимом или подчинены ему. А самой важной из этих концепций была так называемая теория центра-образца, — представление о том, что столичный город (точнее, королевский дворец) — это и микрокосм надприродного порядка («отражение... вселенной в уменьшенном масштабе»), и материальное воплощение порядка политического<sup>46</sup>. Столица была не просто ядром, двигателем или осью государства; она *была* самим государством.

В период индуизма королевский дворец охватывал практически весь город. Расчерченный на квадраты, построенный в соответствии с представлениями индийской метафизики, «небесный город» был больше, чем местом власти; он был общей парадигмой онтологической модели вселенной. В центре его находился божественный король (воплощение индийского божества), его трон символизировал гору Меру — седалище богов; по направлениям четырех священных ветров вокруг него по квадрату располагались здания, дороги, городские стены и даже, во время церемоний, его жены и свита. Считалось, что не только сам король, но и знаки его власти, его ритуал, двор (court) наделены харизмой. Дворец и его жизнь составляли средоточие королевства, и тот, кто (часто после медитации в безлюдном месте, чтобы достичь надлежащего духовного состояния) захватывал дворец, захватывал тем самым всю империю, овладевал харизмой и смещал уже-не-священного короля<sup>47</sup>.

Соответственно, ранние государства были не столько сплоченными территориальными единствами, сколько мало между собой связанными скоплениями деревень, ориентированными на свои центральные города, каждый из которых

состязался с другими за первенство. Преобладание той или иной региональной, а иногда межрегиональной гегемонии зависело не от систематического административного управления обширной территорией под властью одного короля, а от способности королей — то одного, то другого — мобилизовать и эффективно применить ударные силы для разгрома соперничающих столиц — способностей, которые, как считалось, имели по сути своей религиозные, т. е. мистические основания. Если такая система управления и была территориальной, то она представляла собой последовательное соединение колец религиозно-военной власти, расходящихся вокруг разных столиц, подобно тому, как от передатчика расходятся радиоволны. Чем ближе деревня к городу, тем сильнее экономическое и культурное воздействие на нее двора. А с другой стороны, чем пышнее двор: священники, ремесленники, знать и король, — тем более убедительно он олицетворяет космический порядок, тем больше его военная сила, тем шире зона влияния расходящихся от него кругов власти. Духовное превосходство и политическое могущество были неразделимы. Магическая власть и административное влияние единым потоком изливались от короля во внешний мир, вниз, через нисходящие чины его свиты и все младшие дворы, впадая наконец в духовно и политически инертные крестьянские массы. Политическая организация строилась по принципу отражения: жизнь столицы представляла собой уменьшенное отражение сверхъестественного порядка, оно, в свою очередь, но уже слабее, отражалось все дальше по всей сельской местности, создавая иерархию все более слабых копий вечного, трансцендентного царства. В такой системе административная военная и церемониальная организация двора упорядочивает мир вокруг себя канонически — предлагая ему четкий образец<sup>48</sup>.

С приходом ислама индуистская политическая традиция несколько ослабла, особенно в торговых королевствах по берегам Яванского моря. Но придворная культура выжила, хотя на нее и наложились исламские символы и идеи, с которыми она перемешалась, и хотя она существовала среди этнически более неоднородного городского населения, с меньшим трепетом взиравшего на классический порядок. Постоянный рост — особенно на острове Ява — голландского административного контроля привел в середине XIX и начале XX в. к дальнейшему вытеснению традиции. Но даже и тогда, поскольку низшие уровни бюрократии продолжали заполняться почти исключительно индонезийцами из бывших высших классов, традиция оставалась матрицей политического порядка, объединявшего деревни. Регентство или окружное прави-

тельство оставались не только осью государства, но и его воплощением, — государством, по отношению к которому большинство деревенских жителей были не столько участниками, сколько зрителями.

Эта традиция и досталась новой элите республиканской Индонезии после революции. Это не значит, что представление о центре-образце сохранилось неизменным, пройдя, наподобие платоновского архетипа, сквозь вечность индонезийской истории; ведь (как и все общество) оно развивалось и расширялось, став в конце концов более условным и по общему тону менее религиозным. И это не значит, что зарубежные идеи — европейский парламентаризм, марксизм, исламский морализм и т. д. — не стали играть важной роли в индонезийской политической мысли; ведь современный индонезийский национализм — отнюдь не старое вино в новых мехах. Речь попросту о том, что, несмотря на все эти перемены и влияния, пока что еще не завершен концептуальный переход от классического образа государства как центра пышности и власти, выступающего в качестве либо объекта народного благоговения, либо силы, опустошающей конкурирующие центры, к представлению о государстве как о систематически организованной национальной общности. Более того, переход этот замедлился и в какой-то степени пошел вспять.

Судя по нарастающей и, кажется, нескончаемой идеологической трескотне, которая после революции поглотила индонезийскую политику, культурный провал очевиден. Самой замечательной попыткой путем расширения классической традиции и метафорического ее переосмысления создать новую символическую структуру и в рамках последней придать смысл и форму возникшему республиканскому государству стала знаменитая концепция президента Сукарно «Панчасила», провозглашенная впервые в публичном выступлении перед самым концом японской оккупации<sup>49</sup>. Следуя индийской традиции давать фиксированное число правил: три алмаза, четыре возвышенных состояния, восьмеричный путь, двадцать условий счастливого правления и т. д., — он выдвинул пять («панча») принципов («сила»), которые должны служить «священными» идеологическими основами независимой Индонезии. Как и все хорошие конституции, Панчасила была короткой, неопределенной и безупречно возвышенной: пятью ее пунктами были «национализм», «гуманность», «демократия», «общественное благосостояние» и (плюралистический) «монотеизм». В конечном счете эти современные понятия, столь непринужденно вставленные в средневековую рамку, были явно отождествлены с туземным сельским понятием «готонг роджонг» (букваль-

но: «совместное несение груза»; фигурально: «всеобщее уважение к общим интересам»), в итоге «великая традиция» государства-образца, доктрины современного национализма и «малые традиции» деревень слились в единый сияющий образ<sup>50</sup>.

Причин, и причин сложных, почему эта оригинальная конструкция потерпела неудачу, много, и чисто культурный характер имеют лишь некоторые из них — например, прочность в некоторых группах населения исламских представлений о политическом порядке, плохо сочетающихся с секуляризмом Сукарно. Используя идею микрокосм—макркосм и традиционный синкретизм индонезийской мысли, Панчасила должна была совместить в себе политические интересы мусульман и христиан, помещиков и крестьян, националистов и коммунистов, торгового и аграрного секторов, жителей Явы и «Внешних островов», преобразовать прежнюю прототипическую схему в современную конституционную структуру, в которой самые разные тенденции, подчеркивая тот или иной аспект доктрины, обрели бы *modus vivendi*<sup>51</sup> на всех уровнях управления и партийной борьбы. Проект не был ни таким беспомощным, ни таким глупым, как его иногда изображали. Культ Панчасилы (который действительно сложился, со своими ритуалами и толкованиями) на какое-то время обеспечил гибкий идеологический контекст, в котором парламентские институты и демократические чувства медленно, но всерьез закреплялись и на национальном, и на местном уровне. Но ухудшение экономической ситуации, безнадежно испорченные отношения с бывшей метрополией, быстрый рост подрывной (в принципе) тоталитарной партии, возрождение исламского фундаментализма, неспособность (или нежелание) имевших интеллектуальные и технические ресурсы лидеров завоевывать массовую поддержку, а также экономическое невежество, административная беспомощность и личные недостатки тех, кто был способен (и кто только действительно и желал) завоевать эту поддержку, вскоре довели столкновение клик до такого накала, что вся схема распалась. К Конституционному совещанию 1957 г. из языка национального согласия Панчасила превратилась в словарь ругательств, поскольку каждая клика обращалась к нему не столько для того, чтобы напомнить о базовом соглашении относительно правил игры, сколько для того, чтобы выразить свою непримиримую оппозицию остальным кликам, и Совещание, идеологический плюрализм и конституционная демократия были погребены в общей свалке<sup>51</sup>.

Сменило их что-то очень похожее на прежнюю схему центра-образца, но теперь не на инстинктивной религиозно-ус-

ловной, а на осознанной доктринерской основе и под лозунгами не иерархии и патрицианского величия, а равенства и социального прогресса. С одной стороны, под флагом знаменитой теории президента Сукарно о «направляемой демократии» в соответствии с его призывом заново ввести в действие революционную (т. е. авторитарную) конституцию 1945 г. осуществлялись и идеологическая гомогенизация (при которой диссонирующие идейные течения — в особенности мусульманский модернизм и демократический социализм — просто объявили незаконными и подавили), и поспешное разжигание символических фейерверков, — словом, когда попытка пустить в ход новую форму правления провалилась, были приложены все силы, чтобы вдохнуть новую жизнь в формы старые. С другой стороны, благодаря возросшей политической роли армии — не столько как части исполнительной или административной системы, сколько как силового тормоза с правом вето по отношению ко всем политически важным институтам, от президента и чиновничества до партий и прессы, — была обеспечена вторая (уже угрожающая) половина традиционной картины.

Как и Панчасила, пересмотренный (или воскрешенный) подход был объявлен президентом Сукарно в большой речи «Возрождение нашей Революции», произнесенной в день независимости (17 августа) в 1959 г. Эту речь вместе с пояснениями к ней, подготовленными штабом личных помощников, известным как Верховный консультативный совет, Сукарно позже объявил «Политическим манифестом Республики»:

«Так возник катехизис об основаниях, целях и обязанностях Индонезийской революции; о социальных силах Индонезийской революции, о ее природе, о ее будущем и врагах; и о ее общей программе, включая политику, экономику, безопасность и социальные, духовные, культурные вопросы. В начале 1960 г. было заявлено, что суть прославленной речи сводится к пяти идеям: Конституция 1945 г., социализм по-индонезийски, направляемая демократия, направляемая экономика и индонезийский тип личности, — первые буквы пяти понятий составляют акроним ЮСДЕК. Так как «Политический манифест» был назван «Маниполь», новый символ веры получил название «Маниполь-ЮСДЕК»»<sup>52</sup>.

И как прежде Панчасила, так и предложенный в Маниполь-ЮСДЕК образ политического порядка нашел отклик у населения, для которого действительно неразбериха мнений, свалка партий и хаос эпохи стали невыносимы:

«Многих привлекла идея, что первым делом Индонезия нуждается в людях с правильным складом ума, правильным

духом, подлинным патриотизмом. «Возвращение к нашему национальному типу личности» было привлекательно и для тех, кто хотел укрыться от вызовов современности, и для тех, кто хотел верить в стоящих у власти политических лидеров, но сознавал их неспособность осуществить модернизацию так же быстро, как, например, в Индии и Малайзии. Для членов же некоторых индонезийских общин — прежде всего для многих [ориентированных на Индию] яванцев — имели реальный смысл разнообразные сложные схемы, которые президент выдвигал в развитие идей Маниполь-ЮСДЕК, объясняя конкретное значение и задачи текущего исторического момента. [Но] возможно, самая привлекательная черта Маниполь-ЮСДЕК заключалась в том простом факте, что он обещал людям «пеганган» — прочную опору. Их привлекало не столько содержание этого «пеганган», сколько то, что президент его предложил в то время, когда так остро ощущалось отсутствие цели. Ценности и познавательные модели все время сменяли друг друга и были противоречивы, люди жаждали догматической и четкой формулы политического блага»<sup>53</sup>.

Пока президент и его окружение заняты почти исключительно «созданием и воссозданием мистики», армия занимается главным образом подавлением многочисленных протестов, заговоров, мятежей и восстаний, возникающих, когда эта мистика не приводит к предполагаемому результату и когда появляются новые претенденты на лидерство<sup>54</sup>. Хотя и вовлеченная в некоторые сферы государственной службы в управление конфискованными у голландцев предприятиями и даже в (непарламентский) кабинет министров, армия не смогла — из-за отсутствия подготовки, внутреннего единства или целеустремленности — взять на себя исполнение с более или менее должной тщательностью или эффективностью задач правительства по администрированию, планированию или организации. В итоге эти задачи или не решаются, или решаются очень плохо, и региональное управление, т. е. национальное государство, все сильнее сокращается до своих традиционных размеров — до столичного города Джакарты, включая еще какое-то число полунезависимых вассальных больших и малых городов, которые вынуждают к минимальной лояльности исходящая из центра угроза применения силы.

Маловероятно, чтобы эта политика двора-образца, которую пытаются возродить, продлилась долго. Уже сейчас она привела к серьезному напряжению из-за неспособности справиться с техническими и административными проблемами, возникающими при управлении современным государством. Отход от робкого, по общему мнению, неуравновешенного и

неповоротливого парламентаризма периода Панчасилы к политике Маниполь-ЮСДЕК, т. е. к союзу харизматического президента и полицейской армии, отнюдь не остановил, а, скорее всего, ускорил сползание Индонезии в, как выразился Сукарно, «бездну небытия». Но что придет на смену этой идеологии, когда исчезнет и она — а это кажется неизбежным, — или откуда придет, если вообще придет, идея политического порядка, лучше отвечающая потребностям и стремлениям современной Индонезии, — это сказать невозможно.

Речь не о том, что индонезийские проблемы — исключительно или прежде всего идеологические; или что они — как надеются слишком многие индонезийцы — растают от перемены политического кредо. Расстройством общества гораздо серьезнее, и сами неудачи в создании идейной основы для построения современного государства — это прежде всего отражение страшных социальных и психологических напряжений, которые испытывают страна и ее население. Дела не просто *кажутся* запутанными — они *действительно* запутаны, и чтобы их распутать, одной теории мало. Потребуется административное умение, технические знания, личная смелость и решимость, бесконечные терпение и терпимость, глубокая самоотверженность, практически неподкупная гражданская сознательность и огромная (что маловероятно) доля просто везения в самом материальном смысле слова. Идеологическими формулами, сколь угодно изящными, всех эти факторов не заменишь; более того, если этих факторов нет, сама идеология превращается (*degenerates*) (как это и произошло в Индонезии) в дымовую завесу поражений, в уловку против отчаяния, из верного портрета реальности — в скрывающую ее маску. При колоссальных демографических проблемах, при чрезвычайной этнической, географической, региональной разнородности, при агонизирующей экономике, при отчаянной нехватке подготовленного персонала, при самой жестокой нищете и повсеместном неумолимо растущем общественном недовольстве социальные проблемы Индонезии представляются практически неразрешимыми даже и без идеологического столпотворения. Бездна, куда, если верить Сукарно, он заглянул, — вполне реальна.

Но в то же время, кажется, совершенно невозможно, чтобы Индонезия (или, как я полагаю, любое новое государство) в этой чаше проблем отыскала путь вообще безо всякого идеологического ориентира<sup>55</sup>. Мотивация для овладения техническими навыками и знаниями (и тем более — для их *применения*), эмоциональная устойчивость, без которой невозможны терпение и решимость, и моральная сила, без которой невозмож-

ны самоотверженность и неподкупность, должны прийти откуда-то, от какого-то представления об общей цели, основанного на убедительном образе социальной действительности. С тем, что всех этих качеств в наличии может не оказаться; что сегодняшняя ситуация сползания к рациональному иррационализму и безудержному фантазированию может затянуться, что следующая идеологическая фаза может оказаться даже дальше от провозглашенных революцией идеалов, чем нынешняя; что Индонезия может остаться, как сказал Беджот<sup>16</sup> в Франции, местом политических экспериментов, от которых выигрывают все, кроме нее самой; или что конечный результат может оказаться отвратительно тоталитарным и неистово фанатичным, — со всем этим спорить не приходится. Выработать теоретические категории, адекватные для анализа столь многомерного процесса, — это задача науки об идеологии, задача, решение которой едва начато.

## VII

Критические и художественные произведения — это ответ на вопрос, поставленный той ситуацией, в которой они появились. Это не просто ответы, но ответы *стратегические*, ответы *стилизованные*. Ибо и стиль, и стратегия будут разными, если сказать «да» с интонацией, подразумевающей «слава Богу!», или с интонацией, подразумевающей «увы!». Поэтому я бы предложил предварительное рабочее различие между «стратегиями» и «ситуациями», имея в виду, что... всякое художественное или критическое сочинение... избирает какую-то стратегию по отношению к ситуации. Стратегия оценивает ситуацию, именует ее структуру и важнейшие части, причем именование включает в себе и позицию по отношению к ним.

Такая точка зрения ни в коем случае не обрекает нас на персональный или исторический субъективизм. Ситуации реальны; реагирующие на них стратегии имеют общественное содержание; в той мере, в какой ситуации разных индивидов или разных исторических периодов пересекаются, стратегии сохраняют всеобщую значимость.

Кеннет Бёрк. Философия литературной формы

Поскольку и наука, и идеология являются критическими и художественными «сочинениями» (т. е. символическими структурами), постольку объективное формулирование и явных различий между ними, и природы их соотношения, скорее,

видимо, может быть достигнуто, если исходить из вышеприведенного представления о стилистических стратегиях, а не пытаться сравнивать эпистемологический или аксиологический статус двух форм мышления. Как научное исследование религии не стоит начинать с ненужного вопроса о законности принципиальных притязаний изучаемого типа мышления, точно так же не стоит с таких вопросов начинать и изучение идеологии. Лучший способ справиться с парадоксом Мангейма, как, впрочем, и с любым не мнимым парадоксом, — это обойти его, так перестроив свой теоретический подход, чтобы с самого начала не вступать на ведущую к парадоксу исхоженную дорогу.

Различие науки и идеологии как культурных систем следует искать в символических стратегиях, которые они применяют по отношению к ситуации. Наука именует структуру ситуации таким образом, что в этом заключено отношение незаинтересованности. Стил науки — сдержанность, сухость, решительная аналитичность: избегая семантических приемов, лучше всего выражающих нравственное чувство, она хочет достичь максимальной интеллектуальной ясности. А идеология именует структуру ситуации таким образом, что в этом заключено отношение вовлеченности. Ее стиль — витиеватость, живость, намеренное внушение: объективируя нравственное чувство с помощью тех самых приемов, которых избегает наука, она хочет побудить к действию. Предмет и науки, и идеологии — определение проблематичной ситуации и ответ на ощущаемое отсутствие необходимой информации. Но необходимая им информация — совершенно разная, даже когда речь идет об одной и той же ситуации. Идеолог точно так же не является плохим социологом, как социолог — плохим идеологом. Наука и идеология работают — или, по крайней мере, должны работать — по совершенно разным направлениям, настолько разным, что оценивать деятельность одной по задачам другой — дело очень неблагоприятное и сбивающее с толку<sup>56</sup>.

Если наука — это диагностическое, критическое измерение культуры, то идеология — измерение оправдательное, апологетическое: она относится «к той части культуры, которая устанавливает и защищает убеждения и ценности»<sup>57</sup>. Отсюда ясно, что существует естественная тенденция к их столкновению, особенно когда они заняты интерпретацией одного набора ситуаций; но весьма сомнительным кажется тезис, будто столкновения эти неизбежны и будто достижения (социологической) науки непременно подрывают убеждения и ценности, которые решила защищать и распространять идеология. Относиться к одной ситуации сразу и критически, и апологетически — в этом нет логического противоречия

(сколь бы часто на деле ни оказывалось, что перед нами противоречие эмпирическое), а есть только признак определенной интеллектуальной изоционности. Известен рассказ — возможно, *ben trovato*<sup>17</sup> — о том, как Черчилль, закончив свой знаменитый пассаж об оставшейся в одиночестве Англии: «Мы будем сражаться на взморьях, на посадочных площадках, в полях и на улицах, мы будем сражаться в горах...», — вернулся к адъютанту и прошептал: «И закидаем их бутылками из-под содовой, потому что винтовок у нас нет».

Т. е. наличие социальной риторики вовсе не доказывает, что лежащее в основе идеологии представление о социопсихологической реальности ложно или что ее убедительность — результат расхождения между тем, во что верят, и тем, что сейчас (или со временем) может считаться научно установленным. Разумеется, идеология может отрываться от реальности в оргиях самозабвенных фантазий, и — более того — это происходит очень часто, если отсутствует критика со стороны хорошо встроенной в общую социальную структуру свободной науки или конкурирующих идеологий. Но сколь бы ни была интересна патология для объяснения нормального явления (*functioning*) (и сколько бы ни была распространена она эмпирически), на роль прототипа она не годится. Хотя, к счастью, до проверки не дошло, но кажется очень вероятным, что британцы действительно сражались бы на взморьях, посадочных площадках, улицах и в горах — и, кстати, если бы пришлось, то и бутылками из-под содовой, — поскольку Черчилль точно сформулировал настроение сограждан, а сформулировав, мобилизовал его, ибо из разрозненных, нереализованных частных переживаний превратил его в общественное достояние, социальный факт. Даже морально неприемлемые идеологические выражения могут тем не менее точно схватывать настроение народа или группы. Демоническое отвращение немцев к самим себе Гитлер направил на образ злого колдуна-еврея, не исказив при этом немецкого сознания, а просто его объективировав, — и распространенный личный невроз превратился в мощную общественную силу.

Но хотя наука и идеология — это разные занятия, между ними есть связь. Идеология формулирует эмпирические заявления о состоянии и развитии общества, оценить которые — дело науки (а если научного знания на эту тему нет, то здравого смысла). Социальная функция науки по отношению к идеологиям — это, прежде всего, понимание, что они такое, как действуют, откуда берутся, а во-вторых, — критика, чтобы не давать идеологии отрываться от реальности (но не обязательно — ей подчиняться). Наличие жизнеспособной тради-



ции научного анализа социальных вопросов — одна из самых эффективных гарантий против идеологического экстремизма, поскольку наука обеспечивает политическое воображение надежным источником позитивных знаний, т. е. объектом разработки и внимания. И это не единственная контрольная инстанция. По меньшей мере столь же важно наличие, как сказано выше, конкурирующих идеологий, исповедуемых другими влиятельными группами общества; либеральной политической системы, где мечты о тотальной власти — очевидные фантазии; стабильных социальных условий, при которых не всегда обмануты традиционные ожидания, а традиционные идеи не слишком дремучи. Но наука с ее спокойной и непреклонной приверженностью собственным представлениям — наверно, самая из этих инстанций непобедимая.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Sutton F.X., Harris S.E., Kaysen C., Tobin J.* The American Business Greed. Cambridge, Mass., 1956. P. 3–6.
- <sup>2</sup> *Mannheim K.* Ideology and Utopy. Harvest ed. New York, s. d. P. 59–83<sup>1</sup>; см. также: *Merton R.* Social Theory and Social Structure. New York, 1949. P. 217–220.
- <sup>3</sup> *White W.* Beyond Conformity. New York, 1961. P. 211.
- <sup>4</sup> *Stark W.* The Sociology of Knowledge. London, 1958. P. 48.
- <sup>5</sup> *Ibid.* P. 90–91. Курсив оригинала. Ср. схожее рассуждение у Мангейма, сформулированное в виде различия между «тотальной» и «частичной» идеологией: *Mannheim K.* Ideology and Utopy. P. 55–59<sup>2</sup>.
- <sup>6</sup> *Shils E.* Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual // The Sewanee Review. 1958. № 66. P. 450–480.
- <sup>7</sup> *Parsons T.* An Approach to the Sociology of Knowledge // Transactions of the Fourth World Congress of Sociology. Milan; Stresa, 1959. P. 25–49. Курсив оригинала.
- <sup>8</sup> *Aron R.* The Opium of the Intellectuals. New York, 1962.
- <sup>9</sup> Поскольку я серьезно рискую быть неправильно понятым, то могу ли я надеяться, что моя критика будет верно воспринята как имеющая не политический, а технический характер, если скажу, что моя собственная идеологическая (честно воспользуюсь этим термином) позиция в общем та же, что у Арона, Шилса, Парсонса и т. д.; я разделяю их призыв к гражданской, взвешенной, негероической политике. И нужно отметить, что требовать свободного от оценок понятия идеологии не значит требовать свободного от оценок отношения к идеологиям, точно так же как свободное от оценок понятие религии не предполагает религиозного релятивизма.
- <sup>10</sup> *Sutton et al.* The American Business Greed; *White.* Beyond Conformity; *Eckstein H.* Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association. Stanford, 1960; *Wright Mills C.* The New Men of Power. New

- York*, 1948; *Schumpeter J.* Science and Ideology // *American Economic Review*. 1949. № 39. P. 345–359.
- <sup>11</sup> Для того разряда феноменов, который обозначается термином «идеология», в литературе, конечно, использовались и другие — от «благородной лжи» Платона через «мифы» Сореля до «дериваций» Парето; но ни один из них не оказался в большей степени технически нейтральным, чем «идеология». См.: *Lasswell H.D.* The Language of Power // *H.D. Lasswell, N. Leites, and Associates.* Language of Politics. New York, 1949. P. 3–19.
- <sup>12</sup> *Sutton et al.* The American Business Greed. P. 11–12, 303–310.
- <sup>13</sup> Цитаты взяты у самого видного современного представителя теории интереса: *Wright Mills C.* The Causes of World War Three. New York, 1958. P. 54, 65.
- <sup>14</sup> Относительно общей схемы см.: *Parsons T.* The Social System. New York, 1951, особенно гл. 1 и 7. Самую полную разработку теории напряжений см. в кн.: *Sutton et al.* The American Business Greed, особенно гл. 15.
- <sup>15</sup> *Sutton et al.* The American Business Greed. P. 307–308.
- <sup>16</sup> *Parsons.* An Approach...
- <sup>17</sup> *White.* Beyond Conformity. P. 204.
- <sup>18</sup> Вероятно, самый впечатляющий *tour de force*<sup>6</sup> таких упражнений в параллелизме — книга Натана Лейтеса: *Leites N.* A Study of Bolshevism. New York, 1953.
- <sup>19</sup> *Burke K.* The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action. Baton Rouge, 1941. Далее я буду употреблять термин «символ» в широком смысле: любой физический, социальный, культурный акт или объект, служащий средством выражения и передачи некоей идеи. Изложение этой точки зрения, для которой равно являются символами «пять» и «крест», см. в кн.: *Langer S.* Philosophy in a New Key. 4th ed. Cambridge, Mass., 1960. P. 60–66.
- <sup>20</sup> Полезные общие обзоры традиций литературной критики можно найти в кн.: *Hyman S.E.* The Armed Vision. New York, 1948 и в кн.: *Wellek R., Warren A.* Theory of Literature. 2nd ed. New York, 1958. Подобного общего обзора весьма разнородной философской эволюции, видимо, нет, но содержательными являются работы: *Peirce C.S.* Collected Papers / Ed. C. Hartshorne and P. Weiss. 8 vols. Cambridge, Mass., 1931–1958; *Cassirer E.* Die Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. Berlin, 1923–1929; *Morris C.W.* Signs, Language and Behavior. Englewood Cliffs, N.J., 1944; *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1953.
- <sup>21</sup> *Percy W.* The Symbolic Structure of Interpersonal Process // *Psychiatry*. 1961. № 24. P. 39–52. Курсив оригинала. Отсылка в цитате — к статье Сэпира «Статус лингвистики как науки» (*Status of Linguistics as a Science*), впервые изданной в 1929 г. и перепечатанной в кн.: *Sapir E.* Selected Writings / Ed. D. Mandelbaum. Berkeley; Los Angeles, 1949. P. 160–166.
- <sup>22</sup> Частичное возражение на эту критику — статья Ласвелла «Стиль в языке политики» (в кн.: *Lasswell et al.* Language of Politics. P. 20–39), хотя ей несколько вредит навязчивая идея автора о том, что цели и сущность



политики сводятся исключительно к вопросу о власти. Следует также отметить, что в нижеследующих рассуждениях акцент на словесном символизме сделан только из соображений ясности, а не затем, чтобы умалить значение пластических, театральных и прочих неязыковых приемов: риторика униформ, рамп, марширующих отрядов — в идеологическом мышлении.

<sup>23</sup> Sutton et al. The American Business Greed. P. 4—5.

<sup>24</sup> Превосходный последний обзор можно найти в кн.: Language, Thought and Culture. Ed. P. Henle. Ann Arbor, 1958. P. 173—195. Цитата взята из: Langer. Philosophy... P. 117.

<sup>25</sup> Percy W. Metaphor as Mistake // The Sevanee Review. № 66 (1958). P. 79—99.

<sup>26</sup> Цит. по: Crowley J. Japanese Army Factionalism in the Early 1930's // The Journal of Asian Studies. 1958. № 21. P. 309—326.

<sup>27</sup> Henle. Language, Thought and Culture / Ed. Henle. P. 4—5.

<sup>28</sup> Burke K. Counterstatement. Chicago, 1957. P. 149.

<sup>29</sup> Sapir. Status of Linguistics... P. 568.

<sup>30</sup> Разумеется, метафора — не единственный стилистический прием, к которому прибегает идеология. Метонимия («Я могу предложить вам только кровь, пот и слезы»), гипербола («Тысячелетний рейх»), мейосис («Я вернусь»), синекдоха («Уолл-стрит»), оксюморон («железный занавес»), олицетворение («Державшая нож рука вонзила его в спину соседу») и все прочие тропы, усердно собранные и тщательно расклассифицированные классической риторикой, применяются снова и снова, равно как и синтаксические приемы — например, антитеза, инверсия, повторение; просодические — ритм, рифма, аллитерация; литературные — ирония, панегирик, сарказм. Не всякое идеологическое высказывание фигурально. Основной объем занимают совершенно буквальные — чтобы не сказать категоричные — утверждения, которые, если отвлечься от того, что они подчас рассчитаны на *prima facie*\*, мало чем отличаются от научных высказываний: «История всех до сих пор существовавших обществ — это история классово-борьбы»; «Вся европейская мораль основана на ценностях, полезных стаду» и т. п. Как культурная система идеология, которая пошла дальше простого выбрасывания лозунгов, — это сложная структура взаимосвязанных смыслов (взаимосвязанных на уровне тех семантических механизмов, которыми эти смыслы переданы), лишь слабый пример которой — двухуровневый смысл отдельной метафоры.

<sup>31</sup> Percy. Symbolic Structure.

<sup>32</sup> Ryle G. The Concept of Mind. New York, 1949.

<sup>33</sup> Galanter E., Gerstenhaber M. On Thought: The Extrinsic Theory // Psychological Review. 1956. № 63. P. 218—227.

<sup>34</sup> Ibid. Я уже цитировал этот выразительный пассаж в другой моей статье, пытаясь поместить внешнюю теорию мышления в контекст недавних достижений эволюционной, неврологической и культурной антропологии.

<sup>35</sup> Percy W. Symbol, Consciousness and Intersubjectivity // Journal of Philosophy. 1958. № 55. P. 631—641. Курсив оригинала. Цитируется с разрешения.

<sup>36</sup> Ibid. Цитируется с разрешения.

<sup>37</sup> Langer S. Feeling and Form. New York, 1953.

<sup>38</sup> Цитата взята из кн.: Ryle. The Concept of Mind. P. 51.

<sup>39</sup> Parsons T. An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action // Psychology: A Study of a Science / Ed. S. Koch. New York, 1959. Vol. 3. Курсив оригинала. Ср.: «Чтобы объяснить эту избирательность, необходимо предположить, что структура фермента каким-то образом связана со структурой гена. Логически продолжая эту идею, мы приходим к предположению, что ген — это изображение (так сказать, чертеж) молекулы фермента и что функция гена — служить источником информации относительно структуры фермента. Представляется очевидным, что синтез фермента — огромной протеиновой молекулы, состоящей из сотен аминокислотных элементов, расположенных сток в сток в особом и уникальном порядке, — нуждается в модели или в каком-то наборе инструкций. Эти инструкции должны быть особыми для данного вида; они должны автоматически передаваться от поколения к поколению, и они должны быть и постоянными, и способными к эволюционным изменениям. Известен только один объект, способный к выполнению таких функций, — ген. Есть много оснований полагать, что он передает информацию, действуя в качестве модели или шаблона» (Horowitz N.H. The Gene // Scientific American. 1956, February. P. 85).

<sup>40</sup> Возможно, это тезис слишком категоричный, если учитывать недавние исследования обучения у животных; но главное — что есть общая тенденция к более расплывчатому, менее жесткому контролю поведения со стороны внутренних (врожденных) параметров при движении от низших животных к высшим — представляется надежно установленным. См. выше, гл. 3, с. 80—86.

<sup>41</sup> Разумеется, наряду с политическими есть и моральные, экономические и даже эстетические идеологии, но поскольку мало найдется сколько-нибудь общественно значимых идеологий, которые не имели бы политических следствий, то может быть допустимо рассмотреть данную проблему под несколько суженным углом зрения. Во всяком случае, аргументы относительно политических идеологий сохраняют силу и для неполитических. Ср. анализ моральной идеологии, сделанный в очень близких к использованным в данной статье категориях: Green A.L. The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders // The Journal of Social Issues. 1961. № 17. P. 13—25.

<sup>42</sup> Этому, разумеется, ничуть не противоречит то, что подобные идеологии могут призывать к возрождению традиционных обычаев или к возврату религиозной гегемонии, как это делают, например, Берк или де Местр. Доводы в защиту традиции начинают приводить, только когда ее верительные грамоты поставлены под сомнение. Но чем успешнее данные призывы, тем вернее они приводят не к наивному традиционализму, а к идеологической ретрадиционализации — а это другое дело. См. работу Мангейма «Консервативная мысль» кн.: Mannheim K. Essays on Sociology and Social Psychology. New York, 1953, особенно P. 94—98<sup>12</sup>.

<sup>43</sup> Важно помнить, что сам принцип был уничтожен задолго до уничтожения короля; его казнь, в сущности, была ритуальным жертво-

приношением принципу-преемнику: «[Сен-Жюст] показал, что именно философы убивают короля, когда воскликнул: "Определить принцип, в силу которого осужденный [Луи XVI], вероятно, вскоре умрет, — значит определить принцип, по которому живет общество, которое его судит". Король должен умереть во имя общественного договора». (*Camus A. The Rebel. New York, 1958. P. 114*)<sup>13</sup>.

<sup>44</sup> *Lamartine A. de. Declaration of Principles // Introduction to Contemporary Civilization in the West: A Source Book. Vol. 2. New York, 1946. P. 328—333.*

<sup>45</sup> Нижеследующие рассуждения, очень эскизные и по необходимости высказанные *ex cathedra*<sup>44</sup>, основаны, главным образом, на моих собственных изысканиях и отражают только мое мнение, но в отношении фактического материала я очень многим обязан работам Герберта Фейта. См. прежде всего: *Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia. New York, 1962* и *он же. Dynamics of Guided Democracy // Indonesia / Ed. R. McVey. New Haven, 1963. P. 309—409.* Более общую культурную схему, в рамках которой проведен мой анализ, см. в кн.: *Geertz C. The Religion of Java. New York, 1960.*

<sup>46</sup> *Heine-Geldern R. Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia // Far Eastern Quarterly. 1942. № 2. P. 15—30.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Всю ширь страны Ява сравню с одним городом в царстве Князя. Тысячами [насчитываются] жилища людей; их сравню с домами слуг Царя, вокруг угодий Царя.

Много дальних островов; их сравню с пашнями страны, где довольство и мир. И вот, будто сады — леса и горы, на них Он водрузил стопу, бестревожен. Песнь 17, строфа 3 царского эпоса четырнадцатого века «Нагара-Кертаама». Цит. по: *Piegeaud Th. Java in the 14th Century. The Hague, 1960, 3:21.* Слово «нагара» на Яве по-прежнему объединяет в себе значения «дворец», «столица», «государство», «страна», «правительство» и иногда даже «цивилизация».

<sup>49</sup> Описание этого выступления см. в кн.: *Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia. Ithaca, 1952. P. 122—127.*

<sup>50</sup> *Ibid. P. 126.*

<sup>51</sup> Материалы Совещания, — к сожалению, до сих пор непереведенные, — один из самых полных и поучительных отчетов об идеологических сражениях в молодых государствах. См.: *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante. 3 vols. S. 1. [Jakarta?], s. a. [1958?]*

<sup>52</sup> *Feith. Dynamics of Guided Democracy. P. 367.* Живое, хотя и слишком возбужденное описание «Маниполь-ЮСДЕКизма» в действии можно найти в кн.: *Hanna W. Bung Karno's Indonesia. New York, 1961.*

<sup>53</sup> *Feith. Dynamics of Guided Democracy. P. 367—368.* «Пеганг» буквально значит «хватать», отсюда «пеганган» — «то, за что можно ухватиться».

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Анализ роли идеологии в молодом африканском государстве, сделанный в сходном с нашим духе, см. в: *Fallers L.A. Ideology and Culture in Uganda Nationalism // American Anthropologist. 1961. № 63. P. 677—686.* Великолепное исследование молодой нации, в которой процесс ради-

кальной идеологической реконструкции прошел, кажется, достаточно успешно, см. в кн.: *Lewis B. The Emergence of Modern Turkey. London, 1961, особенно гл. 10.*

<sup>56</sup> Этот тезис, однако, не равнозначен утверждению, будто на практике нельзя заниматься двумя этими видами деятельности одновременно, как если бы нельзя было, например, нарисовать изображение птицы, которое было бы одновременно и орнитологически точным, и эстетически действенным. Выдающийся пример такого сочетания, разумеется, Маркс, но как недавний пример успешного совмещения научного анализа и идеологических рассуждений можно привести: *Shils E. The Torment of Secrecy. New York, 1956.* Однако по большей части подобные попытки смешения жанров, бесспорно, менее удачны.

<sup>57</sup> *Fallers. Ideology and Culture...* «Апология», конечно, может защищать убеждения и ценности членов не только господствующей, но и подчиненной социальной группы и поэтому являться и «апологией» реформы или революции.

## Комментарии

<sup>1</sup> Рус. пер. в кн.: *Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 59—94.* Пер. М.И. Левиной.

<sup>2</sup> Там же, с. 56—59.

<sup>3</sup> с самого начала (*лат.*).

<sup>4</sup> чернильной войне (*франц.*, букв. — «война перьев»).

<sup>5</sup> за неимением лучшего (*франц.*).

<sup>6</sup> маневр (*франц.*).

<sup>7</sup> Промышленные предприятия, работать на которых могут лишь члены профсоюза.

<sup>8</sup> Система экономических мероприятий Ф. Рузвельта.

<sup>9</sup> первое впечатление (*лат.*).

<sup>10</sup> на открытом воздухе (*франц.*).

<sup>11</sup> Ритуальный танец аборигенов Австралии.

<sup>12</sup> Рус. пер. в кн.: *Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 572—668, особенно с. 593—597.*

<sup>13</sup> *Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 205—206.* Пер. Ю.М. Де-нисова.

<sup>14</sup> безапелляционно (*лат.*).

<sup>15</sup> образ жизни (*лат.*).

<sup>16</sup> *Бейджот, Уолтер (1826—1877)* — английский экономист и публицист, известный отточенностью своих формулировок.

<sup>17</sup> совершенно выдуманный (*ит.*).

## Глава 9

# После революции: судьба национализма в новых государствах

Между 1945 и 1968 гг. шестьдесят шесть «стран» — истина требует именно кавычек — освободились от колониальной зависимости. Если не принимать во внимание военные действия США во Вьетнаме (эти события еще ждут своей оценки), последней великой борьбой за национальное освобождение была та, что триумфально завершилась в Алжире летом 1962 г. И хотя очевидно, что грядут некоторые другие коллизии — в португальских владениях Африки, например, — великая революция народов третьего мира против западного господства, в сущности, завершилась. Ее итоги неоднородны — в социологическом, политическом и моральном отношениях. Но тем не менее от Конго до Гайаны бывшие подопечные империализма, во всяком случае формально, теперь свободны<sup>1</sup>.

Учитывая большие ожидания, связываемые с приходом независимости, — надежды на народоправие, быстрый экономический рост, социальное равенство, культурное возрождение, национальное величие, и прежде всего, на прекращение доминирующего влияния Запада, не приходится удивляться, что реальный облик независимости оказался разочаровывающим. Дело не в том, что ничего не произошло, что новая эра так и не наступила. Дело скорее в том, что раз уж она началась, то теперь необходимо было жить, согласуясь с ее правилами, а не мечтать о ней, а такой опыт неизбежно отрезвляет.

Признаки этого смутного недовольства повсюду — в ностальгии по неординарным личностям и насыщенной бурными драматическими событиями революционной борьбе, разочаровании в политике партий, парламентаризме, бю-

рократической организации и в новом классе военных, чиновников и местной администрации, в неопределенности направления развития, в идеологической усталости, в постоянном росте случаев неспровоцированного насилия и, не в последнюю очередь, во внезапном осознании, что действительность гораздо сложнее, чем казалось, что социальные, экономические и политические проблемы, которые, как считалось, были связаны с колониальным управлением и исчезнут, как только исчезнет оно, имеют более глубокие корни. С философской точки зрения, границы между реализмом и цинизмом, между осторожностью и апатией, между невозмутимостью и отчаянием могут быть очень резкими, но с точки зрения социологии они всегда условны. И именно теперь в большинстве новых государств эти границы стерлись почти до полного исчезновения.

Фоном для этих настроений, которые, конечно же, не однородны, является действительность постколониальной общественной жизни. Харизматические лидеры национальной борьбы либо ушли в небытие (Ганди, Неру, Сукарно, Нкрума, Мухаммед V, У Ну, Джинна, Бен Белла, Кейта, Азикиви, Насер, Бандаранаике), уступив место не пользующимся таким же доверием наследникам или не столь импозантным генералам, либо стали играть достаточно прозаическую роль глав государств (Кениата, Ньерере, Бургиба, Ли, Секу Туре, Кастро). Почти тысячелетние надежды на политическое освобождение, ранее возлагавшиеся на горстку выдающихся людей, теперь оказались не только распыленными между значительно большим количеством гораздо менее выдающихся личностей, но и сильно ослабленными. Громадная концентрация социальных сил, которую, несомненно, несмотря на другие свои недостатки, может обеспечивать харизматическое лидерство, уменьшается, когда такое лидерство исчезает. Уход в последнее десятилетие поколения пророков-освободителей был настолько же важным, хотя и не столь драматическим событием в истории новых государств, насколько важным было само их появление в 30-е, 40-е и 50-е годы. Где, мы пока не знаем, но харизматические лидеры будут, без сомнения, появляться время от времени, и некоторые из них смогут оказать значительное влияние на процесс мирового развития. Но если только по странам третьего мира не прокатится, реанимируя призрак Че Гевары, волна коммунистических восстаний, на возможность которых сейчас мало что указывает, такое созвездие удачливых революционных героев, какие собрались на Олимпе Бандунгской конференции, вряд ли скоро появится вновь. В обозримом

будущем большинство этих государств может рассчитывать только на вполне заурядных правителей.

Помимо снижения уровня руководителей произошла консолидация беловоротничковой аристократии, того самого слоя, который американские социологи обычно называют «новым средним классом», а французские, менее склонные к эвфемизмам, — *la classe girigante*<sup>1</sup>; этот слой составляет окружение нового руководства и во многих случаях поглощает его. Точно так же как колониальное правление почти повсюду приводило к тому, что люди, оказавшиеся к моменту прихода европейцев на вершине социальной лестницы, превращались (при подчинении требованиям колониального режима) в привилегированный слой чиновников и надсмотрщиков, так и политическая независимость почти повсюду приводила к созданию аналогичного и даже более мощного социального слоя из тех, кому удавалось достичь высокого социального положения ко времени установления независимости (и кто был чуток к новым веяниям). В одних случаях классовая преемственность между старой и новой элитами более, в других — менее значительна; определение состава новой элиты стало главным содержанием всей внутривнутриполитической борьбы революционного и ближайшего к нему постреволюционного периодов. Но независимо от того, вошли ли туда конформисты, представляющие старую элиту, или новые люди, поднявшиеся на волне революционного движения, или те и другие одновременно, формирование новой элиты закончилось, и возможности для социальной мобильности, которые в какой-то момент казались столь широкими, теперь уже, очевидно, для большинства людей таковыми не кажутся. То же, что произошло с политическим руководством, которое вернулось к «норме» или, во всяком случае, к тому, что выглядит таковым, произошло и с системой социальной стратификации.

Несомненно, что то же самое произошло и с обществом в целом. Общая убежденность в необходимости участия в массовом, единодушном, несокрушимом движении, побуждающем к активному действию весь народ, которая ранее почти повсюду диктовалась задачами антиколониальной борьбы, если и не исчезла полностью, то в значительной мере ослабела. Сейчас, как в самих новых государствах, так и в посвященной им научной литературе, намного меньше, чем это было пять, а тем более десять лет назад, говорится о «социальной мобилизации» (да и сами эти разговоры кажутся все более несерьезными). И это потому, что социальной мобилизации на самом деле стало значительно меньше. Перемены продолжают и могут идти даже более быстрыми темпами при сохра-

нении всеобщей иллюзии, что ничего важного не происходит, иллюзии, в значительной мере порожденной теми грандиозными ожиданиями, которые на первых порах сопровождали процесс освобождения<sup>2</sup>. Но на смену всеобщему прогрессивному движению «нации как единого целого» пришло пестрое по составу, неравномерное и разнонаправленное движение различных частей нации, которое производит впечатление не столько прогресса, сколько бурлящего зстоя.

Однако несмотря на исчезновение духа подвижничества в руководстве, возрождение привилегий и ослабление тяги к прогрессу, великие политические эмоции, которые лежали в основе движения за независимость, хотя и утратили первоначальную яркость, все же сохраняют свою силу. Национализм — аморфный, с неясными целями, выраженный лишь наполовину, но, несмотря на это, чрезвычайно легко воспламеняющийся, все еще остается главным коллективным чувством в большинстве новых государств, а в некоторых из них является, в сущности, единственным. С тем, что мировая революция, подобно Троянской войне, не может происходить по заранее составленному сценарию, с тем, что бедность, неравенство, эксплуатация, невежество и эгоистическая политика великих держав останутся на некоторое время неизбежным злом, большинство людей каким-то образом умудряются примириться, хотя все это их может сильно раздражать. Но единожды возникшее желание стать не населением, а народом, признанным и уважаемым членом мирового сообщества, с которым считаются и которому уделяют внимание, до тех пор, пока не будет удовлетворено, по-видимому, неутолимо. Пока, по крайней мере, это желание нигде еще не было утолено.

На самом деле, некоторые новые обстоятельства, появившиеся в постреволюционный период, только обострили это желание. Осознание того факта, что с ликвидацией колониализма дисбаланс между новыми государствами и Западом не только не был исправлен, но в некоторых отношениях даже увеличился, когда исчезло игравшее роль буфера колониальное управление и молодые государства оказались предоставленными сами себе, один на один с более сильными, опытными и стабильными государствами, способствовало росту националистической чувствительности к «внешнему вмешательству», которое стало восприниматься как еще более сильное и всеобщее. Аналогичным образом появление на мировой арене того или иного государства в качестве независимого привело к возникновению у него схожей чувствительности к действиям и намерениям соседних государств — большинство

из которых в таком качестве тоже появилось совсем недавно, — чего не было тогда, когда такие государства не являлись самостоятельными субъектами и так же, как само это государство, «принадлежали» какой-то отдаленной державе. А что касается положения внутри страны, то устранение европейского владычества высвободило массу внутренних националистических движений, имеющих практически во всех новых государствах и создающих — в виде сепаратизма или стремления к созданию автономных образований — прямую, а в некоторых случаях (Нигерия, Индия, Малайзия, Индонезия, Пакистан) и самую непосредственную угрозу недавно продекларированной целостности нации, во имя которой и совершалась революция.

Проявления этого устойчивого националистического чувства на фоне национального разочарования были, естественно, различны: замыкание в изоляционизме под лозунгом «не тронь меня», как в Бирме, подъем неотрадиционализма, как в Алжире, поворот к региональному империализму, как в Индонезии до переворота (1965), одержимость идеей угрозы со стороны соседа, как в Пакистане, падение в пропасть межэтнической гражданской войны, как в Нигерии, или в большинстве случаев, там, где этот конфликт проявляется пока не столь остро, некий средний вариант, в котором присутствует всего понемногу из вышеперечисленного плюс определенная доля показного оптимизма. Постреволюционный период обычно представлялся как время быстрого, крупномасштабного и широко скоординированного продвижения вперед в социальной, экономической и политической сферах. Но он оказался в гораздо большей степени связанным — при изменившихся, а в некоторых отношениях даже менее благоприятных обстоятельствах — с главной проблемой предшествующих периодов, революционного и предреволюционного, — проблемой определения, создания и закрепления жизнеспособной коллективной идентичности.

В этом процессе формальное освобождение от колониального господства оказывается не кульминацией, а этапом, этапом критическим и необходимым, но всего лишь этапом, и, вполне возможно, далеко не самым важным. Как в медицине острота внешних симптомов не всегда точно соответствует остроте скрытой патологии, так и в социологии — внешний драматизм общественных событий и значительность глубинных структурных изменений не обязательно точно соответствуют друг другу. Некоторые из величайших революций совершаются незаметно.

### Четыре фазы национализма

Тенденция несовпадения скорости внешних изменений и скорости внутренних преобразований довольно четко проявляется во всемирной истории деколонизации.

Если, принимая во внимание ограниченность любой периодизации, разделить эту историю на четыре основные фазы, а именно — фазу, в которой происходит формирование и кристаллизация националистических движений, фазу, в которой эти движения побеждают, фазу, когда они преобразуются в государства, и, наконец, современную фазу, которая характеризуется тем, что новые государства осознают обязанность определить и стабилизировать свои отношения как с другими государствами, так и с теми неоформившимися обществами, из которых они вышли, — такое несовпадение становится очевидным. Самые яркие перемены, приковавшие внимание всего мира, произошли во второй и третьей фазах. Но основная масса чреватых более серьезными последствиями перемен, тех, которые задают общее направление и характер социального развития, произошли и происходят в менее эффектных первой и четвертой.

Первая — стадия формирования национализма — состояла, по существу, в противопоставлении густой смеси культурных, расовых<sup>2</sup>, территориальных и языковых категорий самоидентификации и социальной принадлежности, стихийно возникших в ходе исторического процесса, простой, отвлеченной, искусственно созданной и почти до боли осознанной концепции политической этничности — собственно «национальности» в современном смысле слова. Образам, в которых, как в песчинках, так тесно спрессовываются в традиционном обществе представления людей о том, кем они являются, а кем нет, был брошен вызов со стороны более общих, более туманных, но не менее насыщенных концепций коллективной идентичности, основанных на смутном чувстве общей судьбы, концепций, характерных для индустриальных государств. Те, кто принимал этот вызов, — а это были националистически настроенные интеллектуалы, — начинали, таким образом, революцию в той же степени культурную, даже эпистемологическую, в какой и политическую. Они пытались преобразовать систему символов, сквозь призму которых люди воспринимали социальную действительность, и тем самым — в той степени, в которой жизнь есть то, что все мы о ней думаем, — пытались преобразовать и саму эту реальность.

То, что эта попытка пересмотреть рамки самовосприятия происходила в тяжелой борьбе, что в большинстве случаев она

едва ли вышла за рамки первых шагов и что в целом эта попытка оказалась беспорядочной и незавершенной — бесспорно, или было бы бесспорным, если бы так часто не утверждалось обратное. Действительно, то, что движения за независимость столь успешно пробудили энтузиазм масс и направили его против иностранного владычества, затушевывало непрочность и узость культурного базиса, на котором строились эти движения, поскольку этот успех создавал впечатление, что антиколониализм и смена коллективной самоидентификации — это одно и то же. Но при всей тесноте (и сложности) их взаимных связей, эти явления отнюдь не тождественны. Большинству тамиллов, каренов, браминов, малайцев, сикхов, ибо, мусульман, китайцев, нилотов, бенгальцев или ашантов гораздо проще было уяснить, что они не англичане, чем осознать, что они индийцы, бирманцы, малайцы, ганийцы, пакистанцы, нигерийцы, суданцы.

Пока ширился размах массовых выступлений против колониализма (в одних случаях имевших более массовый и более насильственный характер, в других — менее), казалось, что этот процесс создаст основу новой национальной идентичности, которая достиганием независимости будет просто узаконена. Народное сплочение во имя общей, чрезвычайно специфической политической цели — явление, удивившее националистов почти так же, как и колонизаторов, — сочли за признак более глубокой солидарности, которая, родившись в борьбе с колониализмом, будет существовать и дальше. Национализм стал означать одно, и только одно — желание — и требование — свободы. Преобразование взглядов людей на самих себя, на свое общество, на свою культуру — идея, которая поглощала Ганди, Джинну, Фанона, Сукарно, Сенгора и всех ярких теоретиков национального пробуждения, — стало отождествляться, в значительной степени некоторыми из тех же самых теоретиков, с приходом народов к самоуправлению. «Ищите прежде царствия земного» — националисты создали бы государство, а государство создало бы нацию.

Задача создания государства оказалась достаточно трудоемкой, чтобы позволить этой иллюзии, характеризующей, на самом деле, всю моральную атмосферу революции, продержаться еще какое-то время после перехода к суверенитету. То, в какой степени осуществление этой задачи было возможно, необходимо или просто желательно, варьировалось очень широко — от Индонезии или Ганы на одном полюсе до Малайзии или Туниса на другом. Однако, за малыми исключениями, к сегодняшнему дню все новые государства создали структуры управления, которые обладают суверенной властью в пределах го-

сударственных границ и, хорошо или плохо, но функционируют. А по мере того как система управления приобретает очертания некоего с полным основанием признанного государственного устройства — партийной олигархии, президентской автократии, военной диктатуры, обновленной монархии или в лучшем, но редчайшем случае, представительной демократии, все труднее и труднее избежать очевидности того факта, что создание Италии еще не означает создания итальянской нации. Раз политическая революция завершена и государство, пусть и плохо консолидированное, так или иначе образовано, снова возникает вопрос, порожденный стихийным популизмом последних лет деколонизации и первых лет независимости: «Кто мы такие, кто сделал все это?»

Теперь, когда собственное государство существует не в мечтах, а наяву, задачи, стоящие перед националистической идеологией, коренным образом изменяются. Больше не требуется подталкивать народ к неподчинению чужеземному господству или дирижировать массовыми празднествами по случаю его падения. Главная задача состоит теперь в определении или в попытке определения того коллективного субъекта, с которым могут быть внутренне связаны действия государства: эта задача состоит в создании или в попытке создания эмпирического «мы», от имени которого как будто бы непроизвольно будет действовать правительство. И, как таковая, эта задача будет сосредоточиваться на вопросе о содержании, относительной важности и правильном соотношении двух довольно возвышенных абстракций: «Самобытный образ жизни» и «Дух эпохи».

Акцент на первой из них означает обращение — в поисках корней новой идентичности — к местным обычаям, существующим институтам, элементам повседневного поведения — к «традиции», «культуре», «национальному характеру» или даже к «расе». Акцент на второй означает обращение к общим контурам современного исторического процесса и, в особенности, к тому, что считается преобладающим направлением и значимым фактором этого процесса. Нет ни одного нового государства, в котором не были бы представлены оба эти течения (которые, поскольку для них нет определения, я буду называть «эссенциализмом» и «эпохализмом»). Только в нескольких из этих государств данные течения не оказались тесно переплетенными, и совсем мало таких — не до конца деколонизированных — государств, в которых напряженность между этими течениями не пронизывает каждый аспект национальной жизни — от выбора языка до внешней политики.

Выбор языка является, в действительности, хорошим, даже показательным примером. Я не могу представить себе ни одного нового государства, в котором этот вопрос — в той или иной форме — не был бы поднят на уровень национальной политики<sup>3</sup>. Острота конфликтов, связанная с этим, так же как и эффективность их урегулирования, очень широко варьируются, но, несмотря на различные формы выражения, «языковая проблема» относится именно к дилемме эссенциализма и эпохализма.

Для любого говорящего на данном языке этот язык является одновременно более или менее его собственным и более или менее чьим-то еще, так же как более или менее космополитическим и более или менее местным — это заимствование или наследие, это пропуск в другие культуры или крепость на страже своей собственной культуры. Вопрос о том, где, когда и в каких целях использовать его, является, таким образом, и вопросом о том, в какой степени народ должен формироваться в соответствии со своими духовными наклонностями и в какой — в соответствии с требованиями времени.

Тенденция подходить к «языковой проблеме» с лингвистической точки зрения, доморощенная или научная, до некоторой степени затемнила эту истину. Большинство дискуссий, посвященных «пригодности» данного языка для национального использования — и в самих новых государствах, и за их пределами, — испытало на себе негативное влияние той точки зрения, согласно которой эта пригодность зависит от изначальной природы языка — от адекватности его грамматических, лексических или «культурных» ресурсов задачам выражения сложных философских, научных, политических или этических идей. Однако на самом деле все зависит от того, что считать более важным: иметь возможность придавать мыслям, какими бы незрелыми или, наоборот, утонченными они ни были, ту силу, на которую способен только родной язык, или иметь возможность участвовать в мыслительном процессе, доступ к которому дают только «иностранные» или, в некоторых случаях, «литературные» языки.

Поэтому не имеет значения, в чем конкретно состоит проблема — в статусе классического арабского языка по сравнению с разговорным арабским в странах Ближнего Востока или в месте «элитарного» западного языка в конгломерате «племенных» языков Африки южнее Сахары, в сложной стратификации туземных, региональных, национальных и межнациональных языков в Индии или на Филиппинах или в замене одного европейского языка ограниченного мирового использования на другие, более широко распространенные, в Индо-

незии. Суть проблемы везде одна и та же. Дело совсем не в том, является ли тот или иной язык «развитым» или «способным к развитию», дело в том, является ли тот или иной язык психологически удобным и будет ли он средством более широкого приобщения к современной культуре.

И вовсе не потому эти языковые проблемы в третьем мире так значительны, что в суахили нет устойчивого синтаксиса, а в арабском не образуются комбинированные формы (эти предположения в любом случае сомнительны)<sup>4</sup>, а потому, что для подавляющего большинства людей в новых государствах, говорящих на подавляющем большинстве языков, приоритеты в поставленном выше вопросе расставлены с точностью до наоборот. То, что с точки зрения местного жителя является естественным передатчиком мыслей и чувств (а в случае с арабским, хинди, амхарским, кхмерским или яванским к тому же и хранилищем развитой религиозной, книжной и художественной традиции), с точки зрения магистрального направления развития цивилизации XX в. является фактически *patois*<sup>5</sup>. И то, что для этого магистрального направления современной цивилизации является установленным средством его выражения, для местного жителя оборачивается, в лучшем случае, не чем иным, как малознакомым языком еще менее знакомых народов<sup>5</sup>.

Сформулированная таким образом «языковая проблема» является всего лишь «национальной проблемой» в миниатюре, хотя конфликты, происходящие из-за нее в некоторых местах, достаточно напряженны, чтобы взаимоотношение между этими проблемами выглядело обратным. Поставленный в общей форме вопрос о том, «кто мы такие», есть вопрос о том, какие культурные формы — т. е. какие системы значимых символов — нужно использовать, чтобы придать ценность и значение деятельности государства и, расширяя круг их применения, — повседневной жизни его граждан. Националистические идеологии, построенные на основе символических форм, взятых из местных традиций, — т. е. идеологии эссенциалистские, — подобно местным языкам и наречиям имеют тенденцию быть в психологическом плане близкими, а в социальном — изоляционистскими; построенные на основе форм, присущих главному направлению развития современной истории, — т. е. эпохалистские, — подобно различным *lingua franca*<sup>6</sup>, имеют тенденцию быть в социальном плане антиизоляционистскими, а в психологическом — восприниматься как навязанные извне.

Тем не менее редко где найдется идеология по своей сути чисто эссенциалистская или чисто эпохалистская. Все переплелось, и в лучшем случае можно говорить только о преоблада-

нии того или иного направления, а часто дело обстоит еще сложнее. Представление Неру об «Индии» было, без сомнения, в высшей степени эпохалистским, представление Ганди — несомненно, в той же степени эссенциалистским. Но действительность такова, что первый был учеником второго, а второй был покровителем первого (и ни тому, ни другому не удалось убедить всех индийцев в том, что один из них не был англичанином с коричневым цветом кожи, а другой — средневековым реакционером), и этот факт показывает, что соотношение между двумя путями к национальному самосознанию весьма тонко и парадоксально. Действительно, более идеологизированные новые государства — Индонезия, Гана, Алжир, Египет, Цейлон и подобные им — проявили тенденцию выступать одновременно и в качестве чрезвычайно эссенциалистских, и в качестве чрезвычайно эпохалистских, в то время как чисто эссенциалистские страны (Сомали или Камбоджа) или чисто эпохалистские (Тунис или Филиппины) являются скорее исключениями.

Напряженность между этими побуждениями — плыть по течению современности или держаться унаследованного пути — придает национализму новых государств особую атмосферу — для него характерны одновременно и одержимость современностью, и восприятие проявлений этой современности как морально оскорбительных. В этом есть некоторая иррациональность. Но это больше, чем коллективное психическое расстройство, — это социальный катаклизм в процессе своего развития.

### Эссенциализм и эпохализм

Взаимодействие эссенциализма и эпохализма не есть, следовательно, один из видов диалектики культуры или средство обеспечения абстрактных идей — это есть исторический процесс, такой же конкретный, как индустриализация, и такой же напряженный, как война. Эти течения сталкиваются не только на уровне доктрин и аргументов, хотя присутствует значительная доля и того и другого, но, что гораздо важнее, и на уровне тех материальных преобразований, которые претерпевают социальные структуры всех новых государств. Идеологические перемены не являются самостоятельным потоком мысли, текущим параллельно социальному процессу и отражающим (или определяющим) его, это одно из измерений самого этого процесса.

В любом новом государстве воздействие на общество стремления к преемственности и непрерывности, с одной сто-

роны, и тяги к динамизму и осовремениванию — с другой, крайне неравномерно и имеет множество нюансов. Притяжение местной традиции ощущается сильнее всего ее естественными защитниками, находящимися ныне в положении чуть ли не осажденных, — монахами, мандаринами, пандитами, вождями племен, улемами и т. д.; притяжение того, что считается (не вполне точно) «Западом», — городской молодежи, беспокойными школьниками Каира, Джакарты или Киншасы, придавшими таким словам, как *shabb, pemuda* или *jeunesse*<sup>5</sup>, ореол энергии, идеализма, нетерпимости и угрозы. Но между этими совершенно очевидными крайностями помещается огромное большинство населения, в среде которого эссенциалистские и эпохалистские настроения перемешаны в таком безбрежном хаосе точек зрения, который — поскольку его порождает поток социальных перемен — только сам поток социальных перемен и может упорядочить.

Иллюстрацией того, как зарождается такой беспорядок и какие усилия предпринимаются для его преодоления, спрессованные до размеров исторического анекдота эпизоды из истории Индонезии и Марокко могут послужить точно так же, как и эпизоды из истории любого другого нового государства. Причина, по которой я выбираю именно эти примеры, заключается в том, что мне довелось узнать о них из первых рук, а когда речь идет о взаимовлиянии институциональных перемен и культурной перестройки, возможность заменить взгляд изнутри на взгляд со стороны весьма ограничена. Опыт этих государств, как и всякий социальный опыт, уникален. Но эти государства в целом не так уж отличаются ни одно от другого, ни от других новых государств, чтобы нельзя было не обнаружить в самой их особенности некоторые видовые черты тех проблем, с которыми сталкиваются общества, пытающиеся то, что им нравится, называть своей «индивидуальностью», поставить в один ряд с тем, что им нравится называть своей «судьбой».

В Индонезии эссенциалистский элемент является, и долгое время являлся, в высшей степени неоднородным. В какой-то степени таково положение вещей практически во всех новых государствах, которые представляют собой скорее скопище конкурирующих традиций, случайно собранных в наскоро сбитые политические структуры, чем органично возникшие цивилизации. Но в Индонезии, на которую оказали влияние и Индия, и Китай, и Океания, и Европа, и Ближний Восток, культурное разнообразие на протяжении веков было и особенно большим, и особенно сложным. Окраина всего классического, культура Индонезии сама по себе была беззастенчиво эклектичной.



Вплоть до 30-х годов нашего столетия отдельные индонезийские традиции — индийская, китайская, исламская, христианская и полинезийская — составляли своего рода смесь, благодаря чему различным, даже противоположным, стилям жизни и взглядам на мир удавалось сосуществовать если и не совсем без напряженности или даже не без насилия, то, по крайней мере, на условиях приемлемого для всех соглашения по принципу «каждому свое». Этот *modus vivendi* начал давать серьезные сбои уже с середины XIX в., но его разрушение по-настоящему стало происходить только с подъемом национализма после 1912 г., а активный распад, который еще не завершился, начался только в революционный и постреволюционный периоды. Все дело в том, что именно с этих пор ранее параллельно существовавшие традиции, разграниченные в территориальном и классовом отношении, стали выступать соперниками в борьбе за право определять саму сущность Новой Индонезии. То, что было когда-то, употребляя термин, который я использовал где-то в другом месте, разновидностью «культурного баланса власти», превратилось в идеологическую войну, отличающуюся особой непримиримостью.

Таким образом — что кажется парадоксом (хотя в действительности это было почти повсеместным явлением в новых государствах), — движение к национальному единству обострило напряженность между различными группами в обществе, вырывая сложившиеся культурные формы из их специфического контекста, превращая их во всеобщий критерий лояльности и придавая им политическое звучание. По мере того как националистическое движение развивалось, оно разделялось на направления. Во время революции эти направления стали партиями, каждая из которых выдвигала в качестве единственно верной основы индонезийского единства свое видение эклектической традиции. Марксисты в поисках сущности национального наследия обращались главным образом к народной пестроте крестьянской жизни; люди со специальным образованием, чиновники и управленцы, входящие в *la classe dirigeante*, — к индийскому эстетизму яванской аристократии, а более состоятельные торговцы и землевладельцы — к исламу. Сельский популизм, культурная элитарность, религиозный пуританизм — какие-то различия в идеологических взглядах могут быть, наверное, сглажены, но только не эти.

Эти различия были не только не сглажены, но еще более подчеркнуты тем, что каждое направление националистического движения стремилось привить своему ответвлению традиции свой собственный модернистский призыв. Для крестьянства и близких к нему групп таким зовом модернизма стал

коммунизм, и коммунистическая партия Индонезии, претендующая на выявление самобытной радикальной традиции, которую она видела в коллективизме, социальной уравнительности и антиклерикализме сельской жизни, стала главной выразительницей как крестьянского эссенциализма, особенно яванского, так и революционного эпохализма того типа, который сводится к известной формуле «подъема масс». Для различных групп служащих зов модернизма означал индустриальное общество, в том виде, в каком оно сложилось (или представлялось, что сложилось) в Европе и США, и этот призыв модернизма предполагал брак по расчету между восточной духовностью и западной напористостью, между «мудростью» и «техникой»; все это должно было как-то сохранить бережно лелеемые духовные ценности Востока, преобразуя в то же время материальную основу общества, которая эти ценности и порождала. А для благочестивых мусульман было вполне достаточно религиозной реформы, прославления усилий обновить исламскую цивилизацию таким образом, чтобы вновь восстановить утерянное ею справедливое лидерство в моральном, материальном и интеллектуальном прогрессе человечества. Однако в действительности ничего из перечисленного — ни крестьянской революции, ни встречи Востока и Запада, ни культурного возрождения ислама — не произошло. Произошла же массовая резня 1965 г., в которой погибло, по приблизительным подсчетам, от 250 до 750 тыс. человек. Кровавая баня, в которую с тягостной медлительностью погрузился режим Сукарно, стала результатом обширного комплекса причин, и было бы абсурдно сводить все к идеологическому взрыву. И все же, какова бы ни была роль экономических, политических, психологических или, как в данном случае, каких-то случайных факторов в провоцировании (и, что еще труднее объяснить, в развитии) таких событий, переворот 1965 г. означал конец весьма четко выраженной фазы в развитии индонезийского национализма. Под сомнение были поставлены не только лозунги единства («один народ, один язык, одна нация», «из многого — единое», «общая гармония» и т. п.), которые теперь все сразу оказались не внушающими доверия, но была полностью опровергнута и теория, согласно которой природный эклектизм индонезийской культуры легко уступил бы место всеобщему модернизму, опирающемуся на тот или иной элемент этого эклектизма. Этому самобытному эклектизму, столь многообразному в прошлом, суждено, по-видимому, оставаться таковым и в настоящем.

В Марокко главным препятствием к определению целостного национального «Я» была не культурная гетерогенность,

которая, по сравнению с Индонезией, была не столь уж велика, а чрезвычайно сильный, по сравнению с той же Индонезией, социальный партикуляризм. Марокко традиционно представляло собой огромное, плохо организованное пространство, на котором быстро создавались и столь же быстро распадались политические объединения любого уровня — от высших до низших, на любой основе — от мистической до профессиональной и любого масштаба — от гигантских до микроскопических. Длительность существования такого общественного устройства зависела скорее не от долговечности лежащих в его основе договоренностей или входящих в него социальных групп, ибо и самые стойкие из них были недолговечными, а от постоянства тех процессов, благодаря которым, непрестанно воспроизводя эти договоренности и воссоздавая эти социальные группы, это социальное устройство образовывалось и преобразовывалось вновь и вновь.

Если у этого рыхлого общества и была сердцевина, то этой сердцевиной являлась Алевитская монархия. Но даже в лучшие времена монархия была всего лишь самой крупной фигурой на поле, где существовало множество других фигур. Вросшая в патриархальную бюрократию самого классического толка, представляющую собой случайное собрание придворных, вождей племен, грамотеев-писцов и судей, она постоянно боролась за то, чтобы поставить под свой контроль конкурирующие между собой центры власти, каковых насчитывалось буквально сотни, причем каждый из них зиждился на немного отличном от соседского основании. Хотя в годы, прошедшие со времени возникновения династии в XVII в. и до ее отстранения от власти в 1912 г., монархия всегда в целом справлялась с этой задачей, полностью она никогда не была решена. Не вполне анархия и не вполне государство, Марокко, с его эндемическим партикуляризмом, было тем не менее достаточно жизнеспособным, чтобы продолжать существовать.

Первоначально смысл колониального управления, которое только формально продолжалось около сорока лет, состоял в том, чтобы лишить монархию ее содержания и превратить ее в нечто вроде мавританской *tableau vivant*<sup>6</sup>, но намерение — это одно, а действительность — это другое, и окончательным итогом европейского правления стала попытка сделать королевскую власть осью марокканской политической системы даже в еще большей степени, чем это было до 1912 г. Хотя первые попытки добиться независимости были предприняты трудно создававшейся и, как оказалось, неустойчивой коалицией интеллектуалов-западников и мусульманских реформаторов-неотрадиционалистов, все же именно арест, изгнание и

триумфальное восстановление в правах Мухаммеда V в 1953—1955 гг. обеспечили окончательный успех движению за независимость, что сделало трон средоточием растущего, но все еще неустойчивого чувства марокканского национального единства. Страна вновь получила свой центр единения — возрожденный, обеспеченный идеологически и лучше организованный. Но вместе с этим, как вскоре оказалось, она вновь получила усовершенствованный подобным же образом партикуляризм.

Этот факт продемонстрировала почти вся послереволюционная история Марокко: решающая борьба, какие бы формы она ни приобретала, все еще выражается в попытке короля и его окружения поддержать монархию как жизнеспособный институт в таком обществе, в котором все, начиная с ландшафта и системы родства и кончая религией и национальным характером, благоприятствует разделению политической жизни на разрозненные и далекие от единообразия проявления местничества. Первые образцы такого местничества явила серия так называемых племенных мятежей — отчасти подстрекавшихся из-за рубежа, отчасти ставших результатом внутреннего политического маневрирования, отчасти явившихся расплатой за подавление культуры, — которые изматывали новое государство на протяжении нескольких первых лет после провозглашения независимости. С помощью королевской власти и королевских интриг с этим в конце концов было покончено. Но эти мятежи были только первыми, скорее стихийными симптомами того, какая жизнь должна была наступить для классической монархии в связи с тем, что по возвращении из преддверия ада колониального рабства ей пришлось заявить о себе и как о подлинном воплощении души нации, и как о подходящем средстве ее модернизации.

Как подчеркивал Сэмюэль Хантингтон, особая судьба традиционных монархий почти повсюду в новых государствах заключается в том, что им приходится быть модернизирующимися монархиями или, по крайней мере, выглядеть таковыми<sup>6</sup>. Если король стремится только к тому, чтобы царствовать, он может оставаться политической иконой или образчиком безделушки от культуры. Но если король хочет также и управлять, а короли Марокко всегда очень хотели этого, он должен стать выразителем мощной силы в современной общественной жизни. Для Мухаммеда V, а с 1961 г. для его сына Хасана II, такую силу представлял впервые возникший в истории страны класс людей, получивших западное образование, класс, достаточно многочисленный, чтобы пронизывать все общество, и достаточно разрозненный, чтобы выражать особые интере-

сы. Хотя по стилю управления Мухаммед и Хасан отличались друг от друга (там, где Мухаммед выступал как патерналист, Хасан держится скорее отстраненно), оба преследовали одну и ту же цель — немедленно организовать и возглавить «новый средний класс», «промежуточные сектора», «la classe dirigeante», «национальную элиту», или как бы еще ни называть эту формирующуюся разнородную массу, состоящую из чиновников, должностных лиц, управляющих, учителей, специалистов и журналистов.

Таким образом, подавление племенных мятежей было скорее не концом старого порядка, а концом неэффективной стратегии управления в рамках этого порядка. После 1958 г. возникли основные слагаемые того стабильного дворцового курса, который позволял более твердо прибрать к рукам марокканскую полугосударственность, — курса на создание конституционной монархии, достаточно конституционной, чтобы привлечь поддержку образованной элиты, и достаточно монархической, чтобы сохранить сущность королевской власти. Не желая судьбы ни английской монархии, ни монархии в Ираке, Мухаммед V и еще более — Хасан II стремились создать институт, который, апеллируя к исламу, чувству арабского единства и трем столетиям Алевитского правления, мог бы почерпнуть свою легитимность в прошлом и, требуя рационализма, дирижизма и технократии, найти опору для своей власти в настоящем.

Основные этапы этой попытки превратить Марокко с помощью своего рода политического смешанного брака в то, что может быть названо не иначе как роялистской республикой, — выделение светского, религиозного и традиционалистского направлений в националистическом движении и последующее формирование многопартийной системы в 1958—1959 гг., провал попытки собственной королевской коалиционной партии — Фронта защиты конституционных институтов — получить парламентское большинство на всеобщих выборах в 1963 г., якобы временная приостановка полномочий парламента по указу короля в 1965 г., похожее на описываемые в дешевых бульварных романах убийство (во Франции) Мехди Бен Барки — главного противника всего этого проекта — в 1968 г., — не требуют подробного изложения. Суть дела в том, что напряженность между эссенциализмом и эпохализмом так же заметна в превратностях истории постреволюционной марокканской политической системы, как и в превратностях истории индонезийской политической системы, и если эта напряженность пока еще не привела к столь же кровавой развязке, как в Индонезии, и, будем надеяться, никогда не

приведет, она эволюционирует в том же направлении, становясь все более неуправляемой по мере того, как отношения между тем, что Эдвард Шилз назвал «волей быть современным», и тем, что Мадзини называл «необходимостью существовать и иметь название», неуклонно становятся все более и более запутанными<sup>7</sup>. И хотя формы, которые приобретает эта напряженность, и скорость, с которой она развивается, естественно, различны, тот же самый процесс происходит если и не во всех, то во всяком случае в подавляющем большинстве новых государств, ибо хотя революция и завершена, но поиски ее смысла все еще продолжаются.

### Концепции культуры

Пока Толкотт Парсонс, развивая веберовское неприятие (и, одновременно, приятие) и немецкого идеализма, и марксистского материализма, не создал жизнеспособную альтернативу, в концепции культуры, доминировавшей в американских общественных науках, культура отождествлялась с научаемым поведением. Эта концепция едва ли может быть названа «неверной» — отдельно взятые концепции не бывают ни «верными», ни «неверными», и для решения многих, достаточно шаблонных задач она была и остается пригодной. Но теперь практически каждому, чьи интересы выходят за рамки описательности, ясно, что весьма трудно провести серьезный теоретический анализ, опираясь на такое расплывчатое, эмпирическое представление. Тот день, когда социальные явления получили новое объяснение и стали трактоваться как культурные образцы, которые передаются при этом от поколения к поколению, — совсем недалекое прошлое. И Парсонс, настаивающий своим низким, ровным голосом на том, что интерпретировать поведение группы людей как выражение их культуры и одновременно определять культуру этих людей как сумму тех способов, с помощью которых они научились так себя вести, не слишком информативно, способствовал приходу этого дня больше, чем любая другая фигура в современных общественных науках.

Вместо этой расплывчатой идеи Парсонс, следуя не только за Вебером, но и за тем направлением мысли, которое тянется по крайней мере от Вико, выработал понимание культуры как системы символов, посредством которой человек придает значимость своему собственному опыту. Системы символов, созданные человеком, разделяемые другими людьми, являющиеся результатом договоренности, упорядочен-

ные, которым действительно можно научить, обеспечивают людей значимой системой координат, в рамках которой происходит их ориентация по отношению друг к другу, к внешнему миру и к самим себе. Одновременно и порождение, и определяющий фактор социального взаимодействия, системы символов по отношению к процессу общественной жизни являются тем же, чем является компьютерная программа по отношению к операциям компьютера, генная спираль — по отношению к развитию организма, чертеж — по отношению к сооружению моста, партитура — по отношению к исполнению симфонии, или, если выбирать более скромную аналогию, рецептура торта — по отношению к процессу его выпечки. Система символов, таким образом, является тем источником информации, который — в определенной, поддающейся измерению степени — придает форму, направление, отличительные черты и смысл повседневному потоку деятельности.

Однако эти аналогии, которые предполагают наличие изначального шаблона, оказывающего формирующее влияние на внешние по отношению к нему процессы, довольно ловко обходят главную теоретическую проблему, возникающую при таком более утонченном подходе, — а именно как концептуализировать диалектику отношений между кристаллизацией таких направляющих «смысловых шаблонов» и реальным течением общественной жизни.

В известном смысле компьютерная программа является результатом предшествующего развития вычислительных технологий, отдельная генная спираль — результатом филогенетической истории, чертеж моста — результатом более ранних экспериментов в мостостроении, партитура — результатом эволюции музыкального исполнения, и рецептура торта — результатом целого ряда удачных и неудачных попыток испечь торт. Но тот простой факт, что в этих случаях информационные и процессуальные элементы материально отделимы — можно, во всяком случае в принципе, выписать программу, выделить спираль, начертить чертеж, опубликовать партитуру, записать рецепт торта — делает их менее полезными в качестве моделей взаимодействия культурных шаблонов и социальных явлений, по отношению к которым — оставляя в стороне чуть более интеллектуальные области вроде музыки и выпечки тортов — весь вопрос как раз и заключается в том, каким образом, хотя бы мысленно, должно быть произведено такое разделение. Научная пригодность концепции культуры Парсонса почти всецело зависит от того, насколько может быть сконструирована такая модель, — от того, насколько обстоятельно может быть раскрыто соотношение между развитием системы символов и

динамикой социального процесса, без чего представление о технологиях, ритуалах, мифах и терминологиях родства как об искусственно созданных источниках информации, выступающих в качестве направляющих для упорядочивания поведения человека, остается не более чем метафорой.

С этой проблемой Парсонс сталкивался постоянно, начиная со своих самых ранних работ по культуре, когда он, вслед за Уайтхедом, рассматривал культуру как набор «внешних объектов», психологически включенных в структуру личности и таким образом, путем расширения, институционализированных в социальные системы, и вплоть до самых недавних работ, когда для характеристики культуры он использует заимствованную из кибернетики терминологию, относящуюся к управлению механизмами. Но нигде эта проблема не оказывается столь значимой, как в подходах к изучению идеологии, ибо из всех других областей культуры идеология — единственная, в которой взаимосвязь между символическими структурами и коллективным поведением одновременно и наиболее заметна, и наименее понятна.

Для Парсонса идеология не что иное, как особая разновидность системы символов:

«Разделяемая членами коллектива система представлений... которая направлена на ценностную интеграцию коллектива путем *интерпретации эмпирической природы коллектива и той ситуации, в которой он находится*, тех процессов, с помощью которых этот коллектив достигает данного состояния, целей, на которые члены такого сообщества коллективно ориентируются, их отношения к будущему ходу событий»<sup>8</sup>.

Прочитрованного достаточно, чтобы показать, что формулировка Парсонса объединяет те способы самоинтерпретации, которые совершенно не сочетаются друг с другом, и, сталкиваясь в благоприятном свете присущее идеологической активности моральное напряжение, мешает увидеть внутренние источники ее громадного социологического динамизма. В частности, две выделенные мною позиции — «интерпретация эмпирической природы коллектива» и «[интерпретация] той ситуации, в которой [этот коллектив] находится» — не являются, как я уже, надеюсь, продемонстрировал, настолько же согласованными — в качестве практических мероприятий по социальному самоопределению — насколько это, казалось бы, подразумевает соединяющее их простое «и». Когда речь идет о национализме новых государств, эти позиции находятся, на самом деле, в очень глубоком, а кое-где и в непримиримом противоречии. Если выводить определение нации, исходя из представления о глобально-исторической ситуации, в которую эту

нацию, как считается, необходимо включить («эпохализм»), то возникает одна картина морально-политического универсума; если диагностировать ситуацию, с которой сталкивается нация, исходя из представления о большей важности того, что внутренне присуще этой нации («эссенциализм»), то возникает совершенно другая картина; при сочетании (что встречается чаще всего) обоих подходов появляется достаточно запутанная картина смешанных случаев. Это одна из тех причин, по которым национализм является не просто побочным продуктом, но самым содержанием общественных перемен в столь многих новых государствах: это не отражение, не причина, не выражение или движущая сила этих перемен, а сама их суть.

Рассматривать какую-либо страну как производное процессов, с помощью которых она достигает данного состояния, или рассматривать ее как основу для «будущего хода событий» — уже означает понимать ее совершенно по-разному. Но более того, это означает, что для того, чтобы понять страну, нужно обращать внимание на совершенно различные вещи: на старшее поколение, традиционно почитаемые фигуры, легенды и обычаи — в одном случае, на светских интеллектуалов, новое поколение, «текущие события» и средства массовой информации — в другом. По сути дела, напряженность между эссенциализмом и эпохализмом в национализме нового государства не является напряженностью между интеллектуальными пристрастиями — это напряженность между социальными институтами, нагруженными противоречивыми культурными смыслами. Увеличение тиражей газет, возрастание религиозной активности, упадок родовой сплоченности, расширение сети университетов, подтверждение наследственных привилегий, процветание фольклорных обществ — так же, как и противоположные им явления, — все это само по себе элементы процесса, которым определяются характер и содержание национализма в качестве «источника информации» для коллективного поведения. Искусственно созданные «системы представлений», распространяемые профессиональными идеологами, — это попытки поднять отдельные стороны этого процесса до уровня осознанного явления, что дает возможность управлять им.

Однако национализм исчерпывается националистической идеологией не более чем ментальность исчерпывается сознанием: единственное, что — выборочно и неполно — делает националистическая идеология, так это отчетливо формулирует национализм. Образы, метафоры и риторические фигуры, из которых выстраиваются националистические идеологии, являются, по существу, инструментами, культурными инструментами, созданными для того, чтобы ясно выразить ту или иную

сторону широкого процесса изменения коллективной самоидентификации, чтобы придать эссенциалистской гордости или эпохалистским надеждам определенные символические формы, с помощью которых то, что более чем смутно ощущалось, могло быть описано, развито, прославлено и использовано. Сформулировать идеологическую доктрину — означает превратить (или постараться превратить — здесь больше провалов, чем успехов) всеобщее настроение в практическую силу.

Стычка политических группировок в Индонезии и изменение основ монархии в Марокко (первое — пример пока что явного провала, второе — пока что сомнительного успеха) являются иллюстрацией таких попыток воплотить неосознанные перемены в мировоззрении в отчетливые формы культуры. Это, безусловно, и иллюстрации, и даже более наглядные, борьбы за власть, должности, привилегии, благосостояние, известность и все другие так называемые «истинные» награды в жизни. Именно поэтому, на самом деле, столь велика способность подобных событий приковывать к себе внимание и изменять представления людей о том, кто они такие и каким образом им следовало бы действовать.

«Смысловые шаблоны», которые придают определенную форму социальным переменам, возникают в самом процессе этих перемен, и, принимая вид соответствующей идеологии или растворяясь в общественном мнении, сами, в свою очередь, направляют этот процесс, хотя и в неизбежно ограниченной степени. Переход от культурной разнородности к идеологическим битвам и массовому насилию в Индонезии, так же как попытка самодержавной власти в Марокко стать доминирующей силой в условиях социального партикуляризма, сочетая республиканские ценности с реалиями автократии, являются, без сомнения, самими что ни на есть суровыми реальностями политического, экономического и социально-стратификационного характера: пролилась вполне реальная людская кровь, построены вполне реальные подземные тюрьмы, хотя, по правде сказать, и боль — не менее реальная — была облегчена. Но все это, без сомнения, является также свидетельством амбициозных усилий этих стран придать новое осмысление идее «национального», в рамках которой и эти, и грядущие, возможно, еще более суровые реальности, могут быть сопоставлены, отлиты в определенную форму и поняты.

И это справедливо по отношению ко всем новым государствам. По мере того как героическое воодушевление политической революции, направленной против колониального господства, отодвигается в становящееся источником вдохновения прошлое и заменяется более приземленными, но

приводящими к ничуть не меньшим потрясениям движениями лишенного этого вдохновения настоящего, мирские аналогии знаменитых веберовских «проблем смысла» становятся все более и более отчаянными. Утверждение, что «событием является не то, что само по себе произошло, а то, что обладает смыслом и происходит именно благодаря этому смыслу»<sup>7</sup>, справедливо не только для религии, но и для политики, и в особенности для политики новых государств. Вопросы «Ради чего все это?», «Какая от этого польза?» и «Зачем идти дальше?» в условиях массовой нищеты, коррупции государственного аппарата или племенного насилия возникают точно так же, как и на фоне изнурительной болезни, разбитых надежд или безвременной смерти. Ответы на эти вопросы не лучше тех, что дает религия отдельному человеку, но какими бы они ни были, все они исходят из представлений о наследии, которое стоит сохранять, или о перспективе, к которой стоит стремиться. И хотя эти представления не обязательно носят националистическую окраску, почти все они — включая марксистские — таковыми являются<sup>9</sup>.

Так же как и религия, национализм в современном мире пользуется дурной репутацией и так же как и религия, он более или менее достоин ее. Религиозный фанатизм и националистическая ненависть, отдельно и в сочетании, вероятно, принесли человечеству больше бедствий, чем какие-либо иные две силы в истории и, несомненно, причинят еще больший урон. С другой стороны, так же, как и религия, национализм выступал движущей силой некоторых наиболее созидательных перемен в истории и, несомненно, еще сыграет ту же роль в будущем. Представляется поэтому более продуктивным не тратить время на осуждение национализма, что сродни сетованиям на плохую погоду, а стремиться к тому, чтобы понять, почему он принимает именно такие формы, а не иные, и как можно предотвратить расхождение хотя бы между тем, как он формирует общество в тех странах, в которых возникает, и тем, как внедряет в этих странах основы современной цивилизации. Эпоха идеологии в новых государствах не только не закончена, но лишь начинается, ибо первоначальные сдвиги в самосознании общества, порожденные драматическими событиями последних сорока лет, только теперь выливаются в четкую доктрину. Чтобы подготовиться к пониманию этой эпохи и научиться иметь с ней дело, чтобы, наконец, просто пережить ее, трудно обойтись без теории культуры Парсонса: соответствующим образом переработанная, она является одним из самых мощных интеллектуальных инструментов, которыми мы располагаем на сегодняшний день.

## Примечания

<sup>1</sup> Термин «новые государства» — расплывчатый изначально, с течением времени, по мере взросления этих государств, становится еще более неопределенным. Хотя в центре моего внимания находятся государства, которые получили независимость после окончания Второй мировой войны, я — тогда, когда это отвечает моим требованиям и выглядит обоснованным, — не колеблюсь относить этот термин и к тем государствам (например, на Ближнем Востоке), формальная независимость которых была признана раньше, или к таким, как Эфиопия, Иран или Таиланд, которые никогда, в строгом смысле этого слова, и не были колониями.

<sup>2</sup> Для знакомства с острой, хотя и анекдотической дискуссией о том, каким образом современные социальные условия третьего мира мешают как «своим», так и иностранным наблюдателям признать изменения, см.: *Hirschman A. Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership // Daedalus. 1968. V. 97. P. 925–937.* Мои собственные комментарии по поводу склонности западных ученых и интеллектуалов третьего мира недооценивать теперешний уровень перемен в новых государствах (и превратно понимать направление их развития) см. в «Мифологии Мюрдаля» (*Encounter. 1969. June. P. 26–34.*)

<sup>3</sup> Общий обзор см. в: *Language Problems of Developing Nations. Fishman G.A. et al., eds. New York, 1968.*

<sup>4</sup> По поводу первого положения (подвергающегося критике) см.: *Harries L. Swahili in Modern East Africa // Language Problems of Developing Nations. Fishman G.A. et al., eds. P. 426.* По поводу второго (принятого в ходе острой дискуссии в духе развиваемой нами концепции) см.: *Gallagher C. North African Problems and Prospects: Language and Identity // Language Problems of Developing Nations. Fishman G.A. et al., eds. P. 140.* Конечно, я не считаю, что чисто техническая сторона дела не имеет никакого отношения к языковым проблемам новых государств, просто я убежден, что корни этих проблем намного глубже и что расширение словаря, стандартизация словоупотребления, улучшение систем письменности и рационализация обучения языку, полезные сами по себе, не разрешают главного затруднения.

<sup>5</sup> Основным исключением, поскольку речь идет о третьем мире, является Латинская Америка, но там, подтверждая правило, языковые проблемы намного менее значимы, чем в собственно новых государствах, и обычно сводятся к вопросам образования и положения национальных меньшинств. (См., например: *Burns D.H. Bilingual Education in the Andes of Peru // Language Problems of Developing Nations. Fishman G.A. et al., eds. P. 403–413.*) Отдельный и интересный вопрос, насколько испанский язык (а тем более португальский) повлиял на интеллектуальную провинциализацию Латинской Америки. Дело в том, что испанский язык, будучи абсолютно достаточным средством передачи современной мысли и воспринимаемый в таком качестве, в действительности эту роль не выполняет и в той же мере является маргинальным языком. Так что реально языковая проблема в Латинской Америке существовала, но она была не вполне осознана.

<sup>6</sup> *Huntington S.P.* The Political Modernization of Traditional Monarchies // *Daedalus*. 1966. V. 95, P. 763–768; см. также его работу: *Political Order in Changing Societies*. New Haven, 1968. С основной идеей Хантингтона, на которую, на мой взгляд, слишком сильно повлияла аналогия с борьбой короля и аристократии в Европе раннего Нового времени, я тем не менее не во всем согласен. В отношении Марокко, во всяком случае, образ популистской монархии, неавторитетной для среднего класса и обращающейся, в интересах прогрессивных преобразований, прямо к массам, минуя представителей «местной знати, корпоративной автономии и феодальной власти», весьма превратно, как мне кажется, отражает истинное положение дел. Более реалистичные взгляды на политический процесс в Марокко после обретения независимости излагаются в работе Дж. Уотербьюри (*Waterbury J.* The Commander of the Faithful. London, 1970).

<sup>7</sup> *Shils E.* Political Development in the New States // *Comparative Studies in Society and History*. 1960. V. 2. P. 265–292; 379–411.

<sup>8</sup> *Parsons T.* The Social System. Glencoe (Ill.), 1951. P. 349. Курсив мой.

<sup>9</sup> Вопрос о соотношении марксизма и национализма является дискуссионным, и для его прояснения, хотя бы в общих чертах, потребовался бы отдельный очерк. Здесь, поскольку речь идет о новых государствах, достаточно сказать, что марксистские движения, коммунистические или некоммунистические, почти повсюду носили чрезвычайно выраженный националистический характер, как в целях, так и в средствах выражения, и пока очень мало признаков того, что эти движения становятся менее националистическими. Практически то же самое можно было бы сказать и о религиозно-политических движениях — мусульманских, буддистских, индуистских или каким-либо еще: они также обнаруживают явную тенденцию быть в реальности настолько же локализованными, насколько «мировыми» они являются в принципе.

### Комментарии

<sup>1</sup> правящий класс (*франц.*).

<sup>2</sup> Имеются в виду различия в антропологических характеристиках (цвет кожи, строение черепа, форма и цвет волос и глаз, форма носа и т. д.), которые присущи различным народам, не обязательно относящимся к различным расам в том понимании слова, которое принято в отечественной науке, т. е. этнобиологические различия. См. гл. 10.

<sup>3</sup> Местный язык, местный говор, наречие (*франц.*).

<sup>4</sup> Смешанный язык, состоящий из элементов различных языков (*ит.*).

<sup>5</sup> Молодежь (*араб., индонез., франц.*).

<sup>6</sup> живой картины (*франц.*).

<sup>7</sup> Высказывание М. Вебера. См. гл. 5.

## Интеграционная революция: изначальные чувства и гражданская политика в новых государствах

### I

В 1948 г., меньше чем через год после завоевания Индией независимости, Пандит Неру оказался в положении, обычно невыгодном для политика, находившегося ранее в оппозиции и пришедшего, наконец, к власти: ему вменялось в обязанность осуществить на практике политику, которая ему никогда не нравилась, хотя он долгое время и поддерживал ее. Вместе с Пателем и Ситарамайей он был назначен в Комитет по созданию провинций по языковому принципу.

Индийский национальный конгресс поддерживал языковой принцип определения границ штатов почти с самого начала своего существования, доказывая, как это ни парадоксально, что отстаивание британцами «произвольных», т. е. созданных не на языковой основе, административных единиц было частью политики «разделяй и властвуй». В 1920 г. Конгресс провел реорганизацию своих региональных отделений в соответствии с языковым принципом с целью укрепления своей поддержки в массах. Несмотря на то что отголоски расчленения Индии<sup>1</sup> все еще, вероятно, звучали в его ушах, Неру был глубоко потрясен опытом своей работы в Комитете и с искренностью, которая делала его фигуру понастоящему уникальной среди лидеров новых государств, признавался:

«[Эта работа] в некотором смысле открыла нам глаза. Перед нами были результаты шестидесятилетней деятельности Индийского национального конгресса, оказавшегося лицом к лицу с многовековым прошлым Индии, пронизанным чрезвычайными смертельными конфликтами узкогрупповыми интереса-



ми, мелочной завистью и предрассудками невежества. Мы просто ужаснулись, увидев, как тонок был лед, по которому мы шли. Перед нами представляли самые достойные люди страны и уверенно и настойчиво утверждали, что язык в этой стране олицетворяет и символизирует культуру, народ, историю; индивидуальность и, наконец, составную часть нации (sub-nation)»<sup>1</sup>.

Ужаснулись члены Комитета или нет, но в конце концов Неру, Патель и Ситарамая были вынуждены одобрить притязания Андхры как штата, где говорят на телугу, и тонкий лед треснул. За десять лет Индия была почти полностью реорганизована в соответствии с языковым принципом, и множество обозревателей, как индийских, так и зарубежных, публично вопрошали, переживет ли политическое единство страны эту крупномасштабную уступку «узкогрупповым интересам, мелочной зависти и предрассудкам невежества»<sup>2</sup>.

Проблема, которая заставила Неру так широко раскрыть глаза от удивления, существует в данном случае в обличи языкового вопроса, но та же самая проблема, в том или ином обличи, является, безусловно, буквально пандемической для новых государств, на что указывают бесчисленные ссылки на «дуальные», «плюралистские» или «сложные» общества, на «мозаичные» или «составные» социальные структуры, на «государства», не являющиеся «нациями», и «нации», не являющиеся «государствами», на «трайбализм», «местничество» и «коммунализм», так же как и ссылки на паннациональные движения различного толка.

Когда мы говорим о коммунализме в Индии, то имеем в виду религиозные различия, когда говорим о том же самом в Малайе, то речь идет главным образом о различиях расовых<sup>3</sup>, а в Конго — о племенных. Но такая систематизация отнюдь не случайна: явления, объединяемые в одну группу, обладают некоторым сходством. Основой внутренних распрей в Индонезии был регионализм, в Марокко — различия в обычаях. Тамильское меньшинство на Цейлоне отделяют от сингалезского большинства религия, язык, раса, район проживания и социальный уклад; шиитское меньшинство в Ираке отделяет от преобладающего суннитского большинства, по сути дела, только различие между сектами внутри ислама. Паннациональные движения в Африке базируются на расовой основе, в Курдистане — на племенной, а в Лаосе, государстве Шанов и Таиланде — на сходстве языков. Но все эти явления образуют к тому же единое — в некотором смысле — целое. Они образуют поддающуюся определению область исследования.

Точнее говоря, могли бы образовать, будь мы в состоянии определить ее. Сводящая все на нет концептуальная двусмысленность, присущая терминам «нация», «национальность» и «национализм», пространно обсуждалась и подвергалась основательной критике почти в каждом исследовании, посвященном взаимоотношениям между общинной и политической лояльностью<sup>3</sup>. Но поскольку основным лекарством стал теоретический эклектизм, который в своем стремлении отдать должное многогранной природе обсуждаемых проблем ведет к смешению политического, психологического, культурного и демографического факторов, реальное снятие этой двусмысленности продвинулось не слишком далеко. Так, недавний симпозиум по Ближнему Востоку огульно отнес к «национализму» и усилия Лиги арабских государств ликвидировать существующие государственные границы, и стремление суданского правительства объединить довольно произвольно и случайно вычлененное суверенное государство, и попытки азербайджанцев Ирана отделиться от Ирана и присоединиться к Советской Республике Азербайджан<sup>4</sup>. Опираясь подобной «всеядной» концепцией, Дж. Коулмен считает, что нигерийцы (или некоторые из них) демонстрируют одновременно пять различных видов национализма — «африканский», «нигерийский», «региональный», «групповой» и «культурный»<sup>5</sup>. А Р. Эмерсон определяет нацию как «конечную общность — самую большую общину, которая в наиболее кризисных ситуациях эффективно управляет лояльностью людей, отвергая как требования меньших общностей внутри нации, так и претензии тех, кто способен охватить “нацию” еще большим сообществом...», что просто переносит оттенок двусмысленности с термина «нация» на термин «лояльность», а решение вопроса о том, являются ли нациями Индия, Индонезия или Нигерия, оставляет приговору некоего будущего, точно не определенного исторического кризиса<sup>6</sup>.

Однако некоторые из этих концептуальных туманностей рассеиваются, если признать, что народами в новых государствах движут одновременно два мощных тесно взаимосвязанных, хотя и отличных друг от друга, а на деле часто противоположных мотива — стремление получить признание в качестве самостоятельных, ответственных субъектов, чьи желания, поступки, надежды и мнения «имеют значение», и стремление построить эффективное и успешно развивающееся современное государство. Цель первого стремления — обратить на себя внимание: это поиск своей индивидуальности и требование того, чтобы эта индивидуальность была публично признана как значимая, это притязания общества



на то, чтобы быть субъектом, «что-то собой представляющим в этом мире»<sup>7</sup>. Цель второго стремления — практическая: это требование прогресса, повышения уровня жизни, более эффективного политического устройства, большей социальной справедливости, и, кроме того, это требование «участвовать в большем объеме в мировой политике» или «пользоваться влиянием в мире»<sup>8</sup>. Эти два мотива в свою очередь теснейшим образом взаимосвязаны, поскольку гражданство в подлинно современном государстве все больше и больше становится самым широкодоступным утверждением личной значимости и поскольку то, что Мадзини называл потребностью существовать и иметь имя, в очень большой степени подогревается унижительным чувством исключенности из списка значительных центров власти в мировом сообществе. Но эти мотивы — совсем не одно и то же. Они происходят из разных источников и являются ответом на действие разных сил. Между ними, на самом деле, существует напряженность, которая является одной из главных движущих сил национального развития новых государств и в то же самое время — одной из самых больших помех для этого развития.

В новых государствах эта напряженность принимает особую тяжелую и хроническую форму, как вследствие того, что самосознание народов этих государств по-прежнему в очень значительной степени связано с приземленными реалиями кровных и этнических связей, языка, места жительства, религии или традиции, так и вследствие постоянного в этом столетии роста значения суверенного государства как эффективного инструмента для реализации коллективных целей. Полиэтническое, обычно многоязычное и иногда многорасовое население новых государств склонно считать, что непосредственная, конкретная и наполненная доставшимися им от предков смыслами классификация, заложенная в таком «естественном» разнообразии, является важнейшей составляющей их индивидуальности. Подчинить эти специфические и привычные идентификации неопределенным обязательствам по отношению к всеохватывающему и достаточно чуждому гражданскому устройству означает рисковать потерять свое самобытное лицо либо в результате растворения в культурно неразличимой массе, либо, что даже еще хуже, в результате преобладания одной из соперничающих этнических, расовых или языковых общностей, которая может придать этому устройству характер своей собственной индивидуальности. И в то же самое время едва ли не большинство непросвещенных членов таких обществ, а также их лидеры (первые — очень смутно, вторые — в полной мере), отдают себе отчет в том, что

возможности для социальных преобразований и прогресса в материальной сфере, к которым они так сильно стремятся и достичь которые они полны такой решимости, все больше и больше зависят от включенности в достаточно крупное, независимое, мощное, хорошо организованное государство. Настойчивое стремление быть признанным в качестве заметной и значимой фигуры и желание быть современным и динамичным имеют, таким образом, тенденцию расходиться, и главным стержнем политического процесса в новых государствах является героическое усилие по их сближению.

## II

Если более точно сформулировать сущность обсуждаемой здесь проблемы, то речь идет о том, что рассматриваемые как общества, новые государства чрезвычайно подвержены проявлениям серьезного недовольства, основанного на изначальных привязанностях<sup>9</sup>. Под изначальными привязанностями понимается то, что происходит из «данностей» социального бытия (или, если быть более точным, поскольку сюда неизбежно вовлекается культура, из того, что считается «данностями») — соседские и родственные связи, главным образом, но кроме того — данность, которая происходит из того, что человек рождается в определенной религиозной общине, говорит на определенном языке или даже на диалекте этого языка и следует определенным общественным обычаям. Представляется, что эти совпадения по крови, языку, обычаю и т. п. сами по себе (отдельно взятые и по своей природе) обладают несказанной, а иногда и непреодолимой принудительной силой. Человек привязан к своему сородичу, соседу, единоверцу самим фактом такой привязанности; не только в результате каких-то личных чувств, практической необходимости, общего интереса или принятого на себя обязательства, но в значительной мере благодаря какому-то необъяснимому абсолютному смыслу, приписываемому самой этой связи. Общая сила таких изначальных уз и преобладание тех или иных их видов в качестве наиболее важных варьируются от индивида к индивиду, от общества к обществу, от одного исторического периода к другому. Но у любого, в сущности, человека, в любом обществе, почти во все времена некоторые привязанности возникают, по-видимому, скорее из чувства естественной — кто-то назвал бы ее духовной — близости, чем из социального взаимодействия.

В современных обществах перенос таких связей на уровень политической верховной власти — хотя это, конечно, проис-

ходило и продолжает происходить — вызывает все большее и большее осуждение как явление патологическое. Во все большей и большей степени национальное единство поддерживается не призывами к братству по крови и почве, а малопонятной, пунктирно очерченной и соблюдаемой скорее по привычке верностью гражданскому государству, что в большей или меньшей мере дополняется использованием государством полицейских сил и идеологических проповедей. Ущерб, нанесенный и себе, и другим теми современными (или полусовременными) государствами, которые со всей страстью стремились стать скорее изначальными, чем гражданскими политическими общностями, как и растущее осознание практических преимуществ той модели социальной интеграции, которая обладает более широким диапазоном по сравнению с тем, что обычно могут и даже позволяют создавать изначальные связи, только усилили нежелание публично выставлять расу, язык, религию и т. п. в качестве основ для определения «конечной общности». Но в модернизирующихся обществах, там, где традиция гражданской политической деятельности еще слаба и недостаточно понимаются технические требования к обеспечению эффективного управления, существует, как обнаружил Неру, тенденция периодически, а в некоторых случаях почти постоянно предлагать и широко приветствовать изначальные привязанности в качестве предпочтительных основ для разграничения автономных политических единиц. При этом откровенно, энергично и простодушно защищается тезис о том, что истинно законная власть проистекает только из врожденной принудительности, которой, как полагают, каким-то образом обладают эти привязанности:

«Причины, по которым моноязычное государство стабильно, а многоязычное нестабильно, совершенно очевидны. Государство строится на чувстве товарищества. Что это за чувство? Определяя коротко, это корпоративное ощущение единства, которое делает тех, кто испытывает это чувство, знакомыми и родственниками. Есть в этом чувстве и другая грань. Это одновременно и чувство «сознания своей особи», которое, с одной стороны, связывает тех, кто разделяет это чувство, так крепко, что оно преодолевает все различия, являющиеся результатом экономических конфликтов или социального неравенства, а с другой — отделяет их от всех прочих людей. Это страстное желание не принадлежать к какой бы то ни было другой группе. Существование такого чувства товарищества является основой стабильного и демократического государства»<sup>10</sup>.

Именно такая формулировка прямого конфликта между изначальными и гражданскими чувствами — это «страстное

желание не принадлежать к какой бы то ни было другой группе» — придает проблеме, имеющей различные имена — трайбализма, местничества, коммунизма и т. д., более зловещий и гораздо более опасный характер по сравнению с большинством других, также весьма серьезных и сложных для разрешения проблем, встающих перед новыми государствами. Здесь перед нами не просто конкурирующие общественные привязанности, а конкурирующие привязанности такого же всеобщего порядка, на том же самом уровне интеграции. Как и в любом государстве, в новых государствах существует много других конкурирующих привязанностей — связи с классом, партией, бизнесом, профессиональным союзом, конфессией или чем бы то ни было еще. Но группы, скрепленные такими узами, никогда, в сущности, не рассматриваются как полностью самостоятельные, предельные социальные единицы, способные претендовать на выражение идеи национального. Конфликты между ними случаются только в рамках более или менее полностью сложившейся «конечной общности», политическая целостность которой не ставится, как правило, под сомнение. Независимо от того, насколько серьезными становятся такие конфликты, они не угрожают, во всяком случае намеренно, самому существованию этой «конечной общности». Они угрожают правительствам или даже формам правления, но крайне редко — и обычно тогда, когда к ним применяются изначальные чувства, — угрожают подрывом самой нации, поскольку не влекут за собой альтернативных определений того, что такое нация, каковы критерии ее выделения. Экономическое, классовое или интеллектуальное недовольство чревато революцией, а недовольство, питаемое расовой, языковой или культурной дискриминацией, таит в себе угрозу расчленения, ирредентизма<sup>9</sup> или, наоборот, поглощения, угрозу перекраивания самих границ государства, иного определения его территории. Гражданское недовольство находит свой естественный выход в законном или незаконном захвате государственного аппарата. Недовольство, продиктованное изначальными чувствами, стремится к большему и его труднее удовлетворить. Если оно достаточно серьезно, то ему потребуется голова не только Сукарно, Неру или Маулай Хасана, но и голова самой Индонезии, Индии или Марокко.

Реальные факторы, вокруг которых кристаллизуется такое недовольство, различны, и в каждом данном случае обычно выступают сразу несколько факторов, соперничающих между собой и действующих иногда наперекор друг другу. На чисто описательном уровне эти факторы тем не менее довольно легко поддаются перечислению<sup>11</sup>.

**Предполагаемые кровные узы.** Здесь определяющим элементом является квазиродство. «Квази», потому что родственные союзы, образованные на основе известных биологических отношений (расширенные семьи, роды и т. д.), слишком малы и даже в глазах большинства связанных с традицией людей имеют не более чем ограниченное значение, и, следовательно, речь идет о том с трудом прослеживаемом, но, с точки зрения социологии, реальном родстве, которое связывает людей, например в племени. Нигерия, Конго и большая часть Африки южнее Сахары характеризуются тем, что здесь превалирует именно эта разновидность изначальных отношений. Но то же самое характерно и для кочевников или полукочевников Ближнего Востока — курдов, белуджей, пуштунов и т. д., для нага, мунда, санталов и др. в Индии и для большинства так называемых горных племен Юго-Восточной Азии.

**Раса.** Ясно, что понятие «раса» близко к понятию «предполагаемое родство», если подходить с точки зрения этнобиологической теории. Но это не совсем одно и то же. Здесь речь идет прежде всего о фенотипических физических чертах — в первую очередь, конечно, о цвете кожи, но также и о типе лица, росте, типе волос и т. п., — а не о каком-то совершенно ясном чувстве общего происхождения как таковом. Средоточие межобщинных проблем в Малайе в значительной мере являются различия именно такого рода, различия между двумя фенотипически очень, в сущности, близкими монголоидными народами. «Негритюд» явно черпает значительную часть своей силы, хотя, по-видимому, и не всю, в представлении о расе как о важном изначальном свойстве, и на том же основании выделяются торговые меньшинства, находящиеся на положении париев, — китайцы в Юго-Восточной Азии или ливанцы и индийцы в Африке.

**Язык.** Расхождения на языковой почве — по некоторым пока еще не нашедшим адекватного объяснения причинам — особенно остро проявляются на Индийском субконтиненте, играют довольно существенную роль в Малайе и время от времени дают о себе знать во всех других странах. Но поскольку язык иногда считается совершенно неотъемлемым фактором национальных конфликтов, стоит подчеркнуть, что расхождения на языковой почве не являются неизбежным результатом несходства языков. Как и кровные, и расовые и другие различия, которые будут перечислены ниже, различия в языке сами по себе не всегда способствуют разделению — они не сыграли такой роли ни в Танганьике, ни в Иране (хотя в строгом смысле Иран не относится к новым государствам), ни на Филиппинах, ни даже в Индонезии, где, несмотря на широчайшее раз-

нообразии языков, конфликт на языковой почве стал, кажется, единственной социальной проблемой, которая почему-то не проявилась в крайней форме. Более того, конфликты, основанные на столкновении изначальных привязанностей, могут происходить там, где нет заметных языковых различий, как, например, в Ливане, между разными группами, говорящими на батакском языке, в Индонезии, и, возможно в меньшей степени, между народами фулани и хауса в Северной Нигерии.

**Регион.** Хотя регионализм, как фактор, встречается повсюду, наибольшие беды он приносит, как правило, в географически разнородных областях. Тонкин, Аннам и Кохинхина во Вьетнаме, две эти корзины с рисом на концах длинного коромысла\*, до разделения страны противостояли друг другу почти только регионально, имея общий язык, культуру, расовые черты и т. п. На напряженность между Восточным и Западным Пакистаном (теперь они превратились в самостоятельные государства, Бангладеш и Пакистан) влияли также и различия в языке и культуре, но географический фактор имел огромное значение вследствие территориальной раздробленности страны. Противостояние Явы и Внешних островов в расположенной на архипелаге Индонезии, Северо-Востока и Западного побережья в поделенной горами надвое Малайе являются дополнительными примерами превращения регионализма в важный изначальный фактор национальной политической жизни.

**Религия.** Выдающимся примером действия этого типа изначальной привязанности является раздел Индии. Но существуют и другие хорошо известные примеры роли этой привязанности в подрыве или подавлении всеобъемлющего гражданского чувства: Ливан, карены-христиане и мусульмане-аракены в Бирме, тоба батаки, амбоны и минахасы в Индонезии, моро на Филиппинах, сикхи в индийском Пенджабе и члены братства ахмадия в Пакистане, хауса в Нигерии.

**Обычай.** Опять-таки, различия в обычаях создают основу для национального разобщения почти повсеместно и играют особую роль в тех случаях, когда более изощренная в интеллектуальном и/или художественном отношении группа рассматривает себя в качестве носителя «цивилизации» среди преимущественно варварского населения, для которого эта группа должна служить эталоном. Это бенгалцы в Индии, яванцы в Индонезии, арабы (по сравнению с берберами) в Марокко, амхара — в еще одном «старом» новом государстве — Эфиопии и т. д. Но важно также подчеркнуть, что даже все-речь противостоящие друг другу группы могут очень мало отличаться по своему образу жизни: гуджератцы и махараштры в Индии, баганда и буниоро в Уганде, яванцы и сунда в Ин-

донезии. Возможно и обратное: обычаи балийцев очень сильно отличаются от обычаев других народов Индонезии, но балийцы пока вообще не проявляли недовольства, коренящегося в каком бы то ни было изначальном чувстве.

Однако простого перечисления видов изначальных связей, которые то в одном, то в другом месте имеют тенденцию политизироваться, недостаточно, необходимо двигаться дальше и постараться также классифицировать или каким-то образом упорядочить конкретные модели изначального разнообразия и изначальных конфликтов, которые реально существуют в различных новых государствах и компонентами которых являются такие связи.

Это выглядит как обычное упражнение в политической этнографии, но задача оказывается более деликатной, чем кажется на первый взгляд, — не только потому, что нужно различить те вызовы коммунизма целостности гражданского государства, которые на данный момент представляют собой открытую угрозу, но и потому, что необходимо обнаружить те из них, которые пока скрыты, спрятаны в устойчивой структуре изначальных идентификаций и готовы принять открытую политическую форму, как только сложатся необходимые для этого социальные условия. Тот факт, что индийское меньшинство в Малайе до сих пор еще не создавало серьезной угрозы жизнеспособности государства, не означает, что оно не могло бы создать такой угрозы, если бы случилось что-нибудь непредвиденное с мировыми ценами на каучук или если бы госпожа Ганди сменила политику невмешательства по отношению к индийцам, живущим за пределами Индии, на политику, проводимую Мао по отношению к китайской диаспоре. Проблема мору на Филиппинах, предоставлявшая хорошую боевую практику лучшим представителям нескольких поколений выпускников Вест Пойнта<sup>2</sup>, сейчас просто кипит на медленном огне, но так не может продолжаться вечно. Движение Свободных таев в настоящее время как будто угасло, но оно может возродиться, если произойдут перемены во внешней политике Таиланда или если Патет Лао будет иметь успех в Лаосе. Курды Ирака, несколько раз как будто бы заморенные, продолжают демонстрировать признаки недовольства. И такие примеры можно было бы продолжать. В большинстве новых государств политическая солидарность, основанная на изначальных чувствах, обладает постоянной силой, но эта сила не всегда активна и не всегда хорошо видна.

Для начала было бы полезным провести по отношению к данному предмету классификации аналитическое различие тех видов изначальных привязанностей, которые более или

менее полно проявляются в рамках одного гражданского государства, и тех, что выходят за эти рамки. Или, если сформулировать эту задачу несколько иначе, следует противопоставить те случаи, когда соответствующая — расовая, племенная, языковая и т. д. — группа, которой присуще «корпоративное чувство единства», меньше, чем существующее гражданское государство, и те случаи, когда эта группа больше или, по крайней мере, каким-то образом переступает его границы. В первом варианте изначальное недовольство возникает из-за ощущения политического подавления, во втором — из-за ощущения политического расчленения. Сепаратизм каренов в Бирме, ашанти в Гане, баганда в Уганде — примеры первого варианта, панарабизм, сомалийский экспансионизм или панафриканизм — примеры второго.

Многие из новых государств испытывают трудности, связанные одновременно и с тем, и с другим вариантом. Во-первых, большинство межгосударственных движений изначального толка охватывает не отдельные страны целиком, к чему во всяком случае стремятся различные «пан»-движения, а этнические меньшинства, рассеянные по нескольким государствам, например, движение курдов за единый Курдистан, призванное объединить курдов в Иране, Сирии, Турции и Советском Союзе, — возможно, самое неосуществимое политическое движение всех времен, движение абако под руководством ныне покойного господина Касавубу и сторонников его идеи о создании Республики Конго и Анголы, движение за создание Дравидистана, в той мере, в какой оно распространяется не только на Южную Индию, но и на Цейлон, пересекая Полкский пролив, и, наконец, движение, или пока, быть может, только неоформленное общее чувство, за создание объединенной и суверенной Бенгалии — Бангладеш в увеличенных размерах — независимой и от Индии, и от Пакистана. Кроме того, в некоторых из новых государств существуют классические проблемы ирредентистского толка — малайцы в Южном Таиланде, пуштуны вдоль афганской границы Пакистана и т. д. Масса проблем подобного рода появится и в Африке южнее Сахары, когда там будут установлены более твердые политические границы. Во всех этих случаях присутствуют — или могут появиться в будущем — и стремление избавиться от существующего гражданского государства, и страстное желание воссоединить политически разделенную изначальную общность<sup>12</sup>.

Во-вторых, межгосударственные и внутригосударственные изначальные привязанности часто пересекаются, сплетаясь в сложную сеть уравнивающих друг друга — хотя

в большинстве случаев и ненадежно — обязательств. В Малайе одной из наиболее действенных скрепляющих сил, которая удерживает китайцев и малайцев — во всяком случае, пока — в едином государстве, вопреки чрезвычайно сильным центробежным тенденциям, порожденным этническими и культурными различиями, является опасение со стороны и той, и другой группы оказаться, в случае распада федерации, на положении несомненно неполноправного меньшинства в рамках какой-то иной политической структуры: малайцы опасаются того, что китайцы повернутся к Сингапуру или Китаю, китайцы — что малайцы повернутся к Индонезии. Подобным же образом на Цейлоне и тамилам, и сингалам удастся рассматривать себя в качестве меньшинств: тамилам — потому что 70% цейлонцев являются сингалами, сингалам — потому что кроме 8 миллионов, живущих на Цейлоне, их больше нигде нет, в то время как кроме 2 миллионов цейлонских тамиллов существует еще 28 миллионов, живущих в Южной Индии. В Марокко наметился и раскол между арабами и берберами внутри государства, и выходящий за пределы Марокко раскол между приверженцами насеровского панарабизма и сторонниками движения Бургибы за *regroupement maghrebin*<sup>6</sup>. И сам Насер, вплоть до своей смерти являвшийся, пожалуй, самым блестящим виртуозом в искусстве манипулирования изначальными чувствами среди лидеров новых государств, увлекался жонглированием идеями панарабизма, панисламизма и panaфриканизма в интересах обеспечения руководящей роли Египта среди государств, подписавших Бандунгскую декларацию.

Но независимо от того, выходят или не выходят изначальные привязанности за границы государств, большинство крупных сражений на изначальной почве происходит в настоящее время внутри них. Между новыми государствами существует, конечно, ряд международных конфликтов, в основе которых, прямо или косвенно, лежат все те же изначальные проблемы. Враждебные отношения между Израилем и его арабскими соседями, ссора Индии и Пакистана из-за Кашмира являются, безусловно, самыми известными примерами таких конфликтов. Но есть еще и громкий скандал из-за Кипра между двумя более старыми государствами, Грецией и Турцией, и напряженность между Сомали и Эфиопией, связанная, по существу, с ирредентистской проблемой, и трудности Индонезии в отношениях с Пекином из-за вопроса о «двойном гражданстве» для этнических китайцев в Индонезии, и т. п. Когда новые государства политически укрепятся, такие конфликты могут разрастись и стать более частыми и более напряженными. Но пока

они еще не стали — за исключением арабо-израильского конфликта и вспыхивающего время от времени спора из-за Кашмира — политическими проблемами первостепенной важности, и наибольшее воздействие изначальные различия почти повсеместно оказывают на внутренние дела, хотя это вовсе не говорит о том, что они не способны поэтому существенно влиять на международную политику<sup>13</sup>.

Создание типологии конкретных моделей изначального разнообразия, которые обнаруживаются в различных новых государствах, в подавляющем большинстве случаев, однако, весьма затруднено из-за простой нехватки подробной и достоверной информации. Но опять-таки, упрощенную и чисто эмпирическую классификацию можно тем не менее провести довольно легко, и она может оказаться полезной в качестве грубо составленного, но эффективного путеводителя по дикой местности, не отмеченной ни на каких картах, может способствовать более тонкому анализу роли изначальных чувств в гражданской политике по сравнению с тем, который можно провести, используя понятия «плюрализм», «трайбализм», «местничество», «коммунализм» и другие стереотипы социологии здравого смысла.

1. В качестве первой, довольно обычной и относительно простой модели берется ситуация, когда в обществе противостоят друг другу две группы населения. Одна — господствующая и преобладающая по численности (хотя последнее не правило), другая — сильное, постоянно дестабилизирующее ситуацию меньшинство. Это пример Кипра с греками и турками, Цейлона с сингалами и тамилами, Иордании с иорданцами и палестинцами, хотя в последнем случае доминирующая группа по численности меньше.

2. Вторая модель несколько напоминает первую, но является более сложной. Здесь одна группа населения, занимающая центральное место нередко не только в политическом, но и в географическом отношении, противостоит нескольким довольно большим и так или иначе оппозиционным периферийным группам: яванцы против народов Внешних островов в Индонезии, бирманцы из долины Ирравади против различных горных племен и народов горных долин в Бирме, персы центральной части Иранского нагорья против различных племен в Иране (хотя, опять же, это, строго говоря, не новое государство), арабы Атлантической равнины против различных окружающих их берберских племен Рифа, Атласа и Суса, лао долины Меконга против племенных народов Лаоса и т. д. Пока неясно, насколько такая модель может получить воплощение в Черной Африке. В одном случае, когда это могло произойти с ашанти в Гане,

власть центральной группы оказалась, по крайней мере временно, сломленной. Что касается Уганды, то время покажет, сохранят ли (сейчас речь идет уже о том, восстановят ли) баганда свое доминирующее положение среди других групп благодаря своей большей образованности, политической опытности и т. д. и вопреки тому, что по численности они составляют всего лишь около одной пятой населения.

3. Биполярность представляет собой третью, внутренне еще менее однородную модель, когда существуют две почти уравновешивающие друг друга основные группы — малайцы и китайцы в Малайе (хотя там есть и не столь большая группа индийцев), или христиане и мусульмане в Ливане (хотя на самом деле обе группы являются совокупностью меньших сект), или сунниты и шииты в Ираке. Два региона Пакистана (хотя западный регион сам по себе далеко не однороден) — яркий пример биполярной модели изначального разнообразия, что и привело в настоящее время к распадению этого государства на две части. Во Вьетнаме накануне раздела существовала сходная ситуация — Тонкин противостоял Кохинхине, — сейчас эта проблема «решается» с помощью великих держав, хотя новое объединение страны могло бы возродить ее. Даже в Ливии, население которой не столь многочисленно, чтобы здесь могли возникать крупные межгрупповые конфликты, есть некоторые признаки биполярности, учитывая различия между Киренаикой и Триполитанией.

4. Еще одна модель характеризуется относительно равномерной градацией групп по их значению, начиная с нескольких самых крупных и средних по численности групп и заканчивая целым рядом самых малых, без ярко выраженных доминирующих групп и резко разъединяющих всех позиций. Примерами этой модели служат, по-видимому, Индия, Филиппины, Нигерия и Кения.

5. И наконец, существует, используя термин Валлерстайна, простая этническая раздробленность, со множеством мелких групп. К этой своего рода остаточной категории следует отнести большинство африканских государств, по крайней мере до тех пор, пока они не будут лучше известны<sup>14</sup>. Одна из инициатив новаторского сверх всякой меры правительства в Леопольдвиле, которое предлагало объединить 250 (или около того) разрозненных племенных групп Конго, говорящих на разных языках, в 80 племенных территориях, которые затем должны были бы образовать 12 федеративных штатов, дает понять, до каких масштабов может дойти такая раздробленность и насколько запутанными могут быть порождаемые ею отношения изначального типа.

Мир коллективно утвержденной и публично выраженной идентичности личности есть, таким образом, мир упорядоченный. Существующие в новых государствах модели отождествления и различения по изначальному принципу не являются какими-то бесформенными, постоянно меняющимися и бесконечно разнообразными — они четко разграничены и поддаются систематизации. И поскольку эти модели различаются, то вместе с ними различается и сущность проблемы социального самоутверждения индивида, так же как она различается и в зависимости от положения индивида в рамках каждой отдельно взятой модели. Задача обеспечения признания в качестве человека, достойного внимания и уважения, сингалу на Цейлоне представляется в ином свете и в иной форме, чем яванцу в Индонезии или малайцу в Малайе, поскольку принадлежать к основной группе населения, противостоящей одному меньшинству, совсем не то же самое, что принадлежать к основной группе, противостоящей множеству меньшинств или такой же большой группе. Но также в совершенно ином свете и в иной форме эта задача выглядит для турка на Кипре по сравнению с греком, для карена в Бирме по сравнению с бирманцем, для представителя народа тив в Нигерии по сравнению с представителем народа хауса, поскольку принадлежность к меньшинству ставит человека в совершенно иное положение, чем принадлежность к основной группе населения, даже в рамках единой системы<sup>15</sup>. Общины так называемых париев, состоящие из «иностранцев» торговцев и встречающиеся во многих новых государствах — ливанцы в Западной Африке, индийцы в Восточной Африке, китайцы в Юго-Восточной Азии и относящиеся к несколько иному типу марвари в Южной Индии, — живут в совершенно ином социальном универсуме, во всяком случае в том, что касается проблемы сохранения признанной идентичности, чем живущие в тех же обществах группы оседлого земледельческого населения, независимо от численности и значимости последних. Сеть изначального притяжения и отталкивания густа, запутана, но сплетена тем не менее очень аккуратно, являясь в большинстве случаев результатом многовековой постепенной кристаллизации. Чуждые установления гражданского государства, возникшего совсем недавно на обломках исчерпавшего себя колониального режима, накладываются на это искусно выделанное и любовно сохраняемое переплетение гордости и подозрений и должны каким-то образом вплести его в ткань современной политики.

## III

Подчинение изначальных чувств гражданскому устройству осложняется, однако, тем, что политическая модернизация с самого начала имеет тенденцию не столько успокаивать эти настроения, сколько разжигать их. Переход прерогатив суверенитета от колониального режима к независимому правительству — это не просто переход власти из рук иностранных правителей в руки местных, это глубокая трансформация всей модели политической жизни, превращение подданных в граждан. Колониальные правительства, подобно аристократическим правительствам в Европе раннего Нового времени, которым они больше всего соответствуют по форме, отчужденны и неотзывчивы, они находятся вне тех обществ, которыми управляют, воздействуют на них нерегулярно, неравномерно и волюнтаристски. В отличие от них правительства новых государств, хотя и являются олигархическими, ориентируются на поддержку народа и его мнение, находятся в самой гуще того общества, которым управляют, и по мере своего становления воздействуют на него все более и более целенаправленно, регулярно и всеобъемлюще. Для выращивающего какао земледельца-ашанти, для гуджератца-лавочника или для китайца-горняка с оловянных рудников Малайи приобретение его страной политической независимости есть приобретение и им самим, волей-неволей, современного политического статуса, независимо от того, насколько он сам привержен традиционной культуре или насколько неэффективно и несовременно в своих практических действиях новое государство. Теперь он становится неотъемлемой частью автономного и дифференцированного политического механизма, который начинает затрагивать всю его жизнь, за исключением, быть может, сугубо частной. «Тот же самый народ, который до настоящего времени удерживали, насколько это возможно, от участия в делах управления, теперь должен быть привлечен к ним», — писал индонезийский националист Джарир накануне Второй мировой войны, точно определяя характер «революции», которая должна была произойти на островах Индонезийского архипелага в следующем десятилетии. «Народ нужно сделать политически сознательным. Его интерес к политике должен быть развит и поддержан»<sup>16</sup>.

Такое навязывание современного политического сознания большинству все еще в значительной степени не подвергшегося модернизации населения действительно ведет к развитию и поддержанию очень глубокого народного интереса к проблемам управления. Но поскольку коренящееся в изначальных

привязанностях «корпоративное чувство единства» для многих остается *fons et origo*<sup>17</sup> легитимной власти, смыслом приставки «само» в понятии «самоуправление», большая часть этого народного интереса выражается в форме очень сильной озабоченности отношениями между определенным племенем, регионом, конфессией и т. п. и центральной властью, которая, по мере того как она развивается и становится все более активной, не может так легко ни изолироваться от этой паутины изначальных привязанностей, как это делал колониальный режим, ни полностью приспособиться к ней, как это происходит с рутинной системой власти в «небольшой общности». Таким образом, среди прочих причин чувства местничества, коммунизма, расизма и т. п. стимулирует сам процесс формирования суверенного гражданского государства, поскольку именно он привносит в общество новую высокую ценность, за которую следует бороться, и пугающую новую силу, с которой следует соперничать<sup>17</sup>. Доктрины националистических пропагандистов в обратном смысле, будь то индонезийский регионализм, малайский расизм, индийский лингвизм или нигерийский трайбализм, в своем политическом измерении являются не столько наследием колониальной политики «разделяй и властвуй», сколько результатом замены колониального режима независимым, укорененным в местной почве и целеустремленным унитарным государством. И хотя эти доктрины базируются на исторически обусловленных различиях, некоторые из которых колониальный режим помог углубить (а некоторые — ослабить), они являются неотъемлемой частью самого процесса создания нового государственного устройства и нового гражданства.

Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на Цейлон, вхождение которого в семью новых государств было одним из самых спокойных и который теперь (в 1962 г.) является ареной одного из самых бурных коммуналистских волнений в истории этих государств. Независимость Цейлона была достигнута в основном без борьбы, в сущности, даже без очень больших усилий. Здесь не было ни ожесточенного массового националистического движения, как в большинстве других новых государств, ни страстного и громогласного героического вождя, ни твердолобой колониальной реакции, не было насилия и арестов — никакой революции, ибо приобретение суверенитета в 1947 г. состояло в замене консервативных, умеренных и надменных британских государственных служащих консервативными, умеренными и надменными представителями получившей британское образование цейлонской знати, которые, по крайней мере на взгляд местного жителя, «во



всем, кроме цвета своей кожи, походили на прежних колониальных правителей»<sup>18</sup>. Революции суждено было начаться позже, почти через десять лет после формального получения независимости; выраженное в прощальной речи британского губернатора «глубокое удовлетворение тем, что Цейлон достиг своей цели — свободы — без раздоров или кровопролития, в результате мирных переговоров»<sup>19</sup>, оказалось несколько преждевременным: в 1956 г. ожесточенные столкновения между тамилами и сингалами унесли жизни более чем 100 человек, в 1958 г., по-видимому, не менее 2 тысяч.

Для страны, 70 % населения которой составляют сингалы, а 23 % — тамилы, всегда была характерна некоторая напряженность в межэтнических отношениях<sup>20</sup>. Но современную форму непримиримой, всеобъемлющей и идеологически обоснованной массовой вражды эта напряженность приобрела только с 1956 г., когда на внезапно нахлынувшей волне движения за культурное, религиозное и языковое возрождение сингалов премьер-министром стал ныне покойный С.У.Р. Д. Бандаранаике. Получивший образование в Оксфорде, увлекающийся марксизмом и вполне светский политик в государственных делах, Бандаранаике подорвал авторитет англоговорящей цейлонской знати (и двуэтничного Коломбо) тем, что открыто и, как можно подозревать, несколько цинично обращался к изначальным чувствам сингалов, обещая языковую политику, основанную на принципе «сингальский язык — и только сингальский», предоставление первенствующего положения буддизму и буддийскому духовенству, радикальное изменение якобы проводившейся политики «изнеживания» тамилы, а также отказ от ношения европейского платья в пользу традиционных «куска материи и баньяна» сингалезского крестьянина<sup>21</sup>. И если, как заявляет один из его наиболее некритичных апологетов, «высшей целью» Бандаранаике было не «установление старомодного, местнического, этноцентрического правления», а «стабилизация демократии и превращение страны в современное благополучное государство, основанное на принципах социализма в духе Неру»<sup>22</sup>, то вскоре Бандаранаике оказался в положении беспомощной жертвы нахлынувшего прилива пылких изначальных чувств, и в его гибели от руки буддийского монаха, побуждения которого остались неизвестными, после двух с половиной лет лихорадочного и разрушительного правления, заключена какая-то высшая ирония.

Первые твердые шаги к созданию решительного, опирающегося на народную поддержку и ориентированного на социальные реформы правительства привели, таким образом, не к укреплению национального единства, а, напротив, к росту

языкового, расового, регионального и религиозного местничества, странная диалектика, практические проявления которой были скрупулезно описаны Риггинзом<sup>23</sup>. Благодаря институту всеобщего избирательного права соблазн добиваться популярности у масс, взывая к их традиционным приоритетам, стал фактически непреодолимым, что вовлекло Бандаранаике и его последователей в рискованную и, как оказалось, неудачную игру, заключающуюся в умении возбуждать изначальные чувства перед выборами и затем гасить их. Усилия его правительства по модернизации здравоохранения, образования, системы управления и т. д. угрожали общественному положению влиятельных сельских слоев — монахов, лекарей аюрведической медицины, деревенских учителей, местных чиновников — за что, в обмен на их политическую поддержку, приходилось расплачиваться еще большим почвенничеством и еще большим подчеркиванием традиционных символов самоутверждения. Поиски общей культурной традиции, которая должна была служить основой для национальной идентичности страны, ставшей теперь самостоятельным государством, привели только к оживлению памяти о старинных тамило-сингальских вероломствах, зверствах, оскорблениях и войнах, о которых лучше было бы не вспоминать. Потеря авторитета получившей западное образование городской элиты, в рядах которой ощущение принадлежности к одному классу и солидарное чувство прежних однокашников обычно преодолевали различия изначального типа, привела к утрате одной из немногих важных точек дружеских контактов между двумя общинами. Первые же признаки фундаментальных экономических перемен возбудили опасения, что позиции трудолюбивых, бережливых и предприимчивых тамилы укрепятся за счет менее организованных сингалов. Обоштившееся соперничество за места в государственной администрации, растущее значение прессы на местных языках и даже разработанные правительством программы по освоению новых земель — поскольку они угрожали переменами в размещении населения и, следовательно, изменениями в представительстве различных общин в парламенте — все это действовало одинаково провокационно. Столь отягощенная сюжетами изначальных отношений цейлонская проблема не является простым наследием, доставшимся от предков препятствием для политической, социальной и экономической модернизации Цейлона; это прямое и непосредственное отражение первой серьезной — хотя и довольно неудачной — попытки достичь такой модернизации.

Такая диалектика, по-разному выраженная, является родовой характеристикой политики новых государств. В Индии установление самостоятельного унитарного государства



сделало болезненно очевидным — так, как этого никогда не было в колониальную эпоху, — тот факт, что малонаселенные, но богатые полезными ископаемыми Внешние острова производят большую часть дающего валюту экспорта, в то время как плотно населенная, но бедная ресурсами Ява потребляет большую часть доходов страны, в результате чего модель региональной зависти развилась и усилилась до масштабов вооруженного восстания<sup>24</sup>. В Гане оскорбленная гордость ашанти нашла выражение в открытом сепаратизме, когда новое национальное правительство Нкрумы, желая накопить средства для развития, установило (закупочные) цены на какао на более низком уровне, чем этого хотели занимающиеся выращиванием какао ашанти<sup>25</sup>. В Марокко рифские берберы, оскорбленные тем, что их существенный военный вклад в борьбу за независимость не был в соответствующих масштабах вознагражден правительственной помощью в виде школ, рабочих мест, улучшения средств коммуникации и т. д., возвратились к классическому образцу племенного высокомерия — отказались платить налоги, объявили бойкот рынкам, вернулись к характерному для горцев разбойничьему образу жизни — и все это для того, чтобы привлечь внимание Рабата<sup>26</sup>. В Иордании отчаянная попытка Абдуллы укрепить недавно образовавшееся суверенное гражданское государство путем аннексии Предиордания, переговоров с Израилем и модернизации армии спровоцировала его убийство этнически униженным палестинцем, сторонником панарабизма<sup>27</sup>. И даже в тех новых государствах, где такое недовольство еще не дошло до открытого раскола, почти повсеместно вокруг все возрастающей борьбы за верховную власть выросла широкая тень раздоров на почве изначальных отношений. Наряду с обычной политической деятельностью партии и парламента, кабинета министров и бюрократии, монарха и армии, почти повсюду, взаимодействуя с ней, идет своего рода околополитическая деятельность на почве сталкивающихся друг с другом коллективных самоидентификаций и все возрастающих этнократических устремлений.

Более того, эта околополитическая борьба имеет, как представляется, свой собственный, особый театр военных действий: существует ряд специфических институциональных контекстов вне рамок обычных арен политических баталлий, в которых имеет обыкновение разворачиваться эта борьба. Хотя проблемы, возникающие на почве изначальных привязанностей, время от времени всплывают, конечно, и в парламентских дебатах, и на заседаниях правительства, и в судебных решениях, и, гораздо чаще, во время предвыборных

кампаний они имеют стойкую тенденцию проявляться в более простой, более явной и более опасной форме там, где другие виды социальных проблем обычно или, по крайней мере, столь часто или столь остро, не проявляются.

Один из наиболее очевидных примеров — школьная система. Тенденция проявляться в виде школьных кризисов особенно характерна для языковых конфликтов, свидетельство тому — ожесточенная полемика между малайскими и китайскими союзами учителей по поводу того, насколько малайский язык должен заменить китайский в китайских школах в Малайе, трехсторонняя подрывная война приверженцев английского, хинди и различных местных языков как языков обучения в Индии, кровавые мятежи, устроенные говорящими на бенгальском языке университетскими студентами, чтобы воспрепятствовать намерению Западного Пакистана ввести в Восточном Пакистане язык урду. Но и религиозные проблемы имеют тенденцию достаточно легко проникать в образовательную среду. В мусульманских странах существует постоянная проблема реформирования традиционной коранической школы в школу, построенную по западному образцу; на Филиппинах наблюдается конфликт между введенной по инициативе американцев традицией светских публичных школ и усилившимся стремлением клерикалов увеличить объем преподавания религии в таких школах; в Мадрасе существуют дравидские сепаратисты, которые ханжески заявляют, что «образование должно быть свободно от политических, религиозных или общинных пристрастий», подразумевая под этим, на самом деле, что оно «не должно акцентировать внимание на произведениях, написанных на хинди, таких, например, как эпос Рамаяна»<sup>28</sup>. И даже борьба, ведущаяся преимущественно на почве регионального недовольства, имеет тенденцию включать в себя вопросы образования: в Индонезии усиление провинциального недовольства сопровождалось поспешным созданием множества местных высших учебных заведений, так что теперь, несмотря на чрезвычайную нехватку квалифицированных преподавателей, почти в каждом крупном регионе страны имеется чуть ли не университет: эти учебные заведения — памятные знаки прошлого чувства обиды и — вероятно — колыбель для таких же настроений в будущем; похоже, что сходная модель реализуется сегодня в Нигерии. Если всеобщая стачка является классическим политическим выражением борьбы классов, а государственный переворот — борьбы между милитаризмом и парламентаризмом, то кризис в системе образования становится, вероятно,

классическим политическим (или околополитическим) выражением конфликта на основе изначальных привязанностей.

Существует и ряд других осей, вокруг которых обычно закручиваются околополитические водовороты, но в научной литературе они скорее были мимоходом отмечены, чем детально проанализированы. Одним из примеров может служить социальная статистика. В Ливане с 1932 г. не проводилось переписи населения из опасения, что она обнаружит такие изменения в структуре конфессиональной принадлежности, что это сделает нежизнеспособной необыкновенно запутанную политическую систему, сконструированную так, чтобы уравнивать интересы различных религиозных групп. В Индии, с ее проблемой национального государственного языка, вопрос о том, кого считать говорящим на хинди, стал предметом довольно язвительной полемики, поскольку все зависит от того, каковы правила подсчета: сторонники языка хинди используют цифры переписи, чтобы доказать, что по меньшей мере половина населения Индии говорит на «хинди» (включая говорящих на урду и пенджаби), в то время как противники языка хинди снижают эту цифру как минимум до 30%, считая значимыми с языковой точки зрения различия в письменности и, очевидно, даже религиозную принадлежность говорящего. Кроме того, существует еще одна, тесно связанная с предыдущей, проблема, которую Вайнер, в связи с тем странным фактом, что, по переписи 1941 г., в Индии насчитывалось 25 миллионов людей, живших племенами, а по переписи 1951 г., — только 1,7 миллиона, удачно назвал «геноцидом, устроенным переписью»<sup>29</sup>. Публикующиеся в Марокко данные о том, какой процент населения составляют берберы, постоянно колеблются от 35 до 60 %, и некоторым националистическим лидерам хотелось бы верить или заставить поверить других, что берберы вообще не более чем французское изобретение<sup>30</sup>. Данные статистики, реальные или выдуманные, касающиеся этнического состава государственных служащих, практически повсюду являются любимым оружием демагогов, манипулирующих изначальными чувствами, причем это оружие особенно эффективно в том случае, когда некоторое количество местных чиновников принадлежит к группе, отличной от той, которой они управляют. В результате в Индонезии, например, в разгар регионалистского кризиса была запрещена одна из ведущих газет — за то, что по мнимой наивности напечатала простенькую диаграмму, показывающую прибыль от экспорта и правительственные расходы по отдельным провинциям.

Одежда (в Бирме сотни жителей из приграничных племен, привезенных в Рангун на день Союза для того, чтобы они укрепили свой патриотизм, отправляются домой с хитро придуманными подарками в виде бирманской национальной одежды), историография (в Нигерии внезапное изобилие тенденциозных историй отдельных племен усилило и без того очень мощные центробежные тенденции, раздирающие страну) и официальные знаки отличия государственной власти (на Цейлоне тамилы отказались пользоваться автомобильными номерными знаками с буквами сингальского алфавита, а в Южной Индии они закрасили на железнодорожных знаках слова на хинди) — все это не что иное, как рассмотренные нами в импрессионистическом ключе сферы околополитического противостояния<sup>31</sup>. К этой же сфере относится и быстро разрастающийся комплекс союзов соплеменников, объединений по кастовому принципу, этнических содружеств, землячеств и братств единоверцев, который, как представляется, сопутствует процессу урбанизации практически во всех новых государствах и превратил крупные города некоторых из них — Лагос, Бейрут, Бомбей, Медан — в кипящие котлы межобщинного напряжения<sup>32</sup>. Но, оставляя в стороне детали, суть дела в том, что в новых государствах вокруг возникающих правительственных институтов, как и вокруг специализированной политической деятельности, которую они поддерживают, образуется целый сонм крутящихся по инерции водоворотов изначального недовольства, и что это бурное околополитическое течение в очень большой мере является результатом, или, если продолжить метафору, — кильватерной струей самого этого процесса политического развития. Растущая способность государства мобилизовывать социальные ресурсы для достижения общенациональных целей, его крепнущая и расширяющаяся мощь взбудораживают изначальные чувства, ибо люди, исповедующие доктрину, согласно которой законная власть есть не что иное, как расширение того права на моральное принуждение, которым искони обладают такие чувства, убеждены, что отдать себя во власть людей другого племени, расы, религии означает обречь себя не только на угнетение, но и на деградацию — на исключение из порядочного общества как существ низшего порядка, с чьими мнениями, взглядами, желаниями и тому подобным просто не стоит считаться, как не считаются с мнениями, взглядами и желаниями детей, глупцов и душевнобольных те, кто считает себя людьми взрослыми, умными и здравомыслящими.

Напряженность между изначальными чувствами и гражданской политикой хотя и может быть смягчена, но совершен-

но исчезнуть, вероятно, не может. Способность объективно «данного» — места жительства, языка, кровного родства, взглядов и образа жизни — формировать представления каждого человека о том, кем он, по сути, является и с кем он неразрывно связан, коренится в бессознательных глубинах личности. И, однажды возникнув, определенная степень вовлеченности этого неосознанного ощущения коллективного «Я» в постоянно расширяющуюся политическую деятельность национального государства уже не исчезает, именно потому, по-видимому, что эта деятельность затрагивает чрезвычайно широкий круг проблем. Таким образом, то, что необходимо сделать новым государствам — или их лидерам — в отношении изначальных привязанностей, — так это не отгораживаться от них, как очень часто пытаются делать, преуменьшая их значение или даже отрицая реальность их существования, а постараться каким-то образом цивилизовать их. Новые государства должны согласовывать эти привязанности с развивающимся гражданским порядком, лишая их узаконивающей силы в том, что касается государственной власти, нейтрализуя по отношению к ним государственный аппарат и направляя недовольство по поводу ущемления этих чувств в русло собственно политических, а не околополитических форм выражения.

Эта цель также не является полностью достижимой или, по крайней мере, пока еще нигде не была достигнута — даже в Канаде и Швейцарии г-на Амбедкара (чем меньше в этой связи говорится о Южной Африке, тем лучше) с их предполагаемым «духом единства». Но в относительном смысле она достижима, и именно на возможности такого относительно достижения цели зиждется надежда новых государств отразить атаку на их целостность и легитимность со стороны вырвавшихся на свободу изначальных чувств. Так же как и в случае с индустриализацией, урбанизацией, резким изменением социальной структуры и другими социальными и культурными «революциями», которые, по-видимому, суждено пережить этим государствам, стремление удержать в рамках единого суверенного государства разнообразные изначальные общности потребует предельного напряжения политических способностей народов этих государств, и в некоторых случаях предел этих способностей будет, без сомнения, превышен.

#### IV

Такая «интеграционная революция» уже, конечно, началась, и везде наблюдается отчаянный поиск путей и средств создания

более совершенного синтеза. Но этот процесс только начался и не ушел еще слишком далеко, так что если рассматривать новые государства с точки зрения широкого компаративистского подхода, то сталкиваешься с картиной сбивающего с толку разнообразия институциональных и идеологических ответов на одну, по существу, общую (при всех вариациях ее внешнего проявления) проблему — политической нормализации недовольства, порождаемого изначальными привязанностями.

Новые государства находятся сегодня, подобно начинающим свой творческий путь художникам, поэтам или композиторам, в поисках своего собственного, присущего только им, стиля, своего собственного отличительного способа преодоления порождаемых жизненными обстоятельствами трудностей. Подражательные, плохо организованные, эклектичные, постоянно лавирующие и приспособляющиеся, поддающиеся причудам, с плохо сформулированной национальной идеологией, не до конца сформировавшиеся новые государства чрезвычайно трудно типологизировать, подводя их под какие-то классические категории или изобретая новые, как трудно классифицировать по школам и направлениям еще не сформировавшихся художников в отличие от сложившихся мастеров, которые уже обрели свой собственный уникальный стиль и индивидуальность. Индонезию, Индию, Нигерию и все остальные подобные им новые государства объединяет в рассматриваемом нами вопросе только одно — то затруднительное положение, в котором они оказались, но это такое затруднительное положение, которое является одним из главных стимулов для их политического творчества, вынуждая их неустанно экспериментировать в стремлении найти те способы, которые позволят им выпутаться из этой затруднительной ситуации и восторжествовать над ней. Опять же, это не означает, что вся эта творческая деятельность будет в конечном счете удачной: существуют государства из разряда *manqué*<sup>8\*</sup>, так же, как есть художники из разряда *manqué*, что доказывает, по-видимому, опыт Франции. Но именно неподатливость проблем изначального типа, которая среди прочих причин питает процесс непрерывных политических и даже конституционных нововведений, как раз и придает любой попытке систематической классификации политического устройства новых государств абсолютно предварительный, если не просто преждевременный, характер.

Попытка упорядочить различные политические приспособления, появляющиеся в настоящее время в новых государствах в качестве средств для того, чтобы справиться с проблемами, возникающими на почве языковой, расовой и т. п.

разнородности, должна поэтому начаться с элементарного эмпирического обзора ряда таких приспособлений, с элементарного представления в виде моделей проводящихся в этих государствах экспериментов. Из такого обзора можно было бы получить представление по крайней мере о диапазоне использованных вариантов, об основных измерениях того социального поля, в рамках которого эти приспособления принимают определенную форму. При таком подходе задачей типологизации становится не конструирование умозрительных (идеальных или каких-то других) типов, которые позволят выделить устойчивые структурные элементы в беспорядочных вариациях феноменов, а определение тех границ, в пределах которых осуществляются такие вариации, той сферы, в рамках которой они имеют место. Смысл всех этих диапазонов, измерений, границ и сфер здесь, пожалуй, лучше всего может быть передан калейдоскопическим показом серии моментальных снимков «интеграционной революции» в том виде, в котором она, как представляется, происходит в нескольких выбранных нами новых государствах, демонстрирующих различные конкретные модели изначального разнообразия и различные способы политической реакции на эти модели. Индонезия, Малайя, Бирма, Ливан, Марокко и Нигерия, различные в культурном отношении и разбросанные в географическом, как никакие другие новые государства являются подходящими объектами для такого беглого обзора разделенных народов на пути — *ex hypothesi*? — к единству<sup>33</sup>.

### Индонезия

Примерно до 1957 г. региональная напряженность между Явой и Внешними островами удерживалась в определенных рамках благодаря сочетанию инерции революционной солидарности с представляющей широкие слои общества многопартийной системой и специфически индонезийским разделением высшей исполнительной власти на две части в институте под названием «Дви-Тунгал», что в приблизительном переводе означает «двойное руководство», когда два лидера — ветераны националистического движения — яванец Сукарно и Мохаммед Хатта с Суматры делили между собой верховное руководство как президент и вице-президент республики. За время, прошедшее с тех пор, революционная солидарность постепенно исчезла, партийная система развалилась, а Дви-Тунгал раскололся. Несмотря на успешное подавление военными регионального восстания 1958 г. и лихорадочные попытки Сукарно сосредоточить все управление в своих руках в качестве персо-

ны, воплощающей «дух 45-го года», утраченное таким образом политическое равновесие не было восстановлено, и новая нация явила почти классический пример провала интеграционного процесса. С каждым новым шагом по направлению к модернизации увеличивалось недовольство в регионах, с каждым случаем увеличения регионального недовольства обнаруживалась все большая политическая несостоятельность центральной власти, и с каждым новым фактом такой политической несостоятельности все больше терялась политическая энергия и все более отчаянными — до безнадежности — становились попытки прибегнуть то к военному насилию, то к оживлению утративших свою актуальность идеологических установок, а то и к тому и другому вместе.

Еще первые всеобщие выборы 1955 г., завершившие создание основ парламентской системы, сделали для мыслящих индонезийцев неотвратимо очевидным тот факт, что либо они должны найти какой-то путь решения своих проблем в рамках современного гражданского устройства, которое они практически вынуждены были создать, либо им придется столкнуться со все возрастающим подъемом изначального недовольства и околополитическими конфликтами. Вместо того чтобы разрядить, как ожидалось, атмосферу, эти выборы только сделали ее еще более напряженной. Они переместили политический центр тяжести от Дви-Тунгала к партиям. Они оформили народную поддержку Коммунистической партии, которая не только собрала около 16% голосов от общего списка избирателей, но и около 90% своих голосов получила на Яве, добавляя, таким образом, к региональной напряженности идеологическую. Выборы усугубили ситуацию, при которой интересы некоторых из наиболее важных центров влияния в обществе — армии, китайцев, занимающихся экспортом торговцев с Внешних островов, и т. д. — не были адекватно представлены в официальной политической системе. Кроме того, выборы привели к отличному от прежнего обоснованию претензий на политическое лидерство: если раньше в основе авторитетности руководителя лежали его революционные заслуги, то теперь — способность откликнуться на зов масс. Выборы показали, что для укрепления и развития существующего государственного устройства требуется одновременно: выработать совершенно новый порядок взаимоотношений между президентом, вице-президентом, парламентом и правительством, ограничить влияние хорошо организованной тоталитарной партии, враждебной по отношению к самой концепции демократической, многопартийной политической жизни, подключить к эффективному взаимодействию

с парламентской системой пока игнорируемые, но имеющие вес в обществе группы населения, найти новое основание для солидарности элиты, отличное от того, что давал совместный опыт 1945–1949 гг. Учитывая чрезвычайно трудно поддающиеся разрешению экономические проблемы, международную обстановку, окрашенную реалиями «холодной войны», и большое количество застарелых личных конфликтов среди власть предержащих, было бы, пожалуй, удивительным, если бы Индонезия справилась со столь многообразными проблемами. Однако нет причин полагать, что с ними нельзя было бы справиться, будь они выдвинуты перед политиками, талант которых соответствовал бы поставленным задачам.

Как бы то ни было, проблемы остались неразрешенными. К концу 1956 г. и ранее довольно напряженные отношения между Сукарно и Хаттой стали столь натянутыми, что Хатта подал в отставку, — поступок, который для многих ведущих военных, финансовых, политических и религиозных группировок на Внешних островах означал, по существу, снятие последней печати законности с центрального правительства. Дуумвират являлся символической и в значительной степени реальной гарантией признания различных народов Внешних островов равными и полноправными партнерами гораздо более многочисленных яванцев, полуконституционной гарантией того, что яванскому хвосту не будет позволяться управлять индонезийской собакой. Сукарно, отчасти яванский мистик, отчасти закоренелый эклектик, и Хатта, отчасти суматранский пуританин, отчасти не любящий церемоний администратор, дополняли друг друга не только в плане политическом, но и в плане изначальных ориентаций. Сукарно вобрал в себя синкретическую высокую культуру утонченных яванцев, Хатта — исламский меркантилизм менее изысканных жителей Внешних островов. Главные политические партии — в особенности коммунисты, совмещающие марксистскую идеологию с традиционной яванской «народной религией», и мусульманская Мажуми, которая, получив почти половину голосов народной поддержки в наиболее ортодоксальных регионах за пределами Явы, стала главной выразительницей интересов именно этих регионов, — заняли соответствующие позиции «по разную сторону баррикад». Таким образом, в тот момент, когда вице-президент подал в отставку, а президент, в соответствии со своей, выдвинутой еще в 1945 г. (т. е. до выборов), концепцией «направляемой демократии», намеревался стать единственным центром индонезийской государственной жизни, политическое равно-

весие в республике было нарушено и региональное недовольство стало приобретать радикальные формы.

С тех самых пор судорожное насилие стало чередоваться с неистовыми поисками политической панацеи. Неудавшиеся перевороты, неудачные попытки покушений, безуспешные мятежи последовали один за другим, сопровождаемые поразительным избытком идеологических и институциональных экспериментов. Общественные движения «За новую жизнь» проторили дорогу движениям «За направляемую демократию», а те, в свою очередь — движениям под лозунгом «Назад, к конституции 1945 года!», в то время как государственные структуры — национальные советы, комиссии по государственному планированию, конституционные совещания и т. п. — расплодилось, как сорняки в заброшенном саду. Однако в результате всех этих нервных попыток кое-как подлатать то, что можно, и безостановочного придумывания все новых и новых лозунгов так и не появилось никакой формы, способной вместить в себя многообразие страны, ибо такие осуществляемые в беспорядке импровизации представляют собой не реалистические поиски решения интеграционных проблем государства, а пущенную от отчаяния дымовую завесу, за которой скрывается растущая уверенность в надвигающейся политической катастрофе. В настоящий момент *de facto* существует новый дуумвират, в котором власть делят между собой Сукарно, еще более, чем когда-либо, призывающий к возрождению «революционного духа единства», и генерал-лейтенант А.Х. Насутион, министр обороны и бывший начальник генерального штаба (еще один бесцветный профессионал с Суматры), руководящий военными на разворачивающемся перед ними новом поприще — в роли чиновников на полугосударственной службе. Однако их взаимоотношения, так же как и сферы их властных полномочий, остаются, как и почти все остальное в политической жизни Индонезии, нерегламентированными.

Когда я писал о «растущей уверенности в надвигающейся политической катастрофе», я не думал, что все сбудется с такой поразительной точностью. Неистовый идеологизм президента Сукарно нарастал вплоть до событий ночи 30 сентября 1965 г., когда начальник президентской охраны возглавил попытку государственного переворота. Были убиты шесть действующих армейских генералов (генерал Насутион едва избежал расправы), но попытка переворота провалилась после того, как другой генерал, Сухарто, сплотил армию и разбил мятежников. А затем последовало несколько месяцев чрезвычайно жестоких народных волнений, охвативших главным образом Яву и Бали, но временами вспыхивавших и на Суматре, направленных против тех, кто считался

сторонником стоявшей, по всеобщему убеждению, за этим переворотом индонезийской коммунистической партии. В развязанной таким образом войне погибло несколько сотен тысяч человек, причем в большинстве случаев одни сельские жители убивали других (хотя казни происходили и в армии), и столкновения, по крайней мере на Яве, происходили главным образом по линии описанных выше изначальных различий — набожные мусульмане убивали приверженцев индийского религиозного синкретизма и т. д. (Произошло также несколько антикитайских выступлений, преимущественно на Суматре, но основная масса убийств была совершена яванцами — яванцев, балийцами — балийцев и т. д.) Сухарто постепенно заменил Сукарно на посту руководителя страны, а Сукарно умер в июне 1970 г., причем Сухарто официально взял в свои руки бразды президентства двумя годами ранее. С этого времени страна управляется военными с помощью различного рода гражданских технических экспертов и администраторов. Вторые всеобщие выборы, прошедшие летом 1971 г., показали, с одной стороны, успех партии, явно субсидируемой и контролируемой правительством, а с другой — резкое ослабление старых политических партий. В настоящее время, хотя напряженность между сложившимися на основе изначальных привязанностей группами — религиозными, региональными, этническими — остается высокой и события 1965 г., скорее всего, только усилили ее, открытых проявлений этой напряженности не наблюдается. То, что так и будет долго продолжаться, представляется — мне, по крайней мере, — маловероятным.

### Малайя

В Малайе поражает прежде всего то, что всеобщая интеграция различных групп населения в по-настоящему многорасовом обществе осуществляется не столько в рамках государственных структур как таковых, сколько в рамках более позднего политического изобретения — многопартийной системы. В рамках Альянса, конфедерации Объединенной малайской национальной организации (ОМНО), Китайской ассоциации Малайи (КАМ) и менее значительного Индийского конгресса Малайи, конфликты изначального характера улаживаются неформально и реалистично, а сильные центробежные тенденции, настолько острые, что вряд ли с подобными им когда-либо сталкивалось какое-либо другое государство, независимо от времени его существования, пока что довольно эффективно поглощаются, преломляются и сдерживаются. Образованный в 1952 г., в разгар террористических «крайностей», консервативными англоязычными элементами из высших

слоев малайской и китайской общин (индийцы, всегда сомневающиеся в выборе правильного пути, присоединились годом-двумя позже), Альянс стал одним из самых замечательных примеров — применительно ко всем сферам политической деятельности новых государств — успешного практического применения искусства невозможного<sup>10\*</sup> — федеративная, без опоры на какую-то одну общину, партия, состоящая из ряда более мелких партий, которые откровенно и явно, а при случае и с энтузиазмом апеллируют к своим общинам, партия, находящаяся в среде порождаемых изначальными привязанностями подозрительности и враждебности, должна заставить империю Габсбургов выглядеть как какая-нибудь Дания или Австралия. На первый, поверхностный взгляд, такая схема вообще не должна работать.

Насущным, во всяком случае, является вопрос о том, будет ли она работать и далее. Малайя стала независимой только с середины 1957 г., она получила выгоды от сравнительно благоприятной экономической ситуации, от довольно безболезненного — коммунистическое восстание не в счет — перехода к независимости и от продолжающегося *présence anglaise*<sup>11\*</sup>, которое и сделало это возможным, а также от способности консервативной, в определенной степени рационалистически настроенной олигархии убедить массы, что такая форма правления является более подходящим средством для выражения их чаяний, чем то склонное к левизне и предпринимаемым под влиянием эмоций популистским шагам политическое руководство, которое характерно для большинства остальных новых государств. Является ли правление Альянса только затишьем перед бурей, каковым стало сходное по типу правление Объединенной национальной партии на Цейлоне? Суждено ли ему ослабеть и распасться, когда нахлынут волны социальных и экономических трудностей, как это произошло с индонезийской многопартийной системой Дви-Тунгал? Является ли, одним словом, Альянс достаточно прочным, чтобы продолжать существовать?

Предназначения разноречивы. На первых всеобщих выборах, проводившихся еще до революции, Альянс завоевал 80% голосов и 51 из 52 выборных мест в федеральном законодательном собрании, что позволило ему стать фактически единственным законным наследником колониального режима; но уже на выборах 1959 г., первых после установления независимости, Альянс потерял значительную часть своей поддержки в пользу партий, прямо опирающихся на отдельные общины, число поданных за него голосов упало до 51%, а число мест в собрании — до 73 из 103. Малайское подразделение Альянса, ОМНО, было

ослаблено тем, что глубоко религиозный, сельский, населенный преимущественно малайцами северо-восток страны неожиданно оказался под сильным влиянием местной мусульманской партии, призывавшей к установлению исламского теократического государства, «восстановлению малайского суверенитета» и созданию «Великой Индонезии». Китайское и индийское крылья Альянса были подрезаны марксистскими партиями в больших городах центральной части западного побережья, сосредоточении производства каучука и олова, где большое количество новых избирателей, принадлежащих к низшему классу китайцев и индийцев, вошли в списки голосующих благодаря принятым после установления независимости либеральным законам о гражданстве, причем и здесь, как и везде, марксизм без особого труда приспособился к изначальным привязанностям. Понеся урон из-за этих потерь, которые впервые стали очевидными на провинциальных выборах, проводившихся за два месяца до федеральных, Альянс вплотную подошел к возможности раскола. Потери ОМНО подстрекали более молодые и менее консервативные элементы в КАМ добиваться увеличения числа китайских кандидатов, открытого осуждения Альянсом малайской расовой непримиримости и пересмотра государственной образовательной политики в том, что касается языковой проблемы в китайских школах. Горячие головы в ОМНО отвечали тем же, и хотя к выборам эта трещина была заделана — или замазана, — несколько молодых лидеров КАМ подали в отставку, а ОМНО приготовилась к исключению из своих рядов «агитаторов», выступавших с позиций изначальных ценностей.

Таким образом, несмотря на то, что так же, как и в Индонезии, всеобщие выборы в Малайе высветили находившиеся ранее в скрытом состоянии проблемы изначального характера в такой степени, что теперь им нужно было смотреть прямо в лицо, а не прятать за фасадом националистической риторики, политические таланты в Малайе пока оказались, по-видимому, гораздо более компетентными в решении этой задачи. Хотя доминирующее положение Альянса несколько ослабело и в чем-то, возможно, он менее един, чем в период сразу после достижения независимости, но ключевые позиции по-прежнему находятся в его руках, и он все еще остается эффективной гражданской структурой, в рамках которой могут улаживаться и сдерживаться очень напряженные проблемы изначального свойства, которые иначе были бы пущены на самотек на волю околполитической стихии. Данная модель, которая все еще, по-видимому, развивается и, быть может, еще не приобрела окончательных форм, отличается тем, что общенациональная партия, состоящая из

трех частей или из трех малых партий, близка к тому, чтобы охватить собой все государство, и подвергается многочисленным нападкам со стороны мелких партий: партии, созданные на классовой основе, критикуют ее за то, что она слишком ориентирована на интересы отдельных общин, а партии, выступающие от лица этих общин, — за то, что такие интересы учитываются недостаточно (при этом и те и другие критикуют Альянс за «недемократичность» и «реакционность»), — причем каждая из этих партий пытается отщипнуть свою долю от той или иной части Альянса, вбивая клинья в те трещины, которые появляются в ходе его деятельности, и все более неприкрыто взывая к изначальным чувствам. Сложная внутренняя работа руководителей Альянса, направленная на сохранение самой сути организации, стремление оградить Альянс от идущих со всех сторон попыток подорвать основной источник его силы — весьма прозаичные политические представления малайских, китайских и индийских лидеров, основанные на принципах «услуга за услугу» и «все мы в одной лодке» — является, таким образом, квинтэссенцией интеграционной революции в том виде, в котором она происходит в Малайе.

*В 1963 г. Малайя стала Малайзией, федерацией собственно Малайи (т. е. полуострова), Сингапура и северных территорий на острове Борнео — Саравака и Сабаха. Альянс остался партией большинства, но главная партия Сингапура, Партия народного действия, попыталась посягнуть на голоса живущих на полуострове китайцев, подрывая влияние КАМ и угрожая тем самым основам существования Альянса и политическому равновесию между китайцами и малайцами. В августе 1965 г. напряженность приняла такие формы, что Сингапур вышел из федерации и стал независимым. Резкое противостояние по отношению к новой федерации со стороны Индонезии и возражающих против включения в федерацию Сабаха Филиппин только добавили сложностей в процесс формирования новой политической организации. На всеобщих выборах в мае 1969 г. незначительный перевес Альянса над другими партиями был потерян, главным образом потому, что КАМ не удалось заручиться поддержкой китайцев (большая часть голосов которых перешла к по существу китайской Партии демократического действия), а кроме того, из-за дальнейших успехов упоминавшейся выше малайской Исламистской партии, получившей почти четверть всех голосов. После этого КАМ, чувствуя, что потеряла доверие китайской общины, вышла из Альянса, что придало кризису законченные формы. Тогда же, в мае, но чуть позже, в столице, Куала-Лумпуре, вспыхнули жестокие межобщинные столкновения, в которых было убито около 150 че-*



*людей, большинство из них — зверски, и связи между китайской и малайской общинами были разорваны почти полностью. Было введено чрезвычайное положение, и ситуация стабилизировалась. В сентябре 1970 г. ушел в отставку Теунку Абдул Рахман, возглавлявший ОМНО и Альянс со времени их возникновения, на место которого пришел его многолетний заместитель, одна из влиятельнейших фигур режима, Тун Абдул Разак. Чрезвычайное положение было, наконец, отменено, и в феврале 1971 г., спустя 21 месяц после начала событий, было вновь восстановлено парламентское правление. В настоящее время ситуация, по-видимому, стабилизировалась и Альянсу все еще удастся сдерживать попытки организаций коммуналистского толка растащить его по частям (в Сараваке, однако, упорно продолжается партизанская война китайских коммунистов), хотя сейчас, по-видимому, страна в целом гораздо дальше от межобщинного согласия, чем это было в первые годы ее существования.*

### Бирма

Вариант, представленный Бирмой, почти диаметрально противоположен малайскому. Хотя так же, как в Малайе, и в отличие от Индонезии, в формально федеративном государстве правит (с 1962 г.) единая общенациональная партия («чистая фракция» У Ну в Антифашистской лиге народной свободы) при слабой, пусть даже и злой, оппозиции, ее власть зиждется на прямом обращении к культурной гордости бирманцев (т. е. тех, кто говорит на бирманском), в то время как судьбы национальных меньшинств, некоторые из которых помогли сохранить страну во время многосторонней гражданской войны в первые годы после достижения независимости, предоставлены довольно запутанной и чрезвычайно специфической конституционной системе, защищающей их в теории от того самого преобладания бирманцев, к реализации которого на практике стремится партийная система. В данном случае само правительство в очень значительной степени оказывается проводником интересов единственной, преобладающей группы изначального типа, и поэтому оно сталкивается с очень серьезной проблемой сохранения своей легитимности в глазах членов периферийных групп — а это более одной трети населения, — которые, естественно, расположены воспринимать это правительство как чуждое, — проблема, которую руководство страны попыталось решить главным образом путем сочетания тщательно продуманных акций правового характера по успокоению этих групп с изрядной долей агрессивной политики ассимиляции.

В основе конституционной системы, которая предназначена для ослабления опасений национальных меньшинств и которую я попытаюсь вкратце охарактеризовать, лежит разделение страны на шесть (на сегодняшний день — 1962 г.) в правовом отношении неоднородных «штатов», выделенных с учетом региональных, языковых и культурных отличий и обладающих различным объемом властных полномочий. Одни штаты имеют — безусловно, номинальное — право выхода из состава федерации, другие — нет. В каждом штате свои, несколько отличающиеся, правила выборов, каждый штат осуществляет руководство собственной системой начального образования. Количество собственных управленческих структур в штатах варьируется от Чин, который едва ли хоть в чем-то пользуется правами автономии, до Шан, где традиционным «феодалным» князькам удалось сохранить приличную долю своих традиционных прав, в то время как собственно Бирма вообще не рассматривается в качестве штата — составной части Союза, между ней и Союзом фактически ставится знак равенства. Степень соответствия территориальных границ штатов реалиям изначального типа различна — если в штате Карен их несовпадение служит основой для постоянного недовольства, то маленький штат Кая открыто опирается на удобное с политической точки зрения избрание особого народа — «красных каренов». От каждого из этих штатов избирается делегация в верхнюю палату двухпалатного законодательного собрания Союза, палату национальностей, находящуюся, как правило, на стороне национальных меньшинств. В управлении Союзом эта палата играет меньшую роль, чем избираемая всенародно нижняя палата, палата депутатов, но поскольку делегаты верхней палаты участвуют вместе с представителями своего штата в нижней палате в формировании Совета штата, который и руководит им, то на местном уровне значение этой палаты достаточно велико. Далее, глава штата (т. е. глава Совета штата) назначается одновременно и министром по делам штата в союзном правительстве, а конституционные поправки требуют одобрения двух третей обеих палат, в результате чего национальным меньшинствам предоставляется по крайней мере формальный контроль над действиями правительства и нижней палаты, перед которой оно ответственно. И наконец, пост президента Союза, должность по большей части церемониальная, занимается по очереди — скорее по неофициальному соглашению, чем на основе ясного конституционного установления — представителями различных этнических групп.



В рамках именно этой изящно сработанной конституционной системы, которая так искусно вуалирует различия между Союзом и его составляющими, и как раз в то время, когда этим различиям придана наиболее точная форма, Антифашистской лигой народной свободы (АФЛНС) проводится энергичная ассимиляторская политика. Традиции этой политики «бирманизации», которую, несколько спрямляя, представители некоторых национальных меньшинств называют «империалистической политикой АФЛНС», восходят к самым истокам националистического движения, зародившегося в буддистских студенческих клубах на рубеже веков, и к 30-м годам нашего века, когда такины требовали создания независимого национального государства, в котором общенациональным языком стал бы бирманский, в качестве национальной одежды выступала бы бирманская и была бы восстановлена классическая роль буддийского (по преимуществу бирманского) монашества в качестве учителя, наставника и советника светских властей. После достижения независимости и вступления в должность премьер-министра пьетистски настроенного Такин Ну правительство деятельно принялось за осуществление этих целей, причем значительное ослабление ассимиляторского пресса в течение полутора лет военного правления сменилось еще более настойчивым утверждением такой политики после внушительной победы У Ну на его перевыборах в 1960 г., когда в качестве политической платформы выдвигалась идея превращения буддизма в государственную религию (в собственно Бирме его «чистая» АФЛНС полностью захватила около 80% мест в нижней палате, в штатах и в нелояльном Аракане — около трети мест).

В результате большинство попыток политического урегулирования изначальных интересов в Бирме имеет тенденцию воплощаться, по крайней мере внешне, в юридических формах, проводится в жизнь с помощью довольно странного и искусственного языка конституционного законодательства. Убежденность каренов в том, что официальные границы их штата были проведены без учета тех особых привилегий, которыми они пользовались в период колониального правления, подтолкнула их к восстанию; их подчинение в результате военного поражения от Союза было, в свою очередь, закреплено и символически выражено официальным признанием каренами этих границ, а также наложенными на них в качестве наглядного урока дополнительными наказаниями законодательного порядка — лишением права выхода из состава федерации, сокращением их представительства в обеих палатах парламента и отменой ранее принятого решения о присоеди-

нении к штату Карен штата Кая. Подобным же образом связанное с изначальными чувствами — и периодически тоже переходившее в открытое насилие — недовольство араканцев и монов выразилось в требовании создания отдельных штатов для араканцев и монов, которое в конце концов вынужден был поддержать и У Ну, несмотря на неоднократно высказанные им возражения против образования новых штатов. В штате шанов традиционные князьки всю размахивали конституционным правом штата на выход из федерации и положением об особых правах штатов (которое, на чем они особенно настаивали, записано в конституции), торгуясь с Союзом по поводу размеров и способов компенсации за отказ от ряда своих традиционных полномочий. Примеры такого рода можно приводить до бесконечности. Такая несимметричная и нестандартная конституционная система, столь безупречная по форме и столь — не без пользы — запутанная по смыслу, что «даже [бирманские] законы», кажется, не в состоянии определить, чем же является Союз на деле — федеральным или унитарным государством<sup>34</sup>, позволяет однопартийному и пробирманскому режиму АФЛНС проводить жесткую ассимиляторскую политику почти во всех сферах реального управления, сохраняя в то же время, по крайней мере, минимум лояльности со стороны национальных меньшинств, — то, чего не было еще десять лет назад и чего, возможно, снова не будет еще десять лет спустя, если режиму не удастся сдержать свой этнический энтузиазм.

*В марте 1962 г. генерал Не Вин, совершив военный переворот, отстранил от власти У Ну и отправил его в тюрьму. Не Вин стал проводить политику крайнего изоляционизма, которая, среди прочего, привела к тому, что теперь трудно узнать в подробностях о происходящем в стране. Совершенно ясно только то, что вооруженная борьба этнических меньшинств возобновилась примерно на прежнем уровне и стала почти неотъемлемой частью бирманской политической жизни. В январе 1971 г. У Ну, который к этому времени был освобожден из тюрьмы, создал в Западном Таиланде штаб Фронта национального освобождения, примкнув к восставшим в Бирме штатам народа шан. Из этого пока мало что получилось, но восстания каренов, шанов и качинов быстро, по-видимому, набирают силу. (Не Вин в 1969 г. пожаловал каренам «штат» в Южной Бирме, но те, посчитав, что предоставленная им «автономия» слишком урезана, в самом начале 1971 г. предприняли наступление с целью свержения Не Вина.) В феврале 1971 г. был сформирован Объединенный фронт национального освобождения, в который вошли (имеются в виду только повстанцы) карены, моны, чины и шаны. (Качины, у которых есть своя собственная Армия независимости, согласились*

*на совместные действия с Фронтом, но отказались войти в него.) Таким образом, хотя очень трудно, учитывая почти полную закрытость Бирмы для внешнего наблюдателя, судить о том, насколько глубоко все это зашло, представляется очевидным, что характерная для Бирмы модель изначальных различий не только не изменилась во время правления Не Вина, но укрепилась еще больше, превратившись в постоянную деталь политического ландшафта.*

### Индия

Индия, этот обширный и разветвленный лабиринт религиозных, языковых, национальных, племенных и кастовых традиций, развивает многосторонние политические формы, чтобы в полной мере соответствовать сложной асимметрии своего хитроумного социального и культурного устройства. Входя вперевалку (как с мягкой усмешкой выразился Е.М. Форстер) в сообщество наций, боясь опоздать занять там свое законное место, она буквально осажена целым сонмом конфликтов на почве изначальных чувств, которые сложным образом накладываются друг на друга. Стоит снять кожуру пенджабской языковой проблемы, как обнаружится сикхский религиозный коммунизм, стоит поскоблить тамилский регионализм, как обнаружится антибрахманский расизм, стоит посмотреть под несколько другим углом на высокомерие гордящихся превосходством своей культуры бенгальцев, как увидишь патристические устремления к Великой Бенгалии. В такой ситуации не может, по-видимому, существовать никакого универсального и однотипного политического решения проблемы порожденного изначальными привязанностями недовольства, речь может идти только о произвольном наборе неоднотипных, учитывающих местные особенности, по-разному применяемых в каждом отдельном случае решений, скоординированных друг с другом только применительно к данному конкретному случаю и исходя из практической целесообразности. Опыт политики, пригодной для улаживания племенного недовольства в случае с племенем нага в Ассаме, не поддается обобщению для использования его при улаживании имеющего кастовую подоплеку недовольства крестьян-землевладельцев в Андхра. Позиция, занятая центральным правительством по отношению к князьям в Ориссе, не может быть точно такой же по отношению к промышленникам из Гуджарата. Проблема индуистского фундаментализма в штате Уттар-Прадеш, этом сердце индийской культуры, принимает совершенно иную форму в дравидийском Майсуре. Пока что, если говорить

о проблемах изначального свойства, индийская внутренняя политика сводится к ряду несвязанных друг с другом попыток заставить временное — длиться.

Главным средством, с помощью которого осуществляют-ся эти попытки, является, безусловно, Индийский национальный конгресс. Выступая, подобно малайскому Альянсу и бирманскому АФЛНС, в качестве крупной общенациональной партии, которой раньше других удалось занять доминирующие позиции в государственном аппарате и стать важнейшей централизующей силой нового государства, Конгресс тем не менее никогда не был ни конфедерацией более мелких партий, откровенно опирающихся на изначальные привязанности, ни органом проведения ассимиляторской политики от имени группы, составляющей большинство населения. Первый вариант исключался из-за огромного разнообразия моделей изначальных привязанностей — учитывая хотя бы огромное количество порождающих их групп, а второй — из-за отсутствия какой-либо главной группы, модель которой могла бы стать определяющей. Как результат, в политике Конгресса стали одновременно проявляться две тенденции: на общенациональном уровне он стремится показать себя этнически нейтральной (если не принимать во внимание легкого уклона в сторону Северной Индии), решительно модернистской и в чем-то космополитической силой, на местном — в качестве опоры своей власти создает обширную сеть региональных партийных организаций, наделенных значительной самостоятельностью, чтобы иметь возможность учесть местные особенности. В облике Конгресса проступает, таким образом, явная двойственность: на одном полюсе — одинаково отчитывающий и фанатика индуса, и ксенофоба тамила Неру, «глубоко мыслящий и высокообразованный современный интеллект, всецело поглощенный печальными размышлениями, наполненными скепсисом, догмами и внутренними сомнениями, относительно настоящего своей собственной страны»<sup>35</sup>, на другом — целый ряд менее рефлексивных руководителей региональных политических организаций, умело и со знанием дела манипулирующих (среди прочего) местными реалиями, относящимися к языку, положению каст, культуре и религии, для того чтобы сохранить господствующее положение партии, — Камарадж Надар в Мадрасе, Чаван в Бомбее, Атулья Гхош в Махараштре, Патнаик в Ориссе, Кайрон в Пенджабе и Сухадья в Раджастане.

Указ 1956 г. о реорганизации штатов — ставший, как уже упоминалось, кульминационной точкой в процессе, начавшемся внутри Конгресса еще за несколько десятилетий до по-

лучения независимости, — придал официальную форму этой модели, состоящей из гражданского ядра и изначальной оболочки. Разделение страны по языковому принципу является, по сути, неотъемлемой частью более общего подхода, который характеризуется тем, что изоляция околополитических сил осуществляется путем перевода их с общенационального на местный уровень. В отличие от Бирмы индийские штаты обладают реальными и отчетливо — быть может, даже слишком отчетливо — сформулированными конституционными полномочиями практически во всех областях — от образования и сельского хозяйства до налогообложения и здравоохранения, так что происходящий здесь политический процесс, в центре которого находятся законодательные собрания и формирование правительств, далек от того, чтобы называться пустой болтовней. Именно на уровне штатов и будет, возможно, происходить основная масса тех ожесточенных рукопашных столкновений, которые составляют повседневную ткань индийской внутривнутриполитической жизни, и именно там, возможно, будут урегулированы местные интересы — настолько, конечно, насколько они урегулируемы вообще.

Таким образом, на выборах 1957 г., даже еще более чем на выборах 1952 г., Конгресс оказался втянутым в войну на множество фронтов, участвуя в разных штатах в различного рода предвыборных битвах с различного рода оппонентами, извлекающими выгоду из различного рода недовольства: с коммунистами — в Керале, Бенгалии и Андхра, с представляющими отдельные общины партиями на религиозной основе — в Пенджабе, Уттар-Прадеш, Мадхья-Прадеш и Раджастане, с племенными союзами — в Ассаме и Бихаре, с этноязыковыми фронтами — в Мадрасе, Махараштре и Гуджарате, с феодально-княжескими партиями реставрации — в Ориссе, Бихаре и Раджастане, с социалистами Праджа — в Бомбее. Не все эти битвы происходили из-за проблем изначального характера, но практически все — включая даже те, в которых участвовали левые «классовые» партии, — находились, по-видимому, под их значительным влиянием<sup>36</sup>. В любом случае, поскольку ни одна из этих оппозиционных партий не сумела расширить свое влияние за пределы нескольких опорных пунктов, где разрабатываемые ими золотоносные политические жилы оказались сравнительно богатыми, Конгресс как единственная подлинно общенациональная партия сумел сохранить преимущество как в центральном правительстве, так и — за несколькими исключениями — в правительствах штатов, хотя и получил менее половины голосов всего населения.

Каким образом из этого хитросплетения интриг в коридорах местной власти появляется довольно разумное, беспристрастное и нравственно здоровое правительство Конгресса в центре, выступающее в качестве своего рода чрезвычайного комитета по управлению внешней политикой, комиссии по всестороннему социальному и экономическому планированию и символического выражения целостности индийской нации, — остается одной из загадочных тайн Востока. Большинство наблюдателей, не особенно углубляясь в проблему, видят причину этого в харизматической силе Неру как национального героя. Его положение наследника апостольского престола Ганди и полубожества, олицетворяющего собой независимость, позволяет навести мосты над пропастью, разделяющей его собственный космополитический интеллектуализм и провинциальный кругозор большинства поддерживающих его людей. И возможно, именно по этой причине, а также из-за его непревзойденного умения добиваться от руководителей местных партийных организаций лояльности, согласованных действий и ограничения амбициозности разумными пределами, проблема преемственности власти — «после Неру — кто?» — приобрела в Индии гораздо более тревожный характер, чем в большинстве других новых государств, где вопрос о преемственности власти также почти всегда является предметом серьезного беспокойства. Тот факт, что Индия до сегодняшнего дня оставалась сплоченной, категорически заявляет Амбедкар, объясняется только силой партийной дисциплины в Конгрессе — «но как долго просуществует Конгресс? Конгресс — это Пандит Неру и Пандит Неру — это Конгресс. Но бессмертен ли Пандит Неру? Всякий, кто задумается над этими вопросами, поймет, что Конгресс не будет существовать все то время, пока светят луна и солнце»<sup>37</sup>. Если в Бирме интеграционная проблема заключается в обуздании изначального энтузиазма в центре, то в Индии, по-видимому, — в обуздании его на периферии.

*Опасения относительно преемственности власти, достаточные в те времена, когда я об этом писал, оказались беспочвенными. После смерти Неру в мае 1964 г. и короткого периода правления Лала Бахадура Шастри модель преемственности власти по типу восходящих на апостольский престол римских пап была вновь восстановлена вступлением в должность премьер-министра дочери Неру и однофамилицы Махатмы Ганди, 2-жи Индиры Ганди. На ранних этапах ее правления Конгресс терял поддержку и серия переворотов на уровне штатов привела к тому, что в нескольких штатах было установлено прямое правление Дели. В мае 1969 г. умер президент Закир Хусейн, мусуль-*

манин, что угрожало осложнением взаимоотношений между индустриями и мусульманами в Индии и ускорило решительное объяснение между 2-й Ганди и традиционными руководителями партийных организаций Конгресса на местах, которое закончилось убедительной победой 2-й Ганди. Столкнувшись с продолжавшимся переворотом на уровне штатов, 2-я Ганди тем не менее одержала убедительную победу на всеобщих выборах в марте 1971 г., получив неоспоримое превосходство в правительстве. Чуть позже, в том же году, вспыхнуло восстание в Бангладеш, — пока что, пожалуй, самый драматический и, безусловно, самый успешный пример сепаратизма на изначальной основе в новых государствах, — за которым последовали индийское вмешательство и короткая, успешная война с Пакистаном. Все это — по крайней мере, на время — безусловно, увеличило возможности Конгресса держать под контролем многочисленные индийские группы с различными изначальными ориентациями. Но то, что проблема продолжает существовать, ясно из целого ряда «событий», происходящих в различных частях Индии, — от продолжающегося в Ассаме восстания нага до продолжающихся в Пенджабе сикхских мятежей. Тот же самый пример Бангладеш может в длительной перспективе обернуться для Индии своей обратной стороной — и не только в самой Бенгалии, а и везде: в феврале этого (1972) года Дравидская прогрессивная партия начала проводить кампанию за создание Тамилнада, автономного тамилского штата на юге Индии, открыто проводя параллели с Бангладеш и обвиняя 2-ю Ганди в том, что она ведет себя как генерал Яхья Хан. Таким образом, хотя возросшая сила находящегося под контролем Конгресса центрального правительства на какое-то время несколько охладила ведущуюся Индией на множестве фронтов войну против политических течений, опирающихся на различные системы изначальных ориентаций, до полного окончания этой войны еще очень и очень далеко.

### Ливан

Ливан, как заметил Филипп Питти, может быть, и не намного больше Йеллоустонского национального парка, но гораздо более удивителен. Хотя почти все его население говорит на арабском языке и относится в целом к одному и тому же «левантийскому» этосу, оно жестко разделяется на семь основных конфессиональных групп — мусульманских (сунниты, шииты и друзы) и христианских (марониты, представители греко-православной, греко-католической и армяно-григорианской церквей) — и вдобавок к этому на множество более мелких (протестанты, иудаисты, армяно-католики и т. д.), являя пример

конфессиональной гетерогенности, которая не только формирует главный общественный критерий самоидентификации личности, но и непосредственно вплетена в политическое устройство государства. Места в парламенте распределяются на строго конфессиональной основе в соответствии с демографическими пропорциями, которые закреплены законом и оставались по существу неизменными на протяжении всех пяти парламентских выборов, проводившихся со времен установления независимости. Высшая исполнительная власть поделена даже не между двумя<sup>12</sup>, а между тремя общинами: президентом страны по договоренности является маронит, премьер-министром — суннит, и председателем парламента — шиит. Министерские портфели аккуратно поделены на конфессиональной основе, и аналогичный баланс поддерживается на государственной гражданской службе, начиная с секретарей министерства, руководителей регионов и высокопоставленных дипломатов и заканчивая рядовыми канцелярскими служащими. Судебная система в равной степени является лабиринтом религиозного плюрализма, поскольку и сами законы, и применяющие их суды различаются в зависимости от конфессии, причем высшая судебная инстанция по частным делам иногда вообще находится за пределами страны. Арабская провинция и христианский аванпост, современный перевалочный торговый пункт и последний реликт османской системы миллетов, Ливан является дружеским соглашением отдельных общин почти в той же степени, что и государство.

Не менее удивительна та политическая жизнь, которая характерна для этого дружеского соглашения. Политические партии, хотя формально и существуют, пока играют крайне несущественную роль. В центре борьбы за власть и «презренный металл» находятся не они, а политические группировки, складывающиеся вокруг сильных местных лидеров, которыми обыкновенно являются либо живущие преимущественно в городах крупные земельные собственники, либо — в тех частях страны, где преобладает свободное крестьянское землевладение, — главы крупных и влиятельных кланов. Каждый из предводителей этих группировок, чьи приверженцы связаны с ним скорее традиционными, чем идеологическими узами, формирует затем альянсы с подобными же предводителями из других представленных в этой местности конфессиональных групп, создавая во время избирательной кампании систему уравнивания кандидатов в духе Тэммэни Холла<sup>13</sup> — «один ирландец, один еврей, один итальянец».

Этот процесс поощряется такой системой выборов, при которой в любом отдельно взятом избирательном округе пра-

вом голоса на всех местных выборах обладает весь контингент избирателей без учета конфессиональной принадлежности. Таким образом, маронит, голосующий в округе, из которого выбираются также на места от суннитов, греко-православной общины и друзов, выбирает среди кандидатов от всех этих групп так же, как и среди своих кандидатов — маронитов, и наоборот. Это в свою очередь ведет к образованию смешанных избирательных списков, с помощью которых кандидаты от каждой общины пытаются связать себя с популярными кандидатами в других общинах для того, чтобы привлечь к себе необходимые дополнительные голоса за пределами своей конфессии. Поскольку избирательные списки состоят из на редкость большого количества кандидатов, так как возможность кандидата заключать действенные альянсы базируется на его способности привести с собой голоса преданных ему избирателей (и так как обычный, средний избиратель слишком мало знает о кандидатах других общин, чтобы иметь хоть какие-то основания осознанно судить об их достоинствах), это означает, что, хотя за любое данное место маронит соперничает с маронитом или суннит с суннитом и т. д., выбирают в реальности именно по этим спискам. Избирательный процесс строится, следовательно, так, чтобы принадлежащие к различным конфессиям лидеры противостояли другим лидерам из тех же конфессий таким образом, чтобы политические связи шли бы, как правило, в разрез с общинными. Члены различных общин отдаются в руки друг друга в межконфессиональных коалициях, члены одной и той же общины разводятся в разные стороны во внутриконфессиональные группировки.

Основанное на политическом расчете сколачивание (и разбиение) альянсов между влиятельными политическими фигурами не ограничивается только тактикой ведения избирательной кампании, но распространяется и на все остальные сферы политической жизни. Среди самых сильных лидеров действуют те же самые принципы в отношении высших государственных постов, так что, например, ведущий маронит, который считает себя достойным президентства, попытается действовать в общественной жизни заодно с ведущим суннитом, который претендует на должность премьер-министра, и т. д., как для того, чтобы получить поддержку суннитов, так и для того, чтобы помешать другим маронитам, своим непосредственным соперникам в борьбе за президентский пост, самим создать столь же впечатляющий альянс. Аналогичные модели действуют во всей государственной системе, на любом уровне и в любом аспекте управления.

Поскольку такие коалиции составляются скорее на соглашательской, чем на идеологической основе, они имеют обыкновение внезапно распадаться, когда казавшиеся близкими товарищами начинают неожиданно ссориться, а смертельные враги объединяться под град взаимных обвинений в предательстве, коррупции, некомпетентности и неблагодарности. Таким образом, данная политическая модель строится в основном на индивидуалистических и даже эгоистических началах, несмотря на то, что опирается на традиционные, основанные на религиозных, экономических и родственных связях, группировки, когда каждый из потенциальных претендентов на политическую власть рассчитывает добиться успехов в своей карьере с помощью искусных манипуляций с системой. Места в избирательных списках, возглавляемых влиятельными политическими фигурами, так же как сами голоса, покупаются (во время выборов 1960 г. общая сумма привлеченных средств достигла 3 миллионов ливанских фунтов), конкуренты подвергаются оклеветанию, а при случае и физическому воздействию; обычной практикой является фаворитизм на основе семейственности и на всех прочих основах, а государственные должности считаются нормальным вознаграждением за политические услуги. «В Ливане нет права, — говорят, по свидетельству Айюба, друзья горного Ливана, — все решают деньги и наличие «лапы»»<sup>38</sup>.

Однако из всего этого низкого коварства вышло не только самое демократическое, но и самое процветающее государство в арабском мире, государство, которое к тому же оказалось способным — за одним впечатляющим исключением — сохранить внутреннее равновесие под сильным центробежным давлением со стороны двух прямо противоположных друг другу и выходящих за пределы государства изначальных стремлений, сохранившихся до настоящего времени: стремления христиан, особенно маронитов, быть частью Европы, и стремления мусульман, особенно суннитов, быть частью панарабского мира. Первое из этих побуждений находит выражение главным образом в так называемом изоляционистском взгляде на Ливан как на особый и уникальный феномен среди арабских государств, «изысканное мозаичное произведение», неповторимость которого должна ревностно сохраняться, второе воплощается в призыве к воссоединению с Сирией. И до тех пор, пока ливанская политическая жизнь не избавится от всего личного и традиционного и не будет затронута общими идеями и проблемами, она будет подвергаться поляризации в контексте именно этих идей.

Единственное впечатляющее исключение в сохранении внутреннего спокойствия, гражданская война 1958 г. и амери-

канское вторжение, было в значительной степени спровоцировано именно этой разновидностью нетипичной идеологической поляризации. С одной стороны, неконституционная попытка президента Шамуна продлить свой срок полномочий и его желание сблизить Ливан с Западом в стремлении увеличить силу христиан против поднимающейся волны насеризма возбудили извечные опасения мусульман относительно христианского преобладания; с другой стороны, неожиданный взрыв панарабского энтузиазма, поощряемого иракской революцией и поворотом Сирии в сторону Каира, привел к оживлению в равной степени извечного опасения христиан утонуть в мусульманском море. Но и кризис, и американцы прошли. Шамун, по крайней мере на время, был дискредитирован за «разделение страны». Панарабистская лихорадка, тоже по крайней мере на время, была остановлена вновь возобладавшем, даже в суннитских кругах, убеждением, что целостность ливанского государства должна быть сохранена любой ценой. Было быстро восстановлено гражданское правление, и в 1960 г. смогли достаточно мирно состояться новые выборы, вернувшие большинство хорошо знакомых лиц на хорошо знакомые места.

Представляется поэтому, что ливанской политической жизни в том виде, в котором она сложилась к настоящему времени, для того, чтобы вообще продолжать существовать, необходимо оставаться столь же персоналистической, фракционной, соглашательской и заранее непрограммируемой. Учитывая чрезвычайно высокую конфессиональную гетерогенность и пронизанность этой гетерогенностью всей организации государства, любое продвижение в сторону политической жизни с участием построенных на идеологической основе партий грозит очень быстро привести к углублению поляризации между христианами и мусульманами на почве их отношения к панарабизму и к разрыву тех перекрестных связей между общинами, которые в процессе нормального политического маневрирования разделяют общины и объединяют, пусть и весьма ненадежно, государство. Макиавеллиевский расчет и религиозная терпимость — это две стороны одной и той же медали в Ливане; в ближайшее время, во всяком случае, единственной реальной альтернативой «деньгам и наличию «лапы»» может быть только распад национального государства.

*Подвергшись тяжелым испытаниям в связи с продолжением арабо-израильской конфронтации и особенно в связи с появлением палестинских боевиков в качестве важной политической силы в регионе, ливанское «изящное мозаичное произведение» осталось неповрежденным. И действительно, из всех стран, обзор которых был здесь дан, Ливан продолжает оставаться примером наи-*

*более эффективного сдерживания глубоких изначальных расхождений, и хотя его постоянно беспокоят экономические трудности, наличие небольших радикальных групп левых и правых (до сих пор не смогла образоваться ни одна крупная многообщинная партия) и частые взрывы народного насилия, ливанская политическая система продолжает функционировать примерно так же, как она функционировала в самом начале, в первые годы после окончания Второй мировой войны. Различия во взглядах на то, какую позицию занять по отношению к палестинским боевикам (и по отношению к израильским вторжениям в страну), приводили к падению кабинетов, длительным правительственным кризисам и некоторой перестройке в положении главных конфессиональных группировок. В 1970 г. поддерживаемый христианами президент с перевесом всего в один голос выиграл у своего поддерживаемого мусульманами соперника, несмотря на то, что согласно неписаному правилу этот пост закреплен за маронитом. Но поскольку кабинет министров продолжает возглавлять мусульманин, установленные договоренности продолжают действовать, и противостояние между правительством и палестинскими боевиками и их ливанскими сторонниками возросло, особенно после поражения боевиков от иорданской армии в сентябре 1970 г. Ничто не продолжается вечно, особенно в Восточном Средиземноморье, но на сегодняшний день Ливан продолжает оставаться доказательством того, что, хотя чрезвычайно высокая изначальная разнородность может сделать политическое равновесие постоянно неустойчивым, само по себе (отдельно взятое и по своей природе) оно совсем не обязательно делает его невозможным.*

### Марокко

На всем Ближнем Востоке, за исключением тесно связанного с Нилом Египта, с древнейших времен прослеживается резкий социальный контраст между, по выражению Куна, «покорными и непокорными, прирученными и свободолюбивыми» — между теми, кто живет в политической, экономической и культурной орбите крупных городов, главных центров возникновения и развития цивилизаций, и теми, кто живет если и не совсем вне пределов этой орбиты, то на ее окраине, и обеспечивает «поставку мятежных элементов, которые с начала бронзового века поддерживают городские цивилизации в состоянии постоянного обновления и движения»<sup>39</sup>. Между центральной властью шахов и султанов и упорным стремлением к свободе отдаленных племен всегда существовало (и в значительной степени продолжает существовать) тонкое равновесие. Когда государство было сильным, племена были обязаны, пусть и

неохотно, признавать его и сдерживать свои анархические порывы; когда оно было слабым, племена полностью игнорировали его, подвергали разграблению, а иногда — силами то одного, то другого племени — даже ниспровергали его, чтобы самим в свою очередь стать носителями и защитниками великой городской традиции. Большую часть времени, однако, не происходило ни полной реализации принципов деспотизма, ни полного разгула племенной стихии. Между центром и периферией поддерживалось, скорее, далекое от спокойствия перемирие, связывающее их друг с другом «нестройной системой взаимных уступок», при которой «жители гор и кочевники свободно приходят в город, их укрепленные центры никто не трогает, и они позволяют караванам путешественников, торговцев и паломников пересекать [свои территории] без лишних помех или неудобств, числом и масштабами превышающих обычные трудности путешествия»<sup>40</sup>.

В Марокко этот контраст всегда был особенно резким, отчасти потому, что на территории страны так много гор, отчасти потому, что начиная с VII в. шедшая с востока арабская культура постепенно распространялась среди относительно большого туземного берберского населения, и отчасти потому, что страна находится на относительно большом расстоянии от главных центров ближневосточной цивилизации в Египте и Месопотамии.

Если оставить в стороне сложную раннюю историю региона, то установление в конце XVII в. арабизированной исламско-реформистской Шерифской династии и последующие усилия королевской власти, направленные на сокращение сферы влияния берберского обычного права в пользу писаного исламского, запрещение поклонения святым и соответствующей культовой практики и очищение мусульманской веры от местных языческих добавлений, привели к усилению различия между *bled al makhzen* — «правительственными землями» и *bled as siba* — «непокорными землями». Провозглашая прямое происхождение от Пророка (значение термина «шериф»), династия, которая правит до настоящего времени, пыталась утвердить и светскую, и духовную власть не только над более арабизированным населением Атлантической равнины, но и над более берберизированным населением окружающих эту долину гор Атласа и Рифа; но если духовные притязания — признание короля имамом — получили всеобщее одобрение, то претензии на светскую власть были восприняты неоднозначно, особенно в окраинных горных регионах. Таким образом появилась, быть может, самая поразительная и характерная черта марокканской политической системы — городское и сельское

население равнины предано султану как самодержавному правителю, главе довольно развитой наследственной бюрократии (махзен), состоящей из министров, знати, воинов, судей, чиновников, полицейских и сборщиков налогов, а племенные народы преданы лично султану как «повелителю верующих», но не признают его светской власти или ее представителей.

Ко времени установления французского и испанского протекторатов в 1912 г. султанат оказался настолько серьезно ослабленным внутренней коррупцией и внешними подрывными действиями, что был не в состоянии осуществлять эффективный контроль не только над горными, но и над равнинными районами. Хотя наместничество маршала Лиоте — который требовал вассальной верности, но не менял традиционные порядки — на протяжении почти десяти лет удерживало племена в повиновении и вдохнуло — не без личного содействия маршала — новые силы в бюрократию махзен, после его ухода с поста его преемники выступили инициаторами так называемой «берберской политики», направленной на резкое разграничение всего арабского и берберского и на полное изолирование последнего от влияния махзен. Были учреждены особые берберские школы, которые должны были производить «берберскую элиту», усилилась миссионерская деятельность среди берберов и, что самое важное, символическое превосходство коранического права (и, таким образом, султана как имама) было подорвано распространением на горные племена норм французского уголовного кодекса и официальным признанием судебной правомочности в гражданских тяжбах племенных советов, руководствующихся обычным правом. Совпав с распространением среди аристократических слоев арабизированных городов (и особенно среди тех, кто группировался вокруг древнего университета Каравайн в Фесе) рьяного исламского пуританизма египетского и афганно-парижского реформаторов Абдуха и Аль-Афгани, «берберская политика» и заключающаяся в ней угроза исламу стимулировали рост национализма под флагом защиты веры от проводящихся под покровительством европейцев секуляризации и христианизации. Таким образом — пусть и в иных, серьезно отличавшихся условиях — национальное движение в Марокко приняло все ту же классическую форму, пытаясь усилить интеграционную мощь в целом ближневосточной городской цивилизации в противовес центробежным тенденциям племенного сепаратизма.

Изгнание султана Мухаммеда V французами в 1953 г. и его бурное триумфальное возвращение в качестве национального героя в 1955 г. увенчали собой это политическое и культурное



возрождение махзен и — после получения независимости — положили начало политическому режиму нового государства, который лучше всего, по-видимому, описывается формулой «модернизирующееся самодержавие»<sup>41</sup>. С уходом французов и испанцев рабатский султанат снова стал светским и духовным стержнем системы. Главная националистическая партия, Истикляль, независимость которой ограничивается отсутствием — до сих пор — общенациональных выборов в настоящий парламент, стала священной собственностью подвергшейся некоторой модернизации, но остающейся по существу наследственной махзен. Возглавляемая консервативной арабизированной знатью больших и малых городов равнинной части страны (и чаще всего опять-таки выходцами из Феса «la ville sainte de l'Islam... la métropole de l'arabisme...[et] la vraie capital du Maroc»)<sup>42</sup>, эта партия стала административным оружием трона, «коллекцией визирей», имея численное превосходство в назначаемых королем правительственных советах, в рационализированной на партийный манер гражданской бюрократии и в восстановленной (и реформированной) исламской судебной системе. Что касается племен, то поскольку их отношение к Истикляль, как и к более раннему дворцовому чиновничеству, было в лучшем случае равнодушным, а в худшем — активно враждебным, связь между султаном и племенами, по крайней мере наиболее отдаленными и менее всего затронутыми цивилизацией, по-прежнему осуществлялась главным образом напрямую, без посредников. Верные королю и сопротивляющиеся его правительству племена и после получения независимости остались главным источником угроз изначального типа для национальной интеграции.

Начиная с 1956 г. кризисы во взаимоотношениях центра и окраин стали происходить один за другим. Одной из самых деликатных, вызвавших открытые столкновения задач оказалась интеграция в королевскую армию нерегулярных воинских формирований, набранных из представителей племен во время изгнания султана, — так называемой Армии освобождения; только после того, как король решительно оградил королевскую армию от влияния Истикляль и подчинил ее напрямую дворцу в лице своего сына, принца Маулая Хасана, в качестве командующего генеральным штабом, напряженность частично спала. Осенью 1956 г. берберский вождь из Среднего Атласа, близкий друг короля и резкий оппонент партии Истикляль, отказался от своего поста министра внутренних дел в королевском кабинете и вернулся в горы проповедовать племенам идеологию, построенную на изначальных чувствах («Именно племена создали славу Марокко»), призывая к роспуску всех политических

партий («Нельзя возлагать ответственность на людей, которые полностью игнорируют племена, — это противоречит интересам страны») и к национальному объединению вокруг фигуры Мухаммеда V («В нашей нации есть и сильные, и слабые. Живя вместе, на одной земле и под одними небесами, все они равны перед королем»)<sup>43</sup>. Его пропаганда, по крайней мере открытая, вскоре прекратилась — очевидно, по совету короля, но несколько месяцев спустя взбунтовался другой, еще более традиционалистски настроенный бербер, губернатор юго-восточной провинции Тафилелет, отказавшийся подчиняться «партии, которая мешает нам жить так, как мы того желаем», и одновременно заявивший о своей вечной преданности султану. Вскоре король мирными средствами добился подчинения этого вождя и поместил его в укрепленную резиденцию недалеко от собственного дворца, но в конце 1958 г. и в начале 1959 г. спорадические восстания стали вспыхивать теперь уже на севере и северо-востоке, причем они не получили широкого распространения также главным образом благодаря личной популярности короля, его дипломатическому искусству, военной силе и религиозной харизме.

Однако модернизирующий аспект нового марокканского государства так же реален, как и автократический, и в перспективе, вероятно, будет преобладающим. Неугомонность племен представляет собой не просто «прошлое в противовес будущему и провинцию в противовес нации», но и озабоченность традиционных групп на «непокорных землях» тем, чтобы найти безопасное и приемлемое для них место в этом будущем и в этой нации<sup>44</sup>. Создание — сначала нелегально, а затем, когда различные околополитические выражения племенного недовольства потерпели крах, — официально, новой политической партии, Народного движения, как средства выражения чаяний сельских жителей, является только одним из наиболее очевидных симптомов того, что у отдаленных племен на смену простой враждебности к городской культуре и непреклонному сопротивлению центральной власти приходит опасение оказаться гражданами второго сорта в рамках современного государственного устройства. Под руководством бывшего главы Армии освобождения, Ахардана, с весьма туманной программой построения «мусульманского социализма» и создания нового объединения вокруг короля как имама, теперь уже не только Марокко, но и всего Магриба, эта новая партия пока еще прочно не вписалась в такого рода устройство. Но поскольку произошедшие одно за другим за последние два года серьезнейшие политические изменения — проведение местных выборов, отделение левого крыла партии Истикляль



с целью создания пролетарской партии, внезапная преждевременная смерть Мухаммеда V и переход власти к его менее популярному сыну — набросили тень неопределенности на будущее монархического правительства, новое государство может вскоре оказаться перед суровой и все возрастающей необходимостью удовлетворять и сдерживать тот изысканный синтез традиционных чувств *siba* и современных политических амбиций, который четко сформулирован в упрямом лозунге Ахардана — «Мы получили независимость не для того, чтобы потерять свободу»<sup>45</sup>.

Хотя, быть может, и верно то, что в длительной перспективе модернизирующий аспект нового марокканского государства будет преобладать над авторитарным, именно авторитарный аспект все последнее десятилетие находился на подъеме. Король (Хасан II) приостановил действие конституции и распустил в 1965 г. парламент после того, как мятежи в Касабланке привели к гибели, главным образом от рук правительственных военных, от тридцати (по официальным данным) до нескольких сот человек. Король установил прямой контроль над правительством, управляя посредством королевских указов и систематически ослабляя влияние двух главных партий — исламистской *Istiqlal* и социалистической *Union National des Forces Populaires*<sup>44</sup> — и городских арабских масс, которые составляли большую часть их избирателей. Именно в этот период усилился неотрадиционализм, поскольку Хасан попытался установить прямые, основанные на личной преданности трону связи с различного рода местными аристократами, многие из которых были берберами, и армейскими офицерами, среди которых берберы составляли подавляющее большинство. В 1970 г., когда король обнародовал новую конституцию и объявил о всеобщих выборах, так называемое «исключительное» положение, по крайней мере номинально, закончилось. Однако партии (за исключением *Mouvement Populaire*<sup>45</sup>, где доминируют берберы) нашли конституцию недостаточно демократичной, а выборы недостаточно свободными, и посчитали весь этот маневр попыткой короля институционализировать и легитимизировать ту ориентированную на особую роль трона неотрадиционную систему управления, которую он ввел в первые десять лет своего правления. Таким образом, хотя выборы состоялись и конституция получила одобрение — в не совсем честной, по всеобщему мнению, обстановке, — модель политики, построенной на непосредственной связи короля и знати, продолжала существовать. Достаточно драматичным концом этого положения вещей стала попытка военного переворота в июле 1970 г. во время пикника по случаю дня рождения короля, отмечавшего свое 42-летие, на котором были убиты около ста из приблизительно пятисот гос-

тей (среди которых было много иностранцев). Один майор, пять полковников и четыре генерала почти тотчас же были казнены (несколько военных, включая руководителя заговора, погибли еще во время перестрелки), а ряд других офицеров заключены в тюрьму. Неясно, сколь большую роль в этом нападении сыграли изначальные настроения (почти все руководители были берберами, главным образом из области Рифских гор, и большинство их пользовалось особой благосклонностью короля при проведении прежней, ориентированной на трон политики), но после этого нападения (за которым в августе 1972 г. последовало еще одно, тоже закончившееся провалом) король изменил направленность своей политики: он попытался уменьшить роль берберов в армии и сделать своей главной социальной опорой арабоязычающее население крупных городов, которое претендует представлять две главные политические партии, объединившиеся теперь в Блок национального действия. Таким образом, существовала ли когда-нибудь в действительности противоположность между *bled al makhzen* и *bled as siba* или нет (а теперь я склонен считать, что она никогда не была такой прямой или ярко выраженной, какой ее представляла европейская наука), различие между «арабским» и «берберским» — отчасти культурное, отчасти языковое, отчасти социальное, отчасти — своего рода этнополитический миф, традиционный, почти инстинктивный способ распознавания групповых отличий — остается важным, хотя часто и ускользающим от нашего внимания фактором марокканской национальной жизни.

## Нигерия

Отличительной чертой нигерийской политической жизни в том виде, к которому она сложилась после окончания Второй мировой войны, стало то, что Коулмен назвал «регионализацией национализма»<sup>46</sup>. Тогда как в большинстве других новых государств на заключительных этапах борьбы за независимость наблюдалось все возрастающее объединение различных элементов в чрезвычайно сплоченную оппозицию колониальному правлению, а открытые разногласия возникали только после того, как ослабевали и шли к неминуемому разрыву узы революционного товарищества, в Нигерии напряженность между различными изначальными группами увеличилась в последнее десятилетие колониального режима. После 1946 г. борьба нигерийцев за свое освобождение была не столько борьбой против иностранного господства, сколько борьбой за установление границ, создание капиталов и распределение власти таким образом, чтобы охладить и сдержать обостряющуюся

этнорегиональную враждебность еще до исчезновения этого господства. Эта борьба была отмечена не столько ростом повстанческого движения, которое заставило бы британцев уйти из страны, сколько лихорадочными переговорами, как в Лагосе, так и в Лондоне, с целью создания между йоруба, ибо и хауса-фулани такого *modus vivendi*, при котором британцы могли бы уйти.

Результатом всех этих переговоров стало глубоко федеративное государственное устройство (зафиксированное в 240-страничной, прекрасно отпечатанной конституции), с тремя крупными регионами — Северным, (юго-) Восточным и (юго-) Западным, в каждом из которых — своя собственная столица, свои собственные парламент, правительство и верховный суд и свой собственный бюджет. В каждом регионе доминирующие позиции занимала одна из этнических групп — соответственно, хауса, ибо и йоруба, одна из политических партий — Северный народный конгресс (СНК), Национальный совет Нигерии и Камеруна (НСНК) и Группа действия (ГД), одна из крупных политических фигур — сэр Хаджи Ахмаду Белло, сардауна («султан») Сокото, д-р Ннамди Азикве и вождь Обафеми Овалово. На вершине этой опирающейся на регионы конструкции в достаточно неустойчивом положении располагалось федеральное правительство в Лагосе, ставшее ареной коалиционной политической деятельности по принципу «двое против одного» (что естественно было ожидать от игры, в которой участвуют трое) и местом, где происходят политические процессы, которые со временем, как предполагалось, должны были привести к созданию авторитетного руководства, способного заполнить вакуум в центре системы.

Какую форму должно было принять это руководство, кто должен был его обеспечить и как при таком работающем словно швейцарские часы правительственном механизме его можно было бы создать на практике, оставалось, однако, совершенно неясным. Тем временем в стране в полном объеме оформилась тройственная модель изначальной идентификации, так как племенные сообщества традиционной Нигерии постепенно преобразовались в регионально-языковые (а на мусульманском Севере и в религиозные) народные сообщества современной Нигерии. Но хотя значение этой модели в качестве этнического каркаса страны становилось все более важным, она не исчерпывала всего разнообразия прочно укоренившихся вариантов «сознания своей личности», поскольку в каждом регионе за пределами исконных областей проживания хауса, ибо и йоруба оставалось большое количество меньших по

численности групп, в той или иной мере сопротивляющихся включению в эти более крупные субнациональные общности. Во время выборов, как правило, именно в этих маргинальных областях — южной половине Севера, на восточном краю Запада и на южных и восточных границах Востока — происходило самое напряженное соревнование между главными этническими группами, поскольку все представляющие их партии пытались, и весьма успешно, нажать политический капитал на чувстве обиды меньшинств внутри оплотов своих оппонентов. То, что в центре выглядело как соревнование трех субнаций, а в региональных столицах (все более и более) как однопартийная этнократия, в глубинке было представлено гораздо более сложной и разветвленной сетью племенных коалиций и противостояний<sup>47</sup>. Это была многоярусная система, в которой местные привязанности оставались организованными главным образом на традиционных началах, провинциальные начинали организовываться на началах партийно-политических, а национальные едва ли были организованы вообще.

Таким образом, хотя процесс регионализации национализма и привел к установлению партийной системы и конституционного устройства, в рамках которых могли какое-то время достаточно мирно сосуществовать несколько сотен нигерийских изначальных групп, численно варьирующихся от почти шестимиллионного народа хауса до осколков племен всего из нескольких сотен человек, он одновременно привел и к тому, что в самом сердце национальной политической жизни образовалась пустота и страна оказалась в той или иной мере обезглавленной.

После получения (в октябре 1960 г.) независимости взоры политиков обратились, естественно, к федеральной столице, Лагосу, поскольку партии и их лидеры торопились занять стартовые позиции, с которых можно было начать свои кампании за исправление этого положения. После того как попытка сформировать правящий альянс между экономически и политически более развитыми восточным и западным регионами, из которого был бы исключен более традиционный Север, натолкнулась на укоренившуюся враждебность между мобильной и агрессивной интеллигенцией ибо и флегматичными и богатыми деловыми людьми йоруба — а также между легковоозбудимым д-ром Азикве и высокомерным вождем Овалово, — такой альянс образовали Север и Восток, исключив из него Запад. Азикве ушел с поста премьер-министра на Востоке и стал генерал-губернатором, надеясь превратить эту чисто символическую должность в нечто большее; сардауна Сокото, пожелавший остаться первым человеком на Севере в качестве регионального

премьер-министра, послал своего заместителя, сэра Хаджи Абу-бакара Тафава Балева, выполнять вместо него обязанности федерального премьер-министра, а Оволово, третий лишний в этой первой коалиции «двое против одного», отказался от своего поста премьер-министра Запада, чтобы стать лидером оппозиции в федеральном парламенте.

Посты были заняты, началось политическое маневрирование. Федеральный парламент решил образовать четвертый штат, Средний Запад, из областей в западном регионе, где проживали меньшинства; Оволово сменил свою идеологическую позицию с преимущественно правой на преимущественно левую в стремлении потрясти достаточно консервативное правительство и въехать во власть на коньке антинеоколониализма, раскалывая при этом Группу действия; противостояние внутри НСНК между становящейся все более приспособленной старой гвардией и остающимися все еще радикальными младотурками возросло и т. д.

Но все это не столько проясняло, сколько еще больше запутывало ситуацию, скорее, усложняло проблемы, чем упрощало их. Независимая (как записано в конституции) менее года, Нигерия, самое молодое из всех рассматриваемых здесь новых государств, предоставляет в наше распоряжение пока еще крайне сырой материал для оценки сущностного характера этого государства и прогнозов относительно его будущего. Обладая тем, что производит, вероятно, впечатление чрезвычайно громоздкого набора политических институтов, наспех собранных вместе при лихорадочном создании конституции в последние годы перед получением независимости, не имея общенациональной партии, выдающегося политического лидера, объединяющей религиозной традиции или общего культурного основания, а также, по-видимому, своих собственных, оригинальных представлений о том, что же делать со свободой, полученной как почти само собой разумеющееся, дальше, Нигерия отличается чересчур экспериментальным, даже для нового государства, характером, чересчур большой «подвешенностью в воздухе».

*И все-таки переход Нигерии к независимости был продуман лучше, а государственное строительство осуществлялось более планомерно, чем в случае с теми новыми государствами, которые рассматривались нами выше. В настоящее время положение Нигерии представляется одновременно и наиболее обнадеживающим, и наиболее угрожающим. Обнадеживающим, так как ей удалось, по-видимому, избежать обычных трудностей, связанных с деколонизацией, так как это достаточно большая страна, что позволяет ее экономике быть жизнеспособной, и так как она*

*унаследовала хорошо обученную, опытную элиту с умеренными политическими взглядами; угрожающим, так как напряженность в отношениях между ее изначальными группами чрезвычайно велика, а сами эти отношения невероятно запутаны. Последнее ощущение оказалось пророческим. Произошедший в январе 1966 г. военный переворот привел к гибели ряда политических лидеров Севера, включая сэра Абубакара Тафава Балева, и установлению военного режима, возглавляемого представителями народа ибо. Второй переворот, во главе с полковником Якубу Говоном, принадлежащим к одному из племен, составляющих меньшинство на Севере, т. е. не относящимся к хауса, закончился массовой резней, в которой погибло от десяти до тридцати тысяч ибо, проживавших на землях хауса на Севере, а еще от двухсот тысяч до полутора миллионов ибо бежали из Северного в родной для них Восточный регион. В мае 1967 г. полковник Говон ввел чрезвычайное положение и попытался разделить Восточный регион на три штата для того, чтобы увеличить влияние тех, кто жил в Восточном регионе, но не относился к ибо, и уменьшить влияние проживающих там ибо. Ибо, объединившись в составе созданной ими республики Биафра, восстали, и после примерно трех лет одной из самых кровопролитных войн современности (было, по-видимому, убито более двух миллионов человек и бесчисленное множество умерло от голода) их восстание было подавлено федеральным правительством во главе с Говоном, который теперь является генералом и руководителем страны. После всего, что произошло, а это, безусловно, один из самых драматических примеров силы изначальных привязанностей и антипатий (хотя опять-таки причины переворотов и гражданской войны лежали не только в плоскости изначальных ориентаций, что показывает вовлеченность в эти события великих держав), страна сохраняет характер «экспериментальности», «подвешенности в воздухе», как сохраняется и отличающая ее сложная, пронизанная внутренними напряжениями и далекая от сбалансированности модель группового недоверия.*

## V

Регионализм, построенный на противостоянии периферии и центра, и двойное руководство в Индонезии, однопартийный межэтнический альянс в Малайе, агрессивная ассимиляторская политика под видом конституционного легализма в Бирме, космополитическая партия в центре с мощным аппаратом в провинциях, ведущая многостороннюю войну против всех разновидностей местничества, известных человечеству (и несколь-

ких, известных только индусам), в Индии, конфессиональный принцип устройства государства и система взаимных услуг в Ливане, подобное двуликому Янусу самодержавное правление в Марокко и порожденное системой сдержек и противовесов с вакуумом в центре столпотворение в борьбе за власть в Нигерии — являются ли эти системы настолько уникальными, насколько они таковыми кажутся? Можно ли найти в этом перечне усилий по установлению политического порядка какие-либо свидетельства, позволяющие утверждать, что интеграционная революция является всеобщим процессом?

Во всех приведенных выше случаях просматривается по крайней мере одна общая тенденция развития — объединение самоопределившихся, имеющих характерные отличительные признаки традиционных изначальных групп в более крупные, менее четко определенные общности, сферой открытой деятельности которых является не местная сцена, а «нация» — в смысле всего общества, охваченного новым гражданским государством. Главный принцип, лежащий в основе такого объединения, различен: в Индонезии это регион, в Малайе — раса, в Индии — язык, в Ливане — религия, в Марокко — обычай, в Нигерии — квазиродство. Но независимо от того, становится ли минангкабау еще и жителем Внешних островов, дуленг, оставаясь дуленгом, еще и качином, маронит в такой же степени маронитом, как и христианином, а эгба не только и не столько эгба, сколько йоруба, сам процесс, происходит он внутри страны или выходит за ее пределы, является общим для всех этих стран. Этот процесс представляет собой распространение чувства изначальной похожести и различия, порожденного непосредственными и длительными контактами различных в культурном отношении групп на местном уровне, на более широко определяемые группы подобного рода, взаимодействующие в рамках всего национального сообщества, распространение, которое особенно хорошо было описано Фридманом применительно к Малайе:

«Малайя была и остается в культурном отношении плюралистическим обществом. Парадоксально, но с чисто структурной точки зрения ее плюралистическая природа сегодня заметна в гораздо большей степени, чем когда бы то ни было раньше. Национализм и политическая независимость на ранних стадиях своего развития имели тенденцию создавать на панмалайской основе этнические объединения, которые в предшествующие времена были просто умозрительными категориями. Прежде социальная карта Малайи была скроена, если можно так выразиться, как лоскутное одеяло, из небольших культурно определенных общностей, каждая из которых зани-

мала свою социальную нишу в соответствии с местными условиями. “Малайцы” не взаимодействовали с “китайцами” и “индийцами”. Отдельные малайцы взаимодействовали с отдельными китайцами и отдельными индийцами. Но по мере того как “малайцы”, “китайцы” и “индийцы” начинают осознаться как структурные единицы в общенациональном масштабе, у них появляется возможность вступать во всесторонние отношения друг с другом»<sup>48</sup>.

Возникновение общенациональной системы «этнических объединений», вовлеченных во «всесторонние отношения друг с другом», создает арену для прямого столкновения между идентичностью личности и политической целостностью новых государств. В результате генерализации и расширения племенных, этнических, языковых или каких-то других принципов изначальной солидарности такая система позволяет сохранить глубоко укоренившееся «сознание своей личности» и соотносит это сознание с развивающимся гражданским порядком. Это дает возможность индивидууму продолжать требовать публичного признания своего существования и значимости языком знакомых символов групповой уникальности, и в то же самое время становиться все более и более вовлеченным в политическое сообщество, отлитое в форму, совершенно отличную от той «естественной» общности, которая определяет эти символы. Но, с другой стороны, это также упрощает и обостряет групповые антагонизмы, оживляет призрак сепаратизма, поскольку этим антагонизмам придается всеобъемлющее политическое значение, и раздувает международные ссоры, в особенности тогда, когда формирующиеся этнические объединения выходят за рамки государственных границ. Интеграционная революция не искореняет этноцентризм, она всего лишь модернизирует его.

Однако такая модернизация облегчает приспособление этноцентризма к существованию развитых национальных политических институтов. Для эффективной деятельности таких институтов не требуется сплошной замены изначальных связей и идентификаций гражданскими. По всей вероятности, такая замена абсолютно невозможна. Что действительно требуется, так это приспособление их друг к другу, такое приспособление, которое не препятствовало бы процессам управления и не превращало бы последние в серьезную угрозу культурным ориентирам личной самоидентификации, и такое, при котором, какие бы разрывы в «сознании своей личности» ни возникали в обществе в целом, они радикальным образом не влияли бы на функционирование политических институтов. По крайней мере, в том виде, в

котором они были здесь представлены, изначальные и гражданские чувства, в стилие от множества теоретических дихотомий классической социологии (*Gemeinschaft* и *Gesellschaft*<sup>16</sup>, механическая и органическая солидарность, сельское и городское общество), не выстраиваются в виде прямой и явной эволюционной противоположности друг другу, и история их развития состоит не только из экспансии одного за счет другого. Характерная для новых государств тенденция столкновения этих чувств проистекает не из какой-то естественной и неустраняемой несовместимости между ними, а скорее из тех несостыковок, которые возникают вследствие различия моделей изменения, присущих каждому из них в зависимости от того, как они отвечают на действие нарушающих равновесие сил середины XX столетия. Столкновение этих чувств есть результат противоположных типов трансформации, которые испытывают традиционные политические институты и традиционные способы самовосприятия, движущиеся своими собственными путями по направлению к современности.

В том, что касается самовосприятия, природа модернизационного процесса фактически не исследована; как правило, даже не признается, что такой процесс имеет место. Вышеупомянутое собрание узкоопределенных племенных, языковых, религиозных и т. д. групп в более крупные и более генерализованные этнические объединения, помещенные в контекст общей социальной системы, является, безусловно, самой важной его частью. Простое, согласованное, с широко очерченными рамками этническое устройство, характерное для большинства индустриальных обществ, не есть неразтворенный осадок традиционализма, напротив, это отличительный признак современности. Но как происходит эта перестройка системы изначальных привязанностей, какие стадии она проходит, какие силы способствуют ее развитию или сдерживают ее, каковы трансформации, вызываемые ею в структуре личности, — все это в значительной степени неизвестно. Сравнительную социологию (или социальную психологию) этнических изменений еще предстоит написать.

Что касается политической стороны, то вряд ли можно говорить о том, что проблема не признана, поскольку вопрос о гражданском обществе, о природе гражданства и распространенных общественных чувствах, на которых оно зиждется, находился в центре внимания политической науки со времен Аристотеля. Но полная ясность в этом вопросе тем не менее отсутствует: гораздо легче указать, чем описать, гораздо легче почувствовать, чем проанализировать. Больше, чем что-либо еще, гражданское чувство подразумевает, по-видимому, опре-

деленное представление о народе как об особом и самостоятельном организме и сопутствующее ему представление об истинных народных интересах, которые хотя и не обязательно стоят выше частных или других видов коллективных интересов, но существуют независимо от них и время от времени даже вступают с ними в конфликт. Когда мы говорим об изменяющихся формах гражданской политики в новых государствах или где-либо еще, мы указываем именно на то, какие испытания приходится на долю этого ощущения народа и народных интересов, на приливы и отливы этого ощущения, на перемены в способе его выражения. И опять-таки, несмотря на то, что у нас есть по крайней мере общее представление о природе гражданственности и диапазоне форм, в которых она воплощается в индустриальных государствах, о тех процессах, благодаря которым сегодняшние модели стали таковыми, каковы они есть, известно очень мало. Применительно к традиционным государствам — на мой взгляд, несправедливо — подлинное гражданское чувство нередко вообще отрицается. Как бы то ни было, стадии развития современного чувства политической общности из традиционного были прослежены в лучшем случае только импрессионистически, и в результате и корни, и характер гражданственности остаются неясными.

Удовлетворительное понимание причин хронической напряженности в новых государствах между необходимостью сохранить утвержденную обществом идентичность личности и желанием построить мощную национальную общность требует поэтому более обстоятельного изучения стадий, через которые проходят их отношения друг к другу в процессе движения по собственным путям развития. И именно в развертывающейся на наших глазах истории новых государств такие стадии могут быть прослежены легче всего. Различные конституционные, квазиконституционные или просто *ad hoc* эксперименты в управлении, характеризующие по крайней мере те новые государства, что были описаны выше, являются, среди прочего, наглядным примером попыток установить такую модель политической жизни, в которой столкновение изначальных и гражданских привязанностей не достигнет угрожающих, безудержных размеров. Получает ли этническая дифференциация свое политическое выражение в виде территориальных подразделений, политических партий, правительственных постов, руководства исполнительной властью или, как чаще всего бывает, в виде той или иной комбинации из вышеперечисленного, главное усилие повсюду сосредоточено на том, чтобы найти такую формулу, которая позволяла бы модернизации самосознания нации идти в ногу с парал-

лельной модернизацией не только ее политических, но также и экономических, стратификационных, семейных и прочих институтов. Наблюдая за происходящей интеграционной революцией, мы как раз и сможем постичь эту формулу. Это может показаться похожим на простую политику по принципу «жди и наблюдай», неподходящую для предсказательных амбиций науки. Но такая политика во всяком случае более предпочтительна и более научна, чем ждать и не наблюдать, как это по большей части происходит сегодня.

Как бы то ни было, успех усилий найти формулу равновесия в разгар перемен, имеющих место в новых государствах, нигде не гарантирован. Повсюду очевидна высокая степень скованности правительств в своих действиях, проистекающая из попыток примирить различные изначальные группы. Те предрассудки, которые должны быть терпимы для того, чтобы достичь такого примирения, часто вызывают антипатию. Но поскольку альтернативами таким попыткам — попыткам построить гражданскую политику, основанную на компромиссе между изначальными группами, — являются, по всей видимости, либо балканизация, фанатизм *Negrenfolk*<sup>17</sup>, либо насильственное подавление этнического самоутверждения левиафановой мощью государства, можно ли смотреть на эти попытки, в особенности членам того общества, которому пока никак не удается справиться со своей самой мучительной изначальной проблемой, с безразличием или презрением?

## Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Harrison C.* The Challenge to Indian Nationalism // *Foreign affairs*. 1956. April. Vol. 34. P. 3.

<sup>2</sup> Очень скептической точки зрения придерживается, например, С. Харрисон (*Harrison C.* India: The Most Dangerous Decades. Princeton (N.J.), 1960). Достаточно свежую точку зрения индийского исследователя можно найти у Б.Р. Амбедкара, полагающего, что «схема разделения Индии на штаты в соответствии с языковым принципом» «напоена ядом», но тем не менее необходима, чтобы «облегчить путь к демократии и снять межэтническое и культурное напряжение» (*Ambedkar B.R.* Thoughts on Linguistic States. Dehli, ca. 1955).

<sup>3</sup> См., например: *Deutch K.* Nationalism and Social Communication. New York, 1953, P. 1–14; *Emerson R.* From Empire to Nation. Cambridge (Mass.), 1960; *Coleman J.* Nigeria: Background to Nationalism. Berkeley, 1958. P. 419; *Hertz F.* Nationalism in History and Politics. New York, 1944. P. 11–15.

<sup>4</sup> *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History*. Laguer W.Z., ed. New York, 1958.

<sup>5</sup> *Coleman J.* Nigeria... P. 425–426.

<sup>6</sup> *Emerson R.* From Empire to Nation... P. 95–96.

<sup>7</sup> *Berlin I.* Two Concepts of Liberty. New York, 1958. P. 42.

<sup>8</sup> *Shils E.* Political Development in the New States // *Comparative Studies in Society and History*. 1960. Vol. 2. P. 265–292, 379–411.

<sup>9</sup> *Shils E.* Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties // *British Journal of Sociology*. 1957. Vol. 8. P. 130–145.

<sup>10</sup> *Ambedkar B.R.* Thoughts on Linguistic States... P. 11. Отмечая, что современные двуязычные государства, такие как Канада, Швейцария и (белая) Южная Африка, могли бы послужить примерами, опровергающими его доводы, Амбедкар добавляет: «Нельзя забывать, что дух Индии совершенно отличен от духа Канады, Швейцарии и Южной Африки. Дух Индии заключается в том, чтобы разделять, дух Швейцарии, Южной Африки и Канады — в том, чтобы объединять». [В 1972 г. как это замечание, так и мой пассаж о пагубной роли разделений на изначальной основе в «современных» странах представляются, мягко говоря, гораздо менее убедительными, чем в 1962 г., когда был написан этот очерк. Но поскольку события в Канаде, Бельгии, Ольстере и т. д. продемонстрировали, что самоопределение на основе изначальных привязанностей не является феноменом только «новых государств», то приведенная здесь общая аргументация представляется даже еще более уместной.]

<sup>11</sup> Схожий, но совершенно иначе задуманный и по-другому организованный перечень см. у Эмерсона (*Emerson R.* From Empire to Nation... Chaps. 6, 7, and 8).

<sup>12</sup> Интенсивность, распространенность и сама осуществимость таких желаний в каждом конкретном случае заслуживают отдельного разговора. Насколько велико, если оно вообще существует, стремление малайцев Южного Таиланда присоединиться к Малайе, какова действительная сила идей абако или каково отношение тамиллов Цейлона к

идеям дравидских сепаратистов Мадраса — все это темы для отдельного эмпирического исследования.

<sup>13</sup> Это не говорит и о том, что в межгосударственных отношениях изначальные чувства играют роль только разъединяющей силы. Панафриканские настроения, слабые и нечетко выраженные, создали удобный фон для смягчения противостояния лидеров большинства африканских стран. Напряженные (и дорогостоящие) усилия Бирмы укрепить и обновить буддизм во всем мире, о чем было заявлено в 1954 г. в Йегу на Шестом Великом Соборе буддистов, обеспечили ей, во всяком случае временно, более действенную связь с другими странами Теравады — Цейлоном, Таиландом, Лаосом и Камбоджей. А смутное, в своей основе расовое чувство общей принадлежности к «малайскому» сыграло позитивную роль в отношениях между Малайей и Индонезией, Малайей и Филиппинами, а в более близкое нам время даже между Индонезией и Филиппинами.

<sup>14</sup> *Wallerstein I.* The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast. Ph.D. Theses. Columbia University. 1959.

<sup>15</sup> Краткий обзор дискуссии по этой проблеме применительно к Индонезии см.: *Geertz C.* The Javanese Village // *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*. Skinner G.W., ed. Yale University. Southeast Asia Studies. Cultural Report Series. No. 8. New Haven, 1959. P. 34–41.

<sup>16</sup> *Sjahrir S.* Out of Exile. New York, 1949. P. 215.

<sup>17</sup> Как подчеркивал Толкотт Парсонс, способность общества к мобилизации своих ресурсов для решения социальных задач не является какой-то механической суммой, остающейся постоянной в рамках данной социальной системы, напротив, как и богатство, эта способность зависит от того, как работают генерирующие ее специфические, в данном случае скорее политические, чем экономические, институты (*Parsons T.* The Distribution of Power in American Society // *World Politics*. 1957. Vol. 10. P. 123–143). Создание современного государства в традиционной социальной среде представляет собой поэтому не просто перемещение или передачу определенного количества власти от одной группы к другой таким образом, что совокупные потери отдельных лиц или групп уравниваются выигрышем других, а скорее создание новой и более эффективной машины для производства самой власти, что приводит к увеличению политической мощи всего общества. Этот феномен является гораздо более «революционным» в истинном смысле слова, чем простое перераспределение власти внутри данной системы, каким бы оно ни было радикальным.

<sup>18</sup> *Rangenekar D.K.* The Nationalist Revolution in Ceylon // *Pacific Affairs*. 1960. Vol. 3. P. 361–374.

<sup>19</sup> Цит. по: *Weiner M.* The Politics of South Asia // *The Politics of Developing Areas*. Almond G., Coleman J., eds. Princeton (N.Y.), 1960. P. 153–246.

<sup>20</sup> Примерно половину тамилов составляют «индийские тамилы», люди без своего государства, вывезенные на Цейлон в XIX в. для работы на британских чайных плантациях. Теперь они не могут стать ни гражданами Индии — на том основании, что живут на Цейлоне, ни полно-

правными гражданами Цейлона — на том основании, что они просто-напросто временно проживающие на острове индийцы.

<sup>21</sup> Комментируя эффектную неудачу сэра Айвора Дженнингса, который в 1954 г. прогнозировал, что Бандаранаике вряд ли станет лидером националистического движения, поскольку является «политическим буддистом», получившим образование как христианин, Рангенекар тонко замечает, что «в азиатском мире получивший западное образование политик, отрекающийся от своей западности и выступающий в поддержку местной культуры и цивилизации, обладает гораздо большим влиянием по сравнению с тем, на что может рассчитывать самый динамичный политический деятель, воспитанный в безупречно чистой местной традиции» (*Rangenekar D.K.* The Nationalist Revolution in Ceylon...).

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> *Wriggins H.* Impediments to Unity in New Nations — The Case of Ceylon (неопубл.).

<sup>24</sup> *Fieth H.* Indonesia // *Government and Politics of Southeast Asia*. Kahin G.McT., ed. Ithaca (N.Y.), 1959. P. 155–238; *Major Governments of Asia*. Kahin G.McT., ed. Ithaca (N.Y.), 1958. P. 471–592. Это не означает, что единственной мотивацией для восстания в Паданге была кристаллизация региональной вражды, как не означает и того, что различия между Явой и Внешними островами были единственной линией противостояния. Во всех приводимых в этом очерке примерах стремление быть признанным в качестве ответственного субъекта, чьи желания, действия, чаяния и мнения имеют значение, переплетаются с более известным стремлением к благосостоянию, власти, престижу и т. д. Детерминизм, усматривающий во всем влиянии изначальных чувств, уязвим не менее, чем детерминизм экономический.

<sup>25</sup> *Apter D.* The Gold Coast in Transition. Princeton (N.J.), 1955. P. 68.

<sup>26</sup> *Lewis W.* Feuding and Social Change in Morocco // *Journal of Conflict Resolution*. 1961. Vol. 5. P. 43–54.

<sup>27</sup> *Nolte R.* The Arab Solidarity Agreement // *American University Field Staff Letters*. Southeast Asia Series. 1957.

<sup>28</sup> *Talbot P.* Raising a Cry for Secession // *American University Field Staff Letters*. South Asia Series. 1957.

<sup>29</sup> *Weiner M.* Community Associations in Indian Politics (неопубл.). Противоположный процесс, «этногенез с помощью переписи» также имеет место, как, например, в том случае, когда в Либревилле, столице Габона, тоголезцы и дагомейцы огульно зачисляются статистикой в новую категорию «попо», или когда в Северной Родезии города медного пояса — Хенга, Тонга, Тамбука и др. — «по общему согласию» объединяются в категорию ньясаленских, причем такие сфабрикованные формирования рассматриваются затем как реально существующие «этносы». *Wallerstein I.* Ethnicity and National Integration in West Africa // *Cahiers d'études africaines*. 1960. Vol. 3. P. 129–139.

<sup>30</sup> Цифру 35% можно найти в книге: *A Survey of North West Africa*. Barbour N., ed. New York, 1959. P. 79; цифру 60% в: *Rustow D.* The Politics



of the Near East // *Politics of Developing Areas*. Almond G., Coleman J., eds. ... P. 369–453.

<sup>31</sup> По поводу бирманской одежды см.: *Tinker H.* The Union of Burma. New York, 1957. P. 184. О нигерийских историях племен см.: *Coleman J.* Nigeria... P. 327–328. О цейлонских номерных знаках см.: *Wriggins H.* Ceylon's Time of Troubles. 1956–1958 // *Far Eastern Survey*. 1959. Vol. 28. P. 33–38. О железнодорожных знаках в Южной Индии см. *Weiner M.* Community Associations...

<sup>32</sup> Общую дискуссию по вопросу о роли добровольных ассоциаций в процессе урбанизации в модернизирующихся обществах см. в: *Wallerstein I.* The Emergence of Two West African Nations... P. 144–230.

<sup>33</sup> Поскольку все последующие краткие очерки по отдельным странам, за исключением Индонезии (а теперь, в 1972 г., и за исключением Марокко), опираются скорее на литературу, чем на материалы полевых исследований, полная библиография источников была бы, очевидно, слишком объемной, чтобы включить ее в настоящий обзор. Поэтому я привожу ниже только те работы, на которые довольно серьезно полагался. Самым лучшим общим обзором, включающим вышеперечисленные страны, является *Politics of Developing Areas*. Almond G., Coleman J., eds., а по азиатским странам я нахожу наиболее полезными два уже ранее цитированных мною сборника материалов симпозиумов, изданных Кахином: *Government and Politics of Southeast Asia* и *Major Governments of Asia*. Ценные материалы сравнительного характера дает также *Emerson R.* Empire to Nation...

ИНДОНЕЗИЯ: *Feith H.* The Wilopo Cabinet, 1952–1953. Ithaca (N.Y.), 1958; *Feith H.* The Indonesian Elections of 1955. Ithaca (N.Y.), 1952; *Pauker G.* The Role of Political Organization in Indonesia // *Far Eastern Survey*. 1958. Vol. 27. P. 129–142; Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia. Skinner G.W., ed. Yale University. Southeast Asia Studies. Cultural Report Series. No. 8. New Haven, 1959.

МАЛАЙЯ: *Freedman M.* The Growth of a Plural Society in Malaya // *Pacific Affairs*. 1960. Vol. 33. P. 158–167; *Ginsburg N.* and *Roberts C.F. (Jr.)*. Malaya. Seattle, 1958; *Parmer J.N.* Malaya's First Year of Independence // *Far Eastern Survey*. 1958. Vol. 27. P. 161–168; *Smith T.E.* The Malayan Elections of 1959 // *Pacific Affairs*. 1960. Vol. 33. P. 38–47.

БИРМА: *Bigelow L.* The 1960 Elections in Burma // *Far Eastern Survey*. 1960. Vol. 29. P. 70–74; *Fairbairn G.* Some Minority Problems in Burma // *Pacific Affairs*. 1957. Vol. 30. P. 299–311; *Silverstein J.* Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma // *The Journal of Asian Studies*. 1958. Vol. 18. P. 43–58; *Tinker H.* The Union of Burma. New York, 1957.

ИНДИЯ: *Ambedkar B.R.* Thoughts on Linguistic States. Dehli, ca. 1955; *Harrison C.* India: The Most Dangerous Decades. Princeton (N.J.), 1960; Leadership and Political Institutions in India. Park R.L. and Tinker I., eds. Princeton (N.J.), 1959; Report of the States Reorganization Commission. New Delhi, 1955; *Weiner M.* Party Politics in India. Princeton (N.J.), 1957.

ЛИВАН: *Ayoub V.* Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon. Ph.D. thesis. Harvard University. 1955;

*Rondot P.* Les Institutions politiques du Liban. Paris, 1957; *Ziadeh N.A.* Syria and Lebanon. London, 1957; *Ziadeh N.A.* The Lebanese Elections, 1960 // *Middle East Journal*. 1960. Vol. 14. P. 367–381.

МАРОККО: *Ashford D.* Political Change in Morocco. Princeton (N.J.), 1961; A Survey of North West Africa. Barbour N., ed. New York, 1959; *Favre H.* Le Maroc A L'Epreuve de La Démocratisation. (неопубл., 1958); *Lacouture J.*, *Lacouture S.* Le Maroc A L'Epreuve. Paris, 1958; *Lewis W.* Rural Administration in Morocco // *Middle East Journal*. 1960. Vol. 14. P. 45–54; *Lewis W.* Feuding and Social Change in Morocco // *Journal of Conflict Resolution*. 1961. Vol. 5. P. 43–54.

НИГЕРИЯ: *Coleman J.* Nigeria: Background to Nationalism. Berkeley, 1958; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them. London, 1958; *Smythe H.*, *Smythe M.* The New Nigerian Elite. Stanford (Calif.), 1960.

Для освещения текущих событий я считаю очень полезными *American University Field Staff Letters*, особенно те части, которые посвящены Индонезии (W. Hanna), Малайе (W. Hanna), Индии (P. Talbot), Марокко (C. Gallagher) и Нигерии (R. Frodin).

[За десять лет, прошедших со времени составления приведенного выше списка, появилось огромное количество новых работ по нашей теме. Однако, насколько я знаю, всеобъемлющей библиографии по этой тематике пока еще не существует.]

<sup>34</sup> *Fairbairn G.* Some Minority Problems in Burma // *Pacific Affairs*. 1957. Vol. 30.

<sup>35</sup> *Shils E.* The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Situation // *Comparative Studies in Society and History*. Supplement 1. The Hague, 1961. P. 95. [Теперь, конечно же, на этом полюсе его дочь, г-жа Ганди, и в гораздо меньших раздумьях, но сама модель остается той же].

<sup>36</sup> «Успех Коммунистической партии Кералы, ставшей первой региональной коммунистической партией в Индии, которой удалось получить контроль над правительством штата, может быть объяснен, помимо всего прочего, ее умением воздействовать на региональный патриотизм всех жителей Кералы при одновременном воздействии на стратегически важные для нее классовые группы поддержки в регионе» (*Harrison S.* India... P. 193). В Бомбее и коммунисты, и социалисты Праджа присоединились к языковому фронту Махараштры, в оппозиционном Гуджарате — к языковому фронту Гуджарата.

<sup>37</sup> *Ambedkar B.R.* Thoughts on Linguistic States... P. 12. Китайское нападение может, разумеется, создать даже еще более крепкий цемент, чем Неру, — общего врага.

<sup>38</sup> *Ayoub V.* Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon. Ph.D. thesis. Harvard University. 1955. P. 82.

<sup>39</sup> *Coon C.* Caravan. London, 1952. P. 295.

<sup>40</sup> *Ibid.* P. 264–265.

<sup>41</sup> По поводу этой концепции и ее аналитического обоснования см.: *Apter D.* The Political Kingdom in Uganda. Princeton (N.J.), 1961. P. 20–28.

<sup>42</sup> «Священного города ислама... столицы арабизма... [и] подлинной столицы Марокко» (*франц.*) (*Favre H.* Le Maroc...) [Поработав в Марокко, я бы сформулировал сейчас некоторые из этих проблем несколько



иначе, см.: *Geertz C. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven, 1968*, в особенности гл. 3].

<sup>43</sup> Цитаты в этом предложении, принадлежащие Лахсен аль-Юсси, и в следующем, принадлежащие Адди у Биhi, взяты из: *Lacouture J., Lacouture S. Le Maroc...* P. 90.

<sup>44</sup> Ibid. P. 93.

<sup>45</sup> Цит. по: *Ashford D. Political Change...* P. 322.

<sup>46</sup> *Coleman J. Nigeria...* P. 319–331.

<sup>47</sup> Картина в целом еще больше осложнялась не только тем, что племенные идентификации внутри трех основных этнических групп практически закрывали путь для более широких этнолингвистических объединений, но и тем, что не все члены таких более широких общностей проживали в исконных районах их проживания, мигрируя или просачиваясь в другие, где они иногда, особенно в городах, составляли влиятельное оппозиционное меньшинство. В целом проблема лояльности индивида, живущего вне своего «родного региона», чрезвычайно деликатна для всех новых государств, в которых с проблемами интеграции справляются путем создания территориальных субгосударств с легким оттенком изначальной значимости, что демонстрируют, например, постоянные напоминания Неру о том, что бенгалец, живущий в Мадрасе, является гражданином штата Мадрас, а не штата Бенгал, и что все идеи о существовании «национальной родины» для этнических групп, живущих в других местах Индии, необходимо заклеить. То дополнительное обстоятельство, что одни из таких групп более подвижны, чем другие (в Нигерии — ибо, в Индии — марвари, и т. д.), только обостряет эту проблему.

<sup>48</sup> *Freedman M. The Growth of a Plural Society in Malaya // Pacific Affairs.* 1960. Vol. 33. P. 158–167.

## Комментарии

<sup>1\*</sup> Имеется в виду разделение (по религиозному принципу) Британской Индии на Индию и Пакистан.

<sup>2\*</sup> См. гл. 9, прим 2\*.

<sup>3\*</sup> *Ирредентизм* — движение за воссоединение Италии по этническому и языковому принципу.

<sup>4\*</sup> В этом образе Аннам уподоблен плечу, на котором лежит коромысло. Тонкин находится на севере страны, Кохинхина — на юге, Аннам — в центре.

<sup>5\*</sup> Военная академия в Вест Пойнте готовит высший командный состав для армии США.

<sup>6\*</sup> магрибскую перегруппировку (*франц.*). Имеется в виду стремление тунисского лидера Бургибы к новой расстановке сил в арабском мире с центром в странах Магриба в противовес традиционной ориентации на Египет.

<sup>7\*</sup> источником и началом (*лат.*).

<sup>8\*</sup> неудавшихся, плохих (*франц.*).

<sup>9\*</sup> исходя из предположения (*лат.*).

<sup>10\*</sup> Вероятно, автор отталкивается от известного определения политики, как искусства возможного.

<sup>11\*</sup> английского присутствия (*франц.*).

<sup>12\*</sup> Мусульманами и христианами.

<sup>13\*</sup> Штаб демократической партии в Нью-Йорке.

<sup>14\*</sup> Национальный союз народных сил (*франц.*).

<sup>15\*</sup> Народное движение (*франц.*).

<sup>16\*</sup> «Сообщество» и «общество» (*нем.*). См. прим. 1\* к гл. 6.

<sup>17\*</sup> Господствующий народ (*нем.*).

## Глава 11

# Политика смысла

То, что политика страны отражает конструктивные особенности ее культуры, знает каждый, но никто точно не знает, как это обосновать. На первый взгляд, это утверждение бесспорно — где, кроме Франции, может существовать французская политика? Но при более пристальном рассмотрении начинают появляться сомнения. Индонезия с 1945 г. видела революцию, парламентскую демократию, гражданскую войну, президентскую автократию, массовую резню и военное правление. Где во всем этом конструктивные особенности культуры?

Между потоком событий, составляющих политическую жизнь, и тем сплетением представлений, из которых состоит культура, трудно найти связующее звено. С одной стороны, все выглядит как хаос интриг и неожиданностей, с другой — как сложная геометрия устоявшихся взглядов. Что связывает этот хаос случайностей с этим космосом мнений, совершенно неясно, а как это соответствие сформулировать, неясно еще более. Кроме того, попытка связать политику и культуру требует менее бесстрастного взгляда на политику и менее эстетизированного взгляда на культуру.

В нескольких очерках, собранных в книгу «Культура и политика в Индонезии», предпринята попытка теоретической реконструкции, необходимой для выработки такого нового подхода, — Бенедикт Андерсон и Тауфик Абдулла делают это главным образом с точки зрения культуры, Дэниел Лев и Дж. Уильям Лиддл — с точки зрения политики, а Сартоно Картодирджо — и с той, и с другой точек зрения<sup>1</sup>. Является ли предметом изучения право или партийная организация, яванская концепция власти или концепция перемен минангкабау, этнический конфликт или сельский радикализм, подход везде один и тот же — индонезийскую политическую жизнь, даже в самых беспорядочных ее проявлениях, стремятся предста-

вить вразумительной, как жизнь, пронизанную суммой представлений — идеалов, предположений, чаяний, мнений, выросших из весьма далеких от политики сфер, и стремятся доказать реальность этих представлений, рассматривая их в качестве существующих не в каком-то тонком мире ментальных форм, а в конкретной практике партизанской борьбы. Культура здесь — это не культы и обычаи, а структуры смысла, с помощью которых люди придают форму своему опыту, а политика — не перевороты и конституции, а одно из основных поприщ, на котором такие структуры публично раскрываются. Когда политика и культура рассматриваются с такой точки зрения, установление связи между ними становится вполне осуществимой, хотя и едва ли простой задачей.

Причина того, что попытка решить эту задачу оказывается непростой или, во всяком случае, рискованной затеей, заключается в том, что практически полностью отсутствует теоретический аппарат, с помощью которого можно было бы проводить такое исследование: для всей этой области — как мы будем ее называть? тематическим анализом? — нормой стала приблизительность, неточность. Большинство попыток найти общие культурные представления в конкретных социальных контекстах остаются чисто декларативными и сводятся к непосредственному сопоставлению серии отдельных наблюдений и к вырыванию (или вставке) сквозного элемента с помощью риторических построений. Четкая аргументация встречается редко, поскольку или по умыслу, или по небрежению пока еще не выработаны такие термины, в которые можно ее облечь, и исследователю остается набор анекдотов, связанных с домыслами, и ощущение, что хотя коснуться удалось многого, понято было мало<sup>2</sup>.

Поэтому ученому, который стремится избежать этой разновидности законченного импрессионизма, приходится выстраивать свое собственное теоретическое обоснование параллельно с проведением конкретного исследования. Вот почему у авторов сборника под редакцией Холта такие разные подходы: Лиддл отталкивается от групповых конфликтов, а Андерсон — от искусства и литературы, Лева занимает проблема политизации правовых институтов, Сартоно — проблема стойкости народного миллениаризма, а Абдулла — сочетание общественного консерватизма с идеологическим динамизмом. Их объединяет не тематика и не система доводов, а стиль анализа — цель и методологические подходы, которые возникают, когда такую цель преследуют.

Эти подходы многоплановы, они включают проблемы дефиниций, верификации, причинной связи, репрезентативно-

сти, объективности, методов измерения, способов получения информации. Но в конечном итоге все это сводится к одной проблеме: как построить анализ смысла — концептуальных построений, используемых людьми для истолкования опыта, — который будет одновременно и достаточно обстоятельным, чтобы убеждать, и достаточно абстрактным, чтобы способствовать развитию теории. И то и другое одинаково важно: если отдать преимущество одному и пожертвовать другим, результатом окажется либо чистая описательность, либо бессодержательное обобщение. Но в то же время, по крайней мере, на первый взгляд, эти подходы уводят в разные стороны, так как чем больше исследователь апеллирует к деталям, тем более он привязан к специфике конкретной проблемы, а чем более он ими пренебрегает, тем более он теряет связь с почвой, на которой строятся его доводы. Раскрытие того, как избежать этого парадокса, — точнее говоря, как дистанцироваться от него, поскольку полностью избежать его в действительности нельзя, — и составляет методологическую задачу тематического анализа.

И именно этому в конечном итоге, — помимо частных наблюдений, касающихся частных сюжетов, — и посвящен сборник под редакцией Холта. В каждом очерке видна попытка вывести широкие обобщения, исходя из конкретных наблюдений, достаточно глубоко проникнуть в детали, чтобы обнаружить нечто большее, чем деталь. Пути, выбранные для этого, разные, но стремление выйти за пределы узких, локальных тем одинаково характерно для всех авторов. Объект исследования — Индонезия, но цель — несмотря на претензии авторов, все еще весьма далекая от достижения — понимание того, каким образом получается так, что у каждого народа именно та политика, которую он заслуживает.

## II

Индонезия — отличное место для подобных изысканий. Как наследница полинезийских, индийских, исламских, китайских и европейских традиций, она, вероятно, имеет больше священных символов на один квадратный фут, чем какое-либо другое пространство на суше, и кроме того, в лице Сукарно (о котором было бы ошибкой думать, будто он был нетипичным во всем, кроме своей одаренности) Индонезия имела человека, безумно стремящегося объединить эти символы в пандоктринальную *Staatsreligion*<sup>2</sup> для недавно образовавшейся республики и в высшей степени готового для этого. «Социализм, ком-

мунизм, воплощения Вишну Мурти» — это газетный призыв к оружию, прозвучавший в 1921 г.; «Уничтожьте капитализм, подпираемый империализмом, который ему прислуживает! Бог дал исламу такую силу, с помощью которой он может победить»<sup>3</sup>. «Я — последователь Карла Маркса... Кроме того, я верующий человек», — объявил Сукарно несколькими десятилетиями позже. «Я сделал себя местом встречи всех направлений и идеологий. Я смешивал, смешивал и смешивал их, пока, наконец, они не стали нынешним Сукарно»<sup>4</sup>.

Однако, с другой стороны, сама плотность и разнообразие символов создали в индонезийской культуре такой водоворот тропов и образов, который поглотил уже не одного опрометчивого наблюдателя<sup>5</sup>. Когда вокруг прямо-таки разбросана такая масса смыслов, почти всегда можно придумать такую аргументацию в пользу связи политических событий с тем или иным из этих смыслов, которая будет выглядеть абсолютно правдоподобной. В каком-то отношении в Индонезии чрезвычайно легко увидеть отражения культуры в политической деятельности, но выделение истинных связей становится в результате еще более сложным. Поскольку в этом изобилии метафор почти любая гипотеза относительно смысла отдельного действия имеет определенную логику, выявление гипотез, содержащих истину, требует скорее сопротивления соблазнам, чем использования благоприятных возможностей.

Главный соблазн, с которым нужно бороться, — это резкий переход к выводам, и главная защита от этого в том, чтобы четко проследить социологические связи между культурными сюжетами и политическими событиями, а не двигаться дедуктивно от одного к другому. Чтобы иметь мощное социальное воздействие, как наряду с другими неустанно твердил Макс Вебер, идеи — религиозные, моральные, практические, эстетические — должны поддерживаться мощными социальными группами: кто-то должен их чтить, прославлять, защищать и полагаться на них. Чтобы обрести не только интеллектуальное, но и, так сказать, материальное существование в обществе, идеи должны быть институционализированы. Идеологические войны, разорявшие Индонезию последние двадцать пять лет, должны рассматриваться не так, как они столь часто рассматриваются, — как столкновение противостоящих друг другу ментальностей — яванского «мистицизма» и суматранского «прагматизма», индийского «синкретизма» и исламского «догматизма», а как борьба за создание для страны такой институциональной структуры, которую достаточное количество граждан этой страны сочли бы близкой себе по духу, что позволило бы ей существовать.

Сотни тысяч погибших во имя политики — свидетельство того, что достаточного количества таких граждан нигде еще не было, и есть большие сомнения в том, что теперь все кардинально изменилось. Для преобразования конгломерата культур в эффективное государственное устройство недостаточно изобрести смешанную государственную религию для сглаживания культурной разнородности. Для этого требуется либо установление политических институтов, внутри которых противостоящие группы могут безопасно состязаться, либо уничтожение на политических подмостках всех групп, кроме одной. Ни то, ни другое не нашло пока сколько-нибудь ощутимого воплощения в Индонезии: страна оказалась не в состоянии установить ни тоталитарной, ни конституционной системы управления. Вместо этого почти все социальные институты — армия, бюрократия, суд, университетская система, пресса, партии, религия, деревня — оказались охвачены мощными пароксизмами идеологической страсти, у которой, по-видимому, нет ни конца, ни направления. Если и можно говорить о каком-то общем впечатлении от Индонезии, то это впечатление государства *manqué*<sup>3</sup>, страны, которая, будучи неспособной найти политическую форму, соответствующую характеру ее народа, мечется от одного институционального изобретения к другому.

В значительной мере ситуация, конечно, объясняется тем, что Индонезия островная страна — и не только в географическом отношении. По мере изучения становится ясно, что она раздираема внутренними противостояниями и противоречиями. Существуют региональные различия (риторическая воинственность минангкабау и рефлексивная уклончивость яванцев, например); существуют «этнические» расхождения в вере и обычаях даже среди близкородственных групп — как в «плавленном котле» Восточной Суматры; существуют классовые конфликты, нашедшие отражение в фактах движения за самобытность, и профессиональные конфликты, нашедшие отражение в фактах борьбы за эффективную правовую систему. Имеются меньшинства — расовые (китайцы и папуасы), религиозные (христиане и индусы), локальные (батаки Джакарты, мадурцы Сурабаи). Националистический лозунг «Один народ, одна страна, один язык» выражает надежду, а не истинное положение вещей.

Однако надежда, выраженная в этом лозунге, не является совершенно безрассудной. Большинство крупных наций Европы выросло из едва ли меньшей культурной разнородности: если тосканцы и сицилийцы могут жить вместе в одном и том же государстве и считать себя настоящими соотечествен-

никами, то так же могут жить яванцы и минангкабау. Поиску Индонезией эффективного политического устройства помешал скорее не сам факт внутренней разнородности, а прозвучавший на всех уровнях общества отказ примириться с этим фактом. Наличие разнородности отвергалось как клевета колонизаторов, порицалось как феодальный пережиток, затемнялось суррогатами синкретизма, тенденциозной историей и утопическими фантазиями, тогда как между группами, которые соперничают друг с другом не только за политическое и экономическое господство, но и за право определять истину, справедливость, красоту и нравственность, саму суть действительности, все это время бушует яростная борьба, фактически никак не контролируемая официальными политическими институтами. Действуя так, как если бы она была так же культурно однородна, как Япония или Египет, а не столь же разнородна, как Индия или Нигерия, Индонезия (точнее говоря, как я полагаю, — индонезийская элита) умудрилась создать анархическую политику смысла вне рамок сложившихся структур гражданского государства.

Эта политика смысла является «анархической» в буквальном значении слова, т. е. «неуправляемой», а не в общепринятом — т. е. «неупорядоченной». Как по-своему показывает каждый из очерков в сборнике (Холта), то, что где-то в другом месте я назвал «борьбой за действительность», — попытка объяснить мир с помощью той или иной концепции того, что представляет собой реальность, и как, исходя из этого, обязаны действовать люди, — не является — несмотря на то, что ни одну из этих концепций не удалось пока довести до эффективного институционального выражения, — всего лишь хаосом рвения и предвзятости. У этой «борьбы» есть форма, направление развития и своя собственная движущая сила.

Политические процессы, происходящие во всех государствах, гораздо шире и глубже тех официальных институтов, которые предназначены для их регулирования: некоторые из самых важных решений, касающихся выбора направления общественной жизни, выработаны не в парламентах и президиумах, а в неформализованных сферах того, что Дюркгейм называл «коллективной совестью» (или «сознанием» — полезная двусмысленность слова *conscience* на английском языке невыразима). Но в Индонезии модель официальной жизни и система народных представлений, в рамках которой эта модель существует, так разошлись, что вся деятельность правительства, хотя и выглядит в его собственных глазах значительной, представляется тем не менее весьма неэффективной, не более чем рутинной, вновь и вновь сотрясаемой внезапным

вмешательством со стороны закулисного (кое-кто сказал бы — подавляемого) политического курса, по которому страна в действительности и движется.

Наиболее заметные события общественной жизни, политические факты в узком смысле слова, почти одинаково успешно как затемняют, так и обнаруживают этот курс. В той мере, в какой они его отражают (а они действительно его отражают), происходит это так же косвенно и непрямо, как сны отражают желания или идеологии отражают интересы: выявление курса при этом больше похоже на истолкование массы симптомов, чем на изучение цепи причин. Поэтому очерки в сборнике Холта скорее ставят диагноз и дают общую оценку, чем измеряют и предсказывают. Дробление партийной системы обнаруживает усиление этнического самосознания, ослабление официального права — возобновление обязательства придерживаться примирительных методов для разрешения споров. За моральными затруднениями провинциальных модернизаторов скрывается запутанность традиционных оценок племенной истории, за взрывчатостью сельского протеста — очарованность катастрофическими образами перемен, за сценическим искусством Направляемой Демократии — архаические представления об источниках власти. Взятые вместе, эти упражнения в политической экзегезе начинают обрисовывать смутные контуры того, что собой представляет индонезийская революция на самом деле, — это, как выясняется, попытка создать современное государство в согласии с «коллективной совестью» граждан, государство, с которым граждане могут, в обоих смыслах слова *conscience*, найти общий язык. В чем Сукарно был прав (хотя, говоря это, он на самом деле имел в виду совсем другое), так это в том, что индонезийская революция еще не окончена.

### III

Классическая проблема легитимности власти — каким образом нескольким людям доверяется право управлять остальными — является особенно острой в стране, где долгое колониальное господство создало политическую систему, которая была национальной по форме, но не по сути. Ибо государство должно не просто давать привилегии и защищаться от собственного населения, его действия должны выглядеть как продолжение действий тех самых людей, от чьего имени претендует выступать государство, его граждан, — это должны быть, в несколько приподнятом, возвышенном смысле, их действия. Дело не в согла-

сии сторон. Соглашаться с действиями своего правительства, считая себя причастным к ним, человек должен ничуть не более, чем одобрять свои собственные действия, признавая, что совершил их, увы, он сам. Дело в практике, в узнавании на опыте того, что «делает» государство, развиваясь естественным путем из близкого и понятного «мы». Для осуществления этого со стороны правительства и граждан всегда требуется определенная доля психологического жонглерства, даже при самом удачном стечении обстоятельств. Но когда на протяжении приблизительно двухсот лет страной управляли иностранцы, это оказывается гораздо более сложным трюком — даже после того, как иностранцы ушли.

Политические задачи, которые так грозно нависали над страной, когда она добивалась независимости, — устранение господства чужеземных держав, создание кадров управленцев и руководителей, стимулирование экономического роста и поддержание чувства национального единства — оказались и в самом деле сложными и даже усугубились после того, как независимость была достигнута. Но к ним добавилась еще одна задача, в то время недостаточно ясно очерченная и не совсем осознанная теперь, а именно — задача рассеять впечатление чужеземности институтов современной власти. Та спекуляция символами, которой злоупотребляли в период Сукарно и которая была скорее смягчена, чем отменена при его преемнике, во многом представляла собой умышленную попытку ликвидировать культурную пропасть между государством и обществом, хотя в целом и не созданную колониальным правлением, но чрезвычайно расширенную с его помощью. Мощное крещендо лозунгов, движений, монументов и демонстраций, которое в начале 60-х годов достигло уровня почти истерической интенсивности, было — во всяком случае, отчасти — направлено на то, чтобы национальное государство выглядело как имеющее местные корни. Но поскольку оно их не имело, недоверие и беспорядок стали стремительно нарастать и последовало крушение Сукарно и его режима.

Однако в такой стране, как Индонезия, даже без осложняющего фактора колониального правления современное государство должно было бы показаться чуждым местной традиции уже хотя бы потому, что у концепции, согласно которой государство есть специализированный инструмент для координации всех аспектов общественной жизни, в этой традиции нет реального прототипа. Традиционные правители, и не только в Индонезии, могли, когда им это удавалось и когда они имели к этому склонность, быть деспотичными, капризными, эгоистичными, безответственными, вспыльчивыми

или просто жестокими (хотя под влиянием взглядов на историю Сесилия Б. Де Милля степень этих эксцессов обычно преувеличивается), но они никогда не думали о себе, так же как не думали и их подданные, как о должностных лицах всемогущего государства. Большей частью они правили для того, чтобы провозгласить свой статус, защитить (или, когда это было возможно, увеличить) свои привилегии, вести свойственный им образ жизни, и если уж им приходилось регулировать отношения вне сферы их непосредственного влияния (а она была, как правило, очень небольшой), они делали это только попутно, реагируя на проблемы скорее стратификационного характера, чем на собственно политические. В таком контексте представление о том, что государство — это машина, которая функционирует для того, чтобы организовывать интересы всех, оказывается достаточно чуждой идеей.

Что касается реакции народа на эту чуждость, то результаты были вполне обычными — некоторая доля любопытства, большая доля опасения, повышенные ожидания и громадная доля замешательства. Именно из-за такой неразберихи в чувствах не нашло отклика предпринятое Сукарно манипулирование символами, но различные примеры, обсуждаемые в сборнике Холта, — другого рода, они менее искусственны и поэтому более долговечны. В них можно с конкретными подробностями увидеть, что значит для народа, который привык к хозяевам, а не к управляющим, быть внезапно поставленным перед перспективой создания деятельного, обладающего широкой компетенцией центрального правительства — того, что де Жувенель назвал «государством-электростанцией»<sup>6</sup>.

Это значит, что все общепринятые концепции справедливости, власти, протеста, аутентичности, идентичности (так же, конечно, как и множество других, которые подробно не освещены в этих очерках) ставятся под угрозу насущными — или представляющимися таковыми — требованиями, обеспечивающими эффективное функционирование национального государства в современном мире. Эти концептуальные перемены — то, как ставится под сомнение большая часть привычных систем нравственного и интеллектуального восприятия, и тот огромный сдвиг, который вследствие этого начинает происходить в этих системах, — и составляют истинный предмет культурологических исследований политики нового государства. «То, что необходимо нашей стране, — сказал однажды Сукарно в характерном для него порыве лингвистического синкретизма, — так это осовременивание (*ke-up-to-date-an*)». Сам Сукарно не вполне поддавался этому призыву, сделав только несколько жестов в этом направлении, но это были достаточно красноречи-

вые жесты, чтобы убедить даже самых отсталых индонезийцев в том, что изменилась не только форма, но и сама суть государства, и что им нужно произвести соответствующие перемены в своем образе мышления<sup>7</sup>.

#### IV

Такого рода общественные перемены в образе мышления гораздо легче прочувствовать, чем зафиксировать, — не только потому, что их проявления столь разнообразны и опосредствованы, но еще и потому, что они столь же неустойчивы, пронизаны неопределенностью и противоречиями. Среди верований, обычаев, идеалов или общественных институтов, которые осуждаются как отсталые, всегда есть такие — нередко те же самые и у тех же самых народов, — которые превозносятся как сама суть современности; среди верований, обычаев и т. п., на которые нападают как на чуждые, всегда есть такие — нередко опять-таки те же самые, — которые прославляются как священное выражение национальной души.

Когда мы рассматриваем эти явления, мы имеем дело не с прямолинейным развитием от «традиционного» к «современному», а с зигзагообразным, судорожным и неравномерным движением, которое так же часто бывает направлено в сторону одержимости эмоциями прошлого, как и в сторону отречения от них. Одни из крестьян Сартону полагают, что их будущее предначертано в средневековых мифах, другие — что оно предначертано в марксистских предвидениях, а третьи — что оно предначертано и там, и там одновременно. Адвокаты Лева колеблются между формальной беспристрастностью весов Правосудия и покровительственным патернализмом индийской смоковницы. Публицист, чью карьеру Абдулла прослеживает как пример реакции общества на вызов модернизма, в своих передовицах одновременно ратует и за восстановление «истинного адата [обычаев] минангкабау», и за стремительное вступление «на путь “кемаджуан” [прогресса]». На Яве Андерсон находит существующие бок о бок «архаическо-магические» и «развито-рациональные» теории власти, Лидлл на Суматре — местничество и национализм, развивающиеся *pari passu*<sup>8</sup>.

Тот неоспоримый, но обычно отрицаемый факт, что, какую бы форму ни имела кривая прогресса, она не укладывается ни в какую формулу, сколь бы изящной та ни была, обесценивает любой анализ модернизации, который начинается с предположения, что модернизация заключается в замене местно-

го и устаревшего привозным и современным. Не только в Индонезии, но и во всем третьем мире — в мире вообще — люди все больше стремятся к двоякой цели: оставаться самими собой и идти в ногу с XX в. (или обгонять его). Тесная связь культурного консерватизма и политического радикализма лежит в самой основе национализма новых государств, и нигде это так не бросается в глаза, как в Индонезии. То, что Абдулла говорит о минангкабау, — что их приспособление к современному миру потребовало «дальнейшего пересмотра смысла модернизации», вызвало «новое отношение к самой традиции и [нескончаемый] поиск подходящей основы для модернизации», — красной нитью проходит через все очерки, раскрываясь в каждом из них по-своему. Эти очерки демонстрируют нам не прямолинейное продвижение от тьмы к свету, а продолжающиеся попытки снова и снова определить, где «мы» (крестьяне, адвокаты, христиане, яванцы, индонезийцы...) находились, где находимся теперь и куда должны идти, — это образы истории, характера, эволюции и судьбы различных групп, образы, которым стоит только появиться, чтобы из-за них сразу же началась борьба.

В Индонезии такие одновременные колебания назад и вперед обнаружили с самого начала националистического движения и с тех пор стали просто более очевидными<sup>8</sup>. Сарекат Ислам, первая действительно массовая организация (численность ее членов увеличилась с примерно 4 тысяч человек в 1912 г. до приблизительно 400 тысяч в 1914 г.), взывала одновременно к мистикам-визионерам, исламским пуристам, марксистским радикалам, реформаторам из торгового класса, склонным к патернализму аристократам и к мессиански настроенным крестьянам. Когда это хаотическое объединение, существовавшее под видом партии, распалось, что произошло в 20-е годы, оно разделилось не на «реакционное» и «прогрессивное» крылья революционной мифологии, а на целый ряд фракций, движений, идеологий, клубов, заговорщических организаций — на то, что индонезийцы называют «алиран» (течения), — стремясь привязать ту или иную разновидность модернизма к той или иной ветви традиции.

«Просвещенные» джентри — врачи, адвокаты, школьные учителя, сыновья чиновников — пытались устроить брак «духовного Востока» и «динамичного Запада», соединяя нечто вроде культового эстетизма с эволюционной — *noblesse oblige*<sup>6</sup> — программой массового подъема. Обучающие основам ислама сельские духовные учителя стремились превратить антихристианские чувства в антиколониальные, а себя самих — в тех, кто свяжет городскую активность и сельское благочес-

тие. Мусульманские модернисты старались очистить народную веру от неортодоксальных наслоений и заодно выработать истинно исламскую программу социальных и экономических реформ. Революционеры левого толка стремились отождествить сельский коллективизм с политическим, крестьянское недовольство с классовой борьбой, представители смешанных евразийских рас — согласовать свои голландские и индонезийские начала и создать рациональное обоснование для существования многорасового независимого государства, интеллектуалы, получившие западное образование, — установить новые связи с индонезийской действительностью, прощупывая местные, антифеодальные (и в некоторой степени антияванские) настроения в интересах демократического социализма. Повсюду в лихорадочные годы националистического пробуждения (приблизительно 1912–1950 гг.) можно было видеть, как то одни, то другие сопрягают передовые идеи и привычные настроения, чтобы некоторые перипетии прогресса выглядели не столь разрушительными, а некоторые виды обычаев — не столь несущественными.

Гетерогенность индонезийской культуры и гетерогенность современной политической мысли работали, таким образом, друг на друга, создавая идеологическую ситуацию, в которой широко распространенному на одном уровне согласию — согласию в том, что жители страны должны коллективно штурмовать высоты современности, оставаясь одновременно верными (так же коллективно) основам своего наследия, — на другом уровне противостояло быстро растущее расхождение во взглядах относительно того, откуда надо было начинать штурм высот и что считать такими основами. После достижения независимости раскол элиты и активных слоев населения по этим направлениям был завершен, когда общество окончательно разделилось на несколько соперничающих *familles d'esprit*<sup>7</sup> — больших, малых и средних по размеру, — которые были озабочены не только тем, как управлять Индонезией, но и тем, что она должна собой представлять.

Таким образом, между идеологической системой, в рамках которой были созданы и действовали официальные институты потенциального государства-электростанции, и той системой, в рамках которой происходил всеобъемлющий политический процесс формирования нации, тоже потенциальной, между интеграционными устремлениями Направляемой Демократии (типа «смешивал, смешивал, смешивал»), принципами панчасила<sup>8</sup>, программой НАСАКОМ<sup>9</sup> и т. п., с одной стороны, и «кипящим котлом» разновекторных народных настроений — с другой, возникла сковывающая несовмести-

мость<sup>9</sup>. Это не просто противостояние между центром и периферией — интеграционными устремлениями в Джакарте и стремлением к замкнутой обособленности в провинциях: такого же рода противостояние, не очень разнообразное по форме, проявлялось на всех уровнях политической системы. От сельских кофеен, где крестьяне Сартано строили свои маленькие планы, до чиновничьих контор на площади Мердека<sup>10</sup>, где «министерские» Андерсона строили свои планы, побольше, политическая жизнь протекала по достаточно удивительному двухуровневому пути, на котором соперничество — опять-таки не просто за власть, а за власть над властью — за право определять условия, от которых зависит направление развития государства или даже просто его официальное существование, — продолжалось, облеченное в благородные фразы об общей борьбе, историческом самоопределении и национальном братстве.

Точнее говоря, политическая жизнь протекала таким образом до тех пор, пока не наступило 1 октября 1965 г. Неумелый переворот и его ужасные последствия — по-видимому, четверть миллиона погибших за три или четыре месяца — обнаружили весь тот культурный хаос, который создали, развили, вскормили и довели до угрожающих размеров пятьдесят лет политических перемен<sup>10</sup>. Дымовая завеса националистических штампов вскоре снова скрыла разверзшуюся бездну, ибо слишком долго вглядываться в пропасть не менее опасно, чем слишком долго смотреть на солнце. Но теперь, вероятно, среди индонезийцев уже совсем мало тех, кто не знает, где находится эта пропасть, пусть и скрытая от глаз, кто не знает, что они идут по самому ее краю, и эта перемена в сознании может оказаться самым крупным шагом из всех, которые уже сделали индонезийцы на пути к современному образу мышления.

## V

О чем бы ни мечтали социологи, существуют такие общественные явления, влияние которых сказывается глубоко и непосредственно, даже решающим образом, но значение которых не может получить адекватной оценки, пока не пройдет достаточно времени, и одним из таких явлений является, конечно же, взрыв широчайшего внутреннего насилия. За двадцать пять лет своего существования третий мир видел целый ряд таких взрывов — раздел Индии, мятеж в Конго, Биафра, Иордания. Но никакой из них не был более сокрушительным, а также более трудным для оценки, чем индонезийский. С конца 1965 г., со времени этих ужасных месяцев, все, кто изучал Индонезию,

особенно те, кто стремился понять характер страны, находясь в затруднении — они знают, что Индонезия испытала мощное внутреннее потрясение, но не знают толком, каковы оказались его последствия. Ощущение, что случилось нечто такое, к чему никто не был готов и по поводу чего никто не знает даже, что и сказать, не раз возникает при чтении (сборника Холта), так что кажется, что мы читаем *agon*<sup>11</sup> пьесы, в которой опущен кульминационный момент. Но помочь здесь ничто не может — кульминация все еще продолжается<sup>11</sup>.

Разумеется, некоторые из внешних последствий очевидны. Индонезийская компартия (по уверениям ее лидеров, третья по численности в мире), в сущности, уничтожена, во всяком случае на сегодняшний день. Правят военные. Сукарно сначала был изолирован, а затем с тем сдержанным, но безжалостным тактом, который яванцы называют *halus*<sup>12</sup>, смещен со своего поста и вскоре умер. «Конфронтация» с Малайзией закончилась. Экономическая ситуация заметно улучшилась. Внутренняя безопасность, благодаря широкомасштабной политической разрядке, была обеспечена практически во всей стране — впервые, пожалуй, со времени достижения независимости. Явное отчаяние того периода, который сейчас называется «старым порядком», сменилось глухим отчаянием «нового порядка». Но когда речь идет о культуре, вопрос «Что изменилось?» по-прежнему ставит в тупик. Естественно, катастрофа такого масштаба, в особенности потому, что она большей частью обрушилась на деревню и деревенских жителей, едва ли может оставить страну без движения, однако насколько она сдвинулась и как надолго, сказать невозможно. Эмоции в Индонезии проявляются чрезвычайно постепенно, даже если они чрезвычайно сильны: «Крокодил погружается быстро, — говорят индонезийцы, — а всплывает медленно». Как исследования по индонезийской политике, так и сама эта политика проникнуты в настоящий момент неуверенностью, вызванной тем, что все ожидают того момента, когда крокодил всплывет.

Однако в истории аналогичных политических переворотов (если посмотреть на историю современного мира, их легко найти) некоторые последствия оказываются более общими, чем другие. Пожалуй, самое общее — это потеря присутствия духа и осознание сокращения возможностей. Массовые внутренние кровопускания, как во время гражданских войн в США или Испании, часто приводили к тому, что в политической жизни начинала преобладать глухая паника, вызывающая у нас ассоциации с тем состоянием, которое испытывает человек в случае психической травмы: одержимость признаками, по большей части иллюзорными, что «это несчастье вот-вот случится



вновь», соблюдение тщательно разработанных мер предосторожности, по большей части чисто символических, чтобы убедиться, что ничего такого не происходит, и незыблемая уверенность, по большей части глубоко запрятанная, что это так или иначе все равно произойдет, — причем в основе таких настроений лежит, по-видимому, почти неосознанное желание, чтобы именно так все и случилось, с одной стороны, и что со всем этим надо покончить, — с другой. В обществе в целом, как и в отдельном человеке, внутренняя катастрофа, особенно если она происходит в процессе серьезных попыток добиться перемен, может вызвать и стремление втянуться в нее еще больше, подобно тому как втягиваются в употребление наркотиков, и еще более сильное стремление проявить стойкость и избавиться от этого кошмара.

Это в особенности верно тогда (и здесь опять-таки налицо аналогия с реакцией отдельного человека, и даже не только аналогия, поскольку общественные бедствия преломляются в судьбах конкретных людей), когда правда о том, что произошло, заслоняется удобным для кого-то вымыслом, и страсти продолжают кипеть во тьме. Если бы события 1965 г. были приняты такими, какими они были, — такими ужасными, какими они были, — это освободило бы страну от многих иллюзий, способствовавших тому, чтобы они совершились, и в первую очередь от иллюзии, будто население Индонезии в едином строю совершает марш-бросок к современности, а также от иллюзии, что такой марш-бросок — даже если его будут направлять Коран, Диалектика, Глас в Пустыне или Практический Смысл — вообще возможен. Память об этих событиях — отвергаемая посредством состряпанного на скорую руку идеологического синтеза, наполовину подавленная — будет увековечивать и бесконечно расширять пропасть между правительственной политикой и «борьбой за действительность». Уплатив громадную цену, которую не было нужды платить, индонезийцы, как может показаться стороннему наблюдателю, теперь-то убедительно продемонстрировали себе самим всю глубину своих разногласий, противоречий и заблуждений. Другой вопрос — была ли эта демонстрация и в самом деле убедительной для непосредственно вовлеченных в эти события, которых такие откровения о самих себе неизбежно должны ужасать; именно этот вопрос является главным для индонезийской политики в данный исторический момент. Несмотря на то что очерки (в сборнике Холта) отражают положение дел «перед бурей», они вносят свой вклад если не в решение этого вопроса, то, по крайней мере, в представление о том, каким оно может быть.

Однако, как бы ни была велика (или невелика) разрушительная сила кровопролития, концептуальная матрица, в рамках которой совершается движение страны, не может измениться коренным образом, хотя бы только потому, что она глубоко врезалась в реалии индонезийской общественной и экономической структуры, а они не меняются. Ява по-прежнему явно перенаселена, вывоз первостепенных предметов экспорта — по-прежнему главный источник валютных поступлений, в стране все так же много островов, языков, религий и этнических групп (даже добавилось несколько новых в Западном Ириане), в городах все так же много работников умственного труда, у которых нет работы, в небольших городах — торговцев, у которых нет капитала, а в селах — крестьян, у которых нет земли<sup>12</sup>.

Адвокаты Лева, реформаторы Абдуллы, политики Лиддла, крестьяне Сартоно и функционеры Андерсона, так же как и надзирающие теперь за ними солдаты — все они сталкиваются с тем же кругом проблем, имеющих почти тот же круг решений, и с тем же набором предрассудков, с какими они сталкивались и до резни. Система их взглядов могла измениться — после таких ужасов трудно поверить, что она не претерпела никаких перемен, — но общество, в которое они включены, и структуры смысла, которыми наполнено это общество, по большей части остались прежними. Степень влиятельности культурологических интерпретаций политики зависит от их способности пережить — в интеллектуальном отношении — политические события, а это зависит от степени их социологической обоснованности, а не от их внутренней последовательности, риторической убедительности или эстетической привлекательности. Когда такие интерпретации надежно укоренены, то, что бы ни происходило, все только укрепляет их, а когда этого нет, то, что бы ни происходило, все их подрывает.

Поэтому, хотя в очерках (сборника Холта) и не содержится предсказаний, их выводы все же поддаются проверке. Научная ценность этих очерков — авторы которых могут соглашаться, а могут и не соглашаться с моей интерпретацией их исследований — будет в конечном счете определяться не столько тем, насколько хорошо они описывают и анализируют факты, легшие в их основу, хотя именно с этим связано наше пристальное внимание к ним, сколько тем, проливают ли они свет на ход дальнейшего развития индонезийской политики. Поскольку последствия событий текущего десятилетия проявляются лишь в следующем, мы вскоре увидим, является ли то, что было сказано здесь об индонезийской культуре, прозорливостью или заблуждением, дает ли это нам возможность истолковывать то, что происходит, адекватным образом или сковывает нас в вы-

ражении нашего понимания событий. Тем временем мы, как и все остальные, можем только ждать, пока крокодил всплывет, твердо памятуя — во избежание претензий на моральное превосходство, для демонстрации которого ни у американцев, ни у индонезийцев нет в настоящее время достаточно веских оснований, — слова Якоба Буркхардта, который заслуживает, по-видимому, того, чтобы называться основателем тематического анализа, сказанные им в 1860 г. о таком сомнительном занятии, как вынесение оценок целым народам:

«Нет ничего невозможного в том, чтобы сопоставлять разные нации, выявлять их различия и оттенки различий, но подводить итоги и давать им общую оценку человеческому уму не дано. Подлинная правда о характере, совести и виновности того или иного народа навсегда останется тайной, хотя бы только по той причине, что при взгляде на них с другой стороны недостатки народа могут оказаться его особенностями или даже достоинствами. Пусть те, кто находит удовольствие в вынесении огульных порицаний целым народам, занимаются этим сколько хотят. Народы Европы могут дурно обращаться друг с другом, но не могут, к счастью, друг друга судить. Великая нация, вплетенная своей цивилизацией, своими достижениями и своей судьбой в целостную жизнь современного мира, может позволить себе игнорировать как своих защитников, так и своих обвинителей. Она продолжает жить независимо от того, одобряют ее теоретики или нет»<sup>13</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: Culture and Politics in Indonesia. Holt C., ed. Ithaca, 1972, где настоящий очерк впервые появился в качестве послесловия (Р. 319–336).

<sup>2</sup> Вероятно, самым крупным, так же как и самым бескомпромиссным практиком такого извращенного подхода к установлению связи между политикой и культурой является Натан Лейтес. См.: *Leites N. A Study of Bolshevism*. Glencoe (Ill.), 1953; *The Rules of the Game in Paris*. Chicago, 1969.

<sup>3</sup> Цит. (из *Utusan Hindia*) по: *Dahm B. Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Ithaca, 1969. Р. 39.

<sup>4</sup> Цит. по: *Fisher L. The Story of Indonesia*. New York, 1959. Р. 154. Схожее с этим утверждение из публичной речи Сукарно см. у: *Dahm B. Sukarno and the Struggle...* Р. 200.

<sup>5</sup> См., например: *Luethy H. Indonesia Confronted* // *Encounter*. 1965, Vol. 25. Р. 80–89; 1966, Vol. 26. Р. 75–83, с моими комментариями («Are the Javanese Mad?») и ответом Люти («Reply») // *Encounter*. 1966. August. Р. 86–90.

<sup>6</sup> *Jouvenel B. de. On Power*. Boston, 1962.

<sup>7</sup> Цитата взята из писем Сукарно с критикой в адрес традиционного ислама, написанных им во время тюремного заключения во Флоренсе: *Surat-surat Dari Endeh* (eleventh letter, August 18, 1936) // *Dibawah Bendera Revolusi*. Goenadi K. and Nasution H.M., eds. Jakarta, 1959. Р. 340.

<sup>8</sup> Более подробно об истории индонезийского национализма (мои замечания по этому поводу не более чем беглые комментарии) см.: *Pluvier J.M. Overzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren 1939 tot 1942*. The Hague, 1953; *Pringgodigdo A.K. Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia*. Jakarta, 1950; *Koch D.M.G. Om de Vrijheid*. Jakarta, 1950; *Dahm B. Sukarno and the Struggle...*; *Kahin G.McT. Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca, 1952; *Bedna H. The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation. 1942–1945*. The Hague, 1958; *Wertheim W.F. Indonesian Society in Transition*. The Hague, 1956.

<sup>9</sup> О государственной идеологии республики вплоть до середины 60-х годов см.: *Feith H. Dynamics of Guided Democracy* // *Indonesia*. McVey R.T., ed. New Haven, 1963. Р. 309–409; о разделении населения на группы см.: *Jay R.R. Religion and Politics in Rural Central Java* // *Doutheast Asia Studies. Cultural Reports Series*. No 12. New Haven, 1963; *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*. Skinner G.W., ed. // *Southeast Asia Studies. Cultural Report Series*. No. 8. New Haven, 1959; *Liddle R.W. Ethnicity, Party, and National Integration*. New Haven, 1970. Созданную таким образом довольно шизофреническую политическую атмосферу можно проследить по дебатам конституционного собрания 1957–1958 гг., см.: *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*. Vol. 1–3. Jakarta (?), 1958 (?).

<sup>10</sup> Оценка количества жертв взята у Джона Хьюджеса: *Hughes J. The End of Sukarno*. London, 1968. Р. 189. Другие оценки дают цифры от 50 тыс. до 1 млн. человек. Точного числа погибших никто не знает: убийства носили такой массовый характер, что спорить о цифрах бессмысленно. Сообщение Хьюджеса о перевороте, резне и восхождении Сухарто, хотя ему и не хватает аналитичности, является, вероятно, более надежным и беспристрастным, чем какое-либо другое. Все эти темы, с различных точек зрения, обсуждаются также в следующих работах: *Shaplen R. Time Out of Hand*. New York, 1969; *Lev D.S. Indonesia 1965; The Year of the Coup* // *Asian Survey*. 1966, Vol. 6. No. 2. Р. 103–110; *Wertheim W.F. Indonesia Before and After the Untung Coup* // *Pacific Affairs*. 1966, Vol. 39. Р. 115–128; *Gunawan B. Kudeta: Staatsgreep in Djakarta*. Meppel, 1968; *Kroef J.M., van der. Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature* // *Pacific Affairs*. 1970–1971, Vol. 43. No. 4. Р. 557–577; *Utrecht E. Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie*. Amsterdam, 1970; *Jones H.P. Indonesia: The Possible Dream*. New York, 1971; *Rey L. Dossier on the Indonesian Drama* // *New Left Review*. 1966. Р. 26–40; *Brackman A.C. The Communist Collapse in Indonesia*. New York, 1969. По моему мнению, литература о перевороте — и центристская, и левая, и правая — испорчена тем, что ее авторы слишком озабочены как можно более точным выявлением роли Сукарно и коммунистической партии Индонезии непосредственно в событиях заговора (сюжет не то чтобы незначительный, но более важный для понимания текущего момента, чем для понимания

страны в целом), мало интересуясь значением этого заговора для развития индонезийского политического сознания.

<sup>11</sup> Тот факт, что никто не смог предсказать массовые убийства, иногда приводится в качестве примера бесполезности общественных наук. На самом деле во многих исследованиях прямо указывалось на наличие огромной напряженности и потенциальной основы для насилия в индонезийском обществе. С другой стороны, если бы кто-нибудь накануне события заявил, что четверть миллиона жителей, или около того, будут растерзаны в трехмесячной кровавой борьбе из-за рисовых полей, то этого человека сочли бы, и справедливо, превратно понимающим действительность. Что это говорит о разуме, оказавшемся перед лицом безумия, — сложный вопрос, но о чем это никак не говорит — так это о том, что разум бессилён, так как не обладает даром ясновидения.

<sup>12</sup> Быть может, следует отметить, что и внешние обстоятельства также не очень изменились, — Китай, Япония, США и Советский Союз находятся практически в том же состоянии, что и раньше, и то же самое, в этой связи, можно сказать и об условиях торговли. Если покажется, что так называемыми внешними факторами (в сборнике Холта) пренебрегают в пользу так называемых внутренних факторов, то это происходит не потому, что они считаются не столь важными: чтобы оказать воздействие на внутренние процессы, у внешних факторов должны быть сначала свои внутренние формы выражения, и любая попытка проследить влияние этих факторов, выходя за пределы внутренних форм их выражения, вплоть до первоисточника, в исследованиях, посвященных в основном местным проблемам, довольно быстро выходит из-под контроля.

<sup>13</sup> Burckhardt J. The Civilization of the Renaissance in Italy. New York, 1954 (orig. 1860). P. 318.

### Комментарии

<sup>1\*</sup> thematic analysis, т. е. «анализ (выявление) основ».

<sup>2\*</sup> государственную религию (нем.).

<sup>3\*</sup> несостоявшегося (франц.).

<sup>4\*</sup> В индонезийском языке «ke» и «an» придают слову обобщающее значение.

<sup>5\*</sup> нога в ногу (лат.).

<sup>6\*</sup> положение обязывает (франц.).

<sup>7\*</sup> святых семейств (франц.).

<sup>8\*</sup> Пять принципов мирного сосуществования, выдвинутые Сукарно и относящиеся в том числе и к народам Индонезии. См. выше, гл. 8, с. 250–252.

<sup>9\*</sup> Синкретическая политическая программа, выработанная Сукарно, объединяющая принципы национализма, мусульманской религии и коммунизма.

<sup>10\*</sup> Центральная площадь (пл. Свободы) в Джакарте.

<sup>11\*</sup> действие (древнегреч.).

<sup>12\*</sup> церемонность (индонез.).

## Глава 12

# Политика прошлого, политика настоящего: некоторые заметки о пользе антропологии для понимания феномена новых государств

## I

В последние годы различные ветви знания, так или иначе составляющие общественные науки, пересекались главным образом на почве исследования так называемого третьего мира — формирующихся наций и неустойчивых государств Азии, Африки и Латинской Америки. Перед лицом столь загадочных обстоятельств антропология, социология, политология, история, экономика, психология, равно как и самая старая из наших дисциплин — искусство предсказания, оказались в неприглядном для себя положении, по отдельности занимаясь, в сущности, одними и теми же фактами.

Это исследование не всегда проходило гладко. Поле, на котором пересекались науки, часто превращалось в поле битвы, и линии профессиональной демаркации укрепились: как англичане за границей нередко более британцы, чем в Лондоне, так и экономисты за рубежом нередко более привержены эконометрике, чем в Массачусетском технологическом институте. С другой стороны, некоторые из самых больших энтузиастов почти полностью отказались от своей специальности в пользу некоего александрийского эклектизма, который произвел на свет несколько очень странных химер, неуклюже соединяющих Фрейда, Маркса и Маргарет Мид.

Но общий результат следует, конечно, приветствовать. Чувство интеллектуальной самодостаточности — та особая концептуальная и методологическая самонадеянность, которая возникает, когда слишком долго и слишком настойчиво имеют дело с собственной карманной вселенной (американский деловой цикл, французская партийная политика, классовая мобильность в Швеции, система родства в каком-ни-

будь африканском племени), и которая, вероятно, является самым опасным врагом целостной науки об обществе, — было серьезно, и, я думаю, надолго поколеблено. Закрытое общество было так же основательно подорвано для большинства тех, кто изучал новые государства, как и для большинства тех, кто в них жил. Наконец-то даже самым принципиальным ученым-изоляционистам стало приходиться в голову, что их отрасль знания — это не только специализированная наука, но и такая специализированная наука, которая просто-напросто не может существовать без солидной помощи других специализированных наук, ранее презираемых. Здесь, во всяком случае, в понимании того, что все мы зависим друг от друга, произошел определенный прогресс.

Один из наиболее ярких примеров такого одновременного обращения различных наук к одному и тому же материалу — возрождение интереса к структуре и функционированию традиционных государств. В последние несколько лет необходимость создать целостную политическую науку о доиндустриальных обществах, чтобы обрести, как выразился социолог Фрэнк Саттон, «исходную точку для понимания переходных обществ, теснящихся на теперешней сцене», ощущалась со все большей силой с самых разнообразных сторон<sup>1</sup>. Разнообразие сторон обусловило такое же разнообразие ответов. Но пятидесятилетней давности эссе Макса Вебера о патримониализме, опубликованное в «Wirtschaft und Gesellschaft», больше не является «одиноким монументом», как правильно назвал его Саттон всего лишь около десяти лет назад. Теперь это только одно из множества исследований — некоторые из них более монументальны, другие — менее, а есть даже слишком монументальные — о сущности политического устройства — как бы поточнее выразиться? — крестьянских обществ: обществ, в которых слишком много сходства с нашим, чтобы мы могли заклеить их как примитивные, и слишком мало такого сходства, чтобы мы прославляли их как современные.

Несколько упрощая, исследование вопроса о сущности политического устройства традиционных обществ происходило в последнее десятилетие по четырем основным направлениям.

Во-первых, было возрождено, большей частью усилиями Карла Витфогеля, старое Марксово представление об азиатском способе производства (который теперь понимается как ирригационное земледелие) и о крайне деспотичном государстве («всеобщий террор, всеобщее подчинение, всеобщее одиночество», пользуясь плакатной риторикой Витфогеля), которое рассматривается как следствие такого способа производства<sup>2</sup>.

Во-вторых, социальные антропологи, в большинстве своем британцы, причем практически все — африканисты, занимались исследованием так называемых сегментарных государств — государств, в которых главную роль играют родственные группы и преданность родственным связям: по мнению этих ученых (в полном противоречии с проистекающим из трудов Витфогеля подходом к традиционным государствам как к монолитным системам), эти государства существуют как хрупкая система равновесия между разрозненными центрами полунезависимой власти, то поднимаясь под руководством племенного мифа и гражданского обряда к некоей вершине, то соскальзывая к клановой ревности, местному соперничеству и межобщинным интригам<sup>3</sup>.

В-третьих, вновь с особым вниманием обратились к тому, что можно было бы назвать сравнительным изучением феодализма, к вопросу о том, является ли феодализм категорией исторической, представленной одним, довольно неоднородным, примером — европейским, или категорией научной, представленной множеством, пусть и приблизительно схожих друг с другом, примеров. Инициатором здесь, несомненно, выступил Марк Блок, глубина влияния которого на общественные науки еще не оценена по достоинству даже многими из тех, кто испытал это влияние на себе<sup>4</sup>. Но в основном, конечно, это одновременно и продолжение традиции Вебера, и в руках такого социолога, как Айзенштадт, с его интересом к роли бюрократии в ранних империях, или такого историка экономики, как Карл Поланьи, с его интересом к государственному управлению коммерческой деятельностью в этих империях, данное направление выходит за рамки собственно феодализма и обращается к широкому кругу властных структур, существующих в обществах, для которых феодализация является всего лишь одной из множества, пусть и ограниченного множества, институциональных возможностей<sup>5</sup>.

И в-четвертых, специалисты, занимающиеся доисторическим периодом — главным образом археологи, но также некоторые востоковеды и этнологи, — пересмотрели вопрос о масштабах и возможностях древних государств и о тех стадиях развития, через которые они, по-видимому, прошли. Майя, Теотихуакан, Инд, Ангкор, Маджяпахит, Инка, Месопотамия, Египет — все эти магические названия обозначают теперь не столько блестящие варварские государства бронзового века, рожденные уже якобы полностью сложившимися в результате «городской революции» Гордона Чайлда, сколько длительные циклы постепенного развития, одни из которых сходны, а другие различны. Или, скорее, они обозначают фазы

этих циклов, нередко весьма кратковременные, фазы, которые являли собой, по-видимому, нечто куда менее грандиозное, чем можно вообразить по легендам или сохранившимся архитектурным памятникам, и которые соотносились с материальными основами своего существования куда более сложным образом, чем это обычно представляют себе марксистские теоретики и даже ревизионисты марксистской теории<sup>6</sup>.

Антропологи активно участвовали в исследовании вопроса о сущности политического устройства крестьянских обществ по всем четырем направлениям. Два из них — изучение сегментарных государств и циклов развития доисторических государств — были почти исключительно делом рук антропологов. Но влияние теорий Витфогеля также было огромным. Есть примеры их применения антропологами по отношению к Тибету, долине Мехико, индейцам пуэбло на Юго-Западе США и некоторым регионам Африки. Реже применялся сравнительно-институциональный подход, отчасти потому, что Вебер антропологов несколько пугает, но его четкий немецкий почерк довольно ясно виден в ряде недавних исследований, посвященных некоторым из наиболее развитых государств Черной Африки, — Буганде, Бусоги, Фулани, Эфиопии, Ашанти.

Втягиваясь, таким образом, в обсуждение этих проблем, антропологи, как я полагаю, волей-неволей вовлекаются в сферу, гораздо более широкую, чем их собственная наука, и в результате сталкиваются с непредвиденным вопросом о том, что они как антропологи, а не как самостоятельные социологи, историки, политологи и т. д., могут предложить этой, более широкой сфере. Самый простой ответ, которому все еще отдают предпочтение в некоторых кругах, — факты — предпочтительно аномальные факты, которые могут опровергнуть какую-нибудь хорошо разработанную социологическую теорию. Но принять такой ответ — значит свести антропологию к разряду злонамеренной этнографии, способной, подобно некоторому литературному цензору, лишь порицать интеллектуальные конструкции, но не способной их создавать, а может быть, даже и понимать.

Что касается грандиозной мечты профессора Саттона об «общей сравнительной политической науке о доиндустриальных обществах», я лично считаю, что антропология может способствовать даже большему, чем созданию такой науки. И желая указать (но, конечно же, не обосновать, ибо здесь для этого недостаточно места), что собой могло бы представлять это «большее», я хочу сделать две вещи, которые по своей сути являются сугубо антропологическими: рассмотреть какой-нибудь любопытный пример из жизни отдаленного региона и

вывести из этого примера некоторые заключения содержательного и методологического характера, гораздо более далеко идущие, чем этого можно было бы ожидать от какого бы то ни было отдельно взятого примера подобного рода.

## II

Такой отдаленный регион — остров Бали, а любопытный пример — балийское государство в том виде, в котором оно существовало на протяжении XIX в. Хотя формально Бали вошел в состав Нидерландской Ост-Индии, как вы могли бы, я полагаю, сказать, примерно с 1750 г., по-настоящему этот остров стал частью Голландской империи только после завоевания его южных областей в 1906 г. Балийское государство в XIX в. во всех отношениях было туземным учреждением, и хотя, подобно любому социальному институту, оно за века изменилось (что ни в малейшей степени не было следствием голландского присутствия на Яве), изменения эти происходили медленно и никак не затрагивали самих основ государства.

Чтобы упростить описание того, что на деле всячески сопротивляется упрощению, сначала мною будут рассмотрены культурные основы государства — представления и ценности, большей частью религиозные, которые воодушевляли государство, придавали ему направление, смысл и форму, а затем — механизмы социальной организации, политические инструменты, с помощью которых государство пыталось, правда, с переменным успехом, поддерживать такое направление и достичь такой формы. Это разделение между идеями и институтами позже окажется не просто прагматическим приемом, каким оно выглядит на первый взгляд, а главным стержнем моей концепции.

Обращаясь к вопросу о культурных основах государства, позвольте мне коротко рассмотреть три балийских представления относительно того, что такое, выражаясь языком современной этнографии, супралокальная политика. Первое из них я буду называть доктриной образцового центра, второе — концепцией понижающегося статуса, а третье — экспрессивной концепцией политики, которая состоит в убеждении, что основные способы управления заключаются не столько в технике администрирования, сколько в искусстве театра.

Доктрина образцового центра является, в сущности, теорией природы и основы верховной власти. Согласно этой теории, «двор и столица» — это одновременно и микромодель сверхъестественного мироустройства — «образ вселенной в

уменьшенном масштабе», по выражению Роберта Гейне-Гельдерна — и материальное воплощение политического устройства<sup>7</sup>. Это не просто ядро, двигатель или стержень государства, это и есть *само* государство.

И это любопытное отождествление местопребывания власти и носителя власти — больше, чем мимолетная метафора, — это провозглашение руководящей политической идеи: а именно, самым актом обеспечения модели, образца, безупречного образа цивилизованного существования двор формирует мир вокруг себя в виде, по крайней мере, грубого отпечатка своего собственного превосходства. Ритуальная жизнь двора, а фактически вся его жизнь, является, таким образом, парадигмой, а не просто отражением социального устройства. То, что она отражает, как заявляют жрецы, так это сверхъестественное мироустройство, «вневременной индийский мир богов», по образцу которого люди, в строгом соответствии со своим статусом, должны стремиться выстраивать свою жизнь<sup>8</sup>.

Насущная задача узаконивания этой политической метафизики, согласования ее с действительным распределением власти в классическом государстве Бали осуществлялась посредством мифа: довольно характерен в этом отношении миф о колонизации. Считается, что в 1343 г. около местечка Гельгель войска великого восточняванского королевства Маджяпахит нанесли поражение армии «Короля Бали», сверхъестественного чудовища с головой кабана. Это исключительное событие, как полагают балийцы, дало начало фактически всей их цивилизации и даже их собственному существованию (поскольку, за малым исключением, они смотрят на себя как на потомков яванских завоевателей, а не как на потомков защитников Бали). Подобно мифу об «отцах основателях» в Соединенных Штатах, миф о «победе Маджяпахита» стал тем изначальным повествованием, посредством которого объяснялись и оправдывались реальные отношения господства и подчинения.

Какие бы элементы подлинной историчности ни были разбросаны в этой легенде (а я, во всяком случае, лишь в самом общем виде изложил содержание того, что на самом деле представляет собой в высшей степени запутанный и передающийся в различных версиях рассказ), в ней в конкретных образах сказочного рассказа выражается представление балийцев об их политическом развитии. В глазах балийцев создание яванского двора в Гельгеле (а считается, что дворец, построенный здесь, должен был во всех деталях повторять дворец самого образцового из образцовых центров, т. е. самого Маджяпахита) — это создание не просто центра власти (он и раньше существовал), а мерила цивилизации. Победа Маджяпахита

рассматривалась как великий водораздел балийской истории, поскольку она отделила древний Бали с его низменным варварством от нового Бали с его эстетической изысканностью и литургическим великолепием. Перенос столицы (и переселение туда яванских аристократов в убранствах, изобилующих магическими аксессуарами) стал переносом цивилизации, был создан такой двор, который самым актом отражения божественного миропорядка порождал земной порядок.

Но при этом отнюдь не считалось, что это отражение и это упорядочивание сохраняли свою чистоту и силу вплоть до XIX столетия, скорее напротив, считалось, что с течением времени они замутнялись и ослабевали. Несмотря на то что и балийское, и американское предания являются в известном смысле «колониальными» мифами, которые начинаются с переселения более культурных пришельцев с чужих берегов, балийская концепция собственной политической истории, в отличие от американской, рисует не картину выковывания единства из первоначальной разнородности, а, наоборот, картину исчезновения первоначального единства во все более усиливающей разнородности; показывает не неустанное развитие в сторону более совершенного общества, а постепенный отход от классической модели совершенства.

Этот отход рассматривается как происходивший одновременно и в пространстве, и во времени. Точка зрения балийцев, не во всем, конечно, соответствующая действительности, такова: в период Гельгеля (примерно с 1300 до 1700 г.) Бали управлялся из одной столицы, но по окончании этого периода произошла серия мятежей и разделов, что привело к образованию столиц в каждом из крупных регионов, поскольку менее знатные члены королевского дома спасались бегством в эти города, чтобы самим выступить в качестве образцовых правителей. В свою очередь, осколки от этих осколков способствовали образованию третичных столиц в регионах различных вторичных столиц, и т. д., если не совершенно *ad infinitum*<sup>9</sup>, то очень близко к этому.

Оставляя в стороне подробности, конечный результат (в XIX в.) представлял собой акробатическую пирамиду «королевств», различных по степени прочности автономии и силе власти: главные правители Бали держали на своих плечах верховного правителя и стояли, в свою очередь, на плечах правителей, чей статус был производным от статуса этих вышестоящих, так же как их собственный статус был производным от статуса верховного правителя, и так далее по нисходящей. Самым образцовым из образцовых центров оставался Гельгель, вернее его наследник Клунгкунг, чье сияние, есте-

ственно, тускло по мере прохождения через все более грубую среду.

Но еще больше ослаблялся собственный блеск Клунгкунга, поскольку первоначальная сила его харизмы, перенесенной с Явы как единое целое, рассеялась по всем этим маленьким центрам. В целом перед нами предстает картина всеобщего падения статуса и уменьшения духовной власти — не только среди периферийных правителей — по мере того, как они удаляются от ядра правящего класса, но и самого этого ядра — по мере того, как периферийные правители удаляются от него. В ходе своего развития образцовая сила когда-то унитарного балийского государства ослабевала в самом его сердце потому, что оскудевала на его окраинах. Во всяком случае, балийцы думают именно так, и именно такой взгляд на историю как на затухающий огонь, взгляд, который получил распространение в самых отдаленных уголках балийского общества, я и имел в виду, когда говорил о концепции понижающегося статуса.

Однако все это не воспринималось как неизбежное ухудшение, предопределенное нисхождение с вершин золотого века. Для балийцев это был путь, по которому истории случилось пойти, но не путь, по которому она должна была пойти непременно. И усилия людей, особенно их духовных и политических лидеров, следовало поэтом направлять не на поворот такого развития событий вспять (что невозможно, поскольку то, что уже случилось, нельзя исправить) и не на прославление его (что было бы бессмысленным, поскольку такой ход истории представляет собой ряд отступлений от идеала), а скорее на то, чтобы аннулировать его, на то, чтобы прямо, непосредственно и с возможно большей силой и живостью заново выразить ту культурную парадигму, которой в свое время руководствовались люди Гельгеля и Маджяпахита. Как подчеркивал Грэгори Бейтсон, балийский взгляд на прошлое вообще не является, в истинном смысле этого слова, историческим. Несмотря на то что их мифотворчество нацелено на объяснение, балийцы обращаются к прошлому не столько ради объяснения причин настоящего, сколько ради обретения мерила, по которому его можно оценивать, ради неизменяющегося образца, по которому должно моделироваться настоящее, но следовать которому по случайности, невежеству, недисциплинированности или небрежению, как правило, не удается.

Это почти художественное исправление настоящего на основе того, каким когда-то было прошлое, балийские правители стремились осуществить, устраивая грандиозные церемо-

ниальные *tableaux*<sup>24</sup>. Все они — от самых незначительных до самых высших — постоянно пытались создать, каждый на своем уровне, как можно более истинный образцовый центр, который, если и не мог соперничать с Гельгелем или хотя бы приблизиться к нему по великолепию (а некоторые из наиболее амбициозных правителей надеялись даже на это), мог, по крайней мере, пытаться подражать ему ритуально, воссоздавая тем самым — хотя бы до некоторой степени — тот блестящий образ цивилизации, который воплощало классическое государство и который затемнила постклассическая история.

Экспрессивная природа балийского государства и той политической жизни, которую оно поддерживало, были очевидны на протяжении всей его известной истории, поскольку это государство всегда было нацелено не на тиранию, не будучи способным осуществить необходимую для этого систематическую концентрацию власти, и даже не очень последовательно на управление, занимаясь им равнодушно и даже нерешительно, а скорее на спектакль, на церемонию, на публичную драматизацию главной идеи балийской культуры: социальное неравенство и гордость за свой статус. Это было государство-театр, в котором короли и принцы являлись импрессарио, священнослужители — режиссерами, а крестьянство — вспомогательным составом исполнителей, рабочими сцены и зрителями. Грандиозные церемонии кремации, подпиливания зубов, освящения храмов, паломничества и кровавые жертвоприношения, мобилизующие сотни, даже тысячи людей и огромные материальные ценности, — все это являлось не средствами для политических целей, это были цели сами по себе, это было то, ради чего существовало государство. Придворный церемониал был движущей силой политики двора. Не массовый ритуал служил укреплению государства: само государство укрепляло силу массового ритуала. Править значило не столько решать, сколько показывать. Церемония была не формой, а сутью. Власть служила помпезности, а не помпезность — власти.

Обращаясь к социальной структуре, которая предназначалась для поддержки этого стремления, а на самом деле скорее способствовала его ослаблению, мне придется быть еще более кратким в изложении фактов, очерчивая только их контуры, ибо классические балийские политические институты были почти настолько же сложными, насколько вообще могут быть сложными подобные институты, не переставая при этом функционировать. Но главное, что надо понять в отношении балийского государства как конкретной структуры власти, — это то, что, отнюдь не способствуя централи-



зации власти, оно способствовало, причем очень сильно, ее рассеиванию. Весьма немногие политические элиты могут так же энергично, как это делали балийцы, добиваться преданности способами, столь очевидно предназначенными для порождения предательства.

Во-первых, сама эта балийская элита была, как я уже отмечал, не организованным правящим классом, а массой остро соперничавших суверенов, или, скорее, мнимых суверенов. Даже самые титулованные знатные рода, многочисленные королевские дома, из представителей которых формировались многочисленные дворы, были не прочными объединениями, а фракциями, управлявшимися фракциями, конгломератом субродовых и субсубродовых групп, каждая из которых стремилась к ослаблению всех остальных ради получения для себя каких-то выгод.

Во-вторых, управление — в собственном смысле этого слова — наиболее эффективно осуществлялось на местном уровне. Деревни не только имели писанные установления, народные советы и исполнительные органы, но и противодействовали, причем весьма эффективно, участию двора в местной жизни. Орошение находилось в руках отдельного, также местного, корпоративного органа (таких органов в сельской местности были сотни), и вместо того, чтобы вести к созданию централизованного бюрократического аппарата для управления ирригационными работами, эта система эффективно предотвращала появление такого аппарата. Местные родовые объединения, храмовые общины, добровольные союзы были в равной степени автономны, в равной степени ревностно защищали свои права — в противостоянии как друг с другом, так и с государством.

В-третьих, структурные связи между государством (т. е. любым отдельно взятым двором) и комплексом местных институтов («деревней», если угодно) были сами по себе сложными и нескоординированными. Три главные повинности, наложенные знатю на крестьянство — военно-ритуальная поддержка, земельная рента и налоги, — не совмещались, а были распределены по трем различным видам связей. Человек вполне мог быть обязанным оказывать ритуальную и военную поддержку одному правителю, платить земельную ренту другому, а налоги — третьему. Мало того, поскольку такие связи по большей части были не территориальными, а личными, то могло случаться — и часто действительно случалось — так, что два соседа, которые вполне могли приходиться друг другу братьями, были зависимы от различных правителей.

Прервемся, пока мы окончательно не потерялись в этом заколдованном лесу, и остановимся на главном. Суть же дела состоит в том, что супралокальная политическая организация на Бали не представляла собой строгой системы иерархически организованных суверенных государств, четко отделенных одно от другого и вступающих друг с другом в «международные отношения» по линии хорошо очерченных границ. Еще меньше она представляла собой всеобъемлющую власть «государственного централизованного аппарата» во главе с абсолютным деспотом, «организатором ирригационных работ» или каким-то еще. Что она собой в действительности представляла, так это обширное поле чрезвычайно разнородных политических связей, то утолщающихся в узлы различной величины и прочности в стратегических пунктах ландшафта, то снова утончающихся, чтобы связать — невероятно запутанным образом — практически все со всем.

Борьба в любой точке этого разобщенного и изменчивого пространства была скорее борьбой за людей, за их почтительное отношение, за их поддержку и их личную преданность, чем борьбой за землю. Политическая власть больше воплощалась в людях, чем в собственности, в большей степени была делом накопления престижа, чем территории. Разногласия между многочисленными княжествами фактически никогда не имели отношения к пограничным проблемам, но касались деликатных вопросов взаимного статуса и, более всего, права мобилизовывать конкретные группы людей, даже просто конкретных людей, для исполнения государственного ритуала и (что в действительности было тем же самым) ведения войны.

Корн рассказывает об эпизоде, произошедшем в Южном Целебесе, где политические условия были очень близки к балийским, который доказывает это положение с мрачной иронией традиционного остроумия<sup>9</sup>. Голландцы, которые хотели, исходя из обычных административных соображений, установить раз и навсегда границу между двумя крошечными княжествами, вызвали правителей этих княжеств и спросили их, где на самом деле проходит граница. Те пришли к согласию, что граница княжества *A* проходит через самую дальнюю точку, с которой все еще можно было увидеть болота, а граница княжества *B* проходит через самую дальнюю точку, с которой все еще можно было увидеть море. Тогда их спросили, оспаривали ли они когда-нибудь землю, лежащую между этими границами, откуда нельзя было увидеть ни моря, ни болота? «Минджхеер», — ответил один из старых князей, — у нас были гораздо более веские причины для битв друг с другом, чем эти жалкие холмы».



В итоге, балийскую политику XIX в. можно рассматривать как тугое сопряжение двух противостоящих сил: центристской силы государственного ритуала и центробежной силы государственного устройства. Налицо, с одной стороны, объединяющий эффект массового церемониала под руководством того или иного правителя, с другой — разобщающий, сегментарный характер государства, как конкретного социального института, система власти, состоявшая на деле из десятков независимых, полунезависимых и на четверть независимых правителей.

Первый, культурный элемент спускался с вершины вниз, из центра распространялся на окраины, второй, властный элемент поднимался снизу вверх и с периферии проникал в центр. В результате, чем шире становилась сфера, на охват которой претендовало образцовое руководство, тем более хрупкой оказывалась политическая структура, поддерживающая его, ибо тем более оно вынуждено было опираться на союзы, интриги, лесть и обман. Правители, увлекаемые культурным идеалом совершенно экспрессивного государства, постоянно стремились расширить свои возможности по мобилизации людей и ресурсов, чтобы быть в состоянии проводить все более величественные и роскошные церемонии и строить все более величественные и роскошные дворцы и храмы для проведения таких церемоний.

Поступая так, они действовали совершенно вопреки той форме политической организации, естественная тенденция развития которой (особенно при растущих требованиях по унификации) состояла в постоянно увеличивавшейся фрагментации. Но вопреки этой тенденции или нет, они боролись с этим парадоксом культурной мегаломании и организационного плюрализма до последней возможности, и не всегда без некоторого временного успеха. И если бы современный мир, в лице голландских батальонов, в конце концов не обрушился на них, они, несомненно, продолжали бы эту борьбу до сих пор.

### III

Теперь, чтобы выполнить свое обещание провести обобщение, выходящее за рамки рассмотрения конкретных примеров, позвольте мне в заключение выдвинуть и обосновать два положения, касающихся вклада антропологии в общую сравнительную политическую науку о крестьянских обществах.

Первое заключается в том, что различие культурных амбиций традиционных государств, с одной стороны, и соци-

альных институтов, в рамках которых эти культурные амбиции, обычно далеко не полностью, реализовывались, — с другой, способствует тому, что мы могли бы назвать социологическим реализмом. «Исходная точка зрения» профессора Саттона на понимание более близких к современности событий становится в меньшей степени разновидностью ретроспективного идеального типа, моделью, созданной для объяснения того, что ее автор принимает за наиболее интересные черты современности, и в большей степени оказывается исторической реальностью, укорененной в своем собственном времени и месте, тем родом вещей, из которых вырастает реальная, а не книжная современность.

А второе положение заключается в том, что такое возрастание социологического реализма дает возможность подойти к решению главного в этой области вопроса — вопроса о том, какова *на самом деле* связь между образом действий нынешних молодых и прежних традиционных государств — не становясь при этом жертвой ни одного из двух равно вводящих в заблуждение (и в настоящий момент равно популярных) утверждений: что современные государства — это просто пленники своего прошлого, новые воплощения архаических драм в недостаточно подходящих современных костюмах, или что такие государства совершенно порвали со своим прошлым и являются чистым продуктом века, который ничему, кроме как самому себе, не обязан.

Что касается первого положения, то совершенно очевидно, что данные о балийском государстве (если то, о чем я говорил, соответствует действительности) гораздо лучше подтверждают концепцию сегментарного устройства традиционных государств, согласно которой эти государства состоят из непрочных пирамид власти, окутанных символами величия, скорее желаемого, чем достигнутого, чем представление Витфогеля о «деспотической власти, абсолютной и немилосердной». Но вопрос не в том, удалось ли Витфогелю (который довольно неосмотрительно для подкрепления своих аргументов ссылался на данные по Бали) создать жизнеспособную теорию или нет. Лично я считаю, что не удалось, но я не хочу пытаться опровергать утверждения, относящиеся к Китаю, с помощью фактов, относящихся к Бали. Моя позиция заключается просто в том, что, отделяя (как это обязательно следует делать в любом строгом этнографическом исследовании реально существующих традиционных государств) амбиции правителей, идеи и идеалы, которые ведут их к некоторому законченному результату, от социальных средств, с помощью которых эти результаты достигаются, антропология вносит свой вклад в осознание того,

политические круги Индии или Алжира, чтобы понять, что и Гарольд Ласки, и Жан-Поль Сартр трудились не зря.

На деле именно это смешение узнаваемых голосов настоящего с более чуждыми, но не менее настойчивыми голосами прошлого так затрудняет понимание того, что именно замыслиют политики, гражданские или военные, любого из государств третьего мира. В какой-то момент они кажутся беспримерными якобинцами, в следующий — преследуемыми духами, столь же древними и столь же неотвязными, как фурии. В какой-то момент они весьма похожи на самоучек Мэдисонов и Джефферсонов, строящих такие политические замыслы, каких никогда раньше не было видано ни на земле, ни на море, в следующий — на приукрашенных Муссолини, создающих ухудшенные копии наиболее комических вариантов европейского фашизма. В какой-то момент они кажутся уверенными обладателями четко определенного представления о направлении движения, полными надежд и высоких целей, в следующий — неистовыми оппортунистами, охваченными замешательством, страхом и беспредельной ненавистью к себе.

Однако не будем выпячивать ни ту, ни другую сторону этих антиномий или просто глубокомысленно заявлять, что это — антиномии, что в действительности имеют место обе стороны и что ситуация сложная. В общем хоре надо так различать голоса, чтобы можно было слышать, что говорит каждый, и оценить идеологический климат если и не с очень большой уверенностью, то во всяком случае с долей определенности и обстоятельности.

В попытке достичь этого точное определение идеологического вклада политики прошлого в политику настоящего — в данном случае, образцового руководства, убывающей харизмы и театрализованного искусства управления государством — играет важную роль. И антропология — еще раз оседлаю напоследок своего любимого конька — идеально подходит для проведения такого анализа. Во всяком случае, так будет до тех пор, пока антропологи будут помнить то, что так легко можно было забыть на отдаленном тихоокеанском острове, а именно, что антропология — не единственная в мире наука.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Sutton F.X. Representation and the Nature of Political Systems // Comparative Studies in Society and History. 1959. No 2. P. 1–10.*
- <sup>2</sup> *Wittfogel K. Oriental Despotism. New Haven, 1957.*
- <sup>3</sup> Характерный пример этого направления см.: *Southhall A. Alur Society. Cambridge, 1954*
- <sup>4</sup> Полезный обзор таких исследований представлен в: *Feudalism in History. Coulburn R., ed. Princeton, 1956.* Концепцию Марка Блока см.: *Bloch M. Feudal Society. Chicago, 1961.*
- <sup>5</sup> *Eisenstadt S.M. The Political System of Empires. New York, 1963; Trade and Market in Early Empires. Polanyi K., Arensberg C. and Pearson H., eds. Glencoe (Ill.), 1957.*
- <sup>6</sup> Обзор и анализ таких работ см.: *Braidwood R. and Willey G. Courses towards Urban Life. New York, 1962.* См. также: *Adams R.M. The Evolution of Urban Society. New York, Chicago, 1966.*
- <sup>7</sup> *Heine-Geldern R. Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia // Far Eastern Quarterly. 1942, Vol. 2. P. 15–30.*
- <sup>8</sup> *Swellengrebel J.L. Introduction // Swellengrebel J.L. et al. Bali: Life, Thought and Ritual. The Hague, Bandung, 1960.*
- <sup>9</sup> *Korn V.E. Het Adatrecht van Bali. The Hague, 1932. P. 440.*
- <sup>10</sup> О Шиллуке см.: *Evans-Prichard E.E. The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Oxford, 1948.* Дискуссия о майя разбросана в разных работах и все еще продолжается, но полезное обобщение см.: *Willey G. Mesoamerica // Braidwood R. and Willey G. Courses toward Urban Life... P. 84–101.*

## Комментарии

- <sup>1\*</sup> до бесконечности (лат.).
- <sup>2\*</sup> [живые] картины (франц.).

## Глава 13

# Мыслящий дикарь: о работе Клода Леви-Строса

Сегодня я иногда спрашиваю себя, не тем ли привлекла меня антропология, пусть нечаянно, что существует структурное родство между теми цивилизациями, которые она изучает, и моими собственными мыслительными процессами. У меня ведь неолитическое мышление.

*Клод Леви-Строс.* Печальные тропики

### I

Как нам, в конце концов, понять дикарей? Даже теперь, после трехсот лет споров на эту тему — благородны ли они, подобны ли они животным, или они такие же, как мы с вами; мыслят ли они так же, как мы, погружены ли в бездумный мистицизм или же обладают знанием некоторой высшей истины, которую мы в своей ненасытности утратили; являются ли их обычаи, от каннибализма до матрилинейности, простой, не худшей и не лучшей, альтернативой нашим, или же в них следует видеть грубые и устаревшие формы, предшествующие нашим, либо просто уходящую, чуждую и недоступную нашему пониманию экзотику, которую интересно собирать; ограничены ли они некими рамками, в то время как мы свободны, или же, наоборот, мы ограничены, в то время как они свободны — в конце концов мы не знаем этого до сих пор. Антрополога, чья профессия — изучать другие культуры, эти загадки сопровождают всегда. Его личное отношение к своему объекту изучения — возможно, в большей степени, чем у любого другого ученого — неизбежно проблематично. Узнайте, что он думает о дикаре, и вы получите ключ к его трудам. Если вы знаете, что он думает о самом себе, то вы в целом знаете, что он скажет о любом племени, которое возьмется изучать. Часть этнографии — это всегда философия, а добрая половина другой ее части — исповедь.

В случае Клода Леви-Строса, профессора социальной антропологии в Коллеж де Франс, оказавшегося сегодня в цен-

## Мыслящий дикарь: о работе Клода Леви-Строса

тре столь пристального всеобщего внимания, какого редко удостоиваются люди, проводящие свою жизнь в изучении отдаленных народов, особенно трудно отделить духовные элементы от дескриптивных. С одной стороны, ни один антрополог еще не утверждал более настойчиво, что практика его профессии состоит в личном поиске, ведомым личным видением и направленным на личное спасение:

«Человечеству я обязан столь же, сколь и знанию. История, политика, социальная и экономическая вселенная, физический мир, даже небеса — все окружает меня концентрическими кругами, и вырваться из них я могу только мысленно, если оставлю в каждом из них часть своего существа. Я как галька, которая, прыгая по поверхности волны, оставляет на ней расходящиеся круги; чтобы измерить глубину, я должен броситься в воду».

С другой стороны, ни один антрополог не делал более далеких заявлений об этнологии как о позитивной науке:

«Конечная цель гуманитарных наук не в том, чтобы составить человека из кусочков, а в том, чтобы разложить его на части. Этнология принципиально важна как раз потому, что представляет собой первую ступень процесса, который включает в себя и другие. Этнографический анализ стремится докопаться до того неизменного, что скрыто под эмпирическим многообразием обществ... Эта смелая инициатива открывает путь для других... которые возложены на естественные науки: новая реинтеграция культуры в природу и в жизнь в целом — во всю совокупность физико-химических условий... Так что можно понять, почему я вижу в этнологии основу всех исследований».

В работе Леви-Строса оба лица антропологии — как способа подхода к миру и как метода открытия закономерных отношений между эмпирическими фактами — намеренно повернуты друг к другу, так что между ними возникает конфронтация; а не обращены в разные стороны (как это чаще бывает у антропологов) в целях избежания такой конфронтации и сопутствующих ей внутренних стрессов. Этим объясняются и сила его работы, и ее общая привлекательность. Она звучит смело и с некоторого рода безрассудной искренностью. Но этим объясняется и внутридисциплинарное подозрение, что то, что представлено как Высокая Наука, на самом деле есть искусная и отчасти завуалированная попытка защитить метафизическую позицию и выдвинуть идеологическую аргументацию в неких моралистических целях.

Возможно, это в значительной степени не так уж и неверно, но, как и в случае с Марксом, эту точку зрения следует иметь в виду, если только мы не согласны принять отношение к жизни за простое ее описание. Всякий имеет право создавать своего собственного дикаря в своих собственных целях. Возможно, так и происходит. Однако доказать, что такой сконструированный в уме дикарь имеет отношение к австралийским аборигенам, африканским племенным жителям или бразильским индейцам, — это совсем другое дело.

Что значит для Леви-Строса в духовном отношении встреча с объектами его исследований, какое значение имело для него лично общение с дикарями, чрезвычайно легко понять, поскольку он весьма красноречиво описал их в книге, которая, хотя и далека от того, чтобы быть великой или даже просто очень хорошей антропологической работой, является, конечно, одной из прекраснейших книг, когда-либо написанных антропологом, — «*Tristes Tropiques*»<sup>1</sup>. Изложение строится в ней по образцу легенды героического эпоса: поспешный отъезд из родного края, немного смешной, но в каком-то смысле и тревожный (автор работал преподавателем философии в провинциальном лицее в Лебренновской Франции<sup>2</sup>); путешествие в другой, менее знакомый мир, в волшебное царство, полное неожиданностей, испытаний и открытий (джунгли Бразилии, где живут кадиувео, бороро, намбиквара и тупи-кавахиб); затем возвращение смирившегося и измученного героя в обычную жизнь (итак, «прощайте, дикари, прощайте, странствия»), героя, который обрел более глубокое знание реальности и чувствует себя обязанным поделиться этим знанием с теми, у кого не хватило духу отправиться вслед за ним. Книга представляет собой сочетание автобиографии, записок путешественника, философского трактата, этнографического отчета, колониальной истории и пророческого мифа.

«Чему в конце концов я научился у учителей, которых слушал, у философов, которых читал, у обществ, которые изучал, у той самой науки, которой гордится Запад? Я получил лишь фрагментарные, один или два урока, в которых, вместе взятых, реконструировались, вероятно, медитации Будды у подножья его дерева».

Путешествие по морю было не богато событиями — это прелюдия. Размышляя о нем двадцать лет спустя, Леви-Строс сравнивает свое положение с положением мореплавателей классической эпохи. Они плыли навстречу неведомому миру, едва тронутому человечеством, — к саду Эдема, который «был избавлен от волнений “истории” в течение десяти или двадцати ты-

сячелетий». Он же плыл навстречу миру испорченному, который эти мореплаватели (и следовавшие за ними колонисты) разрушили из-за своей жадности, культурного высокомерия и страсти к прогрессу. От земного рая остались одни руины. Сама природа его изменилась и стала «исторической в том, в чем раньше была вечной, и социальной в том, в чем раньше была метафизической». Когда-то путешественник встречал здесь цивилизацию, совершенно отличную от его собственной, к которой он возвращался в конце путешествия. Теперь же его встречает раскрашенная копия его собственной цивилизации, местами оттененная остатками отброшенного прошлого. Нет ничего удивительного, что Рио его разочаровал. Пропорции нарушены. Гора Сахарная голова слишком мала, гавань расположена неправильно, тропическая луна кажется чрезмерно великой и освещает только хижины да лачуги. Он приезжает как запоздавший Колумб и делает невеселое открытие: «Тропики не столько экзотичны, сколько отстали».

Сойдя на берег, он начинает продвижение в глубь материка. Сюжет становится насыщенным, фантазмагорически развивается и приходит к совершенно непредсказуемой развязке. Индейцев в пригородах Сан-Паулу не оказывается, хотя в Париже все, и среди них директор *Ecole Normale*<sup>3</sup>, сулили ему это. Если в 1918 г. две трети Бразилии были обозначены на карте как «неисследованная территория, населенная исключительно индейцами», то к 1935 г., когда в поисках «общества людей, приближенных к первоначальному существованию», Леви-Строс занял пост преподавателя социологии в новом университете в Сан-Паулу, там не осталось ни одного индейца. Ближайшие их поселения располагались в нескольких сотнях миль оттуда, в резервации; но они его не удовлетворили. Не настоящие индейцы и не настоящие дикари, «они являли совершенный пример той социальной категории людей, которая становится все более распространенной во второй половине XX в.: они были “бывшими дикарями”, т. е. [теми], на кого внезапно обрушилась цивилизация». Тем не менее эта первая встреча оказалась поучительной, как и все обряды инициации, — поскольку она освободила его «от обычных для всякого начинающего антрополога наивных и поэтических представлений относительно будущих исследований», — и, таким образом, подготовила его к объективному восприятию менее «испорченных» индейцев, с которыми пришлось встретиться позднее.

Их было четыре группы, каждая последующая — все дальше в джунглях, все меньше затронута цивилизацией и все больше обещает наступление окончательного озарения. Кадиувео в

среднем течении реки Парагвай заинтересовали его татуировками, в замысловатых узорах которых, ему казалось, он мог видеть графическое изображение социальной организации аборигенов, к тому времени в значительной степени пришедшей в упадок. Бороро, расположенные дальше в лесу, были затронуты в гораздо меньшей степени. Число их существенно сократилось из-за болезней и эксплуатации — однако они до сих пор жили в соответствии с древними устоями поселения и боролись за сохранение своей клановой системы и религии. Обитавшие еще глубже, наивные как дети, намбиквара были настолько просты, что в их политической организации — совокупности небольших, постоянно меняющихся кочевых групп под руководством временных вождей — он увидел подтверждение руссоистской теории общественного договора. И в конце концов, у границы с Боливией, в «стране Крузо», истина наконец явилась в виде тупи-кавахиб, которые были не только неиспорченными, но и — мечта ученого — *неизученными*:

«Ничто не может воодушевить этнографа больше, чем перспектива попасть первым из белых в какое-нибудь удаленное общество... Во время моей поездки я мог испытать ощущение путешественников прошлого; в то же время мне пришлось оказаться перед лицом того момента — столь критического для современной мысли, — когда общество, которое думало о себе как о целом, совершенном и самодостаточном, было вынуждено осознать, что оно совсем не таково... Короче говоря, это переоценка ценностей: истина такова, что данное общество не является единственным в мире, что оно составляет лишь часть обширного человеческого сообщества, и, дабы познать себя, должно сначала рассмотреть свой неузнаваемый образ в том зеркале, давно забытый осколок которого вскоре бросит — для меня одного — свой первый и последний отблеск».

Однако столь большие ожидания обернулись затем особенным разочарованием, поскольку эти абсолютные дикари не только не проясняли представления о первобытности, но оказались интеллектуально непостижимы, недоступны пониманию. С ними буквально невозможно было общаться.

«Я хотел добраться до самой сути “первобытного человека”. Было ли действительно мое желание удовлетворено этими очаровательными людьми, которых до меня не видел ни один белый человек, и, возможно, никто больше не увидит? Мое путешествие явилось увлекательным, и в конце концов я натолкнулся на “моих” дикарей. Но, увы — они были слишком дикими — ...они были рядом, готовые научить меня своим

обычаям и верованиям, а я совершенно не знал их языка. Они были так близко от меня, как мое собственное отражение в зеркале. Я мог их коснуться, но не мог понять. Это было одновременно и наградой, и наказанием, ведь разве не заключается моя ошибка — и ошибка моей профессии — в убеждении, что люди не всегда бывают людьми? Что некоторые люди в большей степени заслуживают нашего интереса и внимания, поскольку в их нравах есть что-то для нас удивительное... Но как только мы их узнаем или нам кажется, что мы их узнали, вся их необыкновенность улетучивается, и выясняется, что можно было и не уезжать из дома. Или если, как в данном случае, их необыкновенность оставалась нетронутой, то это было для меня плохо, поскольку я не мог даже начать их анализировать. Какие же между этими двумя крайностями возможны промежуточные варианты, дающие оправдание нашему [антропологов] существованию? Кого, в конце концов, мы больше всех обманываем, возбуждая интерес читателя? Мы должны делать наши описания выразительными, если хотим быть понятыми, и в то же время мы должны урезать их наполовину, поскольку люди, которые им будут удивляться, похожи на тех, для кого описанные обычаи в порядке вещей. Так не читателя ли, который нам верит, мы вводим в заблуждение? Или себя самих, не имеющих права успокоиться до тех пор, пока не растворим окончательно весь осадок, который дает основание нашему тщеславию?»

Итак, в конце путешествия его ждет не открытие, а загадка. Антрополог кажется приговоренным путешествовать либо среди людей, которых он может прекрасно понять, поскольку его собственная культура их уже испортила, покрыла «грязью, нашей грязью, которую мы бросили в лицо человечеству», либо же среди тех, которые, не будучи испорченными, по этой причине в значительной степени недоступны его пониманию. Он либо путник среди настоящих дикарей (которых в любом случае осталось совсем немного), чья сильная непохожесть на него изолирует его жизнь от их жизни, либо ностальгический турист, «спешащий в поисках исчезающей реальности... археолог пространства, тщетно пытающийся составить образ экзотики, собирая здесь и там кусочки и фрагменты». Столкнувшись с людьми из зеркала, которых он может коснуться, но которых не может понять, наполовину погибших и «рассеянных развитием западной цивилизации», Леви-Строс сравнивает себя с индейцем из легенды, который, оказавшись на самом краю земли, стал там задавать вопросы о народах и прочих вещах и был весьма разочарован тем, что услышал в ответ. «Я жертва вдвойне: то, что я вижу, меня печалит, то, чего не вижу, — укоряет».

Так должен ли антрополог отчаиваться? Должен ли полагать, что так никогда и не узнает дикарей? Нет, не должен, потому что существует другой подход к их миру, нежели личное погружение в него, — а именно воссоздание из кусочков и фрагментов, которые еще возможно собрать (или которые уже собраны), теоретической модели общества, которая, хотя и не соответствует ни одной в реальном мире, тем не менее поможет нам понять базовые основания человеческого существования. А это возможно, поскольку, несмотря на внешнюю непохожесть на нас первобытных людей и их обществ, на более глубоком, психологическом, уровне они нам совсем не чужды. Сознание человека в основе своей везде одинаково: то, чего нельзя постичь, подходя ближе, пытаюсь лично проникнуть в мир конкретных племен дикарей, можно постичь, наоборот, отдаляясь, развивая общую, закрытую, абстрактную, формализованную науку о мышлении, универсальную грамматику интеллекта. Настоящая антропологическая работа не может быть написана в результате прямого штурма цитадели жизни дикарей, стремления феноменологически проникнуть в их умственную жизнь (абсолютная невозможность). Она создается посредством мысленной реконструкции контуров этой жизни по покрытым грязью «археологическим» останкам, реконструкции концептуальных систем, которые на глубинном уровне одухотворяли ее и придавали ей форму.

Что не может дать путешествие в самую глубь неизвестности, то может дать погружение в структурную лингвистику, теорию информации, кибернетику и математическую логику. Из романтического разочарования «*Tristes Tropiques*» вырос ликующий сциентизм другой важнейшей книги Леви-Строса — «*La Pensée Sauvage*»<sup>4</sup> (1962)<sup>2</sup>.

## II

«*La Pensée Sauvage*» фактически начинается с идеи, впервые выдвинутой в «*Tristes Tropiques*» в отношении кадиувеу и их «социологических» татуировок, а именно, что совокупность обычаев народа всегда представляет собой упорядоченное целое, систему. Число таких систем ограничено. В человеческих обществах, как и у отдельных индивидов, созидательный процесс начинается не с чистого листа, а просто с отбора тех или иных комбинаций из уже имеющегося в наличии репертуара идей. Отобранные темы бесконечно распределяются и перераспределяются в различные модели — модели, представляющие собой варианты внешнего выражения более глубоко

лежащей мыслительной структуры, которая при известной изобретательности может быть реконструирована. Работа этнолога состоит в том, чтобы описать как можно лучше лежащие на поверхности модели, реконструировать глубинные структуры, на основе которых они созданы, и классифицировать эти реконструированные структуры в согласии с некой аналитической схемой — чем-то подобным периодической системе элементов Менделеева. После чего «все, что нам останется делать, — это распознавать те [структуры], которые сформировались в [определенных] обществах». Антропология — лишь на первый взгляд изучение обычаев, верований или институтов. На самом деле — это изучение мысли.

В «*La Pensée Sauvage*» эта основополагающая идея — что мир концептуальных средств, имеющихся в распоряжении дикаря, замкнут и что последний должен обходиться им, какие бы культурные формы он ни пытался создать, — появляется в облики того, что Леви-Строс называет «наукой конкретного». Дикари создают модели реальности — естественного мира, самих себя, общества. Но делают это они совсем не так, как современные ученые, которые встраивают абстрактные утверждения в рамки формальной теории, жертвуя живостью наблюдаемых частных ради возможности объяснения, которую дают обобщающие концептуальные системы, — они делают это, упорядочивая наблюдаемые частности в доступное непосредственному объяснению целое. Наука конкретного организует непосредственно воспринимаемую реальность — очевидные различия между кенгуром и страусом, сезонные разливы и обмеления рек, движение Солнца и фазы Луны. Эти явления становятся структурными моделями, по аналогии отображающими скрытый от глаз порядок вещей. «Мышление дикаря расширяет его способности восприятия с помощью *images mundi*». Оно формирует умственные конструкции, которые делают мир доступным пониманию в той степени, в какой они этот мир изображают.

Эта неканоническая наука («которую мы предпочитаем называть «первичной», а не «примитивной»») проводит в жизнь философскую идею конечности. Элементы концептуального мира даны уже готовыми, сформированными заранее, и мышление состоит лишь в «игре» с ними. Логика дикаря работает как калейдоскоп, в котором кусочки стекла могут слагаться в разнообразные узоры, оставаясь неизменными по числу, форме или цвету. Число получаемых таким способом узоров может быть велико, если кусочков много и они достаточно разнообразны, но оно не бесконечно. Узоры зависят от расположения кусочков по отношению друг к другу (то есть, они определяются

отношениями между кусочками, а не их индивидуальными свойствами, рассмотренными по отдельности). А предел возможных трансформаций строго определен конструкцией калейдоскопа, внутренним законом, управляющим его действием. То же самое и в отношении мышления дикаря. Одновременно анекдотическое и геометрическое, оно выстраивает связную структуру из «всяких мелочей, оставшихся от психологического и исторического процесса».

Эти мелочи, кусочки калейдоскопической картинки, представляют собой образы, почерпнутые из мифов, ритуалов, магии и эмпирического знания. (Каким именно образом они возникли изначально — один из вопросов, на котором Леви-Строс подробно не останавливается, неопределенно говоря о них как об «осадке событий... окаменелостях истории индивида или общества».) Эти образы неизбежно воплощаются в более крупных структурах — мифах, церемониях, фольклорных таксономиях и т. д., — поскольку, как в калейдоскопе, эти отдельные кусочки всегда видятся расположенными в *некотором* узоре, каким-бы беспорядочным и плохо сформированным он ни казался. Однако, как и в калейдоскопе, их можно отделить от этих структур и составить из них другие такого же типа. Цитируя слова Франца Боаса, что «может показаться, будто мифологические миры были созданы лишь для того, чтобы быть снова разрушенными и чтобы из их обломков были построены новые миры», Леви-Строс распространяет данный пермутационный взгляд на мышление дикаря вообще. Здесь все сводится к перемешиванию дискретных (и конкретных) образов — тотемных животных, священных цветовых оттенков, направлений ветра, солнечных божеств и т. п. — с целью создать символические структуры, которые могут выражать и сообщать объективный (но не обязательно точный) анализ социального и физического миров.

Возьмем тотемизм. Его долгое время рассматривали как автономный самостоятельный институт, род первобытного поклонения природе, которое следует объяснять, исходя из тех или иных механистических теорий — эволюционистских, функционалистских, психоаналитических, утилитаристских; для Леви-Строса это лишь конкретный случай общей тенденции строить концептуальные схемы из отдельных образов.

В тотемизме постулируется (совершенно подсознательно) логическая параллель между двумя системами: системой природы и системой культуры. Порядок различий между элементами по одну сторону параллели изоморфен порядку различий между элементами по другую сторону. В простейшем случае очевидные физические различия между видами животных —

медведем, орлом, черепахой и т. д. — ставятся в соответствие с социологическими различиями между социальными группами — кланами *A, B, C* и т. д. Важны не характерные особенности медведя, орла и черепахи как таковых (лиса, кролик и ворон сослужили бы точно такую же службу), но ощущаемый контраст между любыми из этих животных. С помощью этого дикарю удастся интеллектуально представить себе и другим структуру своей клановой системы. Когда он говорит, что члены его клана происходят от медведя, а члены соседнего — от орла, это вовсе не рассуждение из области ненаучной биологии. Он говорит конкретно и метафорически, что отношения между его собственным и соседним кланами аналогичны осознаваемым отношениям между видами животных. При детальном рассмотрении тотемические верования оказываются совершенно произвольными. «История» вызвала их к жизни, и «история» же может в конце концов разрушить, когда их роль окажется исчерпанной, или же заменить их другими. Но если взглянуть на них как на упорядоченный комплекс, они оказываются согласованы друг с другом, поскольку способны символически представлять другой комплекс, упорядоченный аналогичным образом: связанные друг с другом экзогамные патрилинейные кланы. Это положение универсально. Отношение между символической структурой и ее референтом, основой ее *значения*, носит главным образом «логический» характер, характер совпадения форм, а не является ни эмоциональным, ни историческим, ни функциональным. Мышление дикаря представляет собой застывший разум, и антропология, подобно музыке и математике, — «одно из немногих истинных призваний».

Или подобно лингвистике. Ведь и в языке составляющие его элементы — фонемы, морфемы, слова — с точки зрения семантики произвольны. Почему французы называют определенный вид животных «chien», а англичане «dog», или почему форма множественного числа в английском языке образуется путем добавления «s», а в малайском путем удвоения корня — эти вопросы лингвистика, по крайней мере, структурная лингвистика, не считает больше целесообразным ставить вне исторического аспекта. Только когда правилами грамматики и синтаксиса язык упорядочивается в выражения — нити речи, воплощающие конкретные высказывания, — возникает значение и становится возможной коммуникация. И в языке этот направляющий порядок, эта пред-система форм, с помощью которых дискретные элементы организуются таким образом, чтобы превратить звук в речь, подсознателен. Это глубинная структура, которую лингвист воссоздает, исходя из ее внешних

проявлений. Можно осознать грамматические категории, читая лингвистические труды, как можно осознать категории культуры, читая труды по этнологии. Но как и поступки, речь и поведение — спонтанные действия, вызванные глубоко запрятанными пружинами. Наконец, что самое главное, лингвистическое исследование (и наряду с ним теория информации и логика классов) тоже определяет свои базовые единицы, свои составляющие элементы, исходя не из их общих черт, а из их различий, т. е. сравнивая их пары. Бинарная оппозиция — диалектическое расхождение между плюсом и минусом, которое компьютерная технология сделала *lingua franca*<sup>6</sup> современной науки, — лежит в основе мышления дикаря, как и в основе языка. И действительно, именно это делает их по существу различными формами одного и того же: систем коммуникации.

Но если эта дверь открыта, то возможно все. Не только логика тотемической классификации, но и логика любой классификационной схемы — таксономии растений, личных имен, священных географий, космологий, причесок у индейцев омаха, стилей росписи трещоток у австралийских аборигенов — может быть, *en principe*, выявлена. Ведь любая из таких схем может быть сведена к базовой оппозиции парных терминов — высокое и низкое, правое и левое, мир и война и т. д., — оппозиции, выраженной в конкретных образах, осязаемых понятиях, «за пределы которых по внутренним причинам выходить и бесполезно, и невозможно». Далее, как только пара таких схем, или структур, выявлены, они могут быть соотнесены друг с другом, т. е. сведены к более общей, «более глубинной» структуре, которая охватывает их обе. Демонстрируется, что они взаимно выводимы одна из другой при помощи логических операций — инверсии, транспозиции, субституции или любого другого вида систематических пермутаций — точно так же, как английское предложение трансформируется в точки и тире азбуки Морзе или математическое выражение меняется на противоположное, если соответственно меняются все его знаки. Можно даже сравнивать разные уровни социальной реальности — обмен женщинами в браке, обмен подарками в торговле, обмен символами в ритуале, — путем демонстрации того, что логические структуры этих разных институтов, если рассматривать их как коммуникационные схемы, изоморфны.

Некоторые из этих упражнений в «социо-логике», как например анализ тотемизма, убедительны и проливают некоторый свет на проблемы. (Правда, свет не такой уж яркий, поскольку любое метафизическое содержание или аффективное

воздействие представлений людей решительно не принимаются во внимание.) Другие, например попытка показать, что тотемизм и касты могут быть («при помощи очень простого трансформирования») сведены к разным выражениям одной и той же общей базовой структуры, если и не убедительны, то по крайней мере заинтриговывают. А третьи, как, например, попытка показать, что различные способы именованья лошади, собаки, птицы и крупного рогатого скота создают связанную трехмерную систему дополняющих друг друга образов, пересекающихся отношениями обратной симметрии, есть триумф самопародии. Эти упражнения в «глубинной интерпретации» настолько искусственны, что могут заставить покраснеть даже психоаналитика. Все это блестяще придумано. Если на основании мертвых и умирающих обществ можно и впрямь создать «вечную и универсальную» модель общества — модель, которая не отражает ни времени, ни места, ни обстоятельств, но (цитирую из «Тотемизма» Леви-Строса) «является прямым выражением структуры сознания (а вслед за сознанием, возможно, структуры мозга)» — то уж, наверное, ее придется строить именно тем способом, который придумал Леви-Строс.

### III

Ибо то, что придумал Леви-Строс, — это адская культурная машина. Она отменяет историю, сводит чувства к слабым проблескам интеллекта и подменяет конкретное мышление конкретных дикарей в конкретных джунглях Мышлением Дикаря, присущим всем нам. Это дало ему возможность избежать тупика, к которому вела его бразильская экспедиция, — физического контакта и интеллектуальной отстраненности, — и прийти к тому, к чему он, по всей вероятности, всегда по-настоящему стремился, — интеллектуальному контакту и физической отстраненности. «Я не вписывался в новые тенденции метафизического мышления, которые начали тогда (т. е. в 1934 г.) формироваться», — писал он в «Tristes Tropiques», объясняя свое неудовлетворение академической философией и свой поворот к антропологии.

«Феноменология меня не устраивала, поскольку она утверждала неразрывность между опытом и реальностью. Я готов был согласиться с тем, что одно охватывает и объясняет другое, но я убедился... что нет никакой неразрывности в переходе от одного к другому, и что для того, чтобы добраться до реальности, мы должны сначала отвергнуть



опыт, даже если позже мы сумеем реинтегрировать его в объективный синтез, в котором чувственность не играет никакой роли.

Что же касается направления мысли, нашедшего свое выражение в экзистенциализме, то оно казалось мне совершенной противоположностью истинному мышлению по причине потворствующего отношения к иллюзии субъективности. Опасно переводить частные задачи в разряд философских проблем... это прощительно в ходе учебного процесса, но чрезвычайно рискованно, если заставляет философа отвернуться от своего предназначения. А предназначение это (оно сохраняется до тех пор, пока наука не станет достаточно сильной, чтобы перенять его у философии) состоит в том, чтобы понять Бытие в его отношении к нему самому, а не в его отношении к объясняющему.

Высокая Наука «*La Pensée Sauvage*» и Героический Эпос «*Tristes Tropiques*» в своей основе — «очень простые трансформации» друг друга. Это различные выражения одной и той же глубинной структуры: всеобщего рационализма французского Просвещения. Несмотря на все обращения Леви-Строса к структурной лингвистике, теории информации, логике классов, кибернетике, теории игр и другим передовым доктринам, вовсе не де Соссюр, Шэннон, Буль, Винер или Нейман — истинные его *гуру* (и не Маркс или Будда, несмотря на ритуальное обращение к ним ради драматического эффекта), а Руссо.

«Руссо — наш учитель и наш брат... Ведь существует лишь один способ избежать противоречия, присущего представлению о положении антрополога: переформулировать на свой страх и риск интеллектуальные процедуры, которые позволили Руссо, оставив позади руины «*Discours sur l'Origine de l'Inégalité*», двинуться дальше к широкой композиции «Общественного договора», секрет которого раскрывается в «Эмиле». Именно Руссо показал нам, каким образом, разрушив всякий существующий порядок, мы все еще можем открывать принципы, позволяющие создать взамен новый порядок».

В конечном итоге Леви-Строс, подобно Руссо, изучает не людей, которые мало его заботят, а того Человека, которым он очарован. Как и в «*Tristes Tropiques*», в «*La Pensée Sauvage*» он ищет драгоценный камень в цветке лотоса. «Непоколебимый фундамент человеческого общества» оказывается вовсе не социальным, а психологическим — это рациональный, универсальный, вечный и потому (в великих традициях французского морализма) добродетельный разум.

Руссо («из всех философов ближе всех к тому, чтобы быть антропологом») наглядно показывает метод, посредством которого, наконец, может быть разрешен парадокс путешест-

венника-антрополога, который приезжает либо слишком поздно и не находит дикаря, либо слишком рано и не может дикаря понять. Мы должны, как и Руссо, развить в себе умение проникать в сознание дикаря, используя то, что (дадим Леви-Стросу то, в чем он менее всего нуждается, — еще одно *выражение*) можно назвать эпистемологической эмпатией. Мостик от нашего мира к миру тех, кого мы изучаем (вымерших, ушедших в безвестность или просто рассеявшихся), лежит не через личное столкновение, которое, когда происходит, разрушает обоих, и их, и нас. Он — в своего рода экспериментальном чтении ума. И Руссо, «примеряя [на себя] разные способы мышления, заимствованные у других или просто выдуманные» (чтобы показать, «что разум каждого человека есть место действительного опыта, и все, что происходит в сознании людей, сколь бы сильно они от нас ни отличались, может быть исследовано»), был первым, кто этим занялся. Понять мышление дикарей нельзя ни простым самоанализом, ни простым наблюдением, но только если пытаться думать так, как думают они, и пользуясь их данными. Что для этого требуется помимо чрезвычайно детализированной этнографии, так это неолитический интеллект.

Философский вывод, который следует из этого постулата для Леви-Строса, — что дикарей можно понять, лишь воспроизведя их процесс мышления на основании остатков их культуры, — дополняет в свою очередь технически обновленную версию руссоистского морализма.

Примитивные («дикие», «не одомашненные») способы мышления первичны в человеческом интеллекте. Это то, что присуще нам всем. Цивилизованные («прирученные», «одомашненные») способы мышления, характерные для современной науки и гуманитарных исследований, — специфические продукты нашего собственного общества. Они вторичны, производны и хотя не бесполезны, но искусственны. Хотя первичные способы мышления (и, следовательно, основания социальной жизни людей) «не одомашнены» как «дикие анютины глазки» — непереволимый каламбур, давший заголовок книге «*La Pensée Sauvage*», — они поразительно интеллектуальны, рациональны, логичны, а не эмоциональны, не инстинктивны или мистичны. Самым лучшим — но ни в коем случае не самым совершенным — временем для человека была эпоха неолита (т. е. постземледельческая, преурбанистическая), которую Руссо (вопреки тому, что о нем принято думать, вовсе не бывший примитивистом) называл *société naissante*<sup>8</sup>. Ведь именно тогда расцвела эта ментальность, создавая из «науки конкретного» искусства цивилизации:

земледелие, скотоводство, гончарное ремесло, ткачество, умение готовить и на долгий срок сохранять пищу и т. п., — которые и по сей день обеспечивают основу нашего существования.

Для человека было бы лучше, если бы он придерживался этой «середины между пассивностью первобытного состояния и пытливым деятельностью, к которой нас побуждает наше *amour propre*», — вместо того чтобы по какой-то несчастливой случайности отказаться от нее ради ненасытного честолюбия, гордости и эгоизма машинной цивилизации. Но все же он ее покинул. Задача социального реформирования состоит в том, чтобы вернуть нас в это срединное состояние, но не отбрасывая назад в неолит, а наделяя нас неотразимыми приметами его человеческих достижений, его социологическим изяществом, чтобы таким образом вывести нас к рациональному будущему, где идеалы этого срединного состояния — балансирование между самосозерцанием и общим соперничеством — будут реализованы даже еще более полно. И самый подходящий исполнитель такого преобразования — научно обогащенная антропология («узаконивающая принципы мышления дикаря и вновь ставящая их на подобающее им место»). Продвижение в сторону человечности — то постепенное раскрытие высших способностей разума, которое Руссо назвал *perfectibilité*<sup>10</sup>, — было сведено к нулю узостью культуры вкупе с недоразвитостью науки. Культурный универсализм, вооруженный зрелой наукой, однажды вновь запустит это движение.

«Если род [человеческий] сконцентрировал свои усилия пока на одной, и единственной, задаче — построении общества, в котором может жить человек, — значит источники силы, на которые опирались наши далекие предки, присутствуют и в нас. Окончательные ставки еще не сделаны, и мы можем поднять их в любое время. То, что было совершено, и совершенно плохо, может быть начато снова: «Золотой век, [писал Руссо], который по слепому предрассудку помешают либо позади, либо впереди нас, на самом деле *внутри нас*». Братство людей приобретает осязаемое значение, когда мы находим наш образ этого братства утвердившимся в самом бедном племени и когда это племя предлагает нам опыт, который в совокупности с сотнями других может нас чему-нибудь научить».

#### IV

Но, пожалуй, еще интереснее, чем эта модернизированная проповедь классической веры в тоне (если использовать выра-

жение Хукера) «вечного и всеобщего гласа людей», — попытка в современном мире под видом Мыслящего Дикаря снова возвести на трон Его Величество Разум. Однако как бы это ни было обставлено символической логикой, алгеброй матриц и структурной лингвистикой, можем ли мы — после всего, что произошло после 1762 г., — все еще верить в верховную власть интеллекта?

После полутора веков исследований глубин человеческого сознания, в ходе которых там обнаружились корыстные интересы, инфантильные эмоции и хаос животных appetitов, у нас теперь есть исследование, которое нашло чистый свет естественной мудрости, сияющий одинаково во всех людях. Оно, без сомнения, будет кое-где встречено не без радушия, если не сказать, с облегчением. И все же кажется весьма удивительным, что такое исследование должно было начаться на основе антропологии. Ведь антропологи всегда испытывали искушение (так произошло и с самим Леви-Стросом) вырваться из библиотек и учебных аудиторий, где трудно помнить, что разум человека не холодный свет, «в поле», где об этом забыть невозможно. Даже если там осталось не так уж много «настоящих дикарей», то вокруг слишком много ярких своеобразных личностей, чтобы любая доктрина о человеке как носителе неизменной истины разума — «изначальной логики», исходящей из «структуры сознания», — могла показаться просто причудой, академическим курьезом.

Поражает, безусловно, то, как Леви-Строс сумел преобразовать романтическую страсть «*Tristes Tropiques*» в гипермодернистский интеллектуализм «*La Pensée Sauvage*». Но остаются вопросы, которыми невозможно не задаваться. Представляет ли собой данное преобразование науку или это алхимия? Действительно ли имела место «очень простая трансформация», которая произвела общую теорию из личного разочарования, или это просто ловкость рук? Ведет ли демонстрация того, что стены, кажущиеся разделяющими умы друг от друга, есть лишь внешние сооружения, к настоящему разрушению этих стен или это тщательно замаскированное вынужденное бегство после неудачной попытки проломить эти стены, когда на них неожиданно натолкнулись? Является ли сочинение Леви-Строса, как он, кажется, сам утверждает на доверительных страницах «*La Pensée Sauvage*», введением ко всей будущей антропологии? Или же он, как некий лишенный корней неолитический интеллект, заброшенный в резервацию, перемешивает осколки старых традиций в тщетной попытке восстановить первобытную веру, моральная красота которой все еще очевидна, но ко-

торая уже давным-давно неуместна и не вызывает более доверия.

### Примечания

<sup>1</sup> *Tristes Tropiques*<sup>1</sup>. Paris, 1955. Переведено на английский без нескольких глав Джоном Расселом (Нью-Йорк, 1964).

<sup>2</sup> Английский перевод (также неполный) появился под названием «*The Savage Mind*» (Лондон, 1966). Однако он, в отличие от точного расселовского перевода «*Tristes Tropiques*», ужасен (к счастью, имя переводчика в нем не указано), и я по большей части предпочел не цитировать, а давать свой собственный английский вариант. Сборник очерков Леви-Строса «*Anthropologie Structurale*», в котором появились многие темы его более поздних работ, переведен под названием «*Structural Anthropology*» (Нью-Йорк, 1963), его «*Le Totémisme Aujourd'hui*» (Париж, 1982), что-то вроде краткого обзора «*La Pensée Sauvage*», — под названием «*Totemism*» (Бостон, 1963).

### Комментарии

<sup>1\*</sup> «Печальные тропики» (франц.).

<sup>2\*</sup> Т. е. в период с 1932 по 1940 г., когда президентом Франции был Альберт Лебрен (1871–1950).

<sup>3\*</sup> Высшая педагогическая школа.

<sup>4\*</sup> «Первобытное мышление» (франц.).

<sup>5\*</sup> картин мира (лат.).

<sup>6\*</sup> См. гл. 9, прим. 4\*.

<sup>7\*</sup> «Рассуждение о происхождении неравенства» (франц.).

<sup>8\*</sup> нарождающееся общество (франц.).

<sup>9\*</sup> самолюбие (франц.).

<sup>10\*</sup> Способность к совершенствованию (франц.).

## Личность, время и поведение на Бали

### Социальная природа мысли

Человеческая мысль во всех отношениях социальна: социальна по своему происхождению, социальна по своим функциям, социальна по своим формам, социальна по своему приложению. В основе своей мышление — публичная деятельность; его естественная среда — двор, рынок, городская площадь. Для антропологического анализа культуры, которым я здесь занимаюсь, следствия этого факта огромны, трудно уловимы и недостаточно оценены.

Мне бы хотелось обратить внимание на некоторые из этих следствий, прибегнув к, на первый взгляд, слишком специальному, даже, может быть, эзотерическому исследованию: анализу культурного аппарата, при помощи которого люди на Бали определяют, воспринимают отдельную личность и реагируют на нее, т. е. думают о ней. Однако подобное исследование имеет специальный и эзотерический характер только в дескриптивном смысле. За границами этнографии факты как таковые не представляют непосредственного интереса, и я изложу их так кратко, как только смогу. Но рассмотренный на фоне общей теоретической цели — выяснения того, что вытекает для анализа культуры из положения о том, что мышление человека является по своей сути социальной деятельностью, — балийский материал приобретает особую важность.

Представления балийцев на этот счет не только замечательно развиты, но они, с западной точки зрения, достаточно необычны, чтобы пролить свет на некоторые основные отношения между различными уровнями культурного осмысления, которые скрыты от нас, когда мы остаемся в рамках только нашей собственной, слишком хорошо знакомой схемы идентификации, классификации и расстановки человеческих и квазичеловеческих индивидуумов. В частности, они указывают на неко-

торые неочевидные связи между тем, как люди воспринимают себя, и тем, как они воспринимают других, между их внутренним переживанием времени и внешним стилем их коллективной жизни — связи, важные для понимания не только балийского общества, но и человеческого общества вообще.

### Изучение культуры

Большая часть последних теоретических исследований общества оказалась сосредоточенной на попытке выделить и определить два важнейших аналитических понятия — культуры и социальной структуры<sup>1</sup>. Эта попытка была вызвана желанием учесть духовные факторы в социальных процессах, не поддаваясь ни гегельянской, ни марксистской формам редукционизма. Чтобы избежать отношения к идеям, понятиям, ценностям и выразительным формам либо как к теням, отбрасываемым общественным организмом на твердую поверхность истории, либо как к духу истории, прогресс которого есть лишь выражение их внутренней диалектики, было признано необходимым рассматривать их как независимые, но не самодостаточные силы — как силы, действующие и действенные только в специфическом социальном контексте, к которому они адаптируются, который их стимулирует, но на который они в большей или меньшей степени оказывают влияние. «Вы действительно рассчитываете, — писал Марк Блок в своей небольшой книге «Ремесло историка», — узнать великих купцов Европы эпохи Возрождения, продавцов одежды или пряностей, монополистов, торгующих медью, ртутью или алюминием, королевских и императорских банкиров, лишь изучив их торговлю? Имейте в виду, что их портреты писал Гольбейн, что они читали Эразма и Лютера. Чтобы понять отношение средневекового вассала к своему сеньору, вы должны вдобавок знать его отношение к Богу». Надо понимать и организацию социальной деятельности с ее институциональными формами, и системы идей, которые ее одушевляют, равно как и характер отношений, сложившихся между ними. И именно на это и была нацелена попытка прояснить понятия социальной структуры и культуры.

Вряд ли можно сомневаться, что из этих двух сторон принятого исследования именно культура оказалась менее податливой и до сих пор остается менее изученной. В силу самой своей природы идеи труднее подвергаются научному анализу, чем экономические, политические и общественные отношения между индивидами и группами, которые этими

идеями оформляются. И это тем более верно в отношении идей, которые представляют собой не ясно выраженные доктрины Лютера или Эразма Роттердамского или отчетливо нарисованные образы Гольбейна, но полуоформленные, принятые как сами собой разумеющиеся, скверно систематизированные представления, которыми руководствуются в своих обычных действиях простые люди в повседневной жизни. Если научное изучение культуры отстает, часто увязая в простом описании, то это происходит главным образом из-за того, что ускользает сам предмет исследования. Решить начальную задачу любой науки — определить объект изучения таким образом, чтобы он стал доступен анализу, — в этом случае оказалось необычайно сложно.

Именно поэтому концепция мышления как по существу социального действия, которое происходит в том же самом общественном мире, в котором совершаются другие социальные действия, может сыграть здесь свою самую конструктивную роль. Взгляд, согласно которому мышление состоит не в загадочных процессах, локализованных, как писал Гилберт Райл, в «потайном гроте» в голове, а в движении значимых символов — предметов, данных нам в опыте (ритуалов и орудий; резных идолов и источников воды; жестов и меток; образов и звуков), которые человек наделяет смыслом, — делает исследование культуры позитивной наукой, подобной любой другой<sup>2</sup>. Значения, которые воплощают символы — материальные носители мысли, часто бывают неуловимы, неясны, текучи и запутаны, но в принципе их можно так же обнаружить путем систематического эмпирического исследования — особенно если люди, которые их воспринимают, объединят свои усилия, — как можно узнать атомный вес водорода и функции надпочечников. Именно посредством культурных моделей, упорядоченных совокупностей значимых символов, человек осмысливает явления, среди которых живет. Исследование культуры — накопленной суммы подобных моделей, становится, таким образом, исследованием механизмов, используемых индивидами и группами индивидов, чтобы ориентироваться в мире, который иначе представляется им мраком.

В каждом конкретном обществе число воспринятых и постоянно используемых культурных моделей чрезвычайно велико, так что вычленив хотя бы самые важные из них и определить, в каких отношениях они находятся друг к другу, — невероятно трудная аналитическая задача. Задача эта все же немного облегчается тем обстоятельством, что некоторые типы моделей и некоторые виды взаимоотношений между

ними повторяются от общества к обществу по той простой причине, что потребности в ориентации, которым они служат, являются общечеловеческими. Проблемы, будучи экзистенциальными, универсальны; их решения, будучи человеческими, разнообразны. Однако именно через контекстовое понимание этих уникальных решений (и, по моему мнению, только таким образом) может быть по-настоящему постигнута природа тех лежащих в основе проблем, которым эти решения отвечают. Здесь, как и в столь многих отраслях знания, путь к важным научным обобщениям лежит сквозь толщу единичных фактов.

Одной из всеобъемлющих потребностей ориентации является, безусловно, потребность охарактеризовать отдельные человеческие существа. Народы повсеместно развили символические структуры, которые позволяют воспринимать индивидов не как абстрактных индивидов, не просто как членов человеческого рода, но как представителей конкретных, специфических категорий людей, т.е. как индивидов особого типа. В каждом конкретном случае неизменно присутствует множество таких структур. Некоторые, например терминологии родства, являются эгоцентрическими, т.е. они определяют статус индивида в зависимости от того, в каком отношении он находится к определенному социальному лицу. Другие имеют своим центром ту или иную подсистему или часть общества и не зависят от позиций отдельных социальных лиц: это разряды сословий, статусы возрастных групп, профессиональные категории. Одни — личные имена и прозвища — имеют неформальный характер и служат подчеркиванию особенного, другие — бюрократические титулы и кастовые разграничения — формальны и служат стандартизации. Мир повседневности, где вращаются члены любого сообщества, принимаемый как поле их социального действия, населен не просто какими-то близкими людьми, лишенными особенностей, но некоторыми конкретными классами определенных индивидов, которых можно точно охарактеризовать и соответствующим образом выделить. А системы символов, которые определяют эти классы, не просто существуют в природе вещей — они исторически созданы, социально поддерживаются и индивидуально используются.

Ограничение задачи анализа культуры интересом только к тем культурным моделям, которые имеют отношение к характеристике отдельных личностей, упрощает эту задачу, но лишь незначительно. Дело в том, что еще не существует совершенной теоретической структуры, в рамках которой эту задачу можно было бы решить. То, что в социологии и в социальной

антропологии называется структурным анализом, дает возможность выявить функциональное значение для общества отдельной системы категорий личности, в ряде случаев даже предугадать, как такая система будет изменяться под влиянием определенных социальных процессов; но только если система — категории, их значения и их логические взаимоотношения — уже может быть принята как известная. Теория личности в социальной психологии способна раскрыть мотивационную динамику, лежащую в основе создания и использования таких систем, и может определить их воздействие на структуру характеров индивидов, фактически использующих их; но тоже только в известном смысле, если эти системы уже даны, если уже каким-то образом установлено, как указанные индивиды воспринимают себя и других. Необходим именно систематический, а не просто литературный или импрессионистский способ выяснения того, что же именно *дано*, какие концептуальные структуры воплощены в символических формах, через призму которых воспринимается личность. Что нам требуется — и чего мы еще не имеем, — так это разработанный метод описания и анализа значимой структуры опыта (в данном случае опыта индивидов), который воспринимается типичными представителями определенного общества в определенный момент времени, — одним словом, нам требуется научная феноменология культуры.

### «Предшественники», «современники», «компаньоны» и «последователи»

Было, однако, предпринято несколько разрозненных и довольно абстрактных попыток именно такого анализа культуры, и из их результатов можно извлечь некоторые полезные руководства для нашего более целенаправленного исследования. Среди наиболее интересных «набегов» на эту область — те, что были предприняты философом и социологом Альфредом Шюцем, который совершил героическую, и притом небезуспешную, попытку соединить влияния, идущие от Шелера, Вебера и Гуссерля, с одной стороны, с теми, что идут от Джеймса, Мида и Дьюи, — с другой<sup>3</sup>. Шюц коснулся очень многих тем (почти ни одной — с должной полнотой или систематичностью в том, что касается рассмотрения конкретных социальных процессов) и всякий раз стремился обнажить значимую структуру того, что он считал «наивысшей реальностью» в человеческом опыте — мира повседневной жизни, с которым сталкивается человек, в котором он действует и живет.

Для наших собственных целей важнейшим отправным пунктом может стать одна из его попыток спекулятивной социальной феноменологии — разделение общего понятия «сограждан» на «предшественников», «современников», «компаньонов» и «последователей». Рассмотрение, с точки зрения этих терминов, совокупности культурных моделей, используемых балийцами для характеристики индивидов, как нельзя лучше выявляет скрытые отношения между представлениями об идентичности личности, о временном порядке и о стиле поведения.

Разница между самими этими терминами не столь уж сложна для понимания, но из-за того, что обозначаемые ими классы являются частично совпадающими и взаимопроникающими, трудно сформулировать их с той убедительной четкостью, которая требуется для аналитических категорий. «Компаньоны» — это индивиды, которые действительно встречаются, личности, которые сталкиваются друг с другом в ходе повседневной жизни. Они, таким образом, пусть иногда ненадолго или мимоходом, но находятся не только в одном времени, но и в одном пространстве. Они «включены в биографию друг друга», хотя бы минимально; они «вместе старятся», хотя бы кратко-временно, прямо и непосредственно взаимодействуя как это, как субъекты, как личности. Любящие, пока длится их любовь, являются компаньонами, как и супруги — пока не расстались, или друзья — пока не поссорились. То же — в отношении музыкантов одного оркестра, участников игры, незнакомых людей, беседующих друг с другом в поезде, торговцев на рынке или жителей одной деревни — любой группы лиц, имеющих друг с другом непосредственные отношения лицом к лицу. Существуют, однако, личности, которые поддерживают такие отношения более или менее длительно и ради некоторой определенной цели, а не просто спорадически или случайно, и они составляют ядро этой категории. Остальные попадают в другую категорию сограждан: они «современники».

Современники — это те, кто разделяют друг с другом общность времени, но не пространства: они живут (в более или менее) один и тот же период истории и вступают, часто очень слабо, в социальные отношения друг с другом, однако — по крайней мере при обычном течении событий — не встречаются. Они связаны не прямым социальным взаимодействием, но посредством обобщенного набора символически сформулированных (т. е. культурных) предположений о типе поведения друг друга. В данном случае уровень используемого обобщения — это вопрос степени личного участия; так что растяжение отношений «компаньонов», в которые вовлекаются лю-

бовники, сошедшиеся в результате случайных знакомств (отношений, разумеется, тоже культурно регламентируемых), продолжается до тех пор, пока социальные связи не растворяются в полной анонимности, стандартизации и взаимозаменяемости:

«Думая о своем отсутствующем приятеле А., я формирую в своем представлении идеальный тип его личности и поведения, основанный на прошлом опыте моего общения с А. как с моим компаньоном. Опуская письмо в почтовый ящик, я ожидаю, что незнакомые мне люди, называемые почтальонами, будут действовать типичным, не вполне понятным мне образом, и в результате мое письмо достигнет адресата в типичное, разумное время. Не встречав никогда француза или немца, я понимаю, «почему Франция боится перевооружения Германии». Соблюдая правила английской грамматики, я [в своих статьях] следую социально одобряемой модели поведения моих англоговорящих сограждан — модели, с которой я должен соотноситься, чтобы быть понятым. И в конечном итоге, любые артефакты или предметы указывают на анонимных сограждан, которые их произвели, чтобы другие анонимные сограждане могли ими воспользоваться ради достижения типичных целей типичными средствами. Это лишь несколько примеров, но они выстроены в ряд соответственно степени возрастания анонимности вовлеченных лиц и соответственно конструкции, необходимой для восприятия Другого и его поведения»<sup>4</sup>.

Наконец, «предшественники» и «последователи» — это индивиды, которые не разделяют друг с другом даже общность времени, и значит, по определению, не могут взаимодействовать; и, как таковые, они составляют нечто вроде единого класса, противостоящего и компаньонам, и современникам, которые могут взаимодействовать и взаимодействуют. Но, с точки зрения любого конкретного лица, значение их не одно и то же. Предшественников, которые уже жили до нас, мы можем знать или, точнее, мы можем о них знать, и совершенные ими действия могут влиять на жизни тех, кому они предшествуют (т. е. их «последователей»), хотя обратное совершенно невозможно. Последователей, с другой стороны, мы не знаем и даже не можем о них знать, ибо они — неродившиеся жители ненаступившего будущего; и хотя действия, совершенные теми, чьими последователями они являются (т. е. их «предшественниками»), могут на них влиять, обратное опять-таки невозможно<sup>5</sup>.

В эмпирических целях, однако, полезнее формулировать эти различия менее жестко и подчеркивать, что — как и в случае противопоставления компаньонов и современников — они относительны и в повседневной жизни далеки от того,

чтобы быть представленными в чистом виде. За некоторыми исключениями, наши старшие компаньоны и современники не сразу уходят в прошлое, а более или менее постепенно становятся нашими предшественниками по мере того, как стареют и умирают, и в этот период начинающегося прародительства мы можем иметь на них некоторое влияние, как дети, столь часто определяющие заключительный период жизни своих родителей. А наши младшие компаньоны и современники постепенно взрослеют, чтобы стать нашими последователями, и те из нас, кто живет достаточно долго, имеют сомнительную привилегию узнать, кто придет нам на смену, и порой даже несколько повлиять на направление их развития. Слова «компаньоны», «современники», «предшественники» и «последователи» лучше всего рассматривать не как категории, в которых индивиды описывают друг друга в целях классификации, но как обозначения некоторых общих и не всегда четко разграниченных обыденных отношений, которые индивиды считают нужным устанавливать между собой и другими.

Но, опять-таки, эти отношения не воспринимаются как исключительно таковые; они осознаются только посредством их культурных формулировок. И культурно сформулированный конкретный характер этих отношений различается от общества к обществу, поскольку различается набор имеющихся моделей культуры; от ситуации к ситуации в рамках одного общества — поскольку среди множества имеющихся моделей разные модели считаются подходящими для использования; и от лица к лицу в рамках однотипной ситуации — поскольку тут включаются индивидуальные привычки, предпочтения и интерпретации. Если не считать детского возраста, то в жизни человека практически нет сколь-нибудь значимого чистого социального опыта. Все видоизменено привнесенными значениями, и сограждане, так же как и социальные группы, моральные обязательства, политические институты или экологические условия, воспринимаются только через завесу значимых символов — средств их объективизации, и эта завеса далеко не нейтральна по отношению к их «истинной» природе. Компаньоны, современники, предшественники и последователи сделаны в такой же степени, как и рождены<sup>6</sup>.

### Способы определения личности на Бали

На Бали<sup>7</sup> существуют шесть типов наименований, которые один человек может дать другому, чтобы идентифицировать его

как уникального индивида, и которые я хочу рассмотреть с точки зрения вышесказанного; это: 1) личные имена; 2) имена по порядку рождения; 3) термины родства; 4) текнонимы; 5) статусные титулы (в литературе о Бали о них обычно говорят как о «кастовых титулах»); 6) общественные титулы, под которыми я имею в виду условно-профессиональные титулы, которые носят вожди, правители, жрецы и боги. В большинстве случаев эти наименования применяются не все сразу, а попеременно, в зависимости от ситуации и иногда от индивидуума. Кроме того, это не все виды наименований, которые используются; но только эти шесть признаются повсеместно и употребляются постоянно. Поскольку каждый из этих видов представляет собой не просто набор полезных обозначений, но четкую и связную терминологическую систему, я буду относиться к ним как к «символическим способам определения личности» и рассмотрю их сначала последовательно, а затем уже как более или менее упорядоченную группу.

### Личные имена

Символический порядок, определяемый личными именами, описать проще всего, поскольку по форме выражения он наименее сложный и в социальном отношении наименее значимый. Все балийцы имеют личные имена, но редко ими пользуются, чтобы указать на себя или на другого или обратиться к кому-нибудь. (Что касается предков, в том числе родителей, то использовать их личные имена считается святотатством.) Говоря о детях, личными именами пользуются чаще, при случае даже обращаются к ним самим по их личным именам. Эти имена и называют часто «детскими», или «маленькими», поскольку они даруются во время ритуала, происходящего на 105-й день после рождения, и остаются неизменными на протяжении всей жизни человека. Вообще личное имя услышишь редко, и в общественной жизни оно играет очень незначительную роль.

Но несмотря на эту социальную маргинальность, система личных имен имеет ряд особенностей, которые — пусть и косвенным образом — оказываются весьма важными для выяснения балийских представлений о личности. Во-первых, личные имена — по крайней мере у простолюдинов (примерно 90% населения) — это произвольные сочетания ничего не значащих слогов. Они не выбираются из какого-нибудь стандартного набора имен, что могло бы придать имени второй смысл, сделав его «простым» или «необычным», указывая, что кто-то назван

«в честь» кого-то (предка, друга родителей, известного персонажа) или что имя приносит удачу, что оно полезно, типично для какой-то группы или региона, определяет родственные отношения и т. д.<sup>8</sup>. Во-вторых, повторения личных имен внутри одного сообщества — т. е. политически единого, сплоченного поселения — старательно избегают. Такое поселение (его называют «банджар», или «деревушка») — первая группа, с которой человек сталкивается лицом к лицу за пределами чисто домашнего мира, в некоторых отношениях для него даже более близкая. Обычно строго эндогамная и всегда в высшей степени корпоративная, деревушка для балийца — это мир компаньонов по преимуществу; внутри этого мира каждый субъект обладает (как бы это ни было незаметно на уровне общества) хотя бы некоторыми элементами совершенно уникальной культурной идентичности. В-третьих, личные имена одночленны и поэтому не указывают на семейные связи или на принадлежность к какой бы то ни было группе. И наконец, не бывает (за очень редкими исключениями, которые к тому же можно считать исключениями лишь частично) прозвищ, эпитетов типа «Ричард Львиное Сердце» или «Иван Грозный» для знати, даже уменьшительных имен для детей и ласкательных прозвищ для влюбленных, супругов и т. д.

Таким образом, если символический способ определения личности с помощью системы личных имен и играет хоть какую-то роль в выделении конкретного балийца на фоне остальных или в организации социальных отношений на Бали, то это имеет, по существу, остаточный характер. Имя человека — это то, что остается, если убраны все прочие социально значимые и более яркие культурные ярлыки, связанные с его личностью. Религиозное по своей сути стремление избегать прямого использования имени свидетельствует о том, что имя имеет сугубо частное значение. Действительно, к концу жизни человека, когда лишь шаг отделяет его от того, чтобы стать божеством, каковым становятся после смерти и кремации, только он сам, может быть (или он и несколько друзей одного с ним возраста), все еще знает свое имя; когда он уходит, оно уходит вместе с ним. В хорошо освещенном мире повседневной жизни чисто личная часть культурного определения индивида, та, что принадлежит полностью и всецело ему и только ему, в контексте тесного сообщества компаньонов чрезвычайно затемнена. А вместе с ней затемняются и более характерные — т. е. просто биографические и, следовательно, преходящие — стороны бытия индивида как человеческого существа (те, что в нашей более эгоистической

системе мы называем «личными качествами»); вместо них высвечиваются гораздо более типические, рутинные и, следовательно, прочные качества.

### Имена по порядку рождения

Самыми простыми из таких наиболее стандартизированных названий являются те, что в момент рождения автоматически получает каждый ребенок, даже мертворожденный, и указывают, что это первый, второй, третий, четвертый и т. д. член родственной группы. Существуют некоторые местные и статусные особенности употребления таких имен, однако чаще всего первого ребенка называют Вайян, второго — Ньюман, третьего — Мэйд (или Ненга), а четвертого — Ктут, начиная с пятого опять весь цикл с Вайяна, т. е. шестого опять называют Ньюман и т. д.

Эти имена по порядку рождения чаще всего используются внутри деревушки в отношении детей и молодых мужчин и женщин, еще не имеющих потомства, и при обращении к ним, и при указывании на них. Вокативно они почти всегда употребляются просто, т. е. без добавления личного имени: «Вайян, дай мне мотыгу» и т. д. При упоминании в третьем лице может добавляться личное имя, особенно в тех случаях, когда нет другого подходящего способа уточнить, кто именно из множества Вайянов или Ньюманов деревушки имеется в виду: «Нет, не Вайян Ругруг, а Вайян Кепиг» и т. д. Родители к своим детям и бездетные братья и сестры друг к другу обращаются, пользуясь почти исключительно этими именами, а не личными именами или терминами родства. Однако в отношении лиц, имеющих детей, они никогда не используются ни в семье, ни за ее пределами, вместо этого, как мы далее увидим, используются тектонимы; таким образом, в культурном смысле балийцы, достигшие зрелости и не имеющие детей (а таких ничтожное меньшинство), сами остаются детьми — т. е. символически представляются таковыми, что для них считается большим позором и весьма смущает их компаньонов, которые часто вообще стараются избегать называть их по имени<sup>9</sup>.

Получается, что система определения личности по порядку рождения представляет собой разновидность подхода *plus ça change*<sup>10</sup> к наименованию индивидов. Она делит их в соответствии с четырьмя совершенно бессодержательными названиями, которые никак не определяют настоящие классы (посколько не существует ни концептуальной, ни социальной реальности, которая бы соответствовала классу всех Вайянов



или всех Ктутов в сообществе) и не выражают никаких конкретных черт индивидов (поскольку не существует представления, что Вайяны имеют какие-либо особые психологические или духовные черты в противоположность Ньюманам или Ктутам). Эти имена, не имеющие никакого буквального значения (это не числительные и не производные от числительных), фактически даже не указывают на отношения или степени родства каким-либо реалистичным или достоверным образом<sup>10</sup>. Вайян может оказаться пятым (или девятым!) так же как и первым ребенком, а при данной традиционной крестьянской демографической структуре — высокой рождаемости наряду с большим числом мертворожденных и высоким уровнем смертности в младенчестве и детстве — Мэйд или Ктут могут оказаться самыми старшими, а Вайян самым младшим в длинной линии родства. Что они все-таки означают, так это то, что в каждой семье, где есть дети, рождения создают круговой порядок наследования Вайянов, Ньюманов, Мэйдов, Ктутов и еще раз Вайянов — бесконечное четырехфазное воспроизведение неизменной формы. Физически люди приходят и уходят, поскольку их бытие преходяще, но *действующие лица* вечно остаются те же, в то время как новые Вайяны и Кнуты возникают из безвременного мира богов (дети ведь тоже лишь в одном шаге от божества), чтобы занять место тех, кто опять в нем исчезает.

### Термины родства

Формально балийская терминология родства довольно проста, она относится к тому типу, который известен как «гавайский», или «генерационный». В такой системе индивид классифицирует своих родственников, исходя прежде всего из того, к какому поколению они принадлежат относительно его собственного. Т. е. его родные братья и сестры, сводные братья и сестры и кузены (а также братья и сестры его супруги и т. д.) группируются под одним термином; дядя и тетя с обеих сторон терминологически отнесены в один класс с матерью и отцом; дети братьев, сестер, кузенов и т. д. (т. е. всякого рода племянники) идентифицируются с собственными детьми; и т. д. вниз через поколения внуков, правнуков и пр., и вверх, через поколения дедов, прадедов и пр. Для каждого действующего лица общая картина порядка родства есть слоеный пирог, каждый слой которого составляет одно из поколений его родственников — его родителей или его детей, его дедов или его внуков и т. д., при том, что его собствен-

ный слой, от которого ведутся отсчеты, расположен ровно посередине<sup>11</sup>.

В том, как данная система функционирует на Бали, самым примечательным (и довольно необычным) обстоятельством является то, что содержащиеся в ней термины почти никогда не используются вокативно, а только в третьем лице, да и то нечасто. За редкими исключениями, никто не будет звать своего отца (или дядю) словом «отец», ребенка (или племянника/племянницу) — словом «дитя», брата (или кузена) — словом «брат» и т. д. Для младших родственников вокативных форм вообще не существует, для старших родственников они имеются, но так же как и в случае с личными именами, их использование означает отсутствие должного уважения по отношению к старшему. На деле даже формы третьего лица используются лишь в тех случаях, когда требуется специально сообщить какую-то информацию о родственных отношениях как таковых и почти никогда — как общепринятые средства идентификации людей.

Термины родства на уровне публичного общения появляются лишь в ответ на вопрос или при описании какого-нибудь события, которое произошло или должно произойти и в связи с которым указание на родственные связи представляется относящейся к делу информацией. («Ты пойдешь на подпиливание зубов у Отца Регрега?» — «Да, он мой «брат»».) Таким образом, внутрисемейные способы обращения друг к другу и упоминания родственников носят тоже не более (или не намного более) интимный характер и не точнее указывают на родственные отношения, чем те, что приняты в деревне. Как только ребенок достаточно взрослеет для общения (годам к шести, хотя бывает по-разному), он начинает обращаться к своим матери и отцу, используя те же термины — текноним, название статусной группы или социальный титул, — что и другие люди, которые с ними знакомы, и в ответ они начинают называть его Вайяном, Ктутом и т. п. И с еще большей вероятностью он станет так называть их в разговоре с третьими лицами, независимо от того, слышат они его или нет.

Короче говоря, балийская система терминов родства определяет индивидов скорее таксономически, как людей, занимающих определенные области в социальном пространстве, а не как стоящих «лицом к лицу», т. е. партнеров в социальном взаимодействии. Она функционирует почти как своеобразная карта культуры, на которой некоторых индивидов можно найти, а некоторых других, не являющихся элементами картографированного ландшафта, нельзя. Разумеется, как только ос-

новные элементы на карте определены и место личности в структуре установлено, следуют некоторые уточнения, касающиеся конкретного межличностного поведения. Но решающим здесь является то, что на практике терминология родства используется, в сущности, исключительно для удостоверения личности, а не для определения поведения, поскольку в моделях поведения доминируют другие символические средства<sup>12</sup>. Социальные нормы, связанные с родством, хоть и существуют реально, но все же обычно перекрываются даже внутри самих родственных групп (семей, домов, родов) гораздо более последовательно выраженными культурными нормами, связанными с религией, политикой и, что важнее всего, социальной стратификацией.

Но несмотря на то что в формировании непосредственного социального взаимодействия система терминов родства играет второстепенную роль, она, как и система личных имен, пусть и опосредованно, оказывает весьма существенное влияние на формирование представлений балийцев о личности, поскольку, как система значимых символов, воплощает в себе также концептуальную структуру, через которую индивиды воспринимают и самих себя и других; концептуальную структуру, которая, более того, находится в замечательном соответствии со структурами, воплощенными в других, иначе созданных и по-разному ориентированных способах определения личности. И лейтмотив здесь опять же — остановка времени через повторение формы.

Это повторение довершается еще одной особенностью балийской терминологии родства, о которой мне следует упомянуть: для поколений, являющихся третьими (сверху или снизу) по отношению к тому, к которому принадлежит действующее лицо, термины становятся абсолютно взаимобратимыми. Т. е. прадед и правнук обозначаются одним и тем же термином — «кумпи». Эти два поколения и составляющие их индивиды культурно отождествляются. Символически человек отождествляется с теми своими самыми дальними предками и самыми дальними потомками, с которыми есть вероятность его взаимодействия, пока он живет.

На самом деле тот же феномен «взаимобратимости» терминов проявляется и в четвертом поколении и далее. Однако поскольку живущий человек крайне редко взаимодействует со своим прапрадедом (или праправнуком), это имеет уже чисто теоретическое значение, и большинство людей даже не знают соответствующих терминов. Именно период длиной в жизнь четырех поколений (т. е. поколения самого действующего лица плюс трех предшествующих или последующих по-

колений) считается достижимым идеалом, образом — вроде семидесяти лет у нас — полностью прожитой жизни, и термины «кумпи — кумпи» служат его культурными границами.

Это еще более подчеркивается ритуалами, связанными со смертью. На похоронах все родственники умершего, которые относятся к младшему поколению, обязаны засвидетельствовать почтение его уходящему духу, поднося на индуистский манер ладони рук ко лбу дважды — у катафалка и у могилы. Однако это практически безусловное требование — священная кульминация погребальной церемонии — не касается третьего поколения, правнуков умершего. «Правнуки» умершего — это его «кумпи», так же как он — их, и потому они на самом деле, говорят балийцы, не младше его, а скорее «одних с ним лет». И от них, как таковых, не только не требуется свидетельствовать почтение его духу, но им даже строго запрещено это делать. Человек молится только богам или — что то же самое — старшим, но не младшим и не равным ему по годам<sup>13</sup>.

Таким образом, балийская терминология родства не только разделяет людей на слои поколений относительно данного действующего лица, она связывает эти слои в непрерывную поверхность, где «самый нижний» слой соединяется с «самым верхним», так что точнее это можно представить скорее не как слоеный пирог, а как цилиндр, состоящий из шести продольных полос, которые называются «собственное», «родительское», «прародительское», «кумпи», «внуки» и «дети»<sup>14</sup>. То, что на первый взгляд кажется строгим диахроническим правилом, подчеркивающим непрекращающуюся смену поколений, на самом деле есть утверждение фундаментальной нереальности — или, во всяком случае, несущественности — такой смены. Ощущение того, что имеет место некая последовательность, что группы родственников сменяют друг друга с течением времени, — это иллюзия, возникающая, когда на терминологическую систему смотрят так, как если бы это была система, используемая для выражения процесса личного взаимодействия между человеком и его родней, процесса, меняющегося по мере того, как человек стареет и умирает; а ведь многие из (если не большинство) терминологических систем именно так и используются. Но если взглянуть на эту систему так, как на нее по преимуществу смотрят балийцы, — т. е. как на обычную таксономию возможных типов семейных отношений, которые бывают у людей, как на классификацию родственников по естественным группам, то становится ясно, что полосы, составляющие цилиндр, используются для выражения генеалогического порядка старшинства среди живущих

людей и больше ни для чего. Они выражают духовные (и структурные, что то же самое) отношения между сосуществующими друг с другом поколениями, а не определяют место следующих друг за другом поколений в неповторяющемся историческом процессе.

### Текнонимы

Если к личным именам относятся так, будто они — военная тайна, именами по порядку рождения зовут главным образом детей и подростков, термины родства используют лишь по случаю да и то ради необходимых уточнений, как же все-таки большинство балийцев обращаются друг к другу и называют друг друга? Для большей части крестьянского населения острова ответ будет: при помощи текнонимов<sup>15</sup>.

Как только первый ребенок супружеской пары получает имя, люди начинают обращаться к ним как к «Отцу такого-то» и «Матери такого-то» (Регрега, Пула или кого-то еще, смотря какое имя будет у ребенка). Так их будут продолжать называть (и они сами будут себя так называть) до тех пор, пока не родится их первый внук, после чего они станут «Дедом такого-то» и «Бабкой такого-то» (Суды, Лилир или кого-то еще и т. д.); подобная же перемена произойдет, если им посчастливится дожить до первого правнука<sup>16</sup>. Таким образом, в ходе «естественного» жизненного цикла четырех поколений от «кумпи» до «кумпи» термин, которым называют того или иного индивида, может измениться три раза: сначала он производится от его собственного имени, затем от имени по крайней мере одного из его детей и, наконец, от имени по крайней мере одного из его внуков.

Разумеется, многие, если не большинство, не живут так долго и не бывают столь очастливлены плодовитостью потомков. Помимо вмешательства других факторов осложняет эту упрощенную картину. Но если отбросить частности, мы увидим исключительно хорошо развитую в культурном смысле и исключительно влиятельную в социальном смысле систему текнонимии. Как влияет она на восприятие отдельным балийцем его самого и его знакомых?

Во-первых, с ее помощью идентифицируется супружеская пара — почти так же, как это происходит в нашем обществе, когда жена принимает имя мужа, только здесь идентификация происходит не при вступлении в брак, а при произведении потомства. Символически связь между мужем и женой выражается через термины, обозначающие их общее отношение к их

детям, внукам, правнукам, а не через термины, обозначающие принятие жены в «семью» мужа (к которой, поскольку браки часто эндогамны, она обычно принадлежит и без того).

Такая пара «муж—жена», или точнее «отец—мать», очень важна в экономическом, политическом и духовном отношениях. По сути дела это базовая социальная ячейка. Холостой мужчина не имеет права участвовать в совете деревни, места там занимают супружеские пары, а вес имеют, за редким исключением, только мужчины, имеющие детей. (В действительности в некоторых деревнях мужчины не имеют своего места в совете, пока у них не родятся дети.) То же верно и в отношении групп родственников, добровольных организаций, ирригационных обществ, храмовых конгрегаций и т. д. Практически во всех местных мероприятиях, от религиозных до сельскохозяйственных, пара родителей участвует как единое звено, в котором мужчина выполняет конкретные задачи, а женщина — вспомогательные к ним. Связывая мужа и жену посредством включения в их собственные имена имени одного из их прямых потомков, текнонимия подчеркивает и значение супружеской пары в местном сообществе, и необычайную ценность деторождения<sup>17</sup>.

Ценность деторождения более очевидным образом проявляется и во втором культурном следствии этого всеобъемлющего использования текнонимов: в классифицировании индивидов по группам, которые за неимением более подходящего термина можно назвать «репродуктивными». С точки зрения любого действующего лица, его односельчане делятся на бездетных, которых называют Вайянами, Мэйдами и т. д.; на тех, у кого есть дети и которых называют «Отец (Мать) такого-то»; тех, у кого есть внуки и кого зовут «Дед (Бабка) такого-то», и тех, у кого есть правнуки и кого называют «Прадед (Прабабка) такого-то». С этим делением связано и общее представление о природе социальной иерархии: бездетные — это младшее зависимое население; отцы — активные граждане, управляющие жизнью сообщества; деды — уважаемые старцы, дающие мудрые советы, находясь за сценой; прадеды — старшее зависимое население, находящееся уже на половине обратного пути в мир богов. В каждом конкретном случае используются разные механизмы для прилаживания этой чересчур упрощенной схемы к практической реальности таким образом, чтобы схема могла характеризовать реальную социальную лестницу. Но благодаря этим приспособлениям такая лестница действительно получает определенную характеристику, и в результате «репродуктивный статус» человека оказывается главным элементом его социальной идентично-

сти и в его собственных глазах, и в глазах других. На Бали этапы жизни человека определяются относительно не процесса биологического старения, на который здесь культура обращает мало внимания, а процесса социального воспроизводства.

Поэтому важна не репродуктивная способность как таковая, не то, сколько детей какой-нибудь человек может сам произвести на свет. Семейная пара, имеющая десять детей, не более уважаема, чем пара, имеющая пять детей, а семья, имеющая только одного ребенка, который в свою очередь имеет хоть одного ребенка, превосходит обе предыдущие. Что имеет значение, так это непрерывность репродуктивности, сохранение способности сообщества неизменно оставаться таким, каково оно есть, и именно это с наибольшей очевидностью демонстрирует третий аспект текнонимии — обозначение репродуктивных цепочек.

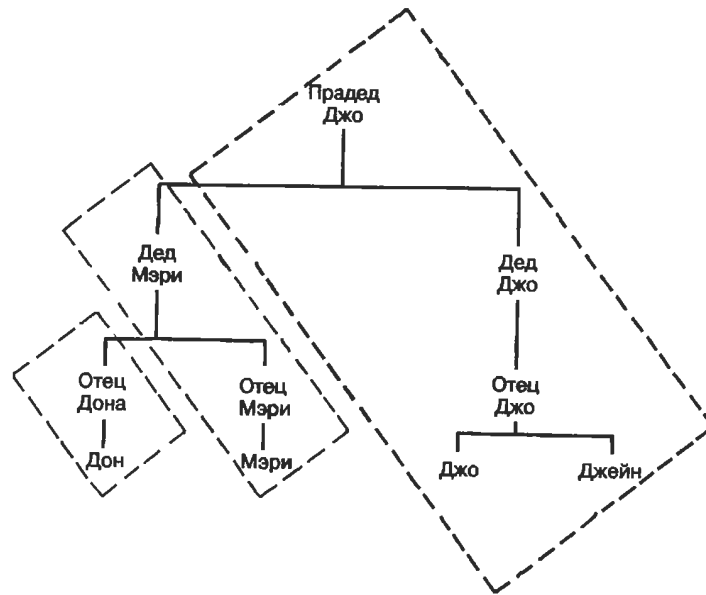


Таблица 1. Текнонимия у балийцев

*Примечание.* Мэри старше Дона; Джо старше Мэри, Джейн и Дона. Относительный возраст всех остальных в том, что касается текнонимии, значения не имеет, важно лишь, кто они — предшественники или последователи.

Каким образом балийская текнонимия намечает эти цепочки, можно видеть из диаграммы (табл. 1). Для простоты я взял только мужские текнонимы и использовал английские имена для поколения, являющегося референтом. Я построил рисунок таким образом, чтобы подчеркнуть тот факт, что использование текнонимов отражает абсолютный возраст, а не место в генеалогии (или пол) потомков, являющихся эпонимными.

Как видно из таблицы 1, текнонимия очерчивает не только «репродуктивные» статусы, но и специфические линии таких статусов на два, три или четыре (крайне редко пять) поколения вниз. Как конкретно проводятся такие линии, это в значительной степени определяется случайно: если бы Мэри родилась раньше Джо или Дон раньше Мэри, то вся схема выглядела бы иначе. Но поскольку выбранные в качестве референтов конкретные индивиды и те конкретные линии филиации, которые в результате этого выбора начинают символически признаваться, являются достаточно произвольными, то сам факт, что такие линии все-таки проводятся, подчеркивает важность следующего обстоятельства для идентификации личности среди балийцев: индивид воспринимается в зависимости не от того, кто были его предки (*этот* факт, скрытый под культурным покрывалом, опущенным над мертвыми, просто неизвестен), а от того, кому предком является он сам. Человек определяется (вопреки тому, как это происходит во многих других обществах мира) в зависимости не от того, кто его произвел (т. е. от более или менее далекого, более или менее великого основателя чьей-то линии), но от того, кого он произвел сам, т. е. от конкретного, в большинстве случаев еще живущего, не совсем сформировавшегося индивида — его ребенка, внука или правнука, с которым он связан определенными отношениями через конкретный круг родительских связей<sup>18</sup>. «Прадедушку Джо», «Дедушку Джо» и «Отца Джо» объединяет то, что, в сущности, они совместными усилиями произвели на свет Джо, — а это означает, что они поддерживали метаболизм балийского народа в целом и их деревни в частности. С другой стороны, то, что на первый взгляд кажется торжеством временного процесса, на самом деле есть торжество поддержания того, что Грегори Бейтсон, заимствовав термин у физиков, удачно назвал «устойчивым равновесием»<sup>19</sup>. При такого рода текнонимическом строе все население классифицируется исходя из того, как оно относится к тому подклассу — и как оно представлено в том подклассе, — в руках которого в данный момент находится социальное воспроизводство: растущая когорта будущих родителей. С этой точки зрения даже самое отдаленное по времени

состояние — состояние прабабушек и прадедушек — выглядит как составная часть непреходящего настоящего.

### Статусные титулы

Теоретически каждый (или почти каждый) на Бали имеет тот или иной титул: Ида Багус, Густу, Пасек, Дау и т. д., — который помещает его на определенную ступень общепалийской статусной лестницы; каждый титул выражает определенную степень положения — более высокого или более низкого — в культуре по отношению ко всему и каждому другому человеку, и таким образом все население оказывается упорядочено в совокупность единообразно расположенных по рангам каст. На самом же деле, как уже выяснили те, кто пытался анализировать эту систему с аналогичной точки зрения, ситуация намного сложнее.

Дело не просто в том, что некоторые сельчане низших рангов утверждают, будто они (или их родители) почему-то «забыли», какой у них титул; и не в том, что существуют явные несоответствия в классификации титулов от места к месту и временами от информанта к информанту, и не в том, что, несмотря на наследственный характер титулов, люди тем не менее находят способ изменять свои титулы. Это только детали (не безынтересные) обычного повседневного функционирования системы. Дело в том, что статусные титулы совсем не присваиваются группам, а только индивидам<sup>20</sup>.

Статус на Бали, или, по крайней мере, тот вид статуса, который определяется титулами, — это личностная характеристика; он независим от каких-либо факторов социальной структуры. Разумеется, статус имеет важные политические последствия, и эти последствия формируются и находят выражения в большом разнообразии социальных установлений, от родственных групп до правительственных институтов. Однако быть «дьюа», «пулосари», «прингом» или «маспаданом» означает, по сути, только обладать наследственным правом носить этот титул и требовать связанных с этим общественных знаков отличия. Это не означает играть какую-то определенную роль, принадлежать к какой-то определенной группе или занимать какую-то определенную позицию в экономике, политике или священной иерархии.

Система статусных титулов — это простая система престижа. Зная титул человека, с которым имеете дело, и обладая собственным титулом, вы точно знаете, как вам следует вести себя по отношению к нему, а он — как ему вести себя по от-

ношению к вам практически в любом контексте общественной жизни, независимо от того, какие еще социальные отношения вас связывают и какого вы мнения о нем как о человеке. Балийский этикет чрезвычайно развит, ему строго подчинены внешние контуры социального поведения в связи с практически всей сферой повседневной жизни. Стиль речи, позы, одежда, еда, брак, даже строительство домов, места захоронения и способы кремации — все это стандартизировано в соответствии с точным кодексом манер, который возникает не столько из увлечения социальными приличиями, сколько из достаточно глубоких метафизических соображений.

Характер человеческого неравенства, воплощенный в системе статусных титулов и в выражающей ее системе этикета, является не моральным, не экономическим и не политическим, а религиозным. В каждодневном взаимодействии — с этой точки зрения представляющем собой форму ритуала — отражается божественный порядок, в соответствии с которым, как подразумевается, строится данное взаимодействие. Титул человека не говорит ни о его богатстве, ни о влиянии, ни даже о нравственной репутации, он говорит лишь о его месте в религиозной структуре; а несоответствие этого места мирскому положению человека может быть огромно. К некоторым из самых могущественных и влиятельных людей относятся самым оскорбительным образом, а некоторых из тех, с кем общаются вежливее всех, уважают в наименьшей степени. Трудно представить что-либо более чуждое балийскому духу, чем высказывание Макиавелли о том, что честь придают не титулы людям, а люди — титулам.

В теории, т. е. в балийской теории, все титулы берут свое происхождение от богов. Каждый титул, не всегда в неизменном виде, передается, как некое священное наследие, от отца к сыну; разная ценность разных титулов с точки зрения престижа оказывается следствием того, что люди, имевшие эти титулы ранее, в неодинаковой степени соответствовали воплощенным в этих титулах духовным требованиям. Иметь некий титул — значит быть готовым, хотя бы внутренне, удовлетворять духовным нормам действия или по крайней мере стремиться к ним, и не все люди были в равной степени к этому способны. Поэтому и возникло существующее несоответствие между разрядом титулов и теми, кто их имеет. Культурный статус, в противоположность социальному положению, в этом случае отражает степень отстояния от божества.

Практически с каждым титулом связаны одна или несколько легенд очень конкретного содержания, в которых описывается какая-нибудь значимая с духовной точки зрения оплош-

ность обладателя этого звания. Считается, что эти проступки — вряд ли их можно назвать грехами — характеризуют степень уменьшения значения титула, ту дистанцию, на которую произошло удаление от трансцендентного статуса; таким образом происходит фиксация, пусть в самом общем плане, места данного титула на лестнице престижа. Отдельные (мифические) географические миграции, смешанные браки, военные поражения, несоблюдение траурного этикета, нарушения ритуала и т. п. — все это считается вещами, которые могут в той или иной мере «подпортить» титул, причем более низкие титулы в большей степени, более высокие — в меньшей.

И все же, вопреки тому, что кажется на первый взгляд, эта неравномерная дискредитация титула не является, по существу, ни моральным, ни историческим феноменом. Она не является моральным феноменом потому, что инциденты, которые, как считается, приводят к ней, в подавляющем большинстве не относятся к числу тех, из-за которых — на Бали больше, чем где бы то ни было — стали бы выдвигать обычные этические обвинения. Настоящие же моральные проступки (жестокость, предательство, бесчестье, распутство) портят только репутацию, которая сходит со сцены вместе с человеком, но не титул, который остается. Дискредитация титула не является историческим феноменом, поскольку к подобным инцидентам — неопределенным происшествиям давно забытых времен — апеллируют не как к причине современных реалий, а как к подтверждению сущности последних. В отношении событий, понижающих титул, важно не то, что они произошли в прошлом или что произошли вообще, а то, что они являются понижающими. В них находят выражение не процессы, которые обусловили нынешнее положение дел, и даже не моральные оценки этих процессов (интеллектуальные упражнения такого рода не очень интересуют балийцев); в них представлены скрытые от глаз отношения между формой человеческого общества и ее божественным образом, несовершенным выражением которого (в чем-то более, в чем-то менее) она по сути и является.

Но если — после всего сказанного по поводу автономии системы титулов — предполагается, что такое отношение между космическим образом и социальной формой существует, то как именно оно понимается? Каким образом система титулов, основанная исключительно на религиозных представлениях, на теориях естественных различий в духовной значимости тех или иных индивидов, связана с тем, что, глядя на общество со стороны, мы бы назвали «реальностями» власти, влияния, богатства, репутации и т. д., воплощенными в общественном

разделении труда? Как, короче говоря, реальный порядок социальной власти вписывается в совершенно независимую от него систему дифференциации по престижу, в результате чего та общая и неопределенная связь между социальной формой и ее космическим образом не только находит объяснение, но и на самом деле упрочается? Ответ таков: при помощи искусного трюка, некоторого ловкого маневра с известным культурным институтом, заимствованным из Индии и приспособленным к местным нравам, — системой варн. При помощи системы варн балийцы придают чрезвычайно беспорядочной совокупности статусных ячеек простую форму, которая представляется как естественно вырастающая из реального порядка, но на деле произвольно ему навязывается.

Как и в Индии, система варн состоит здесь из четырех крупных категорий: брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, которые расположены в порядке убывания престижа; причем первые три (которые на Бали называют «тривангса» — три народа) обладают духовным превосходством над плебейской четвертой. Однако на Бали система варн служит культурным механизмом не для установления статусной дискриминации, а для отражения уже имеющейся, той, что установлена системой титулов. Она суммирует бесчисленные тонкие отличия, скрытые в этой системе, в лаконичных (с некоторых точек зрения чересчур лаконичных) противопоставлениях овец козам, овец первого сорта — овцам второго сорта, овец второго сорта — овцам третьего сорта<sup>21</sup>. Люди не воспринимают друг друга как кшатриев или шудр, но как, скажем, «дьюа» или «кебун тубу», просто используя разделение на кшатриев и шудр, чтобы выразить в общем смысле и в социально организационных целях порядок противопоставления, который предполагается при идентификации «дьюа» как титула кшатриев, а «кебун тубу» как титула шудр. Категории варн — это наименования, которые применяются не к людям, а к имеющимся у них титулам, они формируют структуру системы престижа; с другой стороны, титулы — это наименования, которые применяются к отдельным людям, они помещают человека внутри этой структуры. При должной степени совпадения классификации титулов системы варн с реальным распределением власти, богатства и уважения в обществе, т. е. с системой социального расслоения, общество считается хорошо организованным. Правильные люди попадают на правильные места: духовная ценность и социальное положение совпадают.

Эта разница в функции между титулом и варной очевидна, если посмотреть, каким образом на самом деле используются связанные с ними символические формы. Среди знати

тривангса, где текнонимия, за незначительными исключениями, не принята, индивидуальный титул используется как главный термин мужчины или женщины для обращения к человеку или упоминания о нем. Мужчину, например, можно назвать Ида Багус, Някан или Гузи (но не Брахман, Кшатрия или Вайшья), иногда при этом для уточнения добавляют имя по порядку рождения (Ида Багус Мэйд, Някан Ньюман и т. д.). Среди шудр титулы используются только в третьем лице и никогда вокативно и, главным образом, по отношению к жителям другой деревни, а не своей собственной, где личный текноним может быть неизвестен, или если известен, то использование его для кого-то, кроме односельчан, считается слишком фамильярным тоном. Внутри деревни использование титулов шудр в третьем лице допускается, только если информация о престижном статусе считается относящейся к делу («Отец Джо — «кесидан», и поэтому ниже нас, «панде» и т. д.), для обращения же, конечно, используются только текнонимы. За пределами же деревни, если только люди не близкие друзья, текнонимы не употребляются и самым общим обращением становится «Джеро». Буквально это слово означает «внутри» или «внутренний житель», т. е. человек тривангсы, в противоположность шудрам, которые находятся «снаружи» («Джаба»). В данном контексте это обращение означает: «Желая быть вежливым, я обращаюсь к вам, как если бы вы были тривангса, хотя вы им не являетесь (если бы вы им были, я бы назвал вас вашим собственным титулом), и я ожидаю такой же вежливости с вашей стороны». Что касается категорий варн, их используют — одинаково и тривангса, и шудры — только в случае умозрительного рассмотрения всеобъемлющей иерархии престижа в общем смысле — необходимость, которая обычно возникает в связи с междеревенскими политическими, религиозными или стратификационными проблемами: «Короли Клунгкунга — кшатрии, а Табанана — только вайшья», или «В Сануре много богатых брахманов, вот почему шудры там так мало значат в делах деревни» и т. д.

Таким образом, система варн выполняет две функции. Она соединяет ряд того, что кажется *ad hoc* и произвольными различиями по престижу, титулы, с индуизмом, точнее, с балийской версией индуизма, укореняя их, таким образом, в общем миропонимании. И она определенным образом интерпретирует то, что это миропонимание, и следовательно титулы, означают для социальной организации: градации престижа, скрытые в системе титулов, должны находить отражение в реальном порядке распределения богатств, власти и уважения в обществе и фактически должны совершенно с ним совпадать. На самом деле степень этого совпадения получается, конеч-

но, в лучшем случае умеренной. Но как бы много исключений из этого правила ни существовало — шудры, обладающие огромной властью, кшатрии, трудящиеся как фермеры-арендаторы, брахманы, недостойные уважения и никем не уважаемые, — балийцы рассматривают само правило, а не исключения из него, как действительно соответствующее положению человека. Система варн упорядочивает систему титулов таким образом, чтобы общественную жизнь можно было рассматривать с точки зрения общего круга космологических понятий, понятий, в которых разнообразие человеческих способностей и влияний исторического процесса расцениваются как поверхностные явления по сравнению с положением личности в системе стандартизированных статусных категорий, столь же слепых к индивидуальному характеру, сколь и бессмертных.

### Общественные титулы

Последний в нашем списке символический способ определения личности внешне напоминает наиболее распространенный у нас способ идентификации и характеризования индивида<sup>22</sup>. Мы тоже часто (пожалуй, даже слишком часто) смотрим на людей сквозь завесу категорий, обозначающих их профессиональные занятия, — не просто как на людей, занимающихся тем или иным делом, а почти так, будто в них физически присутствуют качества, составляющие сущность почтальона, водителя грузовика, политика или торговца. Общественная функция служит символическим средством, при помощи которого личность воспринимается; люди — это то, что они делают.

Однако это лишь кажущееся сходство. Помещенное в иной контекст идей относительно того, в чем состоит личность, определенное на фоне иного религиозно-философского понятия о том, в чем состоит мир, и выраженное на языке иного круга средств культуры — на языке общественных титулов, — балийское понимание соотношения социальной роли и идентичности личности придает совершенно иной ракурс идеографическому значению того, что мы называем «род занятий», а балийцы — «линги» («место», «сиденье», «ложе»).

Такое понятие «места» покоится на существовании в балийской мысли и практике чрезвычайно четкого различия между гражданским и домашним секторами общества. Граница между общественной и частной сферами жизни весьма ясно прочерчивается и концептуально, и институционально. На каждом уровне, от деревни до королевского двора, дела общественной значимости и личные и семейные дела различаются и

отделяются друг от друга гораздо более четко, чем это делается во многих других обществах, где допускается их взаимопроникновение. У балийцев очень развито представление об общест-венности как о коллективном целом, которое имеет свои собственные интересы и цели. Быть наделенным на любом уровне особыми полномочиями в связи с этими интересами и целями означает отделиться от своих сограждан, которые не имеют таких полномочий; именно это и выражают обществен-ные титулы.

В то же время, хотя балийцы и считают публичный сектор общества ограниченным и автономным, они не смотрят на него как на монолитное целое и даже вообще как на целое. Публичный сектор, с их точки зрения, скорее состоит из ряда отдельных, дискретных и временами даже конкурирующих друг с другом сфер, каждая из которых самодостаточна, неза-висима, ревностно охраняет свои права и основана на соб-ственных принципах организации. Самыми заметными из этих сфер являются следующие: деревня как корпоративное политическое сообщество; местный храм как корпоративный религиозный орган, конгрегация; ирригационное общество как корпоративный сельскохозяйственный орган и над всем этим структуры регионального, т. е. наддеревенского, управ-ления и богослужения, которые являются сферой знати и выс-шего духовенства.

Подробное описание этих публичных сфер, или секторов, потребовало бы пространного анализа балийской социаль-ной структуры, что неуместно в данном контексте<sup>23</sup>. Здесь же следует обратить внимание на то, что в каждой сфере есть от-ветственные чиновники, — их точнее назвать управляющими, которые в соответствии со своими функциями имеют опре-деленные титулы: «клиан», «пербекель», «пеказе», «пемангку», «анак агунг», «тжакорда», «дьюа агунг», «педанда» и т. д., все-го более полусотни. И когда к этим людям (это очень незна-чительная часть населения) обращаются или упоминают о них, то называют их официальный титул; иногда, для уточ-нения, называют также имя по порядку рождения, статусный титул, а если он — шудра, то текноним<sup>24</sup>. Разные «деревенс-кие старосты» и «народные священники» на уровне шудр, а также разнообразные «короли», «принцы», «лорды» и «вер-ховные жрецы» у тривангса не просто исполняют некую роль. Они оказываются, в собственных глазах и в глазах окружаю-щих, поглощенными этой ролью. Они становятся воистину общественными людьми, людьми, для которых другие аспек-ты их личности: индивидуальный характер, порядок по рожде-нию, «репродуктивный» статус, уровень престижа, — имеют, по

крайней мере символически, второстепенное значение. Мы, помещающие психологические черты в центр идентичности личности, сказали бы, что они пожертвовали своим истинным «я» ради их общественной роли; они же, помещающие в центр социальное положение, говорят, что их общественная роль со-ставляет сущность их истинного «я».

Доступ к таким дающим общественный титул ролям тес-но связан с системой статусных титулов и их организацией в категории варн, и на эту связь влияет то, что можно было бы назвать «доктриной духовного права на избрание». Эта докт-рина утверждает, что политические и религиозные «места» более чем локального — регионального или общепалийского — значения могут занимать только тривангса, в то время как места локального значения должны быть в руках шудр. На верхних уровнях доктрине следуют неукоснительно: только кшатрии — т. е. те, кто имеет звание, которое считается рав-ным рангу кшатрия, — могут быть королями или верховными принцами, только вайшьи или кшатрии могут быть сеньора-ми или младшими принцами, только брахманы — верховны-ми жрецами и т. д. На более низких уровнях ей следуют не так строго, но точка зрения, согласно которой деревенскими ста-ростами, главами ирригационных обществ и народными свя-щенниками должны быть шудры, что тривангса должны оста-ваться на своем месте, весьма влиятельна. И в том, и в другом случае, однако, подавляющее большинство лиц, имеющих ста-тусные титулы варновых категорий или категорий, теорети-чески подходящих для избрания на роли управляющих, кото-рым даются общественные титулы, таких ролей не занимают, и шансов их получить у них нет. На уровне тривангса доступ к общественным ролям в значительной степени передается по наследству, даже по первородству, и между этой горсткой лю-дей, «обладающих властью», и большинством остальной зна-ти, которое ее лишено, создается резкое различие. На уровне шудр доступ к общественным должностям чаще определяет-ся выборами, но число лиц, имеющих возможность служить, все еще довольно ограничено. На какую общественную роль может рассчитывать тот или иной человек — это зависит от его статуса престижа, но займет он ее или нет — это уже совсем другой вопрос.

И все же поскольку общая взаимосвязь между статусами престижа и гражданской службой осуществляется согласно доктрине духовного права на выборную должность, представ-ление об устройстве политической и религиозной власти в обществе совпадает с общепринятым представлением о том, что социальный порядок отражает нечетко — хотя должен от-



ражать четко — порядок метафизический; и кроме того, что идентичность личности следует определять исходя не из таких внешних (потому что они чисто человеческие) параметров, как возраст, пол, талант, темперамент или достижения, т. е. биографически, а исходя из его положения в общей духовной иерархии, т. е. типологически. Подобно всем остальным символическим способам определения личности, тот, что связан с общественными титулами, состоит в формулировании — в отношении различных социальных контекстов — следующего основополагающего тезиса: важно не то, что из себя представляет человек как таковой (как мы бы это сказали), но каково его место в кругу категорий культуры, которые не только не меняются, но и, поскольку они являются надчеловеческими, не могут меняться.

И опять же, эти категории восходят к божеству (или, что то же самое, нисходят от него), и их способность поглощать характер и уничтожать время возрастает по мере их возрастания. Мало того что более высокие общественные титулы, порожденные человеческим существованием, постепенно превращаются в титулы, порожденные богами, делаясь в высшей точке тождественны им; на уровне богов буквально ничего не остается от идентичности личности, кроме самого звания. Ко всем богам и богиням обращаются и о них говорят «Дьюа» (ж. «Дьюи») или — к богам более высокого ранга — Бетара (ж. «Бетари»). В немногих случаях эти общие обращения сопровождаются уточнениями: Бетара Гуру, Дьюи Шри и т. д. Но даже эти конкретно называемые божества не понимаются как обладающие личными чертами характера: они мыслятся просто как административно ответственные, так сказать, за регулирование определенных процессов космического значения: плодovitости, власти, знания, смерти и т. д. В большинстве случаев балийцы не знают и не хотят знать, какие боги и богини почитаются в их различных храмах (всегда бывает пара божеств: мужское и женское), они просто называют их «Дьюа (Дьюи) Пура такой-то» — бог (богиня) такого-то храма. В отличие от древних греков и римлян, обычный балиец проявляет мало интереса к подробностям деяний конкретных богов, как и к мотивациям их действий, их характерам или биографиям. По отношению к богам здесь проявляют такую же осмотрительность и сдержанность, как и вообще по отношению к старшим по возрасту и положению<sup>25</sup>.

Одним словом, мир богов есть не что иное, как другая общественная сфера, превосходящая все остальные и наполненная этосом, который эти остальные стремятся по мере своих возможностей в себе воплотить. Дела, касающиеся сферы, рас-

положенной на космическом уровне, важнее политических, экономических или церемониальных (т. е. человеческих), и ими управляют люди без черт, индивиду, в отношении которых обычные признаки смертного человеческого рода не имеют значения. Почти безликие, совершенно традиционные, никогда не меняющиеся образы, посредством которых безымянные боги, известные только по их общественным титулам, представляются год за годом в тысячах храмовых праздников по всему острову, — эти образы заключают в себе самое чистое выражение балийской концепции личности. Поклоняясь им (или, точнее, присутствующим в них в данный момент богам), балийцы не только показывают, что признают их божественную силу. Они также вглядываются в образ того, кем они, по их мнению, являются сами в глубине души, в образ, который биологические, психологические и социальные обстоятельства бытия — простые реалии исторического времени — только скрывают от глаз.

### Культурный треугольник сил

Люди различным образом осознают — или, скорее, заставляют себя осознавать — течение времени: отмечая смену времен года, чередования лун или развитие растительной жизни; регулярно проводя обряды или сельскохозяйственные и домашние работы; подготавливая и планируя будущие действия и запоминая и оценивая действия совершённые; сохраняя родословные, записывая легенды или создавая пророчества. Но, несомненно, важнейшим способом такого рода является наблюдение за процессом биологического старения себя и окружающих, за появлением, взрослением, увяданием и исчезновением конкретных индивидов. То, как видится этот процесс, оказывает влияние, и весьма глубокое, на то, как ощущается время. Существует неразрывная внутренняя связь между представлением народа о том, что значит быть личностью, и его представлением о структуре истории.

Как я уже подчеркивал, самая удивительная черта культурных моделей, в которых воплощены представления балийцев об идентичности личности, это то, что они имеют тенденцию изображать практически любых людей — друзей, родственников, соседей и чужаков; старших и младших, начальников и подчиненных, мужчин и женщин; вождей, королей, жрецов и богов; даже умерших и нерожденных — как стереотипных современников, абстрактных и анонимных сограждан. Каждый символический способ определения личности, от скрываемых

личных имен до выставленных напоказ общественных титулов, направлен на то, чтобы подчеркнуть и усилить стандартизацию, идеализацию и обобщенность, характеризующие отношения между индивидами, которых объединяет главным образом случайность их сосуществования в одно время; а также на то, чтобы приглушить такие стандартизацию, идеализацию и обобщенность, характеризующие отношения между компаньонами, людьми, тесно вовлеченными в биографии друг друга, или между предшественниками и последователями, людьми, которые по отношению друг к другу выступают как слепой завещатель и нечаянный наследник. Безусловно, люди на Бали прямо и иногда глубоко *включены* в жизнь друг друга, они, *конечно*, ощущают свой мир как созданный руками тех, кто жил до них, и ориентируют свои действия на то, чтобы изменить мир тех, кто придет после них. Однако не эти стороны их существования как личностей — не их непосредственность и индивидуальность или особое неповторимое воздействие на течение исторических событий — высвечиваются средствами культуры, подчеркиваются символически, а их место в социуме, их особое положение внутри постоянного, действительно вечного, метафизического порядка<sup>26</sup>. Ярчайший парадокс балийских определений личности состоит в том, что они являются — в нашем смысле, во всяком случае, — обезличивающими.

Таким образом, балийцы стирают, хотя, конечно, не могут уничтожить совсем, три самых важных источника ощущения времени: восприятие товарищей (и, следовательно, себя вместе с ними) как беспрестанно погибающих, сознание тяжести, с которой завершившаяся жизнь умерших давит на незавершившуюся жизнь живых, и понимание того, что только что предпринятые действия имеют потенциальное влияние на еще не родившихся.

Компаньоны, встречаясь, сталкиваются друг с другом и воспринимают друг друга в непосредственном настоящем, в собирательном «теперь», и переживают неуволимость и эфемерность данного «теперь» по мере того, как оно ускользает от них в непрекращающемся потоке взаимодействия лицом к лицу. «Для каждого партнера [в отношениях компаньонов] тело другого, его жесты, его походка и выражение лица непосредственно наблюдаемы, причем не просто как предметы или явления внешнего мира, но как [выражения] мыслей другого, т.е. они имеют физиогномическое значение... Каждый партнер участвует в развивающейся жизни другого, может ухватить в живом настоящем его мысли по мере того, как они шаг за шагом формируются. Так они могут участвовать в предвосхищении будущего друг друга в виде планов, надежд или волне-

ний... [Они] взаимно включены в биографии друг друга; они вместе стареют...»<sup>27</sup>. Что же касается предшественников и последователей, разделенных материальной пропастью, то они воспринимают друг друга исходя из представлений о началах и последствиях и через это переживают неизбежную хронологичность событий, линейный прогресс стандартного внеличностного времени, того самого, течение которого можно измерить часами и календарем<sup>28</sup>.

Сведение к минимуму, с точки зрения *культуры*, всех трех видов переживаний: переживания мимолетного настоящего, которое возбуждается близостью с компаньонами, переживания определяющего прошлого, которое возбуждается размышлениями о предшественниках, и переживания моделируемого будущего, которое возбуждается ожиданием последователей, — в пользу чувства простой одновременности, порождаемого анонимным столкновением обычных современников, производит уже второй парадокс балийцев. Их деперсонифицирующая концепция личности связана с антивременной (опять же, с нашей точки зрения) концепцией времени.

### Таксономические календари и точное время

Представления балийцев о календаре — их культурный аппарат для разграничения единиц времени — ясно это отражают, поскольку они используются главным образом не для измерения течения времени и даже не для того, чтобы подчеркнуть уникальность и неповторимость проходящего момента, а для того, чтобы отметить и классифицировать качественные модальности, посредством которых время проявляется в человеческом опыте. Балийский календарь (или точнее, календари; как мы увидим, их два) членит время на связанные отрезки, не для того, чтобы считать и суммировать их, но чтобы описывать и характеризовать их, формулировать их различное социальное, интеллектуальное и религиозное значение<sup>29</sup>.

Два календаря, которые используют балийцы, — это один лунно-солнечный и другой, выстроенный соответственно взаимодействию независимых циклов названий дней, его я буду называть «пермутационный». Пермутационный календарь самый важный. Он состоит из десяти разных циклов названий дней. Длина циклов различна. В самом длинном десять названий дней, которые следуют друг за другом в строгом порядке, после чего вновь появляется первый день и цикл начинается снова. Таковы же девяти-, восьми-, семи-, шести-, пяти-, че-

тырех-, трех-, двух- и даже — самое последнее выражение «осовремененного» взгляда на время — однодневный циклы. Названия дней в каждом цикле разные, и все эти циклы «текут» одновременно, т. е. любой данный день, по крайней мере теоретически, имеет одновременно десять разных названий, по одному из каждого цикла. Однако из десяти циклов только те, что содержат пять, шесть и семь названий дней, имеют наиболее важное значение в культуре, хотя цикл с тремя названиями используется для определения рыночной недели, а также важен для назначения некоторых второстепенных ритуалов, таких как, например, церемония присвоения личного имени, о которой уже говорилось ранее.

Взаимодействие этих трех самых важных циклов — пяти-, шести-, и семидневного — означает, что данный, обозначенный тремя названиями день (т. е. день, именуемый определенной комбинацией имен из всех трех циклов), повторится лишь однажды в каждые двести десять дней — простое произведение пяти, шести и семи. Аналогичное взаимодействие между циклами с пятью и семью названиями производит биномиально обозначенные дни, которые повторяются каждые тридцать пять дней, между циклами с шестью и семью названиями — биномиально обозначенные дни, которые приходят каждые сорок два дня, и между циклами с пятью и шестью названиями — биномиально обозначенные дни, наступающие через тридцатидневный интервал. Считается, что совпадения, определяемые каждой из этих четырех периодичностей (*но не сами эти периодичности*), так сказать, суперциклы, не только социально значимы, но и тем или иным образом отражают самую структуру реальности.

Итогом всех этих сложных вычислений оказывается представление о времени как о состоящем из упорядоченных совокупностей тридцати-, тридцатипяти-, сорокадвух- и двухсотсидневных отрезков («дней»), каждый из которых обладает определенным качественным значением, так или иначе связанным с его двойным или тройным именем (как у нас считается особенно неудачным днем пятница, 13-е). Чтобы установить день в сорокадвухдневном цикле — и тем самым определить его практическое и/или религиозное значение, — необходимо определить его место, т. е. его имя, в циклах, имеющих шесть (скажем, «арианг») и семь (скажем, «бода») названий: день будет называться «бода-арианг», и в соответствии с этим следует строить свои действия. Чтобы установить день в тридцатипятидневном цикле, нужно определить его место и название в циклах, имеющих пять (скажем, «клион») и семь названий: получится, например, «бода-клион» — это «райнан», день, когда следует

предпоносить небольшие подношения богам в разных местах, чтобы «накормить» их. В двухсотсидневном цикле для единого определения требуются названия от всех трех циклов: например, «бода-арианг-клион» оказывается днем, в который празднуется самый важный балийский праздник, Галунган<sup>30</sup>.

Если отбросить детали, то очевидно, что такого рода календарь облегчает отсчет не течения времени, а отдельных его точек. Т. е. он не используется (и может использоваться лишь с большим затруднением и в дополнение к какому-нибудь еще способу) для измерения скорости течения времени, количества времени, прошедшего с момента того или иного события, или количества времени, оставшегося до завершения того или иного проекта: он приспособлен и используется для выделения и классификации дискретных, самодостаточных частиц времени — «дней». Циклы и суперциклы бесконечны, безостановочны, неисчислимы, и, поскольку их внутренний порядок не имеет значения, в них нет кульминаций. В них нет аккумуляирования, они ни во что не выстраиваются, они ни чем не поглощаются. Они не говорят вам, сколько сейчас времени, они говорят вам, каково это время<sup>31</sup>.

Использование пермутационного календаря распространяется практически на все стороны жизни балийцев. В первую очередь он определяет (за одним исключением) все праздники — речь идет об обычных общинных праздниках, — которых Горис насчитывает у них всего тридцать два или, в среднем, один на каждый из семи дней<sup>32</sup>. Однако они не наступают в сколь-нибудь заметном общем ритме. Если мы начнем, например, с «Радите-тунгле-паинг» как с «первого», то праздники наступают в следующие дни: 1, 2, 3, 4, 14, 15, 24, 49, 51, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 109, 119, 125, 154, 183, 189, 193, 196, 205, 210<sup>33</sup>. Результатом такого рода неритмичного наступления праздников, больших и малых, оказывается восприятие времени — т. е. дней — как распадающегося на два главных ряда: «полный» и «пустой», т. е. на дни, в которые происходит что-нибудь значительное, и другие дни, в которые ничего или, по крайней мере, ничего важного не происходит; первые дни часто называют «временем» или «стечением обстоятельств», последние — «дырами». Все прочие случаи применения календаря лишь усиливают и уточняют это общее представление.

Из этих прочих случаев применения календаря наиболее важно определение дней храмовых празднований. Никто точно не знает, сколько храмов на Бали, хотя Швелленгребель считает, что больше 20 тысяч<sup>34</sup>. Каждый из этих храмов — храмов семейных, родовых, сельскохозяйственных, храмов смерти,

храмов поселений, обществ, «каст», храмов государства и т. д. — имеет свой собственный праздничный день, называемый «одалан»; этот термин, хотя его обычно неверно переводят как «день рождения» или, еще хуже, «годовщина», буквально означает «обнаружение», «выступление», «появление», т. е. не день, когда храм был построен, а день, когда он предстал (и с тех пор, как храм стал существовать, всегда предстает) «действующим», когда боги спускаются с небес, чтобы присутствовать в нем. Между одаланами храм бездействует, необитаем, пуст и в нем ничего не происходит, не считая немногих жертвоприношений, совершаемых жрецами в определенные дни.

Для подавляющего большинства храмов одалан определяется по пермутационному календарю (для остальных дни одалана определяются по лунно-солнечному календарю, который, как мы увидим далее, приводит почти к тому же самому положению в том, что касается способов восприятия времени) также на основании взаимодействия циклов, имеющих пять, шесть и семь названий. Это означает, что храмовые церемонии — от невероятно сложных до предельно простых — в среднем происходят на Бали довольно часто, хотя здесь тоже есть определенные дни, на которые приходится много таких церемоний, и дни, когда, по метафизическим, в сущности, причинам, не происходит ни одной<sup>35</sup>.

Так что балийская жизнь неравномерно прерывается не только частыми праздниками, которые отмечают все, но и еще более частыми храмовыми торжествами, в которых участвуют только те, кто — обычно по рождению — являются членами данного храма. А то, что большинство балийцев принадлежат к полудюжине или более храмов, делает их ритуальную жизнь весьма напряженной, если не сказать неистовой, хотя опять-таки, гиперактивность и бездействие чередуются в ней неритмично.

Помимо этих религиозных задач определения дней праздников и храмовых торжеств пермутационный календарь вдобавок охватывает и заключает в себе более мирские задачи повседневной жизни<sup>36</sup>. Существуют хорошие и плохие дни для строительства дома, для начала делового предприятия, для перемены места жительства, для отправления в путь, сбора урожая, вострения петушиных шпор, проведения кукольного спектакля или же (в прежние времена) для начала войны или заключения мира. Считается, что день, когда человек родился, — а это опять не день его рождения в нашем понимании (если вы спрашиваете балийца, когда он родился, то его ответ, который звучит примерно так: «В четверг, 9-го» — не очень-то поможет определить, сколько ему лет), а его одалан — многое

обуславливает или, точнее, означает в его судьбе<sup>37</sup>. Люди, рожденные в один день, якобы склонны к самоубийству, а в другой — к тому, чтобы стать ворами, в один — быть богатыми, в другой — бедными; в один — быть здоровыми, или счастливыми, или обладать долголетием, в другой — быть болезненными, или несчастными, или рано умереть. Таким же образом определяется темперамент, а также талант. Постановка диагноза больному и лечение болезни тесно связаны с календарными установлениями, которые могут включать одаланы и больного, и лекаря, день, когда больной заболел, так же как и дни, которые метафизически связаны с симптомами болезни и с лекарством. Прежде чем заключается брак, сравниваются одаланы жениха и невесты, чтобы определить, является ли их союз благоприятным, и если он неблагоприятен, то тогда — по крайней мере, если стороны достаточно благоразумны, как почти всегда и обстоит дело — брак не заключается. Существует время для погребения и для кремации, время для заключения браков и для разводов; время — перефразируя выражение с древнееврейского на балийский — подниматься в гору и дни идти на базар, т. е. дни для уединения и для социальной активности. Собрания деревенского совета, ирритационных обществ, добровольных обществ всегда назначаются по пермутационному календарю (или, реже, по лунно-солнечному); так же как и периоды, когда следует спокойно сидеть дома, стараясь не нарываться на неприятности.

Лунно-солнечный календарь, хотя и построенный на ином основании, фактически воплощает ту же самую «точечную» концепцию времени, что и пермутационный календарь. Его главное отличие и отчасти преимущество заключаются в том, что он является более или менее устойчивым. Он не сдвигается относительно времен года.

Этот календарь состоит из 12 пронумерованных месяцев, которые проходят в промежутке между двумя лунами<sup>38</sup>. В этих месяцах, далее, дни (также пронумерованные) делятся на два типа: лунные («тиххи») и солнечные («диваса»). В месяце всегда 30 лунных дней, однако из-за несоответствия между лунными и солнечными годами в месяце может быть 30 или 29 солнечных дней. В последнем случае два лунных дня приходится на один солнечный, т. е. один лунный день пропускается. Это происходит каждые 63 дня; и хотя вычисления астрономически абсолютно точны, реальный отсчет не основан на астрономическом наблюдении и теории, для которых балийцы не имеют необходимого культурного аппарата (не говоря уже об интересе), этот отсчет основан на использовании пермутационного календаря. Безусловно, первоначальные

исчисления зиждились на астрономии, но они были сделаны еще индийцами, от которых балийцы в незапамятные времена заимствовали этот календарь. Для балийцев двойной лунный день — день, в который происходят два дня сразу, — есть лишь еще одна особая разновидность дня, возникающего вследствие функционирования циклов и суперциклов пермутационного календаря.

В любом случае эта поправка до сих пор составляет 9–11 дней отклонения от истинного солнечного года, и каждые 30 месяцев для компенсации вставляется дополнительный месяц — эта операция, хотя и возникла опять-таки в результате астрономических наблюдений и вычислений индийцев, здесь является просто механической. Несмотря на то что лунно-солнечный календарь *выглядит* астрономическим и поэтому *кажется* основанным на некоторых восприятиях естественных временных процессов, небесных часов, — это иллюзия, возникающая скорее из отношения к его происхождению, чем из его использования. Использование этого календаря так же далеко от наблюдений за небом или от любого другого опытного познания течения времени, как и использование пермутационного календаря, посредством которого оно столь строго измеряется. Как и пермутационный, лунно-солнечный календарь есть система автоматическая, особая, в основе своей не метрическая, а классификационная, которая говорит вам о том, какой день (или какого рода день) сегодня, но не о появлении луны, которая — если кто-то нечаянно увидит ее, подняв вверх глаза, — воспринимается не как детерминирующая календарь, а как его отражающая. «Подлинно реальное» — это название, или, в данном случае, (двойной) номер дня, его место в надэмпирической таксономии дней, но не его побочное отражение на небе<sup>39</sup>.

Практически лунно-солнечный календарь используется таким же образом и в тех же целях, что и пермутационный. Тот факт, что в нем есть точки отсчета (хотя и подвижные), делает его более удобным в сельском хозяйстве, так что посадка, прополка, сбор урожая и т. п. обычно регулируются с его помощью, и некоторые храмы, имеющие символическую связь с сельским хозяйством или с плодородием, отмечают свои встречи с божествами в соответствии с этим календарем. Это значит, что такие встречи происходят примерно только раз в 355 (в «високосные» годы в 385), а не в 210 дней. В остальном же образец неизменен.

Вдобавок существует один всеобщий праздник, Ньепи («успокаивать»), который отмечается по лунно-солнечному календарю. Западные ученые часто называют его «балийским

Новым годом», хотя он приходится на начало (т. е. начало новой Луны) не первого, а десятого месяца и связан не с обновлением или перепосвящением, а с подчеркиванием страха перед демонами и попыткой совладать с эмоциями. Ньепи соблюдают как мрачный день тишины: никто не выходит на улицу, не проводятся никакие работы, не зажигается никакой свет или костер, разговоры при этом прекращаются даже во внутренних дворах. Лунно-солнечный календарь редко используется для целей «предсказания судьбы», хотя считается, что дни новолуния и полнолуния обладают некоторыми особыми свойствами, в первом случае зловещими, во втором — благоприятными. В целом лунно-солнечный календарь скорее можно считать дополнением к пермутационному, чем альтернативой ему. Он делает возможным использование классификационной — наполненной и в то же время пустой — «антивременной» концепции времени в тех случаях, когда приходится по крайней мере минимально учитывать тот факт, что естественные условия все-таки периодически меняются.

### Церемония, «волнение перед публикой» и отсутствие кульминации

Анонимность личности и неподвижность времени являются, таким образом, двумя сторонами одного культурного процесса: символического подчеркивания в повседневной жизни балийцев восприятия сограждан не как компаньонов, последователей или предшественников, а скорее восприятия их как современников. Как различные символические способы определения личности скрывают биологические, психологические и исторические основания того меняющегося комплекса талантов и наклонностей, который мы называем личностью, за плотным экраном готовых идентичностей, отштампованных характеров, так и календарь или, точнее, применение календаря притупляет ощущение уходящих дней и пролетающих лет, на которые неизбежно указывают эти основания и этот комплекс, распыляя временной поток на не связанные между собой, рассеянные, неподвижные частицы. Подлинному современнику требуется абсолютное настоящее, в котором он может жить; в абсолютно настоящем может обитать только осовремененный человек. При этом существует и третья сторона, которая трансформирует этот процесс, превращая указанную пару дополняющих друг друга признаков в треугольник взаимно усиливающих друг друга

культурных сил; это церемонизация социального взаимодействия.

Чтобы поддерживать (относительную) анонимность индивидов, с которыми человек ежедневно вступает в контакт, чтобы уменьшить близость, присущую межличностным отношениям — одним словом, чтобы превратить компаньонов в современников, — необходимо в высокой степени формализовать отношения с ними, держаться по отношению к ним социологически средней дистанции, при которой они будут достаточно близкими, чтобы их можно было идентифицировать, но недостаточно близкими, чтобы их можно было хорошо узнать, — т.е. будут квазичужими, квазидрузьями. Церемониальность, в столь значительной мере свойственная повседневной жизни балийцев, степень (и глубина), до которой межличностные отношения контролируются развитой системой условностей и приличий, логически, таким образом, соотносится с всеобщим стремлением держать наиболее выделяющиеся стороны человеческого состояния — индивидуальность, непосредственность, бренность, эмоциональность, ранимость — скрытыми от глаз. Данное стремление венчается успехом лишь частично, и церемониализация социального взаимодействия балийцев не ближе к тому, чтобы быть полной, чем анонимизирование личности или фиксирование времени. Однако то, до какой степени желателен успех этих усилий, до какой степени доходит одержимость этим идеалом, дает представление о том, какой степени церемониализация все же достигла, ибо на Бали умение вести себя — вопрос не только практического удобства или случайной декорации, но глубокого духовного значения. Намеренная вежливость, чистая и простая внешне, обладает здесь нормативной ценностью, что мы, которые видим в этом лишь нечто претенциозное и комичное, если не лицемерное, вряд ли уже можем — теперь, когда Джейн Остин далека от нас так же, как и остров Бали, — оценить по достоинству.

Сделать подобную оценку оказывается тем более сложно из-за присутствия под этой тщательно отполированной поверхностью общественной жизни особой нотки, весьма неожиданного стилистического нюанса. Поскольку эта нота имеет характер стилистический, характер нюанса (хотя и довольно распространенного), ее смысл очень трудно передать тому, кто ее не ощущал сам. Наиболее близко к сути, пожалуй, — «игровая театральность», если при этом подразумевается, что «игровость» не веселая, но почти печальная, и что театральность не произвольная, но почти навязанная. Ба-

лийские социальные отношения — одновременно и серьезная игра, и подготовленная драма.

Это особенно ясно видно в их ритуалах и (что то же самое) в их художественной жизни, большая часть которой фактически отражает общественную жизнь и служит ей моделью. Ежедневное взаимодействие настолько ритуалистично, а религиозная деятельность настолько гражданственна по характеру, что трудно определить, где кончается одно и начинается другое; однако обе эти сферы являются выражением того, что справедливо составляет самую яркую особенность балийской культуры, — ее артистический дух. Тщательно разработанные храмовые шествия, грандиозные оперы, акробатические балеты, напыщенные пьесы театра теней, изысканная речь и примитивные жесты — все они служат этому. Этикет — род танца, танец — род ритуала, а культ — форма этикета. Искусство, религия и учтивость — все они подчеркивают видимую, разработанную, хорошо оформленную внешнюю сторону вещей. Все они прославляют формы; и именно неутомимая манипуляция с этими формами — то, что балийцы называют «игрой», — придает балийской жизни определенный характер церемонии.

Вычурный стиль балийских межличностных отношений, сплав ритуала, умения и этикета, ведет, таким образом, к признанию самого основного и самого характерного свойства их особого рода социальности: ее радикального эстетизма. Социальные действия, все социальные действия, сначала и прежде всего рассчитаны на то, чтобы нравиться, — нравиться богам, публике, другим людям, самому себе; но нравиться так, как нравится красота, а не добродетель. Подобно храмовым жертвоприношениям или концертам гамелана, проявления этикета являются произведениями искусства и как таковые демонстрируют (и подразумевается, что демонстрируют) не высокую нравственность (или то, что мы назвали бы высокой нравственностью), но чувственность.

Теперь из всего этого — из того, что повседневная жизнь подчеркнута церемониальна, что эта церемониальность принимает вид серьезной, даже усердной «игры» с публичными формами, что религия, искусство и этикет оказываются в таком случае лишь различно нацеленными проявлениями всеобщего культурного восхищения искусственно созданным подобием вещей и что мораль здесь в основе является эстетической, — можно получить более точное понимание двух самых заметных (и самых замечаемых) черт чувственного тона балийской жизни: особого значения в межличностных отношениях эмоции, называемой (ошибочно) «стыдом», и отказа от

доведения коллективной деятельности — религиозной, художественной, политической, экономической — до определенного завершения, что (фактически) называется «отсутствие кульминации»<sup>40</sup>. Одна из этих тем, первая, ведет прямо назад, к концепции личности, вторая, не менее прямо — к концепции времени, таким образом вершины нашего метафорического треугольника, соединяющего балийский стиль поведения, скрепляются с идейной атмосферой, в которой это поведение осуществляется.

Понятие «стыд» — вместе с родственным ему нравственным и эмоционально понятием «вина» — многократно обсуждалось в литературе; целые культуры обозначались иногда как «культуры стыда», поскольку предполагалось, что в них преобладает забота о «чести», «репутации» и т. п. в ущерб заботе о «грехе», «внутреннем достоинстве» и т. д., которая считалась доминирующей в «культурах вины»<sup>41</sup>. Оставляя в стороне вопрос о пользе классифицирования по таким категориям и другие сложные проблемы сравнительной психологической динамики, заметим лишь, что в подобных исследованиях оказалось трудно отделить термин «стыд» от того, что составляет в конце концов его самое общее значение в английском языке, — «сознание вины», — и тем самым отделить его полностью от вины как таковой — «факта или ощущения, что сделано что-то предосудительное». Обычно различие основывается на том, что понятие «стыд», как правило (хотя в действительности далеко не исключительно), применяется к ситуациям, когда преступление разоблачено публично, а понятие «вина» (хотя тоже далеко не исключительно) — к ситуациям, когда о преступлении никому не известно. Стыд — это ощущение бесчестия и унижения, которое следует за осознанием проступка; вина — это ощущение скрытой безнравственности, сопровождающее проступок, который не обнаружен или еще не обнаружен. Таким образом, хотя стыд и вина в нашем этическом и психологическом лексиконе не совсем одно и то же, они из общего круга; одно — видимость второго, второе — маскировка первого.

Однако «стыд» балийцев или то, что так переводится («лек»), не имеет ничего общего с правонарушением, разоблаченным или неразоблаченным, признались в нем или его скрыли, просто воображаемым или действительно совершённым. Это не означает, что балийцы не чувствуют ни вины, ни стыда, не имеют совести или гордости в еще большей степени, чем не осознают течения времени или того, что люди — уникальные личности. Это означает, что ни вина, ни стыд не имеют принципиального значения как эмоциональные регуля-

торы их межличностного поведения и что «лек», как раз и являющийся самым важным из таких регуляторов, культурно наиболее интенсивно выраженным, следует переводить не как «стыд», но скорее, если следовать нашему театральному образу, как «волнение перед публикой». Это не есть ни сознание совершенного правонарушения, ни сознание унижения, которое следует за раскрытием правонарушения, — и то, и другое на Бали довольно легко переносится и быстро сглаживается — т. е. это не контролирование балийцами эмоций при межличностных столкновениях. Наоборот, это неотчетливая, обычно слабая, хотя в некоторых ситуациях поистине парализующая, нервозность перед перспективой (и фактом) социального взаимодействия, привычное и по большей части мелочное беспокойство человека о том, что он не сумеет справиться с этим с должным изяществом<sup>42</sup>.

Каковы бы ни были более глубокие причины, «волнение перед публикой» состоит в опасении, что из-за недостатка умения или самоконтроля или, возможно, из-за простой случайности разрушится эстетическая иллюзия, что актер проявится в своей роли и роль, таким образом, уничтожится в актере. Эстетическая дистанция разрушается, зрители (и актер) перестают видеть Гамлета, и перед ними, к общему конфузу, оказывается заикающийся Джон Смит, мучительно не подходящий для роли Принца Датского. Тот же самый случай на Бали, хотя драма проще. Здесь опасаются — в большинстве случаев умеренно, в небольшом числе случаев сильно, — что публичное представление, т. е. этикет, будет испорчено, что в результате рухнет та социальная дистанция, которую поддерживает этикет, и что проявится индивидуальность человека, уничтожив тем самым ту его идентичность, которая принята в обществе. Когда это происходит — а такое иногда случается — наш треугольник распадается: церемония умирает, непосредственность момента ощущается с мучительной силой, и люди невольно становятся компаньонами, скованными из-за взаимного замешательства, так, будто они нечаянно вторглись в личную жизнь друг друга. «Лек» — это сразу и осознание всегда присутствующей возможности такой межличностной катастрофы, и, подобно «волнению перед публикой», сила, побуждающая его избегать. Страх сделать *faux pas*<sup>43</sup> — возможность чего только многократно усилена замысловатым этикетом — вот что удерживает социальное взаимодействие на его тщательно суженных рельсах. Именно «лек» более чем что-либо еще, предохраняет балийское понятие о личности от индивидуализирующего воздействия межличностных столкновений.



«Отсутствие кульминации» — другое характерное свойство социального поведения балийцев, — особенно необыкновенное и необыкновенно своеобразное настолько, что только подробное описание конкретных событий может должным образом прояснить его. Речь идет о том, что социальное действие не приводит — или не допускается, чтобы оно приводило — к конкретному завершению. Ссоры возникают и прекращаются, иногда они даже длятся в течение некоторого времени, но они почти никогда не ведут к резкому обострению отношений. Спорные вопросы никогда не заостряются ради ускорения решения, они притупляются и смягчаются в надежде, что простое развитие событий разрешит их или, еще лучше, что они просто испарятся. Повседневная жизнь состоит из независимых, обособленных столкновений, в ходе которых что-то либо происходит, либо нет: намерение либо осуществляется, либо нет, задача либо выполняется, либо нет. Если ничего не происходит — намерение расстраивается, задача не выполняется, — попытка может быть опять повторена сначала в каком-нибудь другое время или же от первоначальных намерений можно просто отказаться. Театральные представления начинаются, длятся (часто страшно долго, когда зритель не присутствует на них постоянно, но приходит и уходит, некоторое время болтает, некоторое время спит, некоторое время смотрит с увлечением) и кончаются; они так же не имеют центра, как парад, так же не имеют направления, как карнавальное шествие. Часто кажется, что ритуалы, например во время храмовых праздников, состоят главным образом из приготовлений и последующей уборки. Идея церемонии, поклонение богам, которые спускаются к своим алтарям, нарочно приглушается настолько, что сама церемония иногда представляется почти запоздалым желанием, отблеском, нерешительным противостоянием анонимных личностей, которые физически оказались очень близко друг от друга, но социально остались очень далеки. Вся церемония — это своего рода приветствие и прощание, предвкушение и смакование — по большей части церемониально смягченные, ритуально очерченные — непосредственного столкновения с самими священными сущностями. Даже в столь наиболее драматически приподнятой церемонии, как состязание Рангды и Баронга, ужасной ведьмы и дурашливого дракона, битва завершается состоянием полной неопределенности, мистической, метафизической и нравственной безысходности; все остается точно таким, как было, а наблюдатель — или по крайней мере чужеземный наблюдатель — с ощущением, что что-то решающее должно было вот-вот произойти, но так и не свершилось<sup>43</sup>.

Короче говоря, события происходят как праздники. Они наступают, проходят и наступают снова: каждый — отдельное, самодостаточное, конкретное проявление установленного порядка вещей. Социальные действия — отдельные представления; они не двигаются в сторону некоторой цели, они накапливаются для некоторой развязки. Жизнь разбита по пунктам, также как и время. Она не беспорядочна, но качественно упорядочена, как сами дни, в ограниченное число установленных разрядов. В балийской социальной жизни нет кульминации, поскольку она протекает в неподвижном настоящем, в не имеющем направления «теперь». Или, что также верно, во времени балийцев нет движения, поскольку в социальной жизни балийцев нет кульминации. Одно предполагает другое, а то и другое вместе предполагают — и сами предполагаются им — свойственное балийцам осовременивание личностей. Восприятие попутчиков, исторический опыт и характер коллективной жизни — то, что иногда называют этосом, — сцеплены вместе логикой, поддающейся определению. Но это логика не силлогистическая, а социальная.

### Культурная интеграция, культурный конфликт, культурное изменение

Слово «логика», относясь одновременно к формальным принципам умозаключения и к рациональным связям между фактами и событиями, оказывается коварным и нигде в большей степени, чем в анализе культуры. Когда человек имеет дело со значимыми формами, то искушение считать отношения между ними постоянными, основанными на некоем внутреннем сходстве (или различии), которое они имеют в отношении друг друга, поистине непреодолимо. И потому мы часто слышим, что о культурной интеграции говорят как о гармонии смысла, о культурном изменении — как о неустойчивости смысла, а о культурном конфликте — как о несоответствии смысла; при этом имеют в виду, что гармония, неустойчивость или несоответствие — это все свойства самого смысла, как сладость, например, — свойство сахара или хрупкость — свойство стекла.

И все же если мы пытаемся трактовать эти свойства так же, как трактуем сладость или хрупкость, то они перестают, «логически», вести себя ожидаемым образом. Когда мы ищем составные части гармонии, неустойчивости или несоответствия, нам удастся обнаружить их в том, свойствами чего они предположительно являются. Невозможно подвер-



гнуть символические формы такому культурному анализу, который позволил бы раскрыть их гармоническое содержание, уровень устойчивости или индекс несоответствия; можно лишь смотреть и наблюдать, как эти формы фактически сосуществуют друг с другом, меняются или сталкиваются тем или иным образом, — это все равно, что пробовать сахар, чтобы проверить, сладкий ли он, или ронять стакан, чтобы посмотреть, не является ли он хрупким, но это не то же самое, что изучать химический состав сахара или физическую структуру стекла. Причина здесь в том, что смысл не присущ предметам, действиям, процессам и т. д., которые его несут, но — как подчеркивали Дюркгейм, Вебер и многие другие — навязан им, и объяснение этих свойств надо, следовательно, искать в том, что осуществляет это навязывание, т. е. в людях, живущих в обществе. Изучение мысли — это, если позаимствовать выражение у Джозефа Левенсона, изучение мыслящих людей<sup>44</sup>; и поскольку они мыслят не в каком-то их собственном уединенном месте, но в том же месте — в социальном мире, — где они делают и все остальное, то природа культурной интеграции, культурного изменения и культурного конфликта должна исследоваться там же: в опыте индивидов и групп индивидов по мере того, как при помощи символов они воспринимают, чувствуют, мыслят, судят и действуют.

Рассуждать так, однако, не значит поддаваться психологизму, который наряду с логицизмом является еще одним диверсантом культурного анализа; ибо человеческий опыт — реальная жизнь через посредство событий — не просто чувствительность, но от самого непосредственного восприятия до наиболее опосредствованного суждения значимая чувствительность — чувствительность интерпретируемая, чувствительность понимаемая. Для человеческих существ, за исключением разве что новорожденных, которые, если не считать их физического строения, являются людьми во всяком случае лишь *in posse*<sup>45</sup>, весь опыт — это опыт истолкованный, и символические формы, при помощи которых он истолкован — вместе с широким разнообразием других факторов, от геометрии клеточного строения сетчатки глаза до эндогенных этапов психологического созревания, — определяют поэтому его внутреннюю структуру. Отказаться от надежды найти «логику» культурной организации в некоторой пифагорейской «области смысла» не значит отказаться от надежды отыскать ее вообще. Это значит обратить наше внимание на то, что дает символам их жизнь, — на их использование<sup>45</sup>.

Балийские символические структуры определения личности (имена, термины родства, текнонимы, титулы и т. д.) связаны с их символическими структурами определения времени (пермутационные календари и т. д.), а последние, равно как и первые, — с символическими структурами упорядочения межличностного поведения (искусство, ритуал, этикет и т. д.) благодаря влиянию следствий каждой из этих структур на восприятие тех, кто их использует, благодаря способу, которым экспериментальные воздействия этих структур усиливают друг друга. Склонность «осовременивать» попутчиков притупляет ощущение биологического старения; притупленное ощущение биологического старения устраняет один из главных источников ощущения течения времени; ослабленное ощущение течения времени придает межличностным событиям качество эпизодичности. Церемонизованное взаимодействие поддерживает стандартизированное восприятие других людей; стандартизированное восприятие других людей поддерживает концепцию «устойчивого равновесия» в обществе; концепция «устойчивого равновесия» в обществе поддерживает таксономическое восприятие времени. И так далее: можно начать с концепции времени и идти по кругу в любом направлении, круг будет тем же самым. Этот круг, хотя и непрерывен, в строгом смысле слова не замкнут, поскольку ни один из этих видов опыта не является более чем доминирующей тенденцией, культурной эмфазой, и их подчиненные противоположности, в равной степени укорененные в общих условиях человеческого существования и не лишенные собственного культурного выражения, сосуществуют с ними и даже действуют против них. И все же они являются доминирующими; они действительно усиливают друг друга; и они действительно устойчивы. И именно к этому состоянию дел, не постоянному и не совершенному, может быть с полным правом применено понятие «культурная интеграция» — которую Вебер назвал «*Sinnzusammenhang*»<sup>46</sup>.

При такой точке зрения культурная интеграция больше не рассматривается как феномен *sui generis*<sup>47</sup>, отгороженный от обычной жизни людей собственным логическим миром. Однако, возможно, еще более важно то, что она также не рассматривается как всеобъемлющая, всепронизывающая, неограниченная. Во-первых, как я только что заметил, модели, противодействующие первичным, существуют как подчиненные, но все же, насколько мы можем судить, важные темы в любой культуре. В обычном, совершенно негегельянском смысле элементы отрицания культурой самое себя с большей или меньшей силой включены в нее. Что касается балийцев,

например, изучение их поверий, связанных с ведьмами (или, говоря феноменологически, их опыта, связанного с ведьмами), как обратной стороны того, что можно назвать их личными верованиями, или же их поведения во время транса — как обратной стороны их этикета, пролило бы больше света на этот предмет и добавило бы глубины и сложности настоящему анализу. Некоторые наиболее известные атаки на принятые культурные характеристики — открытие подозрительности и своекорыстия среди «любящих согласие» пугбло или «добродушия» у соперничающих квакиютлей — по существу состоят в указании на существование и важность таких тем<sup>46</sup>.

Но помимо такого рода естественного контрапункта имеют место также простые, не соединенные друг с другом разрывы между самими некоторыми основными темами. Все вовсе не связано с какой-то еще общностью с одинаковой прямой; все вовсе не действует непосредственно в направлении или против чего-то еще. По крайней мере, такие универсальные первичные связи должны быть эмпирически продемонстрированы, а не приняты, как это часто случается, аксиоматически.

Культурный разрыв и социальная дезорганизация, возникающая вследствие этого даже в весьма устойчивых обществах, столь же реальны, как и культурная интеграция. Все еще распространенное в антропологии представление, что культура представляет собой ровно сплетенную сеть, является не в меньшей мере *petitio principii*<sup>48</sup>, чем более старая точка зрения, согласно которой культура — это вещь, состоящая из заплат и лоскутов, и которую первая с некоторой долей излишнего энтузиазма сменила после революции, совершенной Малиновским в начале 30-х годов. Системы, чтобы быть системами, вовсе не обязательно должны иметь исчерпывающие внутренние связи. Связи эти могут быть плотными или редкими, но каковы системы — т. е. насколько правильно они интегрированы — вопрос эмпирический. Чтобы доказать наличие связей между способами получения опыта — как и между любыми переменными величинами, — необходимо их найти (а также найти способ их найти), а не просто умозрительно допустить. А поскольку существует ряд почти неоспоримых теоретических оснований считать, что система, одновременно сложная, как любая культура, и совершенно единая, не может функционировать, то проблема культурного анализа является в такой же мере вопросом определения независимости, в какой и вопросом определения взаимосвязи, в такой же мере поиском проливов, в какой и мостов<sup>47</sup>. Наиболее подходящим к случаю образом, если уж необходим образ культурной организации,

станет не сеть паука и не куча песка. Скорее, это будет осьминог, щупальцы которого в значительной степени независимы друг от друга, плохо соединены нервной связью друг с другом и с тем, что у осьминога заменяет мозг, и которому тем не менее удастся и добраться до всего, и сохранять себя, по крайней мере на какое-то время, как вполне жизнеспособное, хотя и довольно неуклюжее существо.

Тесная и непосредственная взаимозависимость рассмотренных в этом очерке представлений о личности, времени и поведении есть, как я стараюсь показать, общее явление, даже если конкретная балийская ее форма и весьма своеобразна, поскольку такая взаимозависимость коренится в способе организации человеческого опыта; есть неизбежное следствие условий, в которых протекает человеческая жизнь. Однако это лишь одна из огромного числа неизвестных нам подобных общих взаимозависимостей; с некоторыми из них она связана более или менее прямо, с другими — только очень опосредствованно, а с иными, несмотря на все практические цели, фактически не связана вообще.

Таким образом, анализ культуры сводится не к героической «холистической» атаке на «базовые конфигурации культуры», не к возведению верховного «порядка порядков», с высоты которого более ограниченные конфигурации можно рассматривать как простые вычитаемые, а к поиску значимых символов, групп значимых символов и групп групп значимых символов — материальных носителей восприятия, эмоций и понимания, — а также к выявлению лежащих в основе человеческого опыта закономерностей, причастных к их образованию. Правдоподобную теорию культуры еще предстоит создать (если ее вообще можно создать), отталкиваясь от непосредственно наблюдаемых способов мышления и двигаясь сначала к определенным группам символов и далее к более непостоянным, менее тесно связанным, но все же упорядоченным «осьминогообразным» их системам, пучкам частичной интеграции, частичного несоответствия и частичной независимости.

Двигается культура тоже в некотором роде как осьминог: не вся сразу одним согласованным усилием частей, не грандиозным единым действием целого, а посредством несвязанных движений то одной части, то другой, потом третьей, неким образом создающих направленное перемещение. Где именно (оставляя в стороне головоногих) в какой-нибудь из имеющихся культур появятся первые импульсы к прогрессу и как и до какой степени они распространятся по всей системе — на данной стадии нашего понимания если и не совсем непредсказуемо, то в очень значительной степени таково. И

все же не будет слишком неразумным предположить, что, если такие импульсы возникнут в той части системы, где взаимосвязи сильны и социально значимы, их движущая сила окажется достаточно велика.

Любое развитие, которое бы действительно разрушило балийское восприятие личности, балийское переживание времени или балийские представления о приличиях, оказалось бы нагруженным достаточным потенциалом для преобразования большей части балийской культуры. Это не единственные пункты, но которым можно совершить столь революционные преобразования (столь же далеко идущие последствия могут иметь изменения в представлении балийцев о престиже и его основах), но они, безусловно, принадлежат к числу самых важных. Если у балийцев проявится более персонифицированное представление друг о друге, или более динамичное чувство времени, или более неформальный стиль социального взаимодействия, очень многое — не все, конечно, но очень многое — должно будет измениться в их жизни, хотя бы только потому, что изменение в одном из этих пунктов прямо и непосредственно должно будет повлечь изменения в двух других, а все три разными способами и в разных контекстах играют решающую роль в формировании их жизни.

Эти культурные изменения теоретически могут зародиться внутри балийского общества или прийти извне; но принимая во внимание тот факт, что Бали ныне является частью развивающегося национального государства, центр тяжести которого находится где-то в стороне от этого острова, в крупных городах Явы и Суматры, кажется более вероятным, что они придут извне.

Появление, чуть ли не в первый раз, в индонезийской истории политического лидера, который человек, чересчур человек, не только по существу, но и внешне, стало своеобразным вызовом традиционным балийским представлениям о личности. В глазах балийцев Сукарно не только замечательная, живая и чрезвычайно глубокая личность, но он также, как говорится, стареет на публике. И несмотря на то что балийцы не вступают с ним во взаимодействие лицом-к-лицу, феноменологически он в большей степени их компаньон, чем современник, и его беспримерный успех в достижении такого рода взаимоотношений — не только на Бали, но и во всей Индонезии — в значительной степени составляет секрет его власти над населением страны, его воздействия на него. Как и в случае со всеми истинно харизматическими фигурами, сила его в значительной степени происходит от того, что он не подлаживается

под традиционные категории культуры, но разрушает их, утверждая собственную оригинальность. То же самое верно, но в меньшей степени, и в отношении менее значительных лидеров новой Индонезии, вплоть до карликовых Сукарно (с которыми население действительно вступает в отношения лицом-к-лицу), которые начинают появляться и на Бали<sup>48</sup>. Тот самый дух индивидуализма, который, как отметил Буркхардт, правители эпохи Возрождения привнесли в Италию одной только силой характера, и тем самым утвердили новое западное сознание, сейчас привносится — несколько иным образом — на Бали новыми популистскими правителями Индонезии.

Подобным же образом политика затянувшегося кризиса, в которой погрязло национальное государство, страсть к подталкиванию событий к их кульминации вместо того, чтобы отводить их от нее, судя по всему, может обернуться такого же рода вызовом балийскому представлению о времени. А когда такая политика имеет место, как это происходит все чаще, в исторических рамках, столь характерных почти везде для национализма развивающихся государств, — собственное величие, иностранное угнетение, расширяющаяся борьба, жертвенность и самоосвобождение, надвигающаяся модернизация, — то общая концепция отношения того, что происходит сейчас, к тому, что уже произошло, и тому, что будет происходить, меняется.

И наконец, новый, с несоблюдением церемоний, стиль городской жизни и господствующей здесь паниндонезийской культуры: рост значения молодежи и молодежной культуры и соответственно сокращение, а иногда и вовсе ликвидация социальной дистанции между поколениями; сентиментальное товарищество друзей-революционеров; популистский эгалитаризм политической идеологии, одинаково марксистской и немарксистской, — все это, похоже, бросает вызов третьей стороне — этосу, или стилю поведения, — балийского треугольника.

Это, безусловно, чистые спекуляции (хотя, если принять во внимание события 15 лет независимости, это спекуляции не совсем безосновательные), и когда, как, насколько быстро и в каком порядке будут меняться балийские представления о личности, времени и поведении, хотя и не совсем непредсказуемо в целом, в значительной мере предсказуемо в деталях. Но поскольку эти представления все же должны меняться — что кажется мне несомненным и фактически уже началось<sup>49</sup>, — развернутый в этом очерке анализ культурных представлений как движущих сил, идей как общественного явления, которое имеет те же последствия, что и другие обще-

ственные явления, должен помочь нам в выявлении его основных принципов, его динамики и даже, что важнее, его социальных импликаций. Не менее полезным наш анализ, в других формах и с другими результатами, может оказаться и в иных случаях.

### Примечания

<sup>1</sup> Самое подробное и систематическое описание соответствующих дискуссий см.: *Towards a General Theory of Action* / Eds. Parsons T.; Shils E. Cambridge, Mass., 1959; *Parsons T. The Social System*. Glencoe, Ill., 1951. В области антропологии наиболее примечательные исследования, хотя и сделанные с разных позиций, включают следующие работы: *Nadel S.F. Theory of Social Structure*. Glencoe, Ill., 1957; *Leach E. Political Systems of Highland Burma*. Cambridge, Mass., 1954; *Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology*. Glencoe, Ill., 1951; *Redfield R. The Primitive World and Its Transformation*. Ithaca, 1953; *Levy-Strauss C. Social Structure* // *Structural Anthropology*. N.Y., 1963. P. 277–323; *Firth R. Elements of Social Organization*. N.Y., 1951; *Singer M. Culture* // *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 3. N.Y., 1968. P. 527.

<sup>2</sup> *Ryle G. The Concept of Mind*. N.Y. Ранее, в главе 3, я уже останавливался на некоторых философских вопросах, о которых здесь умалчиваю, связанных с внешней теорией мышления (*extrinsic theory of thought*), сейчас только еще раз замечу, что эта теория не обязательно подразумевает бихевиоризм, все равно в методологической или эпистемологической его формах, не буду я также опять останавливаться на обсуждении того очевидного факта, что думают индивиды, а не коллективы.

<sup>3</sup> Представление об исследовании Шюца в этой области можно получить из его работы «Проблема социальной реальности» (*The Problem of Social Reality* // *Collected Papers*, 1 / Ed. Natanson M. The Hague, 1962.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17–18.

<sup>5</sup> Там, где присутствуют, с одной стороны, «культ предков», а с другой — «вера в духов», последователей можно рассматривать как способных (в ритуале) взаимодействовать со своими предшественниками или предшественников как способных (мистически) взаимодействовать с последователями. Но в этом случае, если считать, что взаимодействие происходит, вовлеченные в него «лица» феноменологически являются не «предшественниками» и «последователями», а «современниками» или «компаньонами». Следует четко осознавать и здесь, и в дальнейшем обсуждении, что эти различия формулируются с точки зрения действующего лица, не со стороны третьего лица, наблюдателя. Об ориентированных на действующее лицо (иногда их еще неверно называют «субъективными») конструкциях в социальных науках см.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. Glencoe, Ill., 1937, особенно главы о методологических работах Макса Вебера.

<sup>6</sup> Именно в этом отношении формула компаньонов-современников-предшественников-последователей радикально отличается от по меньшей мере нескольких вариантов формулы *umwelt-mitwelt-vogelwelt*-

*vogelwelt*, от которой она произошла. В данном случае возникает вопрос не об аподиктическом освобождении от «трансцендентной субъективности» а la Гуссерль, а скорее о развившихся в области социопсихологии и исторически передаваемых «формах понимания» а la Вебер. Более подробную, хотя и неокончательную дискуссию на эту тему см.: *Merleau-Ponty M. Phenomenology and the Science of Man* в его *The Primacy of Perception*. Evanston, 1964. P. 43–55.

<sup>7</sup> Мне придется в дальнейшем рассуждении значительно схематизировать балийские обычаи и представить их гораздо более единообразными и постоянными, чем они есть на самом деле. В частности, категорические утверждения, как позитивные, так и негативные («Все балийцы»; «Ни один балиец не»), следует читать, имея в виду, что к каждому имплицитно прибавлено «насколько мне известно», а иногда даже автор пренебрегает исключениями, которые считает «неправильными». Этнографически более полное представление части материала, кратко представленного здесь, можно найти в работах: *Geertz H., Geertz C. Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1964, N 94 (part 2). P. 94–108; *Geertz C. Tihingan: A Balinese Village* // *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*. 1964, N 120. P. 1–33; *Geertz C. Form and Variation in Balinese Village Structure* // *American Anthropologist*. 1959, N 1. P. 991–1012.

<sup>8</sup> В то время как личные имена простых людей — только измышления, сами по себе не имеющие никакого значения, те же имена знатных людей часто заимствуются из санскритских источников и что-нибудь «означают», как правило, что-то весьма напыщенное, вроде «доблестный воин» или «смелый ученый». Однако это значение играет скорее декоративную роль, чем на что-то указывает, и в большинстве случаев значение у имени (в противоположность тому простому факту, что оно имеет некое значение) в действительности неизвестно. Контраст между простым набором звуков у крестьян и пустым красноречием у знати не лишен культурного смысла, однако этот смысл лежит главным образом в области выражения и восприятия социального неравенства, а не идентичности индивида.

<sup>9</sup> Но это, разумеется, не означает, что эти люди с точки зрения социологии (в меньшей степени психологии) ставятся на место детей; их «компаньоны» воспринимают их как взрослых, пусть неполноценных. Бездетность, однако, является серьезным препятствием для любого, жаждущего здесь власти или престижа, и я лично никогда не встречал бездетного человека, который бы при этом обладал большим весом в сельском совете и вообще не был бы по этой причине социально ничтожен.

<sup>10</sup> С точки зрения этимологии они обладают некоторым оттенком значения, поскольку происходят от вышедших из употребления корней, означающих «ведущий», «средний» и «следующий», но эти эфемерные значения не имеют настоящего обычного хождения и воспринимаются, если вообще воспринимаются, очень приблизительно.

<sup>11</sup> Фактически балийская система (или, по всей вероятности, любая другая система) не является чисто генерационной; однако в данном случае мы намерены просто передать общий характер системы, а не ее

конкретную структуру. Более полную характеристику терминологии родства см.: *Geertz H., Geertz C. Teknonymy in Bali.*

<sup>12</sup> О различии между «порядковыми» и «ролеуказующими» аспектами терминологии родства, аналогичном приведенному здесь, см.: *Schneider D., Homans G. Kinship Terminology and the American Kinship System // American Anthropologist. 1955, N 57. P. 1195–1208.*

<sup>13</sup> Старика из поколения умершего также не молят ему, конечно, по той же причине.

<sup>14</sup> Может показаться, что продолжение терминологии за пределы уровня кумпи противоречит этому высказыванию. Но в действительности это его подтверждает. Потому что в тех редких случаях, когда у человека действительно есть («настоящие» или «классификационные») праправнуки («келаб»), достаточно взрослые, чтобы молиться на похоронах, ребенку это опять-таки запрещается. Но уже не потому, что он «того же поколения», что и умерший, а потому, что он («поколением») старше — т. е. соответствует «отцу» умершего. Подобным же образом, старик, который живет достаточно долго, чтобы иметь праправнука «келаба», пережившего младенчество и умершего потом, будет молиться в одиночестве на его могиле, ибо этот ребенок на одно поколение старше его. В принципе та же модель сохраняется и в более дальних поколениях, когда (поскольку балийцы не используют терминологию родства в отношении умерших или нерожденных) проблема становится чисто теоретической: «Так мы бы их называли и так бы к ним относились, если бы их имели, чего никогда не будем делать».

<sup>15</sup> Другая возможность — личные местоимения, их, безусловно, можно рассматривать как самостоятельный символический порядок определения личности. Однако фактически и их стараются по возможности избегать, часто ценой неуклюжести выражения.

<sup>16</sup> Такое ориентирование на потомков, использование личного имени как составной части текнонима никоим образом не противоречит моему более раннему утверждению о том, что личные имена не имеют публичного хождения. Здесь «имя» есть часть наименования индивида, носящего текноним, и даже производно его эпонимом не является ребенок, имя которого берется просто как ориентир и не несет на себе (насколько я могу судить) никакой самостоятельной символической нагрузки. Если ребенок умирает, даже во младенчестве, текноним обычно остается неизменным; ребенок-эпоним обращается к своим отцу и матери и называет их, используя текноним, в который входит его собственное личное имя, совершенно не осознавая этого. Нет никаких оснований считать, что ребенок, имя которого включено в тектонимы его «родителей» или «бабушки» и «дедушки», или «прабабушки» и «прадедушки», на этом основании пользуется какими-то привилегиями по сравнению со своими единоутробными братьями и сестрами, чьи имена в эти тектонимы не включены; нет практики включения в текноним имени самого любимого или самого способного отпрыска и т. д.

<sup>17</sup> Она подчеркивает еще одну тему, которая проходит через все порядки определения личности, обсуждаемые здесь: минимизацию различий между полами, которые представляются практически как равнозначные, во всяком случае насколько это касается большинства социальных

ролей. Дискуссию на эту тему см.: *Belo J. Rangda and Barong. Locust Valley; N.Y., 1949.*

<sup>18</sup> В этом смысле имена по порядку рождения в более изящном анализе можно было бы определить как «нулевые тектонимы», включенные в этот символический порядок: тот, кого зовут Вайян, Ньоман и т. д., — это человек, который еще никого не родил, у него, во всяком случае пока, нет потомков.

<sup>19</sup> *Bateson G. Bali: The Value System of a Steady State // Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown / Ed. Fortes M. N.Y., 1963. P. 35–53.* Бейтсон первым обратил внимание, хотя и не очень четко это сформулировал, на особую ахроническую природу мышления балийцев, его подход в значительной степени определил характер моего более специального анализа. См. также его статью «An Old Temple and a New Myth» в журнале «Djawa» (Jogjakarta, 1937, N 17. P. 219–307.) [Обе работы перепечатаны в: *Traditional Balinese Culture / Ed. Belo J. N.Y., 1970. P. 384–402; 111–136.*]

<sup>20</sup> Неизвестно, сколько разных званий существует на Бали (хотя их, должно быть, больше сотни) и скольким индивидам принадлежит каждое из званий, поскольку перепись этих терминов никогда не проводилась. В четырех деревнях, которые я напряженно изучал на юго-востоке Бали, было представлено всего 32 разных звания, самое «обширное» из которых имели около 250 человек, самое «узкое» — человек 50–60. См.: *Geertz C. Tihingan: A Balinese Village.*

<sup>21</sup> Категории варн (особенно привилегированные) часто подразделяются на три класса: высший («утама»), средний («мадия») и низший («нис-та») — и титулы, подпадающие под эти категории, соответственно делятся на подгруппы. Полный анализ балийской системы социальной стратификации — по типу в такой же мере полинезийской, как и индийской, — здесь не может быть проведен.

<sup>22</sup> Следует хотя бы упомянуть еще об одном способе, — о том, что связан с указаниями на пол, — «най» для женщин, «ай» для мужчин. В повседневной жизни эти названия прибавляются только к личным именам (большая часть которых нейтральна с точки зрения пола) или к личному имени плюс имя по порядку рождения, да и то нечасто. Вследствие чего они, с точки зрения определения личности, играют лишь случайную роль, поэтому я счел возможным не вдаваться в подробное их рассмотрение.

<sup>23</sup> По этому поводу см.: *Geertz C. Form and Variation in Balinese Village Structure.*

<sup>24</sup> Пожалуй, даже чаще для уточнения используют наименования местностей в сочетании с определением функции, которую выражает титул: «Клиан Пау»: здесь Пау — название деревни, в которой данное лицо клиан (вождь, старейшина); «Анак Агунг Калеран»: «калеран», буквально «север» или «северный» — это название дворца землевладельца (и места, где он расположен).

<sup>25</sup> Существуют, однако, традиционные тексты, некоторые достаточно подробные, о конкретных деяниях богов, фрагменты ряда историй широко известны. Но дело не только в том, что эти мифы отражают типологическое представление о личности, статичный взгляд на вре-

мья и церемониальный стиль взаимодействия, которые я пытаюсь здесь охарактеризовать, главное, что всеобщее нежелание обсуждать божество и думать о нем означает, что эти истории весьма незначительно влияют на попытки балийцев понять «мир» и приспособиться к нему. Разница между греками и балийцами определяется не столько тем, какую жизнь проживают их боги (в обоих случаях достаточно скандальную), сколько тем, как они сами относятся к жизни своих богов. По мнению греков, частные поступки Зевса и окружающих его богов проливают свет на во-всем-подобные поступки людей, и поэтому рассказы о них имеют философское значение. Для балийцев частная жизнь Бетара Гуру и его окружения — это лишь частная жизнь, и рассказывать о ней — дурной тон и, даже если учитывать их положение в иерархии престижа, дерзость.

<sup>26</sup> Предполагается, что в культуре должен быть зафиксирован всеобщий порядок, а не положение индивида внутри него, которое подвижно, хотя больше вдоль одних, чем других осей. (Например, вдоль оси порядка рождения не движется вовсе.) Дело, однако, в том, что это движение не мыслится (или, во всяком случае, не мыслится главным образом) в категориях, которые мы считаем временными: когда «отец такого-то» становится «дедушкой такого-то», то считается, что произошедшее изменение говорит не столько о возрасте, сколько о перемене относительно системы социальных (и, что в данном случае одно и то же, космических) координат, т. е. это направленное движение в особом рода неизменном атрибуте — пространстве. Также в некоторых символических порядках определения личности положение не рассматривается как абсолютное свойство, поскольку координаты зависят от происхождения: на Бали, как и повсюду, брат одного человека является дядей другого.

<sup>27</sup> Schutz A. The Problem of Social Reality. P. 16–17.

<sup>28</sup> Ibid., p. 221–222.

<sup>29</sup> В качестве предисловия к предстоящей и приложения к предыдущей дискуссиям следует заметить, что балийцы, при том что они вступают друг с другом в отношения компаньонов и до некоторой степени осознают материальную связь между предшественниками и последователями, обладают и отдельными, как бы мы сказали, «правильными» календарными представлениями: абсолютные даты по так называемой системе «кака», индуистское понятие о чередовании эпох, им в действительности так же доступны, как и григорианский календарь. Но это (в 1958 г.) не очень существенно, и в обычном течении повседневной жизни имеет отчетливо второстепенное значение, это лишь альтернативные образцы, применяемые в ограниченном контексте и в особых целях некоторого рода людьми и в единичных случаях. Полный анализ балийской культуры — насколько он вообще возможен — должен, безусловно, принять во внимание и эти представления, и, с определенной точки зрения, они имеют некоторое теоретическое значение. В данном же, довольно неполном анализе важно тем не менее отметить, что балийцев нельзя считать пришельцами с чужой планеты, совершенно непохожими на нас (такая репутация закрепилась за венграми), просто их мысли, касающиеся отдельных вопросов, имеющих принципиаль-

ное социальное значение, по крайней мере в данный момент, направлены в сторону, противоположную от наших.

<sup>30</sup> Поскольку тридцатисемимесячные циклы («уку»), которые представляют собой двухсотсестидневный суперцикл, тоже имеют названия, их могут использовать и, как правило, используют в соединении с пяти- и семидневными названиями; следовательно, отпадает необходимость в привлечении имен шестидневного цикла. Но это касается только вопроса обозначения: результат совершенно тот же самый, хотя дни тридцати- и сорокадвухдневного суперциклов, таким образом, скрыты от глаз. Средства балийцев — карты, перечни, числовые расчеты, мнемоника — для ведения календаря и определения значений календарных дней сложны и разнообразны, и они разнятся в технике и интерпретации у разных индивидов, в разных деревнях и регионах. Печатные календари на Бали (новшество, до сих пор не получившее широкого распространения) стремятся сразу показать «уку»; день в каждом из десяти циклов (включая день, который никогда не меняется!); день и месяц в лунно-солнечной системе, день, месяц и год по григорианскому и исламскому календарям; и день, месяц, год и имя года по китайскому календарю, — включая упоминания всех важных праздников, определяемых этими календарями, от Рождества до Галунгана. Более полное обсуждение балийских представлений о календаре и их социорелигиозного значения см.: Goris R. Holidays and Holy Days // Bali / Ed. Swellengrebel J.L. The Hague, 1960. P. 115–129. См. также работы, которые цитируются далее.

<sup>31</sup> Более точное: дни, которые обозначаются этими календарями, говорят вам о том, какого рода нынче время. Хотя циклы и суперциклы, будучи циклическими, повторяются, вовсе не на это их свойство обращается внимание и не по нему определяется их значение. Тридцати-, тридцатипяти-, сорокадвух- и двухсотсестидневные периодичности и интервалы, которые ими разграничиваются, не являются таковыми или воспринимаются как таковые лишь в последнюю очередь, да и интервалы не воспринимаются в простой периодичности, как правильные циклы, порождающие эти интервалы, — это обстоятельство иногда затемнялось, поскольку первые называются «месяцами» и «годами», а последние — «неделями». Имеют значение — нельзя делать на этом слишком большой упор — только «дни», и балийское чувство времени является циклическим не более чем длительным: оно дробно (partivulate). Внутри каждого отдельного дня существует определенное число коротких, не очень аккуратно размеренных циклов, служащих для измерения длительности, они отмечаются ударами гонга в разные моменты (утро, полдень, закат и т. д.) дневного цикла и в ходе некоторых общественных работ, когда личный вклад каждого должен быть примерно одинаковым, — водяными часами. Но даже это не имеет большого значения: в отличие от календарной системы балийцев их концепции и способы измерения часов весьма неразвиты.

<sup>32</sup> Goris R. Holidays and Holy Days. P. 121. Конечно, не все из этих праздников — важные. Многие из них отмечают просто в семье и вполне обыденно. Праздниками их делает только то, что их признают все балийцы, — это не характерно для других торжеств.

<sup>33</sup> Ibid. Существуют, конечно, вторичные ритмы, которые возникают из действия циклов: так, каждый тридцать пятый день — праздник, поскольку это обусловлено взаимодействием пяти- и семидневного циклов, но с точки зрения простого чередования дней ритма нет, хотя там и сям имеют место совпадения. Горис считает, что праздник «Радите-тунгле-паинг» — это «первый день... балийского [пермутационного] года», и, таким образом, эти дни он считает первыми днями их соответствующих циклов; но — хотя это может (или не может, Горис ничего об этом не пишет) иметь письменные основания, — мне не удалось найти свидетельств тому, что балийцы так их воспринимают. В действительности если они и считают какой-нибудь день чем-то вроде временной вехи в нашем понимании, то это Галунган (номер семьдесят четвертый по приведенной выше схеме). Но даже эта идея в лучшем случае очень слабо развита; как и все остальные праздники, Галунган просто случается. Представление балийского календаря, хотя бы частично, с точки зрения западных идей о течении времени, ведет, на мой взгляд, к неизбежной феноменологической ошибке.

<sup>34</sup> *Swellengrebel J.L.* Bali. P. 12. Среди них есть храмы самой разной величины и значения, и Швеленгребель замечает, что бюро по делам религий на Бали дает (подозрительно точную) цифру на 1953 г. — 4661 «крупный и важный» храм; и это на острове, напомним, величиной 2170 квадратных миль, равном по величине примерно Делаверу<sup>2</sup>.

<sup>35</sup> Описание одалана, когда он в полном разгаре (многие «одаваны» продолжают не один, а три дня), см.: *Belo J.* Balinese Temple Festival. Locust Valley, N.Y., 1953. Одаланы также чаще всего вычисляются с помощью «уку», а не шестидневного цикла в сочетании с пяти- и семи-дневным циклом. См. прим. 30.

<sup>36</sup> Бытуют также разнообразные метафизические представления относительно дней, носящих разные имена, — созвездий, богов, демонов, естественных предметов (деревьев, птиц, животных), добродетелей и грехов (любви, ненависти и пр.), — которые объясняют, «почему» каждый из дней обладает тем или иным характером; но здесь нет нужды это рассматривать. В этой области, так же как и в связанной с ней области «предсказаний», действия, описанные в тексте, а также теории и интерпретации, менее стандартизированы, и вычисления не сводятся к пяти-, шести- и семидневным циклам, но распространяются на различные пермутации других циклов, и это делает их возможности практически неограниченными.

<sup>37</sup> По отношению к индивидам чаще употребляется термин «отонан», а не «одолан», однако корневое значение этого слова то же самое: «появление», «проявление», «возникновение».

<sup>38</sup> Названия последних двух месяцев, взятые из санскрита, строго говоря, не являются числительными, как названия первых десяти, но в балийском восприятии они «означают» «одинадцатый» и «двенадцатый».

<sup>39</sup> На самом деле годы тоже имеют нумерацию (еще одно индийское заимствование), однако — если не считать среды духовенства, где хорошее знание ее является скорее вопросом ученого престижа, культурным излишеством, чем чем-то еще, — нумерация годов не играет практически

никакой роли в действительном использовании календаря; даты по лунно-солнечному календарю почти всегда даются без года, который, за очень редкими исключениями, никто не знает и не заботится знать. В древних надписях и текстах год иногда указывается, но в обычном течении жизни балийцы никогда ничего не «датируют» в нашем понимании этого термина, разве что могут иногда сказать, что то или иное событие — извержение вулкана, война и пр. — произошло, «когда я был маленьким», «когда здесь были голландцы» или же (балийский вариант *illoc tempore*)<sup>3</sup> «во времена Мадьяпахит» или т. п.

<sup>40</sup> О теме «стыда» в балийской культуре см.: *Covarrubias M.* The Island of Bali. N.Y., 1956; об «отсутствии кульминации» см.: *Bateson G., Mead M.* Balinese Character. N.Y., 1942.

<sup>41</sup> Всестороннее критическое изложение данной темы см.: *Piers G., Singer M.* Shame and Guilt. Springfield, Ill., 1953.

<sup>42</sup> В данном случае меня опять же интересует культурная феноменология, а не психологическая динамика. Вполне возможно (хотя я сомневаюсь, что есть достаточно доказательств, чтобы это подтвердить или опровергнуть), что балийское «волнение перед публикой» связано с неосознанным чувством вины того или иного рода. Я хочу лишь обратить внимание на то, что переводить «лек» как «вину» или как «стыд» при том значении, которое обычно имеют эти слова в английском языке, — значит переводить неверно, и что наше выражение «волнение перед публикой» — «нервозность, ощущаемая перед появлением на публике», снова прибегая к Вебстеру, — гораздо лучше, хотя тоже не идеально, передает смысл того, что имеют в виду балийцы, когда говорят о «лек» (что они делают почти постоянно).

<sup>43</sup> Описание поединка Рангды и Баронга см.: *Belo J.* Rangda and Barong; блестящее описание духа этого действия см.: *Bateson G., Mead M.* Balinese Character. См. также главу 4 наст. книги, с. 126 слл. >.

<sup>44</sup> *Levenson J.* Modern China and Its Confucian Past. Garden City, 1964. P. 212. Здесь, как и везде, я пользуюсь словом «мыслящий» в отношении не только целенаправленного отражения, но и умственной деятельности любого вида, а словом «значение» — в отношении не только абстрактных «понятий», но значений любого вида. Возможно, это несколько произвольно и не очень точно, но, говоря о вещах абстрактных, необходимо пользоваться общими терминами даже в случае, если то, что подпадает под эти термины, далеко не однородно.

<sup>45</sup> «Каждый знак сам по себе кажется мертвым. Что дает ему жизнь? — он жив в использовании. Там в него вдыхается жизнь? — Или его использование есть его жизнь?». *Wittgenstein L.* Philosophical Investigation. N.Y., 1953. P. 128; курсив оригинала.

<sup>46</sup> *Li An-che.* Zuni: Some Observations and Queries // *American Anthropologist.* 1937, N 39. P. 62–76; *Codere H.* The Amiable Side of Qwakiutl Life // *American Anthropologist.* 1956, N 58. P. 334–351. Какая из двух противостоящих друг другу моделей или какая из совокупностей моделей первичны, если вообще можно говорить о первичности, — это, конечно, эмпирическая проблема, но она не является неразрешимой, особенно если задаться мыслью, что может означать в данной связи «первичность».



<sup>47</sup> «Таким образом, было показано, что для аккумуляции нужны не каналы от одних переменных... к другим... Так часто присутствующая в психологических работах идея, будто все будет хорошо, если только будут обеспечены достаточные взаимосвязи, абсолютно неверна». *Ashby W.R. Design for a Brain. 2nd ed. rev. N.Y., 1960. P. 155*; курсив оригинала. Эта цитата относится, разумеется, к прямым связям — Эшби называет их «первичными соединениями». Любая переменная, не имеющая каких бы то ни было отношений к другим переменным в системе, просто не будет ее частью. Обсуждение круга теоретических проблем, затронутых здесь, см.: *Ashby W.R.*, p. 171–183, 205–218. Аргументы в пользу того, что культурные разрывы могут не только быть совместимы с эффективным функционированием социальных систем, которыми они управляют, но даже поддерживать это функционирование, см.: *Fernandez J.W. Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult // American Anthropologist. 1965, N 67. P. 902–929.*

<sup>48</sup> Можно, пожалуй, предположить, что единственным балийцем, действительно игравшим важную роль в центральном индонезийском правительстве в первые годы республики, — он занимал некоторое время должность министра иностранных дел — был кшатрий, верховный князь Гианжара, одного из традиционных балийских королевств, который носил замечательное балийское «имя» Анак Агунг Где Агунг. «Анак Агунг» — это общественный титул, который носили члены правящего дома Гианжара, «Где» — это имя по порядку рождения (эквивалент Вайяна в тривангсе), и «Агунг» — хоть и личное имя, на самом деле отголосок общественного титула. Поскольку и «где», и «агунг» оба означают «большой», а «анак» — «человек», все это имя звучит примерно как «Большой, Большой, Большой Человек», кем он в сущности и был, пока к нему благоволил Сукарно. Более поздние балийские политические лидеры уже начали использовать более индивидуализированные личные имена, следуя стилю Сукарно, и опускали титулы, имена по порядку рождения, текнонимы и т. п., как «феодалные» и «старомодные».

<sup>49</sup> Этот текст был написан в начале 1965 г.; о драматических событиях, действительно произошедших позже в этом году, см. главу 11.

### Комментарии

<sup>1\*</sup> Чем больше перемен — тем больше все остается по-старому (*plus ça change — plus c'est la même chose*) (*франц.*).

<sup>2\*</sup> Штат США.

<sup>3\*</sup> То время (*лат.*).

<sup>4\*</sup> оплошность (*франц.*).

<sup>5\*</sup> в возможности (*лат.*).

<sup>6\*</sup> Взаимосвязь смыслов (*нем.*).

<sup>7\*</sup> особого рода (*лат.*).

<sup>8\*</sup> предвосхищение основания (логическая ошибка) (*лат.*).

## Глава 15

# Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев

## Облава

В начале апреля 1958 г. мы с женой, больные малярией и будучи в страшной растерянности, приехали в балийскую деревню, где собирались проводить антропологическое исследование. Небольшая, всего в пять сотен человек, и сравнительно удаленная от крупных населенных пунктов, эта деревня представляла собой замкнутый мир. Мы же были чужаками, профессиональными чужаками, и местные жители обращались с нами так, как балийцы всегда обращаются с людьми, которые не участвуют в их жизни, но им навязываются: они нас просто не замечали, будто бы нас и не было. Для них, а до некоторой степени и для себя самих мы были никто — призраки, невидимки.

Мы обосновались в поселении одной расширенной семьи<sup>1\*</sup> (об этом была предварительная договоренность с администрацией провинции), принадлежавшей к одной из четырех главных групп жителей деревни. Однако кроме нашего хозяина и его кузена и шурина — деревенского старосты нас никто не замечал, как это умеют делать только балийцы. Неуверенные в себе, страстно желающие произвести хорошее впечатление, мы тоскливо бродили по деревне, а балийцы смотрели сквозь нас, сосредоточив свой взгляд на каком-нибудь, более реальном, дереве или камне, расположенном в нескольких ярдах позади нас. Почти никто с нами не здоровался, но в то же время никто не смотрел на нас сердито и не говорил нам ничего неприятного, хотя мы, кажется, были бы рады даже этому. Когда мы пытались приблизиться к кому-нибудь (что в такой атмосфере делать категорически не рекомендуется), человек отходил в сторону — не демонстративно, но вполне решительно. Если человек сидел или стоял у стены и ему было некуда деться, то он молчал или же бормотал слово, совершенно ничего не



значашее для балийцев: «Да». Это безразличие было, разумеется, деланым: балийцы неустанно следили за каждым нашим шагом, и у них было невероятное количество весьма подробной информации о том, кто мы такие и с какой целью к ним пожаловали. Однако они вели себя так, будто мы просто не существовали, и по сути дела (поскольку именно это и должно было показать нам их поведение) мы действительно не существовали — по крайней мере, пока еще не существовали.

Все это, как я уже сказал, характерно на Бали. Во всех других уголках Индонезии, где мне доводилось бывать, и много позднее в Марокко, стоило мне появиться в деревне, люди высыпали отовсюду, чтобы меня получше разглядеть, а нередко — даже меня потрогать. Но в балийских деревнях, по крайней мере в тех, что расположены вдали от туристских маршрутов, ничего подобного не происходит. Люди спокойно продолжают загонять скот, болтать, совершать жертвоприношения, пристально смотрят в пространство, носят корзины, в то время как вы бродите среди них со странным ощущением собственной бестелесности. То же самое происходит и на индивидуальном уровне. Когда вы в первый раз встречаете балийца, он вроде бы вовсе вас не замечает; он, по выражению Маргарет Мид и Грегори Бейтсона, «отсутствует»<sup>1</sup>. Позже — через день, неделю, месяц (для некоторых людей этот волшебный миг не наступает никогда) — он вдруг решает (по причинам, которые мне так и не удалось понять), что вы все-таки существуете, и тогда становится сердечным, веселым, чутким, доброжелательным, хотя, будучи балийцем, всегда полностью себя контролирует. Таким образом, вы переходите некую невидимую нравственную или метафизическую границу. И тогда, хотя вас и не считают балийцем (балийцем можно только родиться), к вам начинают относиться по крайней мере как к человеческому существу, а не как к облаку или порыву ветра. И весь характер отношения к вам в большинстве случаев драматически меняется, становится мягким, почти нежным — сдержанным, несколько наигранным, несколько манерным, несколько обескураживающим своим радушием.

Мы с женой все еще находились на стадии порыва ветра, самой обескураживающей и даже — ведь начинаешь сомневаться в том, что действительно существуешь, — лишавшей присутствия духа, когда, спустя примерно десять дней после нашего приезда, на центральной площади были организованы большие петушинные бои, чтобы собрать деньги на строительство новой школы.

Сейчас, за исключением некоторых особых случаев, петушинные бои на Бали запрещены республиканскими властями (как почти по тем же самым причинам были запрещены при голландцах) — главным образом вследствие претензий на пуританизм, которые обычно приносит с собой радикальный национализм. Правящая элита, сама, впрочем, не особенно пуританская, озабочена тем, что бедные темные крестьяне проигрывают все свои деньги, тем, что могут подумать иностранцы, и тем, что на игру тратится время, которое лучше было бы посвятить возрождению страны. Петушинные бои, мол, «примитивны», «отсталы», «непрогрессивны» и в целом неподобают перспективной нации. И власти стараются, довольно бессистемно, положить им конец так же, как и другим подобным проблемам: курению опиума, попрошайничеству или обычаю женщин ходить с голой грудью.

Конечно, подобно употреблению спиртного в США во время сухого закона или курению марихуаны сегодня, петушинные бои, будучи частью «балийского образа жизни», все же устраиваются и чрезвычайно часто. И, как и в случае с сухим законом или с марихуаной, время от времени полиция (в 1958 г. состоявшая почти полностью не из балийцев, а из яванцев) считает нужным проводить облавы, конфисковывать петухов и шпоры, немногих виновников штрафовать и даже время от времени выставлять кое-кого из них на день под тропическим солнцем как наглядный урок, который никогда почему-то не оказывается поучительным, хотя изредка наглядный материал действительно умирает.

В результате бои обычно происходят в укромных уголках деревни, почти секретно, что делает зрелище несколько менее динамичным (не очень значительно), но балийцев не заботит, если оно будет и совсем вялым. Однако на этот раз, то ли потому, что шел сбор денег на школу, которых правительство не могло выделить, то ли потому, что в последнее время облавы устраивались нечасто, то ли потому, что, как мне удалось понять из последующих разговоров, прошел слух, будто от полиции удалось откупиться, решили, что можно устроить бои на центральной площади и собрать более многочисленную и более восторженную толпу зрителей, не привлекая внимания полиции.

Расчет оказался неверным. В середине третьего поединка, когда сотни людей, в том числе и еще не обретшие плоть и кровь я и моя жена, слились вокруг ринга в одно единое тело, в суперорганизм в буквальном смысле слова, на площади взревел грузовик, полный вооруженных автоматами полицейских. Под раздавшиеся из толпы вопли «Пулиси! Пу-

лиси!» полицейские выпрыгнули на землю и, ворвавшись в самую середину ринга, стали потрясать своими автоматами, как гангстеры в кинофильме, хотя и не собирались заходить так далеко, чтобы действительно из них стрелять. Суперорганизм мгновенно распался, и его компоненты бросились врассыпную во все стороны. Люди мчались по дороге очертя голову, перелезали через стены, протискивались под подмостки, скорчивались за плетеными завесами, залезали на кокосовые деревья. Петухи со стальными шпорами, достаточно острыми, чтобы отрезать палец или продырявить насквозь ногу человека, в испуге бегали по площади. Всё было в пыли и панике.

Следуя принятому в антропологии правилу «когда ты в Риме»<sup>2</sup>, мы с женой решили, хотя и не так мгновенно, как все остальные, что нам тоже надо бежать. Мы побежали по главной деревенской улице в северном направлении, в сторону, противоположную от места, где мы жили, поскольку находились с этой стороны ринга. Примерно на полдороге другой беглец неожиданно нырнул в стоявшее на пути жилище — как выяснилось позднее, его собственное, — мы же, видя, что впереди, кроме рисовых полей, открытой местности и очень высокого вулкана, ничего нет, последовали за ним. Когда мы втроем, падая, ввалились во внутренний дворик, его жена, видимо, уже не раз наблюдавшая подобные сцены, вынесла стол, скатерть, три стула и три чашки с чаем, и все мы, не вступая друг с другом в какой-либо разговор, уселись и начали прихлебывать чай, стараясь прийти в себя.

Через несколько минут во дворик с важным видом явился полицейский: он искал деревенского старосту. (Староста не только присутствовал на петушином бое — он его организовал. Когда подъехал грузовик, он побежал к реке, сбросил с себя саронг и нырнул; а потом, когда его наконец нашли, — он сидел на берегу и поливал голову водой — он смог сказать, что все это время купался и ничегошеньки не знал о происходящем. Ему не поверили и наложили на него штраф в триста рупий, который собирала вся деревня.) Увидев во дворике меня и жену, «Белых Людей», полицейский совершенно смешался. Когда он снова обрел голос, то спросил нечто вроде того, какого черта мы тут делаем. Наш пятиминутный хозяин тотчас бросился нас защищать, весьма импульсивно давая объяснения по поводу того, кто мы такие и чем занимаемся, столь подробное и точное, что настала моя очередь изумиться — ведь, за исключением хозяина дома, в котором мы остановились, и деревенского старосты, мы более чем за неделю едва ли вступили в контакт хотя бы с одним живым человеческим суще-

ством. Мы имеем полное право находиться здесь, объяснял он, глядя яванцу прямо в глаза. Мы — американские профессора; мы приехали с разрешения правительства; мы здесь, чтобы изучать культуру; мы хотим написать книгу, чтобы рассказать американцам о Бали. И весь день мы тихо и мирно сидим здесь, пьем чай и говорим о делах культуры и знать не знаем ни о каких петушиных боях. Более того, мы в тот день не видели деревенского старосту, он, должно быть, уехал в город. Полицейский в полном смятении удалился. Выждав приличное время, то же сделали и мы, сбитые с толку, но очень довольные тем, что остались живы и даже не попали в тюрьму.

На следующее утро деревня была для нас уже совершенно иным миром. Мало сказать, что мы перестали быть невидимыми, мы сделались вдруг центром всеобщего внимания, на нас изливалась необычайная сердечность, мы вызывали интерес и, более того, развлекали. Каждый в деревне знал, что мы, как и все, убежали от полиции. Нас об этом расспрашивали снова и снова (к концу дня я, должно быть, раз пятьдесят рассказал эту историю со всеми мельчайшими подробностями), при этом по-доброму, дружески, но все же довольно настойчиво поддразнивая: «А почему вы просто не остались там и не рассказали полиции, кто вы такие?»; «Почему же вы просто не объяснили, что вы только смотрите, а не делаете ставки?»; «Неужели вы действительно испугались этих маленьких пушек?» При том, что балийцы настроены кинестетически, и — даже когда ради спасения жизни обращаются в бегство (или, как произошло восемью годами позже, отказываются спастись) — всегда остаются самыми уравновешенными людьми в мире, они все снова и снова весело изображали, как мы неуклюже убегали, и демонстрировали выражение наших охваченных паникой лиц. Но главное, всем им ужасно понравилось, и даже более того, их поразило, что мы не стали просто «доставать наши документы» (о том, что они у нас есть, они тоже знали) и подтверждать свой статус «высоких гостей», а вместо этого проявили солидарность с теми, с кем живем теперь в одной деревне. (На самом-то деле мы проявили обыкновенную трусость, но в этом им тоже виделось соучастие.) Даже престарелый серьезный брахман, принадлежащий к тому типу священнослужителей, что находятся на полпути к небесам, который никогда, даже отдаленно, не интересовался петушиными боями из-за их связи с «дном» общества и к которому не каждый балиец осмеливался приблизиться, призвал нас в свой двор, чтобы подробно порасспросить, как все это было, и радостно посмеивался, дивясь необычности этого происшествия.

На Бали если вас поддразнивают, значит вас принимают. Случившееся стало поворотным моментом в наших отношениях с сельчанами, мы были в буквальном смысле безусловно «приняты». Вся деревня была для нас открыта, возможно, даже в большей степени, чем это могло бы быть, если бы события развивались как-то иначе (я бы, наверное, никогда не смог попасть к этому священнослужителю, а человек, волею случая приютивший нас «в тот самый день», стал моим самым лучшим информантом), и, безусловно, это произошло быстрее, чем ожидалось. Быть пойманным или почти пойманным во время полицейской облавы — может быть, не самое приемлемое средство для достижения этой волшебной необходимости антропологической полевой работы, — *контакта*, но в моем случае оно сработало очень хорошо. Я был мгновенно и совершенно принят обществом, в которое чужакам проникнуть чрезвычайно трудно. Это сразу дало мне возможность взглянуть изнутри на ту сторону «крестьянской ментальности», которая обычно остается недоступной антропологам, если им недостаточно повезло и не удалось спастись с предметом своего исследования от вооруженных официальных лиц. И что, возможно, важнее всего — поскольку другие вещи я бы, наверное, узнал другим образом, — мне удалось стать непосредственным свидетелем сплетения эмоционального взрыва, войны статусов и философской драмы, имеющей центральное значение для общества, внутреннюю сущность которого я жаждал понять. За срок моей экспедиции наблюдению за петушиными боями я отдал столько же времени, сколько и исследованию колдовства, ирригации, каст и брачных обычаев.

### Петухи и люди

Бали, главным образом потому, что это Бали, — хорошо изученное место. Его мифология, искусство, ритуалы, социальная организация, приемы воспитания детей, виды законов, даже способы впадения в транс — все это детальнейшим образом исследовано в поисках следов некой неуловимой субстанции, которую Джейн Бело назвала «балийский нрав»<sup>2</sup>. Однако петушиные бои, за исключением нескольких случайных упоминаний, были оставлены почти без внимания, хотя как популярное азартное увлечение они столь же важны для уяснения того, «что значит» быть балийцем, как и все эти более известные феномены<sup>3</sup>. Как американцы внешне раскрываются на стадионе, на площадке для игры в гольф, на скачках или

вокруг стола за покером, так и балийцы раскрываются у ринга для петушиных боев. Ведь это только на первый взгляд там бьются петухи. На самом деле бьются люди.

Каждый, кому довелось провести на Бали хоть какое-то время, не мог не заметить, что балийские мужчины психологически отождествляют себя со своими петухами. Здесь есть нарочитая *double entendre*<sup>3\*</sup>. В балийском языке она проявляется совершенно так же, как и в английском<sup>4</sup>, и даже выражается в таких же избитых шутках, натянутых каламбурах и обыденных непристойностях. Бейтсон и Мид даже предположили, что в соответствии с балийским представлением о теле как совокупности отдельных одушевленных частей, петухи рассматриваются как отделяющиеся самостоятельные пенисы, блуждающие гениталии, живущие собственной жизнью<sup>4</sup>. При том что у меня нет материала относительно подсознательно-го, чтобы подтвердить либо опровергнуть это любопытное мнение, сам факт, что петухи для балийцев *par excellence*<sup>5\*</sup> — символ маскулинности, столь же несомненен, как и то, что вода с горы течет вниз.

Язык мужской части населения Бали пропитан образами из петушиной сферы. Слово *sabung*, обозначающее петуха (и встречающееся в надписях рано, уже в 922 г. н.э.), используется метафорически и значит «герой», «воин», «победитель», «способный человек», «политический кандидат», «холостяк», «денди», «сердцеед» или «крутой парень». Напыщенного человека, чье поведение не соответствует его скромному статусу, сравнивают с бесхвостым петухом, который важничает так, будто у него большой красивый хвост. Человека отчаявшегося, который делает последнее безумное усилие, чтобы вырваться из ужасной ситуации, сравнивают с умирающим петухом, делающим последний выпад в сторону своего соперника, чтобы и тот тоже погиб вместе с ним. Скупца, который обещает много, дает мало и возмущается при этом, сравнивают с петухом, которого удерживают за хвост, в то время как он прыгает на другого, но не достает его. Молодого человека брачного возраста, который все еще робеет в женском обществе, или человека на новой работе, который хочет произвести хорошее впечатление, называют «бойцовым петухом, которого первый раз посадили в клетку»<sup>5</sup>. Любовные ухаживания, войны, политические схватки, споры о наследстве и уличные разборки — все уподобляется петушиным боям<sup>6</sup>. Даже сам остров по форме, как здесь полагают, напоминает маленького, гордого петуха с поднятой головой, вытянутой шеей, напряженной спиной, поднятым хвостом, с вызовом смотрящего на большую безалаберную и бесформенную Яву<sup>7</sup>.

Однако близость человека к петухам имеет не только метафорический характер. Балийские мужчины, по крайней мере, огромное большинство балийских мужчин, проводят со своими любимцами невероятно много времени: ухаживают за ними, кормят, обсуждают их, устраивают пробные схватки одного петуха против другого или просто наблюдают за ними с некой смесью всепоглощающего восхищения и мечтательного погружения в себя. Если вы увидите группу балийских мужчин, сгрудившихся на корточках под навесом или у края дороги, плечами вперед и коленками вверх, непременно выяснится, что по крайней мере половина из них держат руками зажатого между бедер петуха и легонько его опускают на землю и потом поднимают, вниз—вверх, для укрепления ног, ласково ерошат ему перья, толкают его для поднятия духа в сторону соседского петуха, а потом нежно снова его успокаивают, прижимая к бедрам. Время от времени, чтобы почувствовать и чужую птицу, ту же операцию проделывают некоторое время с чьим-нибудь еще петухом, при этом обычно перемещаются прямо на корточках к этому петуху, а не передают птиц друг другу, как будто это самое обыкновенное животное.

Во дворе — огороженном высокой стеной пространстве, где протекает жизнь людей, — в клетках, плетеных из прутьев, содержатся петухи; эти клетки все время передвигают с места на место, чтобы обеспечить птицам оптимальное сочетание света и тени. Их держат на специальной диете, которая бывает разной, в зависимости от индивидуальных представлений, но главным образом состоит из кукурузы, очищенной от посторонних примесей с гораздо большим тщанием, чем когда собираются приготовить еду для себя, и петуху дают ее буквально по зернышку. Под клюв и над анальным отверстием им закладывают красный перец — для придания боевого духа. Их купание сопровождается такими же церемониальными приготовлениями — подогревается вода, добавляются лечебные травы, цветки, лук, — как и купание маленького ребенка, а петухов-призеров купают еще и с такой же периодичностью. Им подрезают гребешки, чистят перья, приводят в боевую готовность шпоры, массируют ноги, их постоянно осматривают столь же тщательно, как купец осматривает бриллиант. Человек, увлекающийся петухами, энтузиаст в буквальном смысле этого слова, может провести с ними большую часть своей жизни, а большинство мужчин Бали, чья страсть к петухам хоть и сильна, но не всеобъемлюща, проводят с ними гораздо больше времени, чем это кажется разумным не только стороннему наблюдателю, но и им самим. «Я помешан на петухах», — приговаривал мой хо-

зяин, по балийским стандартам — обычный *любитель*, то меняя клетку, то готовя купание или совершая очередное кормление. «Мы все помешаны на петухах».

Внешние проявления этого сумасшествия, однако, сдержанны, ибо, хотя и верно, что петухи — символическое выражение или возвеличивание самих владельцев, эзоповски представленное их нарциссистское мужское эго, они также и выражение — гораздо более непосредственное — того, что балийцы считают прямой противоположностью, эстетической, моральной и метафизической, человеческого состояния: животности.

Трудно преувеличить отвращение балийцев к любому поведению, которое можно считать животным. Маленьким детям из-за этого не позволяют ползать. Кровосмешение хоть и вряд ли оправдывают, но считают гораздо менее ужасным преступлением, чем совокупление с животными. (Для второго подходящим наказанием считается смерть через утопление, в то время как виновных в первом преступлении заставляют жить как животных<sup>8</sup>.) Большинство демонов изображается в скульптуре, танце, ритуале, мифе в образе реальных или фантастических животных. Главный обряд подтверждения половой зрелости состоит в подпиливании у детей зубов, чтобы они не походили на клыки животных. Не только отправление естественных потребностей, но даже прием пищи считается отвратительным, почти непристойным делом, которое следует производить быстро и вдали от чужих глаз, поскольку оно связано с животностью. По тем же причинам непристойно падение или любое проявление неуклюжести. Если не считать петухов и незначительного числа домашней живности — быков, уток, к которым балийцы эмоционально безразличны, в целом они не любят животных и обращаются со своими многочисленными собаками не просто грубо, но прямо-таки с маниакальной жестокостью. Идентифицируя себя со своим петухом, мужчина-балиец идентифицирует себя не только со своим идеальным «я» или даже со своим половым членом, но и с тем, чего он больше всего боится, что ненавидит и чем — в этом амбивалентность — восхищается: с «Силами Тьмы».

Связь петухов и петушиных боев с этими силами, со звероподобными демонами, которые все время грозят завоевать небольшое расчищенное пространство, на котором балийцы с таким тщанием построили свою жизнь, и пожрать его жителей, совершенно очевидна. Петушиный бой, любой петушиный бой — это, в первую очередь, кровавое, с соответствующими церемониями и пением жертвоприношение демонам,

совершаемое для утоления их ненасытного, каннибальского голода. Ни один храмовый праздник не должен проводиться, пока не совершено это жертвоприношение. (Если это все-таки происходит, то неизбежно кто-нибудь впадает в транс и голосом разгневанного духа приказывает немедленно исправить такое грубое нарушение.) Коллективный ответ на любое зло естественного происхождения — болезнь, неурожай, извержение вулкана — почти всегда включает в себя петушиный бой. А знаменитому балийскому празднику Дню тишины («Ньепи»), когда все в течение целого дня молча и неподвижно сидят, чтобы не столкнуться с внезапным нашествием демонов, ежеминутно изгоняемых из ада, накануне предшествуют крупные петушиные бои (в этом случае — легальные), происходящие почти в каждой деревне на острове.

В петушином бою человек и животное, добро и зло, «Я» и «Оно», творческая сила возбужденной маскулинности и разрушительная сила отпущенной на волю животности сливаются в кровавой драме ненависти, жестокости, насилия и смерти. И мало удивительного в том, что когда — а это неизменное правило — владелец победившего петуха забирает домой останки побежденного петуха — часто расчлененного на куски его разъяренным владельцем, — чтобы съесть его, он делает это со смешанным чувством социального замешательства, морального удовлетворения, эстетического отвращения и каннибальской радости. Или в том, что человек, проигравший важный бой, иногда доходит до того, что разрушает семейные святыни и прокликает богов, т. е. совершает акт метафизического (и социального) самоубийства. Или в том, что в поисках земной аналогии для небес и преисподней балиец сравнивает первое с настроением человека, чей петух только что выиграл, а второе — с настроением того, чей петух только что проиграл.

## Бой

Петушиные бои (*тетадьен*, *сабунган*) проводятся на ринге размером около пятидесяти квадратных футов. Как правило, они начинаются ближе к вечеру и продолжаются часа три-четыре до захода солнца. В программу входят девять или десять самостоятельных поединков (*сехет*). В главных чертах каждый поединок совершенно похож на другие: решающего поединка нет, поединки не связаны между собой, форма их проведения неизменна, и каждый поединок происходит на основании, определенном совершенно *ad hoc*<sup>6</sup>. После того

как поединок окончен и причин для страстей не осталось — деньги по пари выплачены, проклятия высказаны, останки петухов распределены, — семь-восемь, а возможно, и дюжина мужчин, каждый с петухом, незаметно проскальзывают на ринг и стараются там подобрать для своего петуха подходящего противника. Это, как правило, занимает не менее десяти минут, а часто намного больше, и делают это вполголоса, не глядя прямо друг на друга и даже друг друга не замечая. Тот, кто непосредственно этим не занят, наблюдает это занятие, в лучшем случае искоса и маскируя свой интерес; тот, кто сам в смущении этим занимается, старается делать вид, будто в действительности ничего не происходит.

Когда пары подобраны, тот, кто не нашел соперника своему петуху, отходит в сторону все с тем же глубоко безразличным видом, а выбранным петухам прикрепляют шпоры (*таджи*) — острые как бритва стальные шипы длиной четыре или пять дюймов. Это очень тонкая операция, которую умеет делать как следует очень небольшое число мужчин во всей деревне, полдюжина или около того. Человек, прикрепляющий шпоры, всегда сам их и делает, и если петух, которого он готовит к бою, побеждает, то владелец победителя вручает ему ногу со шпорой побежденного петуха. Шпоры прикрепляют, обматывая длинную бечевку вокруг основания шпоры и ноги петуха. По ряду причин, о которых я еще скажу, это делается всякий раз по-разному и является в высшей степени продуманной процедурой. Знания о шпорах обширны: точить их следует только в полной темноте и когда нет луны, нельзя позволять смотреть на них женщинам и т. д. Их всегда берут в руки (будут их использовать или нет) с тем же странным смешением нервной дрожи и чувственности, которые балийцы проявляют главным образом в отношении к ритуальным предметам.

После того как шпоры прикреплены, два петуха ставятся их секундантами (которые могут быть, а могут и не быть их владельцами) друг против друга в центр ринга<sup>9</sup>. После чего берут кокосовый орех с небольшой дырочкой и бросают его в ведро с водой, он тонет в течение 21 секунды; этот период называют «тьенг», и его начало и окончание знаменуют ударом гонга. В течение 21 секунды секунданты (*пенгангкеб*) не имеют права касаться своих подопечных. Если, как иногда случается, петухи за этот период не успевают сцепиться, то их берут в руки, ерошат им перья, дергают их, толкают, всячески понукают и опять выставляют в центр ринга; и все начинается снова. Случается, что они вообще отказываются биться или же один из них все время убегает, в этом случае их

помещают вместе под одной плетеной клеткой, и там они волей-неволей начинают биться.

По большей части, однако, петухи почти сразу же налетают друг на друга и начинают друг друга клевать, бить крыльями и ногами, в приступе животной ярости, такой полной и абсолютной и по-своему столь красивой, что это, можно сказать, почти абстрактная, платоническая идея ненависти. В мгновение ока один или другой из них наносит противнику удар шпорой. Секундант петуха, нанесшего удар, немедленно подхватывает своего питомца, чтобы не дать ему получить ответный удар, ибо в этом случае бой может закончиться смертью обоих петухов, так как они в ярости раздерут друг друга на части. Это возможно, особенно если, как часто случается, шпора застрянет в теле противника, ведь тогда нападающий петух оказывается во власти своего раненого противника.

Когда птицы снова в руках секундантов, кокосовый орех опять бросают в ведро три раза подряд, после чего петуха, нанесшего удар, ставят, чтобы показать, какой он крепкий, он сам демонстрирует это, неспешно похаживая по рингу, пока погружается кокосовый орех. После чего тот бросают в ведро еще два раза и бой возобновляется.

В течение этого интервала (немногим большего, чем две минуты) секундант раненого петуха изо всех сил хлопочет над ним — как хлопочет между раундами тренер вокруг сильно побитого боксера, — чтобы привести его в форму для последней, отчаянной попытки добиться победы. Он дышит ему в клюв: засовывает петушину голову целиком себе в рот, обсасывает ее и в нее выдыхает, — взъерошивает ему перья, прикладывает к ранам различные примочки и любым способом старается поднять остатки его духа, который мог еще у него сохраниться. Когда он снова ставит его на землю, то сам обычно весь бывает перепачкан в петушиной крови, тем не менее в боях с высокими ставками хороший секундант ценится на вес золота. Лучшие мастера могут буквально мертвого петуха поставить на ноги, по крайней мере на время, достаточное для второго, финального, раунда.

В этой решающей схватке (если она состоится; иногда раненый петух издыхает прямо в руках секунданта или сразу, как только тот опять ставит его на ринг) петух, первым нанесший удар, обычно добивает своего ослабевшего противника. Но такой исход далеко не очевиден: если петух в силах двигаться — значит, он может и биться, а если он может биться, то он может убить соперника, ведь в конечном счете важно то, какой петух издохнет первым. Если раненый петух, получив

удар, все-таки оказывается способным нанести смертельный удар другому, то он официально признается победителем, даже если сам падает и выпускает дух секундой позже.

И вся эта драма — за которой тесно сплотившаяся вокруг ринга толпа следит в мертвой тишине, производя телами движение, кинестетически согласное с движением животных, подбадривая своих бойцов безмолвными жестами, пожимая плечами, вертя головами, массой откидываясь назад, когда к краю ринга летит смертоносная шпора (говорят, что слишком внимательные зрители иной раз лишаются глаза или пальца), и снова в едином порыве принимая к рингу, — окружена целым сводом тщательно разработанных и очень подробных правил.

Эти правила вместе с массой сопровождающих их фольклорных историй на тему петухов и петушиных боев записаны в пальмовых манускриптах («лонтар», «ронтал»), которые передаются из поколения в поколение вместе со всеми юридическими и культурными традициями деревни. Во время боя рефери («сая комонг»; «джуру кембар») — человек, который бросает в ведро кокосовый орех, — следит за тщательным выполнением этих правил, и его авторитет в этом непрерываем. Мне ни разу не приходилось видеть, чтобы мнение рефери оспаривалось хоть в чем-то даже наиболее отчаявшимися проигравшими, и ни разу не приходилось слышать, даже в частной беседе, чтобы кто-нибудь обвинял в несправедливости какого-нибудь рефери или хотя бы вообще жаловался на него. Работу рефери выполняют только достойные, солидные и, учитывая сложность упомянутого кодекса правил, умные жители, да и люди принесут своих петухов только на тот бой, которым руководят именно такие рефери. К рефери обращаются и при обвинениях в жульничестве, которое редко, но иногда все-таки происходит; а в тех исключительных случаях, когда оба петуха издыхают практически одновременно, опять же именно ему приходится решать, кто издох первым (или провозглашать ничью, хотя балийцы этого не любят). Рефери можно сравнить с судьей, с царем, со жрецом или с полицейским — он воплощает в себе черты всех их, это под его твердым руководством животная страсть боя находит выражение в рамках факта гражданского закона. Я видел на Бали десятки боев и ни в одном не наблюдал столкновений относительно правил. Действительно, я никогда не видел каких-либо открытых столкновений, кроме столкновений самих петухов.

Подобная двойственность явления, которое, если рассматривать его как факт природы, кажется необузданным выраже-

нием ярости, а как факт культуры может считаться формой, доведенной до совершенства, определяет петушинные бои как социологическую данность. Петушинные бои — это то, что Эрвин Гоффман в поисках наименования для чего-то недостаточно организованного, чтобы наименовать его группой, и недостаточно бесструктурного, чтобы наименовать его толпой, обозначил как «сфокусированное собрание» — т. е. круг людей, увлеченных некоторым общим действием и относящихся друг к другу, исходя из обстоятельств этого действия<sup>10</sup>. Такие собрания сходятся и расходятся; их участники меняются; деятельность, которая их объединяет, дискретна — это скорее отдельный процесс, который возобновляется от случая к случаю, а не процесс продолжающийся, который протяжен во времени. Форма такого собрания определяется ситуацией, которая его порождает, платформой, на которой, по выражению Гоффмана, оно стоит, но все же это — форма и притом вполне определенная. Для конкретной ситуации — совещания присяжных, хирургической операции, партийного собрания, акции протеста, петушиного боя — платформа создается сама собой, на основе общей культурной озабоченности (в данном случае, как мы увидим, предметом последней является борьба статусов), которая не только определяет главную цель, но, собирая действующих лиц и создавая фон, приводит ситуацию в действие.

В классические времена (в данном случае до голландского вторжения в 1908 г.), когда на Бали не было бюрократов, которые пеклись бы о нравственности народа, организация петушинных боев была делом исключительно светским. Выставить петуха на важный, значительный бой было для взрослого мужчины неперенным гражданским долгом; налог, который взимался с петушинных боев, происходивших, как правило, в базарный день, служил важным источником годового дохода государства; покровительство искусствам считалось почетной обязанностью принцев, а петушинный ринг, или «вантилан», находился в самом центре деревни, поблизости от таких сооружений балийской цивилизации, как здание Совета, храм истоков, базарная площадь, сигнальная башня, а также дерево баньян. Сегодня, за исключением некоторых случаев, новая мораль делает невозможным столь явное выражение связи между волнениями общественной жизни и кровавым спортом; однако, хотя и менее прямо выраженная, эта связь остается все такой же тесной и незыблемой. Чтобы ее объяснить, нужно обратиться к тому аспекту петушинных боев, вокруг которого сконцентрированы все остальные и через который они с наибольшей силой проявля-

ются; к аспекту, которого я пока столь старательно избегал. Речь идет, конечно же, о ставках.

## Пари равные и неравные

Балийцы никогда не сделают просто то, что можно сделать сложно, и петушинные бои — не исключение из этого правила.

Во-первых, существуют два типа пари, или «то» (toh)<sup>11</sup>: одно главное пари, которое заключается в центре ринга между основными участниками состязания («то кетенга»), и множество второстепенных, которые заключаются вокруг ринга между зрителями («то кесаси»). Первое — обычно на крупную сумму, другие — обычно на мелкие. Первое является коллективным и заключается между союзами спорщиков, группирующихся вокруг владельцев петухов; другие индивидуальны и заключаются между отдельными людьми. Первое — это осторожное, весьма скрытое, почти тайное соглашение членов союзов и рефери, совещающихся, как заговорщики, в центре ринга; прочие же заключаются вокруг ринга в атмосфере импульсивного крика, публичных предложений и публичных договоренностей возбужденной толпы. Самое любопытное и, как мы увидим, наиболее показательное состоит в том, что *ставки в первом пари всегда, без исключений, равные, а ставки в других, также без исключений, всегда разные*. От величины той значительной суммы, что устанавливается в центре, зависят меньшие ставки вокруг ринга.

Центральное пари — официальное, оно окружено сетью правил и заключается между двумя владельцами петухов в присутствии рефери, как наблюдателя и общественного свидетеля<sup>12</sup>. Это пари, которое, как я уже сказал, всегда сравнительно крупное, и иногда очень, никогда не устанавливается просто владельцами, от чьего имени оно заключается, но обязательно с участием четырех или пяти, иногда семи или восьми человек — родни, деревенских приятелей, соседей, близких друзей. Если владелец не особенно богат, он может даже не быть главным вкладчиком, хотя должен внести от своего имени существенную сумму, чтобы только показать, что не участвует ни в каком надувательстве.

В 57 матчах, о которых у меня имеются точные и достоверные записи в отношении центрального пари, размер последнего составлял от 15 до 500 рингитов, в среднем — 85 рингитов, и устанавливался достаточно четко по трем уровням: для мелких боев (от 15 до 35 рингитов с каждой стороны) их было

45% от всего числа, для средних (от 20 до 70) — около 25% и для крупных (от 75 до 175) — около 20%; исключения — небольшое число очень мелких и очень крупных боев. В обществе, где нормальный дневной заработок работника физического труда — рабочего на кирпичном заводе, батрака на ферме, носильщика на рынке — составляет около трех рингитов в день, учитывая, что петушинные бои в том месте, которое я изучал, устраиваются в среднем один раз в два с половиной дня, — это, несомненно, серьезная игра, даже если ставки чаще делают сообща, чем индивидуально.

Периферийные пари, однако, нечто совершенно другое. В противоположность официальному, законному соглашению в центре, эти пари заключаются скорее в обстановке, обычной для разбушевавшейся биржевой стихии. Существует неизменная и всем известная система ставок: они следуют в непрерывном ряду — от 10:9 в начале ряда до 2:1 в его конце: 10–9, 9–8, 8–7, 7–6, 6–5, 5–4, 4–3, 3–2, 2–1. Человек, который хочет поставить на *петуха-аутсайдера* (оставим пока в стороне вопрос о том, кого именно признают фаворитом, «кебут», а кого — аутсайдером, «нгаи»), выкрикивает номер ставки из начала ряда, называя тем самым долю, которую сам хочет *получить*. Если он выкрикивает «газал», «пять», значит, он хочет поставить на аутсайдера 5:4 (или, если смотреть с его точки зрения, — 4:5); если он выкрикивает «четыре», то хочет поставить 4:3 (для него это, опять-таки, будет «три»); если «девять» — 9:8 и так далее. Человек же, ставящий на фаворита и поэтому беспokoящийся о доле, которую может отдать, по возможности играет на понижение и выкрикивает масть петуха: «коричневый», «пятнистый» и т. п.<sup>13</sup>

Таким образом, перебивая всю толпу, ставящие на аутсайдера и ставящие на фаворитов начинают присматриваться друг к другу, иногда с диаметрально противоположных концов ринга, как к потенциальным партнерам по пари. Ставящий на аутсайдера старается поднять сумму пари, ставящий на фаворита стремится ее понизить<sup>14</sup>. Ставящий на аутсайдера, выступающий в данной ситуации в роли просителя, показывает размер предлагаемой ставки на пальцах и энергично трясет при этом рукой. Если кто-либо из ставящих на фаворита отвечает ему тем же жестом, пари заключается, если нет, то они перестают переглядываться, и поиск продолжается.

Заключение пари вокруг ринга, после того как уже заключено центральное пари и сумма его оглашена, превращается в нарастающее крещендо криков. Те, кто ставит на петухов-аутсайдера, делают свои предложения всем, кто только мо-

жет их принять, в то время как те, кто ставит на фаворитов, но недоволен предлагаемыми суммами, выкрикивают столь же неистово масть петуха, давая понять, что они тоже отчаянно хотят сделать ставку, но только на более низкие суммы.

Процесс выдвижения ставок (который тяготеет к определенной согласованности, ибо в каждый конкретный момент почти все, кто кричит, выкрикивают примерно одни и те же ставки) начинается со ставок, находящихся ближе к концу ряда, — 5:4 или 4:3, — и затем с большей или меньшей быстротой продвигается к началу ряда, доходя в конечном итоге до тех или иных ставочных величин. Люди, которые кричат «пять» и в ответ слышат только «коричневый», начинают кричать «шесть»; каждая из сторон старается как можно быстрее склонить других выкрикивающих к своей ставке либо ретируется со ссены, поскольку ее ставки перебиваются более щедрыми предложениями соперников. Если происходит повышение ставок и партнеры все еще не удовлетворены, процедура повторяется, ставки повышаются до «семи» и т. д.; очень редко и в случае очень крупных боев ставки поднимаются до верхнего предела — до «девяти» или «десяти». Изредка, если очевидно, что петухи неудачно подобраны, никакого движения вверх может вообще не происходить, или даже начинается снижение до 4:3, 3:2 и уж совсем-совсем редко до 2:1; при этом процесс снижения ставок сопровождается сокращением числа пари, в то время как процесс повышения ставок сопровождается увеличением числа пари. Но обычная модель — это движение ставок в течение более короткого или более длинного периода времени вверх по шкале (для периферийных ставок) в направлении несуществующего полюса равных ставок, и большая часть пари заключается в диапазоне от 4:5 до 8:7<sup>15</sup>.

По мере приближения того момента, когда секунданты выпускают петухов, крики — по крайней мере, в поединке, где центральная ставка велика, — становятся почти неистовыми, поскольку игроки, не нашедшие партнеров по доступным для себя ставкам, отчаянно стараются сделать это в последнюю минуту. (Когда же центральная ставка мала, происходит обратное: заключение пари идет по угасающей, крики стихают, разница между ставками увеличивается, и люди теряют интерес.) Хорошо организованный поединок с высокими ставками — такого рода поединок балийцы называют «настоящий петушинный бой» — имеет характер массового сценического действия, и возникает все растущее ощущение, что сущий хаос вот-вот захлестнет все — всех этих людей, которые размахивают руками, кричат, толкаются, цепляют-



ся друг за друга, — и впечатление это только еще более усиливается, когда в одно мгновение внезапно обрушивается мертвая тишина, будто кто-то перекрыл поток: раздается удар гонга, петухи выпускаются, и начинается бой.

Когда он заканчивается — через промежуток времени где-то от пятнадцати секунд до пяти минут, — *все ставки немедленно выплачиваются*. Никаких долговых расписок («IOU»<sup>7)</sup>) не бывает, во всяком случае между непосредственными участниками пари. Можно, конечно, занять деньги у приятеля перед тем, как предложить или принять ставку, но когда ты ее предлагаешь или принимаешь, деньги уже должны быть у тебя в руках, и в случае проигрыша расплатиться надо тут же на месте, до начала следующего поединка. Это железное правило, и как мне ни разу не довелось слышать, чтобы кто-то оспаривал решение рефери (хотя, несомненно, такое иногда должно было случаться), так я ни разу не слышал, чтобы кто-то скрылся, не отдав проигрыш, — может быть, потому что в разгоряченной петушиным боем толпе последствия этого могут быть (что случалось, как передают, с мошенниками) ужасными и незамедлительными.

Как бы то ни было, асимметрия между равными центральными и неравными периферийными ставками обозначает главную аналитическую проблему для теории, в которой ставки петушиных боев рассматриваются как звено, связывающее сами бои с более широким миром балийской культуры. В ней также предлагается путь решения этой проблемы и наглядно показывается эта связь.

Первое, что следует по этому поводу заметить: чем выше центральное пари, тем более вероятно, что поединок действительно будет равным. Это подсказывает элементарная логика. Если вы ставите на петуха 15 рингитов, у вас может быть охота продолжать в том же духе, даже если вы чувствуете, что ваш петух подаст не очень большие надежды. Но если вы ставите 500, то очень и очень вероятно, что вам не захочется рисковать. Поэтому для поединков, на которых заключаются крупные пари и в которых, конечно же, участвуют лучшие петухи, последних стараются подбирать с особым тщанием — как можно более равных по размеру, физической форме, драчливости и т. д. — учитывается все, что в человеческих силах. Чтобы обеспечить равенство возможностей, часто используются разные способы прилаживания шпор. Если один из петухов кажется сильнее, то договариваются о том, чтобы его шпора была расположена под менее выгодным углом, — в отношении видов положений, в которых крепятся шпоры, надо сказать, проявляется чрезвычайная изобретательность. Еще более тща-

тельно должны также подбираться искусные секунданты, которые умеют находить петуху пару в точном соответствии с его способностями.

Короче говоря, в случае боев с крупными ставками для того, чтобы получился поединок с действительно равными возможностями, предпринимаются очень серьезные усилия — и это хорошо осознается. В случае боев со средними ставками усилий предпринимается меньше, а при низких ставках — еще меньше, хотя почти всегда стараются сделать шансы хотя бы приблизительно равными. Ведь даже при ставках в 15 рингитов (пять дней работы) никто не хочет делать равные ставки в совершенно безнадежной ситуации. И снова статистика, с помощью которой я хочу это подтвердить. Из моих 57 поединков фаворит выиграл 35, аутсайдер — 24; соотношение — 1,4 : 1. Но если взять среднюю ставку центрального пари, 60 рингитов, то соотношение в группе матчей, где ставки пари были выше, будет уже 1,1:1 (12 фаворитов, 11 аутсайдеров), а в группе поединков, где ставки были ниже, — 1,6:1 (21 и 13). Если же взять самые крайние ставки, то в очень больших боях, где центральные пари достигли более 100 рингитов, соотношение будет 1:1 (7 на 7), а в очень мелких боях, ставки пари в которых были ниже 40 рингитов, соотношение будет 1,9:1 (19 и 10)<sup>16</sup>.

Из этого предположения — чем выше центральные пари, тем более равные шансы имеют бьющиеся петухи, — более или менее непосредственно следуют две вещи: 1) чем выше центральные пари, тем больше ставки периферийных пари тяготеют к началу ряда ставок, и наоборот; 2) чем выше центральные пари, тем больше число пари, заключаемых на периферии, и наоборот.

Логика в обоих случаях одинакова. Чем более равные шансы на получение равных выигрышей в действительности дает бой, тем менее привлекательным оказывается нижний конец ряда ставок и тем, следовательно, ближе они должны быть к его началу, чтобы быть принятыми. Что это так, очевидно из простого наблюдения, из собственных объяснений балийцами этого вопроса и из более систематических наблюдений, которые мне удалось собрать. Поскольку трудно сделать точный и полный перечень всех периферийных пари, этот аргумент сложно выразить в числовой форме, но во всех записанных мной случаях согласованные ставки между ставящим на фаворита и ставящим на аутайдера заключаются в пределах совершенно определенного минимально-максимального интервала, на который, действительно, падает основная масса (в большинстве случаев приблизительно от двух третей до трех

четвертых) пари: в боях с высокими центральными пари ставки были на три или четыре пункта выше по шкале в направлении к началу ряда, чем в боях с низкими центральными пари, а в средних боях ставки располагаются, как правило, в середине. Разумеется, в деталях бывают и отклонения, но общий образец достаточно постоянен: способность центрального пари подтягивать периферийные пари к собственной модели равных ставок прямо пропорциональна размеру центральной ставки, а размер этой ставки прямо пропорционален тому, насколько тщательно подобраны равные по силе петухи. Что же касается числа заключенных пари, то в поединках с высокими ставками заключается больше периферийных пари, поскольку такие поединки считаются «более интересными» не только потому, что исход их в меньшей степени предсказуем, но и потому, что в них больше поставлено на карту — и с точки зрения денег, и с точки зрения петухов, и, следовательно, как мы увидим, с точки зрения социального престижа<sup>17</sup>.

Парадокс сочетания единой ставки в центре ринга с разными периферийными ставками — только кажущийся. Две сосуществующие системы заключения пари, хотя формально не взаимосвязаны, на самом деле не противоречат друг другу, а являются частью единой более широкой системы, в которой центральное пари — так сказать, «центр гравитации», который (чем это пари больше, тем сильнее) притягивает периферийные ставки к началу шкалы ставок. Таким образом, центральное пари «делает игру», или, точнее, определяет ее, характеризуя то, что вслед за Иеремией Бентамом я буду называть ее «глубиной».

Балийцы стремятся организовать интересный, если хотите, «глубокий» поединок, заключая центральное пари на как можно более крупную сумму, для чего петухи подбираются как можно более равные и внушительные, чтобы исход боя был, таким образом, как можно более непредсказуем. Это не всегда им удается. Примерно половина поединков получаются довольно незначительными и не очень интересными — я бы их назвал, пользуясь той же терминологией, «мелкими». Но этот факт противоречит моей концепции не больше, чем тот факт, что большинство художников, поэтов и драматургов являются посредственными, — мнению, что усилия художников направлены на достижение глубины и с определенной частотой приближаются к ней. Характер артистического способа действия довольно точен: центральное пари — это средство, механизм для создания «интересных», «глубоких» поединков, но не причина или, по крайней мере, не главная причина того, почему они инте-

ресны; оно — источник их привлекательности, субстанция их глубины. Вопрос о том, почему такие поединки являются интересными, — а что касается балийцев, то даже совершенно захватывающими, — выводит нас из области внешних отношений в более широкий социологический и социально-психологический контекст и к не совсем экономическому представлению о том, чему равна «глубина» этой игры<sup>18</sup>.

## Игра с огнем

Понятие Бентама «глубокая игра» мы находим в его книге «Теория законодательства»<sup>19</sup>. Под ним он имеет в виду игру, в которой ставки настолько высоки, что, с его утилитаристской точки зрения, людям вообще неразумно в нее ввязываться. Если человек, зарабатывающий тысячу фунтов (или рингитов), ставит пятьсот из них на равное пари, ясно, что предельная выгода от каждого фунта, который он ставит, в случае выигрыша меньше, чем предельный ущерб от каждого фунта, который он ставит, в случае проигрыша. В действительно глубокой игре оба играющих оказываются в таком положении. Оба они рискуют головой. Сойдись вместе удовольствия ради, они вступают в отношения, которые принесут участникам, рассматриваемым совокупно, больше настоящего огорчения, чем настоящего удовольствия. Поэтому Бентам пришел к выводу, что глубокая игра аморальна с точки зрения первых принципов и поэтому — характерное для него умозаключение — должна быть запрещена законом.

Но более, чем этическая проблема, интересен (во всяком случае, в отношении нашего здесь предмета) тот факт, что, несмотря на логическую убедительность бентамовского анализа, люди все же вступают в такую игру, делают это страстно и часто, даже невзирая на угрозу законного наказания. Для Бентама и тех, кто думает так же, как и он (в наши дни это большей частью юристы, экономисты, некоторые психиатры), объяснение состоит в том, как я уже сказал, что эти люди иррациональны; они, мол, наркоманы, фетишисты, дети, идиоты, дикари, которые нуждаются в защите от них самих. Однако для балийцев, хотя они, естественно, не могут столь красноречиво сформулировать свою позицию, объяснение в том, что в такой игре деньги не столько мера полезности, имеющейся или ожидаемой, сколько символ моральной значимости, сознаваемой или внушаемой.

Фактически в мелких играх, в которые вовлечены не столь большие денежные суммы, понятия приращения и

уменьшения денег суть более близкие синонимы выгоды и ущерба — в прямом, не распространенном смысле, — удовольствия и огорчения, счастья и несчастья. В глубоких играх, в которых денежные суммы велики, на карту ставится нечто большее, чем материальная выгода, а именно уважение, честь, достоинство, почтение — одним словом (правда, на Бали это слово весьма многозначно) статус<sup>20</sup>. Но ставится символически, поскольку в результате петушинных боев ничей статус в действительности не меняется (несколько случаев разорения увлеченных игроков не в счет); он лишь может на короткое время укрепиться или пошатнуться. Однако для балийцев, — а для них нет ничего более приятного, чем неявно выказать кому-либо оскорбление, и ничего более неприятного, чем такое неявное оскорбление получить, особенно когда все это происходит в присутствии общих знакомых, которых не обманешь показным поведением, — все это действительно глубокая драма.

Из этого вовсе *не* следует, должен сразу заметить, что деньги не имеют для балийцев значения или что потратить 500 рингитов им не сложнее, чем 15. Такой вывод был бы абсурден. Именно потому, что в этом — почти нематериалистическом — обществе деньги *имеют* значение, и притом очень большое, чем большей суммой человек рискует, тем больше он рискует многими другими вещами, такими, как гордость, самообладание, хладнокровие, мужественность. И пусть рискует он этим тоже ненадолго, но зато публично. В глубоких петушинных боях владелец и члены его команды, а также, хотя и в меньшей степени, как мы далее увидим, те, кто ставит на его петуха на периферии, рискуя деньгами, рискуют и статусом.

По большей части, именно *потому*, что предельный ущерб проигрыша при высших ставках пари столь велик, участвовать в таких пари означает — иносказательно и метафорично, через посредство своего петуха — ставить на кон свое публичное «я». И хотя последователю Бентама покажется, что это только еще больше усиливает иррациональность предприятия, для балийца главным образом то, что иррациональность усиливается, придает всему этому многозначительность. И поскольку (если следовать, скорее, Веберу, чем Бентаму) наделение жизни значением — главное стремление и первостепенное условие человеческого существования, такой способ осмысления более чем компенсирует сопряженные с игрой экономические затраты<sup>21</sup>. Действительно, если иметь в виду, что в крупных матчах ставки равные, значительных изменений в материальном

положении тех, кто регулярно принимает в них участие, практически не происходит, поскольку в конечном итоге шансы более или менее равны. На самом деле, как раз в меньших, «мелких» боях, в которых находим горстку подлинных, по-настоящему одержимых игроков — тех, кто *участвует* в игре главным образом из-за денег, происходят «реальные» изменения в социальном положении, и в значительной степени в сторону снижения. Но таких людей, азартных игроков, «истинные петушинные бойцы» весьма презируют как дураков, которые ничего не понимают в игре, как плебеев, которые просто не видят сути всего происходящего. Они, эти одержимые — добыча для истинных энтузиастов, тех, кто понимает, как надо играть; вытянуть из них немного денег — это сделать довольно легко, вовлекая их (пользуясь их жадностью) в иррациональные пари не равных по силе петухов. Большинству одержимых действительно случается за remarkably короткое время полностью разориться, но все равно, один или два таких персонажа всегда присутствуют на боях; они закладывают свою землю и продают одежду, чтобы иметь возможность в любое время держать пари<sup>22</sup>.

Такой порядок соотношения «статусного риска» более глубоких боев и, наоборот, «денежного риска» более мелких боев фактически общепринят. Сами игроки, заключающие пари, формируют соответствующую социоморальную иерархию. Как уже упоминалось, в большинстве петушинных боев непосредственно около ринга возникает большое число бессмысленных азартных игр, выигрыш в которых определяется элементом чистой случайности (рулетка, кости, подбрасывание монетки и «боб-под-ракушкой») и которые организовываются «второстепенными» зрителями. Ставки в таких играх, конечно, ничтожно малы. В них играют только женщины, дети, подростки и разные другие категории населения — нищие, социально презираемые или странные личности, — которые не являются (или пока не являются) игроками на петушинных боях. Мужчины, участвующие в петушинных боях, стыдятся даже близко подходить к этим людям. Несколько выше последних по положению те, кто хотя и не участвуют сами в петушинных боях, но в мелких поединках заключают пари вокруг ринга. Далее следуют те, кто выставляют своих петухов в малых или изредка в средних поединках, но статус их недостаточен, чтобы участвовать в крупных поединках, хотя они время от времени и могут делать ставки и в таких поединках. И наконец, следуют достойные члены общества, солидные граждане, вокруг которых вращается местная жизнь, которые участвуют в крупных боях и заключают на

них периферийные пари. Ядро, вокруг которого сосредоточиваются такого рода сообщества, составляют люди, которые лидируют в игре и определяют ее, так же как они лидируют в обществе и определяют его. Когда балийский мужчина почти благоговейным тоном говорит об «истинном петушином бойце», «бебато» («держателе пари») или «дьюру курунг» («владелец клетки»), то имеет в виду именно такого человека, а не того, кто привносит дух игры «боб-под-ракушкой» в совершенно иной, неподходящий контекст петушиных боев, и не отпетого азартного игрока, «потёт» (слово, дополнительное значение которого — вор или подлец), и не скупающего участника поневоле. Для первого то, что происходит на поединке, гораздо ближе к *affaire d'honneur*<sup>23</sup> (хотя, при всей способности балийцев к реальному воображению, пролитая кровь лишь фигурально является людской), чем к ту-пому механическому дерганию рычага игрового автомата.

Глубокими балийские петушинные бои делают не сами по себе деньги, но то, что деньги (чем большая сумма, тем сильнее) могут вызвать: перенесение балийской статусной иерархии в область петушиных боев. Если с психологической точки зрения это — Эзопово воспроизведение идеального/демонического, в значительной степени нарциссистского мужского «я», то с социологической — это такое же Эзопово воспроизведение сложного комплекса напряжений, которые устанавливаются контролируемые, приглушенными, церемониальными, но все же глубоко прочувствованными взаимодействиями этих «я» в контексте каждодневной жизни. Пусть петухи представляют лишь личности своих владельцев, являются животными отражениями психической формы, но петушиный бой представляет собой — точнее, специально организован так, чтобы представлять собой — модель социальной матрицы, сложной системы накладывающихся друг на друга, частично дублирующих друг друга, высококорпоративных групп (деревень, групп родственников, ирригационных сообществ, храмовых общин, «каст»)<sup>24</sup>, к которым принадлежат люди. И в той же мере, в какой престиж — с необходимостью его подтверждать, защищать, прославлять, оправдывать, просто наслаждаться им (но, учитывая строго обязательный характер балийской стратификации, не добиваться его), — является, по-видимому, центральной движущей силой общества, он является (если отвлечься от блуждающих половых членов, кровавых жертвоприношений и денежного обмена) и центральной движущей силой петушиных боев. Это развлечение и кажущаяся забава, если вновь воспользоваться выражением Эрвина Гоффмана, — «кровавая баня для статусов»<sup>24</sup>.

Проще всего это объяснить, и по крайней мере до некоторой степени продемонстрировать, на примере все той же деревни, где я ближе всего наблюдал петушинные бои, — в которой произошла описанная мной облава и в которой собран мой статистический материал.

Как и все другие балийские деревни, эта деревня Тиинган в Клунгкунгском районе юго-восточного Бали имеет очень сложную организацию — это настоящий лабиринт союзов и противостояний. Но в отличие от многих других деревень здесь выделяются два вида корпоративных групп, которые являются также статусными группами, и мы можем сосредоточиться на них, рассматривая их с позиций «части как целого» без особого искажения фактов.

Во-первых, важную роль в деревне играют четыре крупные патрилинейные, отчасти эндогамные наследственные группы, которые постоянно соперничают друг с другом и составляют основные фракции в деревне. Иногда они группируются по две, точнее, две более крупные против двух, что помельче, и тех людей, которые не входят в группы; иногда они действуют каждая за себя. Внутри этих групп также существуют подгруппы, подгруппы внутри подгрупп и так далее до уровня мельчайших различий. Во-вторых, сама деревня, почти полностью эндогамная, противостоит другим деревням округа, в котором организуются петушинные бои (а это, как уже говорилось, район, имеющий общий рынок). Деревня, однако, может заключать союзы с некоторыми из этих соседей против некоторых других в различных «наддеревенских» политических и социальных обстоятельствах. Таким образом, ситуация, как и везде на Бали, вполне определенная, однако общая модель многоярусной иерархии противостояния статусов между в высшей степени корпоративными, но имеющими разное основание группировками (и следовательно, между их членами) носит самый общий характер.

В связи с этим стоит принять во внимание — в поддержку общего тезиса, что петушинные бои, и особенно глубокие петушинные бои, в основе своей являются драматизацией проблемы статусов — следующие факты, которые, чтобы избежать пространного этнографического описания, я просто декларирую как факты. (Хотя конкретные данные, примеры, отчеты и цифры, которые можно было бы привести в их подтверждение, обширны и несомненны.)

1. Фактически никто не заключает пари против петуха, который принадлежит члену его родственной группы. Как правило, человек чувствует себя обязанным ставить на него, это чувство тем больше, чем теснее родство и чем глубже игра.

Если в глубине души человек уверен, что этот петух не выиграет, то скорее вообще не будет делать ставки, особенно если этот петух принадлежит лишь его двоюродному кузену или если поединок мелкий. Но, как правило, он все-таки чувствует себя обязанным поставить на эту птицу и, если поединок глубокий, почти всегда ставит. Так что подавляющее большинство людей, кричащих «пять» или «рябой», столь демонстративно выражают тем самым свою преданность родственнику, а не уверенность в силе его петуха, свое понимание теории вероятности или даже свои надежды на нетрудовой доход.

2. Логическое продолжение предыдущего тезиса. Если ваша родственная группа в поединке не участвует, вы аналогичным образом будете поддерживать связанную с вами какими-то узлами родственную группу против не связанной с вами родственной группы и так далее с учетом очень сложной системы союзов, которые, как я уже говорил, составляют эту, как и любую другую, балийскую деревню.

3. То же относится и к деревне как к целому. Если петух со стороны бьется с каким-нибудь петухом из вашей деревни, то следует поддерживать местного петуха. Если, что случается реже, но все же время от времени случается, петух, не принадлежащий к округе, из которой формируется число участников данных боев, бьется с одним из петухов из этой округи, то болеть следует за «своего» петуха.

4. Петухи, привезенные откуда-нибудь издалека, почти всегда оказываются в фаворитах, поскольку считается, что никто не будет везти себе петуха издалека, если он плохой. И из чем более далекого места привезен петух, тем это более верно. Конечно, такого петуха по обязанности поддерживают сторонники его владельца; когда же устраиваются крупные легальные бои (по праздникам и так далее), люди приносят петухов, которые считаются лучшими в деревне, неважно, кому они принадлежат. И при этом им почти наверняка приходится ставить на них и заключать большие пари, чтобы показать, что в их деревне не скряги живут. На деле такие «игры на выезде», хотя и бывают не часто, ведут к улучшению испорченных отношений членов деревни, обостряющихся постоянно происходящими «местными играми», которые больше разъединяют, чем сплавивают, деревенские группы.

5. Почти все поединки социологически значимы. Редко случается, чтобы бились два петуха со стороны или два петуха, за которыми не стоят определенные группы поддержки, или чтобы члены группы не были взаимно связаны ка-

ким-нибудь определенным образом. Если все же такое случается, игра получается очень мелкой, пари заключаются очень вяло, и все получается очень скучно, необходимые правила никто не соблюдает, и интерес к игре проявляют лишь один или два одержимых игрока.

6. Поэтому же крайне редко бьются между собой два петуха из одной группы, еще реже — два петуха из одной подгруппы и практически никогда — из подгруппы внутри подгруппы (последняя в большинстве случаев — одна расширенная семья). Аналогичным образом, в боях между деревнями два представителя одной деревни редко сражаются друг против друга, даже если в собственной деревне они, как ярые соперники, сделали бы это с энтузиазмом.

7. На личном уровне люди, включенные в институционализированные отношения враждебности (их называют «пуйк»), при которых они не разговаривают друг с другом или еще каким-нибудь образом проявляют вражду друг к другу (причин для такого формального разрыва отношений может быть много: похищение чужой жены, споры из-за наследства, политические разногласия), могут очень жестко, иногда почти маниакально, заключать друг против друга пари, в чем проявляется открытая и прямая атака на саму мужественность — предельную основу статуса — оппонента.

8. Коалиция, которая заключает центральное пари, во всех поединках, кроме самых мелких, *всегда* состоит только из структурных союзников — никакие «деньги со стороны» в нем не участвуют. Что в каждом данном случае означает «со стороны», зависит, конечно, от ситуации, но так или иначе деньги со стороны с главным пари не смешиваются; если главные участники не могут собрать средств на него, то оно вообще не заключается. Таким образом, центральное пари, опять же, особенно в глубоких поединках, — самое прямое и открытое выражение социальной оппозиции. Это одна из причин того, что и оно само, и организация матчей окружены такой атмосферой тревоги, тайны, раздражения и т. п.

9. Правило, связанное с займом денег, — что занимать можно *для* пари, но не *в* самом пари — происходит (и балийцы прекрасно это сознают) из аналогичных соображений: вы никогда не полагаетесь на *экономическую* милость своего оппонента таким способом. С точки зрения структуры, игровые долги, которые могут получаться довольно большими за весьма короткий срок, — это всегда долги друзьям, никогда — врагам.

10. Если два петуха структурно не соотносятся или нейтральны постольку, поскольку это касается *вас* (хотя, как уже говорилось, так почти никогда не бывает), то вы не можете

даже спрашивать родственника или друга, на кого они ставят, потому что если вы узнаете, на кого ставит он, и он, в свою очередь, узнает, что вы об этом знаете, и вы после этого поставите на другого петуха, это приведет к обострению отношений. Данное правило — строгое и жесткое; чтобы избежать его нарушения, прибегают к довольно тщательно разработанным, даже совершенно искусственным предосторожностям. В самом крайнем случае вам приходится делать вид, что вы не замечаете, что делает он; а он — что делаете вы.

11. Существует особое слово для обозначения заключения пари не по правилам, то же слово означает «извините» («мпура»). Заключение такого пари считается нехорошим поступком, хотя если центральные пари малы, это иногда пропустительно; как это пропустительно и в случае, если вы нарушаете правила не слишком часто. Но чем выше ставки центрального пари и чем чаще вы отступаете от правил, тем серьезнее это «извините» подрывает вашу социальную репутацию.

12. На самом деле часто институционализированные враждебные отношения, «пуйк», формально начинаются (хотя причины всегда лежат в чем-то другом) с такого — «извините» — пари в глубокой игре, подливая символическое масло в огонь. Аналогичным образом, знаком окончания таких отношений и возобновления нормального социального взаимодействия часто оказывается (хотя опять же не является действительной причиной) поддержка петуха своего недавнего противника.

13. В неприятных, двусмысленных ситуациях (которых, конечно, много в такой необычайно сложной социальной системе), когда человек оказывается между двумя более или менее равносильными обстоятельствами по отношению к разным людям, он бывает вынужден отойти от ринга и выпить чашку кофе или сделать что-нибудь еще, чтобы избежать того или иного пари, — форма поведения, напоминающая поведение американских избирателей в сходной ситуации<sup>25</sup>.

14. Люди, вовлеченные в центральное пари (особенно в глубоких матчах), — это почти всегда лидеры своей группы: рода, деревни и т. д. Далее, те, кто участвует в периферийных пари (включая этих людей), как я уже заметил, являются наиболее авторитетными членами деревни — солидными гражданами. Петушинные бои — для тех, кто вовлечен в каждодневную политическую жизнь престижа, а не для молодежи, женщин, подчиненных и т. д.

15. Что касается денег, то в открытую, на публике, к ним относятся так, будто они играют второстепенную роль. Не-

льзя сказать, как я уже писал, что они не имеют значения: балиец, проигравший заработок нескольких недель, не менее несчастлив, чем любой другой человек. Но на финансовый аспект петушиных боев он главным образом смотрит как на саморегулирующийся, как на факт простого вращения денег, их циркуляцию внутри довольно хорошо определенной группы серьезных «бойцов». По-настоящему серьезные выигрыши и проигрыши здесь обычно принято оценивать с других позиций, и общее отношение к заключению пари — это не какая-то надежда сорвать большой куш, нажиться (за исключением, опять, одержимых игроков), а надежда, как это сказано в молитве игрока на скачках, «дай, Бог, остаться при своих». Но если говорить о престиже, то речь идет не о том, чтобы остаться при своих, а о том, чтобы выиграть, и выиграть быстро и ярко. Говорят все время только о том, что ваш петух побил такого-то петуха, принадлежащего такому-то, а вовсе не о том, сколько вы выиграли на пари. Последнее обстоятельство даже в случаях с крупными пари люди редко помнят в течение хоть какого-то времени, хотя они могут годами помнить день, когда их петух побил лучшего петуха Пан Ло.

16. Независимо от отношений лояльности вы все равно должны ставить на петухов из вашей группы; если вы не будете этого делать, все люди будут говорить: «Кто? Он что, слишком гордый, чтобы иметь дело с такими, как мы? Может, ему, чтобы сделать ставки, надо поехать на Яву или в Денпасар (столицу), раз он такой важный человек?» Так что заключать пари следует не только для того, чтобы показать, что вы важный человек в своей округе, но и для того, чтобы показать, что вы не настолько важничаете, чтобы смотреть свысока на каждого, считая, что никто не годится вам даже в противники. Точно так же, если бои организуются на территории вашей деревни, следует ставить против петухов со стороны, а то люди из других деревень обвинят вас в том, что вы только собираете плату с участников, а по-настоящему игрой не интересуетесь (это серьезное обвинение), а также, опять-таки, в том, что вы горды и заносчивы.

17. Наконец, сами балийские крестьяне все это прекрасно знают и большую часть этого могут (по крайней мере, для этнографа) сформулировать почти теми же словами, что и я. Петушинные бои, как говорил почти каждый балиец из тех, с которыми мне приходилось обсуждать этот предмет, — это все равно что игра с огнем, при которой вы не обжигаетесь. Вы возбуждаете вражду и соперничество деревенских и родственных групп, но в «игровой» форме, подходя на опасно близкое

расстояние к открытому и прямому выражению межличностной и межгрупповой агрессии (чего, опять же, почти никогда не происходит при нормальном течении обычной жизни), но вовсе не потому, что, в конце концов, это «только петушинные бои».

Можно было бы привести и другие наблюдения по этому поводу, но главное, наверное, если уже не высказано, то, по крайней мере, уже четко очерчено, и потому общий вывод можно вполне сформулировать в виде следующей совокупности правил:

*Чем больше выполняется условие, что поединок:*

1) проходит между почти одинаковыми статусами (и/или личными врагами);

2) проходит между индивидами высокого статуса, —  
*тем глубже поединок.*

*А чем глубже поединок,*

1) тем в большей степени петух идентифицируется с человеком (или, правильнее, чем глубже поединок, тем вероятнее, что человек выставит своего самого лучшего петуха, с которым он себя в наибольшей степени идентифицирует);

2) тем лучше петухи, выставленные на ринг, и тем вернее они будут соответствовать друг другу;

3) тем больше возникает эмоций и тем в большей степени публика поглощена поединком;

4) тем выше индивидуальные ставки центрального и периферийных пари, тем больше тенденция периферийных ставок стремиться к началу ряда ставок и тем больше пари в целом будет заключено;

5) тем меньше «экономического» и больше «статусного» будет в боях и тем более «солидные» граждане будут принимать в них участие<sup>26</sup>.

Противоположные по смыслу утверждения в отношении мелких боев ведут нас в конечном счете, наоборот, к развлечениям вроде бросания монетки или игры в кости. Для глубоких игр не существует абсолютного верхнего предела, хотя, разумеется, есть пределы практические, и ходит много похожих на легенды историй о великих поединках в классические времена между лордами и принцами (ибо петушинные бои всегда были в такой же степени делом элиты, в какой и делом народа), которые были гораздо глубже, чем те, что происходят на Бали сегодня, даже с участием аристократии.

В самом деле, один из главных героев на Бали — принц, прозванный за свою страсть к игре «Петушинный боец», которому случилось отсутствовать из-за очень глубокого петушиного боя с соседним принцем, когда вся его семья — отец, бра-

тья, жены и сестры — были убиты захватчиками. Избежав, таким образом, плачевной участи своих родственников, он вернулся домой, чтобы разделаться с узурпатором, вернуть себе трон, восстановить высокие балийские традиции и построить самое могущественное, славное и процветающее государство. Наряду со всем тем, что балийцы видят в бойцовых петухах — себя самих, свой социальный порядок, абстрактную ненависть, мужественность, демоническую силу, — они в них также видят архетип статусной доблести, надменного, твердого, одержимого честолюбием игрока, горящего подлинным огнем принца-кшатрия<sup>27</sup>.

### Перья, кровь, толпа и деньги

«Поэзия ничего не делает, — сказал Оден в своей элегии, посвященной смерти Йейтса<sup>28</sup>, — она живет в долине своих слов... являясь способом действия, устами». Петушинные бои, в этом специфическом смысле, также ничего не делают. Люди аллегорически унижают друг друга и аллегорически терпят унижение друг от друга день за днем, тихо радуясь, в случае если побеждают, и сокрушаясь — лишь чуть-чуть заметнее, — если нет. *Но в действительности ничей статус не меняется.* Вы не можете подняться по статусной лестнице, побеждая в петушинных боях; вы, как индивид, в действительности вообще не можете подняться по ней. Так же как не можете и спуститься<sup>28</sup>. Все, что вы можете, — это получать удовольствие и наслаждаться или страдать и проявлять стойкость, подогревая ощущение неожиданного и быстрого продвижения по эстетическому подобию этой лестницы, совершая своего рода прыжок в Зазеркалье, который имеет видимость движения, при том что в действительности вы остаетесь на месте.

Как и в любой форме искусства — ведь в конечном счете мы имеем дело именно с этим, — представленный в петушинных боях обычный, каждодневный опыт постигается путем представления в виде предметов и действий, лишенных своего практического значения и сниженных (или, если хотите, поднятых) до уровня чисто внешнего явления, на котором их смысл может быть выражен сильнее и воспринят более точно. Петушинный бой «действительно реален» только для петухов — среди людей он никого не убивает, никого не кастрирует, он не понижает ничей статус до статуса животного, не меняет иерархические роли и саму модель иерархии; он даже не перераспределяет сколь-нибудь значительным образом доход. Он делает то же самое, что с другими людьми, обладающими дру-

гим темпераментом и другими обычаями, делают «Король Лир» и «Преступление и наказание»: поднимает те же самые темы — смерти, мужественности, ярости, гордости, утраты, милосердия, удачи — и, организуя их в некую завершенную структуру, представляет их в перспективе, определенным образом обозначивающей их внутреннюю сущность. Петушиный бой воздвигает на этих темах определенную конструкцию, делает эти темы (для тех, в ком исторически сформировалась способность оценить такую конструкцию по достоинству) значимыми — видимыми, осязаемыми, понимаемыми — «настоящими» в идейном смысле. Образ, фикция, модель, метафора — петушиный бой есть средство выражения; его функция — не утихомиривать общественные страсти и не разжигать их (хотя, в своем качестве игры с огнем, он понемногу делает и то и другое), но посредством перьев, крови, толпы и денег изображать их.

Вопрос о том, каким образом мы распознаём в вещах — в картинах, книгах, мелодиях, пьесах — качества, в отношении которых мы не чувствуем, что можем буквально утверждать, что они там присутствуют, в последние годы попал в центр эстетической теории<sup>29</sup>. Ни переживания художника, которые остаются его личными переживаниями, ни переживания аудитории, которые остаются ее переживаниями, не играют никакой роли в том, что одно полотно вызывает много чувств, а другое оставляет зрителя равнодушным. Последовательностям звуков мы приписываем величие, остроумие, отчаяние, экспрессивность; в каменной глыбе мы видим легкость, энергию, неистовство, текучесть. Про романы говорят, что они обладают силой, про здания — что они красноречивы, про пьесы — что в них есть импульс, про балеты — что в них есть умиротворение. В нашем мире эксцентричных определений утверждение, что петушиный бой, по крайней мере в его наиболее совершенном варианте, является «взволновывающим», совсем не кажется неестественным — может быть, лишь немного загадочным: ведь я только что начисто отрицал его практическое значение.

Это взволновывающее качество боя возникает «каким-то образом» из соединения трех его свойств: непосредственной драматической формы, метафорического содержания и социального контекста. Культурный образ на социальном фоне, бой петухов — это одновременно конвульсивная волна животной ненависти, мнимая война символических «я» и внешняя симуляция социального трения между статусами; эстетическое воздействие боя происходит из его способности взаимно усиливать эти разные реальности. Причина того, что бой взволновывает, не в его материальных последствиях (он име-

ет некоторые, но они незначительны); причина того, что он взволновывает, — в том, что, соединяя гордость с ощущением собственного «я», ощущение собственного «я» — с петухами, а петухов — с разрушением, он творчески воплощает ту сторону балийского опыта, которая обычно хорошо скрыта от глаз. Привнесение значимости в то, что само по себе не более чем пустое и однообразное зрелище, лишь переживание по поводу сломанных крыльев и дергающихся петушинных ног, осуществляется в результате интерпретации этого как выражения чего-то, не укладывающегося в ход жизни участников и зрителей, и даже, что еще более зловеще, как выражения их внутренней сущности.

Как драматическая форма, петушиный бой обнаруживает одну особенность, которая не обращает на себя внимание до тех пор, пока не понимаешь, что она вовсе не обязательна: полностью атомистическая структура<sup>30</sup>. Каждый поединок — это мир в себе, отдельный взрыв формы. Это и подбор пары, и заключение пари, и сам бой, и результат — абсолютный триумф и абсолютное поражение, — и быстрая, смущенная передача денег. Проигравшего не утешают. Люди отхлывают от него, смотрят в сторону, оставляя его пережить свое мгновенное падение в небытие и давая ему возможность вновь обрести лицо и возвратиться целым и невредимым в бой. Да и победителей не поздравляют, все происшедшее не обсуждают; окончен поединок, и внимание толпы полностью переключается на следующий, без оглядки назад. Конечно, пережитый опыт каким-то образом откладывается у основных участников, может быть, даже у некоторых свидетелей глубоких боев, подобно тому как он откладывается у нас после посещения театра, если мы посмотрели хорошо поставленную сильную пьесу; но вскоре впечатления утрачивают яркость и превращаются в довольно схематичное воспоминание — рассеянный жар или абстрактная дрожь, — а обычно нет даже этого. Любая выразительная форма живет только в своем собственном настоящем — в том, которое она сама создает. Но в данном случае это настоящее разделено на серию вспышек, одни ярче, чем другие, но все не связанные друг с другом, на эстетические кванты. Все, что говорит петушиный бой, он говорит урывками.

Однако, как я уже писал ранее, балийцы вообще живут урывками<sup>31</sup>. Их жизнь в том виде, как они ее организовали и как ее воспринимают, скорее не поток, не направленное движение из прошлого через настоящее в будущее, а попеременные колебания означенности и бессмысленности, аритмическая смена кратких периодов, когда «что-то» (т. е. что-то



значительное) происходит, столь же краткими периодами, когда «ничего» (т. е. ничего существенного) не происходит; они сами называют их «полными» и «пустыми» временами или иногда еще «перекрестиями» и «дырами». Собирающий лучи разрозненной деятельности в фокус, как увеличительное стекло, петушинный бой — это такое же типично балийское явление, как и все остальное — от монадического характера ежедневной жизни до пронзительного пуантилизма музыки гамелана<sup>10\*</sup> и до храмовых празднований дней прихода богов. Он — не имитация дискретного характера балийской общественной жизни, не описание его и даже не выражение его; он — его пример, тщательно подготовленный<sup>32</sup>.

Если один аспект структуры петушиного боя, отсутствие временной направленности, показывает его как вполне типичный сегмент балийской общественной жизни, то другой — яростная агрессивность, сталкивающая людей лоб-в-лоб (или шпора-в-шпору), — показывает его, наоборот, в совершенно противоположном и противоречивом качестве. При обычном течении жизни балийцы чрезвычайно стесняются доводить дело до открытых конфликтов. Уклончивые, осторожные, сдержанные, осмотрительные, мастера намеков и притворства — того, что они называют «алюс» («гладкое», «ровное»), — они редко идут навстречу тому, от чего можно отклониться, редко открыто сопротивляются тому, чего можно избежать. Но здесь они выглядят дикими и кровожадными, одержимыми маниакальными приступами бессознательной жестокости. Показ жизни в такой радикальной манере, какой балийцы в самой глубине души не желают (если адаптировать фразу, которую использовал Фрай в отношении ослепления Глостера<sup>11\*</sup>), находит выражение в контексте частного жизненного явления<sup>33</sup>. И поскольку данный контекст свидетельствует, что такой показ, хоть и не является дословным описанием, все же есть нечто большее, чем пустая фантазия, именно здесь возникает то взволновывающее качество — качество, присущее *борьбе*, но не (или, по крайней мере, не обязательно) ее непосредственным организаторам, которые, судя по всему, действительно, вполне наслаждаются происходящим. Кровавое побоище на ринге — это изображение не того, что буквально происходит между людьми, но (что даже хуже) того, что с определенной точки зрения происходит между ними в их воображении<sup>34</sup>.

Данная точка зрения — это, конечно, точка зрения стратификации. Петушинные бои, как мы уже видели, самым ярким образом говорят о статусных отношениях, а именно говорят, что это вопрос жизни и смерти. Что ни возьмешь на Бали —

деревню, семью, экономику, государство, — становится ясно, что престиж здесь дело вполне серьезное. Необычный сплав полинезийской системы титулов и индийских каст — иерархия гордости — является духовной основой общества. Но только в петушиных боях чувства, на которых зиждется иерархия, проявляются в своем настоящем свете. Опутанные в других случаях пеленой этикета, плотным покровом эвфемизмов и церемоний, жестов и намеков, здесь они выражаются, скрытые лишь тончайшей звериной маской, маской, которая фактически гораздо больше обнаруживает их, чем скрывает. Ревность так же присуща балийцам, как и самообладание, зависть — как и любезность, жестокость — как и обаяние; но без петушиных боев балийцы гораздо хуже понимали бы самих себя и, видимо, именно поэтому они так высоко их ценят.

Всякая выразительная форма работает (когда работает), расстраивая семантический контекст таким образом, что свойства, условно приписываемые определенным вещам, безусловно приписываются другим, которые после этого начинают рассматриваться как обладающие ими. Назвать ветер калеккой, как это делает Стивенс, зафиксировать тон и манипулировать тембром, как это делает Шенберг, или, что ближе к нашему случаю, изобразить художественного критика в виде сорвавшегося с цепи медведя, как это делает Хогарт, — значит соединить концептуальные провода; связи, установившиеся между предметами и их свойствами, меняются, и явления — осенняя погода, мелодическая форма или культурная журналистика — получают выражение в символах, которые обычно относятся к другим референтам<sup>35</sup>. Подобным же образом, связывать (а петушинный бой это делает беспрестанно) столкновения петухов со статусными разногласиями — значит побуждать людей делать перенос восприятия с первого на последнее; перенос, который одновременно есть и изображение, и суждение. (С точки зрения логики перенос может, конечно, идти и обратным путем; но как и большинство из нас, балийцы главным образом заинтересованы в том, чтобы понять людей, а не в том, чтобы понять петухов.)

Что отделяет петушинный бой от обычного течения жизни, поднимает его над областью ежедневных практических дел и окружает аурой повышенной важности, — так это вовсе не то, что он, как предположили бы социологи-функционалисты, укрепляет статусную дискриминацию (вряд ли такое укрепление необходимо в обществе, где статусная дискриминация провозглашается в каждом действии), но то, что он дает мета-социальный комментарий на предмет классификации челове-

ческих существ по жестким иерархическим рангам и на предмет организации большей части коллективного существования в соответствии с данной классификацией. Его функция, если вы хотите ее так назвать, — интерпретативная: это прочтение балийцами опыта балийцев, история, которую они рассказывают друг другу о самих себе.

### Как говорить что-то о чем-то

Поставить вопрос таким образом — значит изменить фокус исследования в сторону некоторой доли метафоричности, поскольку это смещает анализ культурных форм от процедуры, подобной расчленению организма, диагностированию симптомов, расшифровыванию кода или упорядочиванию систем — именно такие аналогии преобладают в современной антропологии, — к процедуре, подобной проникновению в литературный текст. Если мы рассмотрим петушинный бой или любую другую коллективно создаваемую символическую структуру как средство «сказать что-то о чем-то» (если вспомнить знаменитое аристотелевское выражение), то мы столкнемся с проблемой не социальной механики, а социальной семантики<sup>36</sup>. Для антрополога, который стремится к формулированию социологических принципов, а не к рекламированию или эстетическому созерцанию петушинных боев, вопрос состоит в следующем: что можно узнать о таких принципах, если рассматривать культуру как собрание текстов?

Такое расширение понятия «текст» за пределы письменного и даже вербального материала хотя и имеет метафорический характер, но уже, конечно, не является новым. Средневековая традиция *interpretatio naturae*<sup>37</sup>, которая достигла кульминации в работах Спинозы и в которой природа прочитывалась как Писание, ницшеанское стремление толковать системы ценностей как дающие комментарий к феномену воли к власти (или марксистское стремление толковать их как дающие комментарий к отношениям собственности), а также фрейдистская попытка толковать загадочные тексты сновидений с точки зрения более ясных текстов бессознательного — все они дают нам разнообразные прецеденты (хотя, наверное, не каждый из них можно в равной мере порекомендовать вниманию исследователя)<sup>37</sup>. Но теоретически идея остается неразвитой; и ее важное (для антропологии) следствие, — что к культурным формам можно относиться как к текстам, как к творческим произведениям, созданным из социального материала, — еще предстоит систематически разрабатывать<sup>38</sup>.

В нашем случае рассмотреть петушинный бой как текст — значит прежде всего высветить ту его черту (на мой взгляд, наиболее важную), которая при рассмотрении его как ритуала или как развлечения — две самые очевидные альтернативы — оказывается сокрытой: задействование эмоций в познавательных целях. То, что петушинные бои говорят, они говорят на языке чувств — на языке трепета риска, отчаяния поражения, радости победы. И все же они говорят не просто о том, что риск волнует, поражение удручает, а триумф вознаграждает (банальные тавтологии), но о том, что именно с помощью этих эмоций — поставляющих, таким образом, своего рода наглядный пример — строится общество и индивиды соединяются воедино. Посещение петушинных боев и участие в них — это для балийцев своего рода воспитание чувств. Там балиец открывает для себя, как выглядят этос его культуры и его личные чувства (или, по крайней мере, некоторые из их проявлений), когда они произносятся «вслух» в коллективном тексте; он открывает для себя, что то и другое достаточно похоже, чтобы быть выраженными в символах одного и того же текста; и — взволновывающая часть — что текст, с помощью которого совершается это открытие, состоит из петуха, который бездумно рвет на части другого петуха.

Каждый народ, гласит пословица, любит свою собственную форму насилия. В петушином бое балийцы видят отражение их формы: ее общих контуров, ее назначения, ее силы и ее притягательности. Затрагивая практически все уровни балийского опыта, петушинный бой сводит вместе разные темы — животную дикость, мужской нарциссизм, антагонизм игры, соперничество статусов, возбуждение публики, кровавые жертвоприношения, — общим элементом в которых является жестокость и страх перед жестокостью; и, вписывая эти темы в систему правил, которая одновременно является и сдерживающей, и легализующей, он выстраивает символическую структуру, с точки зрения которой роль этих тем в жизни может быть разумно воспринята. Если, по словам Нортропа Фрая, мы идем смотреть «Макбета» для того, чтобы узнать, что чувствует человек, когда он добился власти и потерял душу, то балийцы идут на петушинные бои, чтобы узнать, что чувствует обычно сдержанный, сторонящийся общества и почти всецело погруженный в себя человек, — своего рода моральный микрокосм, — когда он, будучи подвергнут нападению, мукам, оскорблениям и в итоге приведен в состояние крайней ярости, либо добивается полного триумфа, либо низко падает. Стоит процитировать весь этот отрывок, поскольку он вновь возвращает нас к Арис-

тотелю (хотя на этот раз к «Поэтике», а не к «Герменевтике»): «Однако поэт [в отличие от историка], — говорит Аристотель, — никогда ничего настоящего не утверждает, во всяком случае ничего специфического или конкретного. Дело поэта — рассказывать не то, что случилось, а то, что случается: не что именно произошло, но какого рода вещи обычно происходят. Он показывает типическое, повторяющееся, то, что Аристотель называет универсальным событием. Вы ведь не пойдете на «Макбета», чтобы изучать историю Шотландии — вы пойдете на него, чтобы узнать, что чувствует человек, когда он добился власти и потерял душу. Когда вам встречается такой герой, как Майкобер у Диккенса, у вас не возникает впечатления, что когда-то действительно жил именно этот человек и что Диккенс его знал; у вас возникает ощущение, что почти в каждом вашем знакомом есть что-то от Майкобера, и в вас самих тоже. Наши впечатления о человеческой жизни собираются постепенно, одно за другим, и остаются для большинства из нас несвязанными и неорганизованными. Но мы постоянно наталкиваемся в литературе на вещи, которые неожиданно приводят многие из таких впечатлений в согласованное и связанное состояние, — именно это и имеет в виду Аристотель, говоря о типическом или универсальном человеческом событии»<sup>39</sup>.

Если смотреть на петушинный бой не с точки зрения, что жизнь — «лишь игра», но, наоборот, с точки зрения, что она «больше, чем игра», то он как раз и представляет собой такой род связывания воедино беспорядочного опыта повседневной жизни, который создает то, что лучше было бы назвать не типическим или универсальным, а парадигматическим человеческим событием — событием, которое скорее говорит нам не о том, что происходит сейчас, а о том, что происходило бы, если бы жизнь была — что, увы, не так — искусством и ее можно было так же свободно формировать сообразно нашим чувствам, как писать «Макбета» или «Дэвида Копперфилда».

Поставленная, неоднократно сыгранная, но так и не оконченная постановка, петушинный бой, дает возможность балийцу увидеть — как нам это позволяет чтение и перечитывание «Макбета» — мир его собственной субъективности. По мере того как он смотрит один поединок за другим, активно следя за происходящим как владелец петуха или как участник пари (ведь смотреть петушине бои просто так — такое же неинтересное занятие, как безучастное наблюдение за игрой в крокет или за собачьими бегами), он постепенно сживается с этим занятием и с тем, что оно ему говорит, — подобно тому, как внимательный слушатель струнного квартета или зритель,

поглощенный созерцанием натюрморта, постепенно сживаются с объектами своего восприятия в такой манере, которая открывает им их собственную субъективность<sup>40</sup>.

И все же, поскольку — еще один из преследующих эстетику парадоксов, наряду с нарисованными чувствами и действиями на бумаге — эта субъективность по-настоящему не существует до тех пор, пока она подобным образом не организована, формы искусства создают и воссоздают ту самую субъективность, которую они призваны только изображать. Квартеты, натюрморты и петушине бои — не просто отражения некоего существовавшего ранее образа чувствования, они — активная действующая сила в создании и поддержании такого образа чувствования. Если мы представляем себе Майкоберами — значит, мы начитались Диккенса (если мы представляем себе трезвыми реалистами — значит, мы слишком мало читаем); то же самое верно и в отношении балийцев, петухов и петушине боев. Именно таким образом, окрашивая опыт в определенные тона, а не посредством некоего материального эффекта, который оно может произвести, искусство выполняет свою роль в жизни общества<sup>41</sup>.

На петушине боях, следовательно, балиец формирует и открывает для себя свой темперамент одновременно с тем, как он открывает для себя темперамент своего общества. Или точнее, он формирует и открывает для себя определенную грань того и другого. Ведь существует не только огромное множество других культурных текстов, которые также дают комментарий на предмет статусной иерархии и личного самовосприятия на Бали, но и огромное множество других чрезвычайно важных сфер жизни балийцев, помимо стратификации и соперничества, которые комментируются в таких культурных текстах. Церемония посвящения в брахманы, тренировка задержки дыхания, сохранение неподвижности позы, свободная сосредоточенность на размышлениях о глубинах бытия демонстрируют совершенно другой, но для балийцев такой же реальный аспект социальной иерархии — ее приближение к таинственной запредельности. Заданный в матрице не кинетической эмоциональности животных, а статичной бесстрастности божественного разума, этот аспект выражает покой, а не взволнованность. Многолюдные празднества у деревенских храмов, которые собирают все местное население для замысловатой церемонии посещения богов, — пение, пляски, восхваления, дары, — утверждают духовное единство односельчан, несмотря на их статусное неравенство, и создают настроение доброжелательности и доверия<sup>42</sup>. Петушинный бой — не универсальный ключ к пониманию жизни балийцев, не более чем

бой быков у испанцев. То, что он говорит о жизни, не является безусловным и может быть вполне оспорено другими, столь же выразительными, культурными текстами. Но в этом не больше удивительного, чем в факте, что Расин и Мольер были современниками, или в факте, что один и тот же народ выражает хризантемы и кует мечи<sup>43</sup>.

Культура народа представляет собой собрание текстов, каждое из которых в свою очередь — тоже собрание, и антрополог пытается их прочесть через плечо того, кому они, собственно, принадлежат. На этом пути его ждут невероятные трудности, методологические ловушки и моральные дилеммы. Конечно же, это — не единственный способ социологического анализа символических форм. Функционализм еще жив, то же можно сказать и о психологизме. Однако рассматривать данные формы как «говорящие что-то о чем-то» (и как говорящие это «кому-то») — значит по крайней мере приоткрыть возможность анализа, стремящегося к выражению сути этих форм, а не к созданию редуccionистских формул, якобы выражающих их суть.

Как и при более привычном занятии чтением, мы можем начать с любого места в репертуаре культурных форм и в любом месте остановиться. Можно оставаться, как я в данном очерке, в рамках одной, более или менее ограниченной, формы и методично двигаться по кругу внутри нее. А можно двигаться между различными формами в поисках более широких единств или красноречивых контрастов. Можно даже сравнивать формы, принадлежащие разным культурам, чтобы определить их характер на фоне друг друга. Но каков бы ни был уровень исследования и каким бы сложным оно ни было, руководящий принцип остается тот же: общества, как живые существа, содержат в себе свои собственные интерпретации. Надо лишь знать, как найти к ним подход.

## Примечания

<sup>1</sup> Bateson G. and Mead M. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. N.Y., 1942. P. 68.

<sup>2</sup> Belo J. *The Balinese Temper // Traditional Balinese Culture* / Ed. Belo J. N.Y., 1970. P. 85–110 (первое издание 1935 г.).

<sup>3</sup> Наилучшим образом, хотя очень общо и довольно кратко, петушинные бои описаны опять же в книге Бейтсона и Мид «Балийский характер»; см. с. 24–25, 140.

<sup>4</sup> Там же, с. 25–26. Петушинные бои — один из немногих видов социальной деятельности, организованной по половому признаку, из кото-

рой полностью исключается противоположный пол. Разделение полов в балийской культуре чрезвычайно преуменьшается; как правило, мужчины и женщины на равных, часто парами, участвуют во всех, формальных и неформальных, мероприятиях. В сферах от религии до политики, экономики, системы родства, одежды общество балийцев предстает достаточно равноправным в отношении полов, что находит ясное выражение и в их обычаях, и в их символизме. Даже там, где женщины фактически не играют большой роли — в музыке, изобразительном искусстве, некоторых видах земледельческих занятий, — их отсутствие, которое во всяком случае относительно, обусловлено скорее просто стечением обстоятельств, чем общественными установлениями. Петушинные бои, которые устраиваются исключительно мужчинами и для мужчин (женщины — по крайней мере, *балийские* женщины — не могут на них даже смотреть), — самое разительное исключение из этой общей тенденции.

<sup>5</sup> Hooykaas C. *The Lay of the Jaya Prana*. L., 1958. P. 39. В этой балладе есть строфа (№ 17), где приводится обычный отказ жениха. Джая Прана, герой балийского мифа «Юрая», отвечает своему господину, который предложил выбрать самую красивую из шестисот служанок: «Милостивый Царь, мой господин и повелитель, / прошу тебя, дай мне уйти, / не то сейчас у меня на уме, / как бойцовый петух в клетке, / я, действительно, рвусь в бой, / я одинок, / но пламя еще не разгорелось».

<sup>6</sup> См: Korn I.E. *Het Adatrecht van Bali*. 2nd ed. The Hague, 1932. Статья «Toh».

<sup>7</sup> Существует легенда, согласно которой Ява отделилась от Бали по воле могущественного персонажа в яванской религии, который хотел избавиться от героя балийской культуры (прародителя двух каст кшатриев) — страстного игрока на петушинных боях. См.: Hooykaas C. *Agama Tirtha*. Amsterdam, 1964. P. 184.

<sup>8</sup> Парам, виновным в кровосмешении, на шею надевают свиной хомут и заставляют их подползать к корыту для свиней и есть оттуда ртом без помощи рук. См.: Belo J. *Customs Pertaining to Twins in Bali // Traditional Balinese Culture* / Ed. J. Belo. P. 49; о неприятии животного поведения в целом см.: Bateson, Mead. *Balinese Character*. P. 22.

<sup>9</sup> Если не считать малозначительных боев с невысокими ставками (вопрос о «значительности» боев см. ниже), шпоры обычно прикрепляет не владелец петуха, а кто-нибудь другой. Выводить или нет петуха на бой самому владельцу — это более или менее зависит от того, насколько он в этом искусен, мнение о значительности кого-либо опять-таки зависит от значительности боя. Когда же прикрепляют шпоры и выводят петуха на бой не сами владельцы, то это делают, как правило, их ближайшие родственники — брат или кузен — или очень близкие друзья. Таким образом, эти люди олицетворяют собой как бы продолжение идентичности владельца, о чем свидетельствует то, что каждый из них называет петуха «своим» и приговаривает: «Я сегодня бился с таким-то и таким-то». Тройки «владелец — прикрепляющий шпоры — секундант» обычно бывают довольно постоянными, хотя конкретные люди могут принимать участие в нескольких командах и меняться в них ролями.

<sup>10</sup> Goffman E. Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction. Indianapolis, 1961. P. 9–10.

<sup>11</sup> Это слово буквально означает несмысловое пятно или метку, типа родимого пятна или прожилки в камне; оно означает также задаток, который вносят в случае судебного разбирательства; задаток; гарантии в случае займа; подмену кого-нибудь в юридическом или церемониальном мероприятии; ссуду в деловой сделке; знак, который ставят в поле, чтобы показать, что вопрос о принадлежности данного участка земли оспаривается; статус неверной жены, если ее муж требует у любовника удовлетворения или собирается уступить ее любовнику. См.: Korn. Het Adatrecht van Bali; Pigeaud Th. Javaans-Nederlands Handwoordenboek. Groningen, 1938; Juynboll H.H. Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst. Leiden, 1923.

<sup>12</sup> Центральное пари должно обеспечиваться наличными деньгами еще до начала боя. Рефери хранит положенную ставку до тех пор, пока не вынесено решение, и затем вручает сумму победителю, с тем чтобы предотвратить, среди прочих вещей, то неловкое положение, в котором оказались бы и победитель, и побежденный, если бы побежденному пришлось лично расплачиваться сразу после поражения. Примерно 10% выигрыша идет самому рефери и организаторам боев.

<sup>13</sup> Вообще-то чрезвычайно сложная классификация петухов (я записал более двадцати классов, и это далеко не полный список) основывается не только на цвете, но на совокупности самостоятельных взаимодействующих параметров, которая включает в себя — помимо цвета — размер, толщину костей, перья и темперамент. (Но не породу. Балийцы вообще не занимаются сколь бы то ни было серьезно выведением пород и, насколько мне удалось выяснить, никогда этим не занимались. «Асиль», или петух джунглей, — основная бойцовая порода везде, где проводятся петушинные бои, является местным петухом Южной Азии, и хороший экземпляр такого петуха можно купить по цене от 4–5 до 50 и более рингитов практически на любом балийском базаре, где торгуют цыплятами.) Как правило, чтобы определить тип петуха, называют только цвет, за исключением тех случаев, когда два разных по типу петуха имеют один и тот же цвет: тогда добавляются второстепенные признаки («с крупными пятнами», «с мелкими пятнами» и т. д.). Типы петухов соотносятся с различными космологическими идеями, которые определяют подготовку матчей; например, в один день сложного балийского календаря на восточной стороне ринга должен биться петух маленький с сильной головой, с коричневыми пятнами на белом фоне, с приглаженными перьями и тонкими ногами, а в другой день с северной стороны должен быть крупный; осторожный черный петух с всклокоченными перьями и короткими ногами и т. д. Все это тоже записано в рукописях на пальмовых листьях и бесконечно обсуждается балийцами (у которых совсем нет одинаковой системы); полномасштабный анализ символического аспекта классификации петухов был бы очень ценен и как дополнение к описанию петушинных боев, и сам по себе. Однако мой материал на эту тему, хотя довольно обширный и разнообразный, все же, кажется, недостаточно полон и систематичен для такого анализа

здесь. Более широко о космологических представлениях балийцев см.: Traditional Balinese Culture / Ed. Belo J.; Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual / Ed. Swellengrebel J.L. The Hague, 1960.

<sup>14</sup> В целях этнографической полноты следует отметить, что человек, ставящий на фаворита, может заключить такое пари, при котором он выиграет, не только если его петух выиграет, но и если будет ничья — т. е. здесь имеет место некоторое выравнивание шансов (у меня не так много записей о такого рода пари, чтобы быть точным, но создается впечатление, что ничьи случаются один раз на 15–20 поединков). В этом случае он выражает свое желание, выкрикивая «сапи» («ничья»), а не называя масть петуха, но такие пари в действительности редки.

<sup>15</sup> Точная динамика движения ставок пари — один из самых интересных, сложных и, с учетом лихорадочности условий, в которых это происходит, самых трудных для изучения аспектов боя. Пожалуй, для того, чтобы его по-настоящему рассмотреть, необходима киносъемка плюс присутствие многих наблюдателей. Даже при импрессионистическом подходе — единственном подходе, доступном одинокому этнографу, оказавшемуся в гуще такого мероприятия, — понятно, что одни и те же люди играют первую скрипку и в определении фаворитов (т. е. первыми выкрикивают масть петухов, что всегда определяет ход борьбы), и в определении движения ставок; этих «лидеров общественного мнения», являющихся своего рода экспертами как в гражданских делах, так и в петушинных боях, мы рассмотрим ниже. Если эти люди начинают менять свои предложения, другие следуют за ними; если они начинают заключать пари, другие делают то же, и — хотя всегда есть много отчаянных игроков, которые упорно и несмотря ни на что повышают или понижают ставки, — движение более или менее прекращается. Но все же большее понимание тонкостей этого процесса ждет того, кто даже в будущем вряд ли может появиться, — теоретика в области логики принятия решений, вооруженного точными наблюдениями индивидуального поведения.

<sup>16</sup> Можно сказать, что отклонение от равных шансов в поединках, ставки в которых не достигают более 60 рингитов, имеет стандартную величину 1,38, т. е. (в случае движения в одном направлении) оно имеет вероятность 8 к 100; а в поединках, ставки в которых ниже 40 рингитов, стандартное отклонение 1,65, т. е. имеет вероятность 5 к 100. Отклонения эти, хотя и реальны, не так уж велики, и это лишний раз доказывает, что даже в меньших боях предпринимаются усилия, чтобы уравнивать шансы соревнующихся петухов. Дело здесь лишь в относительной разрядке общего стремления к уравниванию шансов, но не к его устранению. Тенденция делать равные ставки в центральном пари еще более поражает и наводит на мысль, что такая организация не случайна — балийцы знают, что делают.

<sup>17</sup> Сокращение числа заключаемых пари в небольших боях (что, конечно, ведет к умалению их значения; одна из причин, по которой люди находят небольшие бои малоинтересными, та, что в них заключается меньше пари, в больших же боях — наоборот) идет тремя взаимосвязанными путями. Во-первых, люди попросту теряют интерес, отходят от ринга, пьют кофе, говорят с приятелями. Во-вторых, балийцы не ум-

ножают деньги на коэффициент, а заключают пари прямо по предложенным ставкам как таковым. Например, в ставках 9:8 один человек ставит 9 рингитов, а другой 8; в ставках 5:4 один ставит 5, другой 4. Таким образом, при любой денежной единице, как и при рингитах, в ставках 10:9 участвует в 6,3 раза больше денег, чем в ставках 2:1, а в мелких боях ставки движутся к концу ряда. Наконец, гораздо чаще пари заключается по одному пальцу, а не по двум, трем или — в самых больших боях — по четырем или пяти. (Число пальцев указывает на коэффициент умножения ставок, установленных в процессе спора, а не абсолютные числа. Например, два пальца в пари 6:5 означает, что человек хочет поставить 10 рингитов на аутсайдеров против 12 на фаворита, три пальца в пари 8:7 означают 21 рингит против 24 и т. д.)

<sup>18</sup> Помимо ставок существуют и другие экономические аспекты петушинных боев, особенно их тесная связь с местной рыночной системой, которая играет хотя и второстепенную, но все же не последнюю роль в их мотивации и функционировании. Петушинные бои открыты для посещения публики, прийти на них может любой желающий, некоторые даже приезжают издалека, но подавляющее большинство боев — 90, может, даже 95% — сугубо местные мероприятия, а местность ограничивается не деревней, даже не административным округом, а системой местного базара. На Бали распространена трехдневная базарная неделя с чередованием дней по известной солнечной календарной системе. Хотя сами базары никогда здесь не были сильно развиты (незначительная утренняя торговля на деревенской площади), но обычно именно жители микрорайона, в котором в указанные дни действует такой базар, — а это 10—20 квадратных миль, т. е. семь или восемь близлежащих деревень (на современном Бали это от 5 до 10—11 тысяч человек) — составляют ядро (а фактически всех) зрителей и участников петушинных боев. Большинство боев организуется и финансируется небольшими объединениями мелких сельских купцов, руководствующихся общим предположением, что петушинные бои полезны для торговли, поскольку они, мол, «выманивают деньги из дома, заставляя их обращаться». Прилавки с разным товаром и разнообразными азартными играми расположены вокруг места боя, так что все происходящее напоминает небольшую ярмарку. Соединение петушинных боев с рынком и рыночными торговцами идет издревле, на что указывает их совместное упоминание во многих письменных источниках [Goris R. Prasasti Bali, 2 vols. Bandung, 1954]. В селах Бали торговля сопровождает петухов веками, и игра стала одним из главных средств, способствовавших установлению на острове денежных отношений.

<sup>19</sup> Выражение встречается в переводе Хилдрета, см.: International Library of Psychology. 1931, прим. к стр. 106; Fuller L.L. The Morality of Law. New Haven, 1964. P. 6 ff.

<sup>20</sup> Конечно, даже Бентам не сводит полезность только к денежным потерям и приобретениям, и мое утверждение, что для балийцев полезность (удовольствие, счастье и т. д.) не идентифицируется просто с богатством, как это принято у других народов, может быть, не очень корректно. Однако терминологические проблемы второстепенны по сравнению с самым главным: петушинные бои не рулетка.

<sup>21</sup> Weber M. The Sociology of Religion. Boston, 1963. Разумеется, в придании игре большого значения посредством денег нет ничего специфически балийского. Об этом свидетельствует, например, описание Уайтом мальчишек на углах улиц рабочего квартала Бостона: «Роль азартных игр очень важна в жизни населения Корнвилла. Во что бы ни играли здесь мальчишки, они почти всегда заключают пари на результат. Если на игру ничего не поставлено, то считается, что это не настоящая игра. Это, правда, не означает, что финансовый элемент в игре — единственно важный. Мне много раз приходилось слышать от людей, что честь победителя значит для них больше, чем денежный выигрыш. Мальчишки рассматривают игру на деньги как настоящую проверку своего мастерства; до тех пор пока человек не покажет хороший результат в игре, на которую поставлена крупная сумма, он не считается достойным соперником» (Whyte W.F. Street Corner Society. 2d ed. Chicago, 1955. P. 140).

<sup>22</sup> Крайности, до которых доводит некоторых это безумие — и действительно, это считается безумием, — демонстрирует балийская народная сказка «И Туунг Кунинг». Игрок настолько одержим своей страстью, что, отправляясь в путешествие, наказывает беременной жене заботиться о младенце, если родится мальчик, но если родится девочка, то скоротить ее бойцовым петухам. Родается девочка, но вместо того чтобы отдать петухам ребенка, мать скармливает им крупную крысу, а дочку прячет у своей матери. Когда муж возвращается, петухи звоном колокольчиков сообщают ему об обмане, и он, разъяренный, собирается убить ребенка. Тогда с небес спускается богиня и забирает девочку с собой на небеса. Петухи умирают, отравившись едой, здоровье игрока восстанавливается, и богиня отдает девочку отцу, который вновь соединяется с женой. Эта сказка под названием «Geel Komkommertje» есть в книге: Nooykaas-van Leeuwen Boomkamp J. Sprookjes en Verhalen van Bali. The Hague, 1956. P. 19—25.

<sup>23</sup> Более полное описание структуры сельского балийского общества см.: Geertz C. Form and Variation in Balinese Village Structure // American Anthropologist. 1959, N 61. P. 94—108; Tihingan, A Balinese Village // Koentjaraningrat R.M. Villages in Indonesia. Ithaca, 1967. P. 210—243; а также, хотя здесь есть некоторое отличие от обычной балийской деревни: Korn V.E. De Dorpsrepubliek Inanan Pagringsingan. Santpoort, Netherlands, 1933.

<sup>24</sup> Goffman E. Encounters. P. 78.

<sup>25</sup> Berelson B.R., Lazarsfeld P.F. and McPhee W.N. Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign. Chicago, 1954.

<sup>26</sup> Поскольку это формальная схема, она призвана иллюстрировать логическую, а не причинную структуру петушинных боев. Какое из данных положений каким обусловлено, в каком порядке, каковы механизмы взаимовлияния — это другой вопрос, на который я пытался пролить свет в ходе общего рассуждения.

<sup>27</sup> В другом сборнике народных сказок, опубликованном Хойкаасом-фан Лесуеном Боомкампом («De Gast», Sprookjes en Verhalen van Bali. P. 172—180), один искушенный игрок на петушинных боях из низшей касты шудр — щедрый, почтительный и беззаботный, — несмотря на

весь свой опыт, однажды проигрывает один поединок за другим и оказывается в конце концов не только без денег, но и с последним петухом. Он, однако, не отчаивается: «Я ставлю, — говорит он, — на невидимый мир».

Его жена, хорошая и работающая женщина, зная, какое удовольствие он получает от петушинных боев, дает ему свои последние, на черный день отложенные деньги, чтобы он пошел и поставил их. Однако, удрученный свалившимися на него неудачами, он оставляет собственного петуха дома и идет только затем, чтобы заключить пари на стороне. Вскоре он проигрывает почти все, у него остается лишь пара монет, и он отходит к киоску купить еды, где встречает дряхлого зловонного и весьма непривлекательно выглядящего нищего старика, опирающегося на палку. Тот просит дать ему еды, и герой тратит свои последние монеты, чтобы что-то купить старику. После чего старик просится переночевать вместе с героем, и герой радушно приглашает его. Поскольку еды в доме нет, герой велит жене нарезать к обеду последнего петуха. Когда об этом узнает старик, он рассказывает герою, что в хижине в горах у него есть три петуха, и предлагает взять одного из них для боя. Он также просит сына героя пойти с ним в качестве слуги, и сын соглашается.

Оказывается, что этот старик — Шива, и живет он в великолепном дворце на небесах, но герой пока этого не знает. Со временем герой решает навестить сына и забрать обещанного петуха. Поднявшись наверх и представ перед Шивой, он должен выбрать своего петуха из трех. Первый прокукарекал: «Я победил пятнадцать соперников». Второй прокукарекал: «Я победил двадцать пять соперников». Третий прокукарекал: «Я победил царя». «Я выбираю этого, третьего», — сказал герой и спустился с ним на землю.

Когда он приходит на петушинный бой, у него просят входную плату. «Денег у меня нет, — отвечает он. — Я расплачусь после того, как мой петух победит». Но поскольку все знают, что он никогда не побеждает, то его впускают лишь потому, что на этих боях присутствует царь, который его не любит и надеется сделать своим рабом, после того как тот проиграет и не сможет расплатиться. Чтобы обеспечить именно такой исход, царь ставит своего лучшего петуха против петуха героя. Когда петухов ставят на ринг, петух героя убегает, и толпа, подзадоренная самонадеянным царем, начинает безудержно смеяться. Тогда петух подлетает к царю и ударом шпоры в горло убивает его. Герой сбегает. Его дом окружают царские воины. Петух превращается в Гаруду, огромную мифологическую птицу из индийской легенды, и благополучно уносит героя и его жену на небеса.

Когда люди видят это, они делают героя царем, а его жену царицей, и те возвращаются на землю. Позже их сын, которого Шива отпускает, тоже возвращается, а герой-царь сообщает о своем намерении стать отшельником. («Я не приду больше на петушинные бои. Я уже поставил раз на Невидимый мир и победил»). Он становится отшельником, а его сын — царем.

<sup>28</sup> Одержимые игроки на самом деле в меньшей степени деклассированы (что касается их статуса, они, как и другие, его наследуют), чем просто

разорены и лично обесчещены. Самый яркий одержимый игрок в то время, когда за игрой наблюдал я, происходил из очень высокой касты *кишатриев* и продал большую часть своих земель, чтобы потакать своей страсти. Хотя втайне все считали его дураком и даже хуже того (некоторые, более доброжелательные, говорили, что он болен), все же публично с ним обращались с чрезвычайным почтением и вежливостью, соответствующими его общественному положению. О независимости личной репутации от общественного статуса на Бали см. выше, главу 14.

<sup>29</sup> Четыре несколько различные концепции см.: *Langer S.* Feeling and Form. N.Y., 1953; *Wollheim R.* Art and Its Objects. N.Y., 1968; *Goodman N.* Languages of Art. Indianapolis, 1968; *Merleau-Ponty M.* The Eye and the Mind // *Merleau-Ponty M.* The Primacy of Perception. Evanston, Ill., 1964. P. 159–190.

<sup>30</sup> Судя по всему, в британских петушинных боях (которые с 1840 г. были запрещены) этого не было, там были созданы совсем другие формы. Большинство британских петушинных боев были «командными» — в них участвовало согласованное заранее число петухов, объединенных в две команды, и поединки проходили по очереди. Счет велся и ставки делались и в индивидуальных боях, и в общих «командных». Были также «королевские бои», они организовывались и в Англии, и в континентальной Европе: одновременно на ринг выпускали много петухов, и тот, что оставался на поле боя последним, становился победителем. В Уэльсе же, в так называемых уэльсских командных боях бились, что называется, на вылет, это немного напоминало современные теннисные турниры: победитель выходил в следующий тур. Как жанр петушинные бои обладают все же не таким композиционным разнообразием, как, скажем, римская комедия, но все же не лишены его полностью. О петушинных боях в более общем плане см.: *Rupert A.* The Art of Cockfighting. L., 1957; *Fitz-Barnard L.* Fighting Sports. L., 1921.

<sup>31</sup> См. выше, <главу 14>, с. 440–445.

<sup>32</sup> О том, что необходимо различать «описание», «репрезентацию», «выражение» и «пример» как способы символической референции (и о том, что «имитация» не имеет к ним отношения в этом смысле), см.: *Goodman.* Languages of Art. P. 61–110, 45–91, 225–241.

<sup>33</sup> *Frye N.* The Educated Imagination. Bloomington, Ind., 1964. P. 99.

<sup>34</sup> Существуют еще два балийских достоинства и два порока, которые, будучи связанными с представлением о прерывном течении времени, с одной стороны, и с необузданной агрессивностью — с другой, усиливают впечатление, что петушинные бои одновременно продолжают рутинное течение общественной жизни и являются прямым его отрицанием: речь идет о том, что балийцы называют «раме», и о том, что они называют «палинг». «Раме» означает «многолюдный», «шумный», «активный» — это очень желанное социальное состояние: многолюдные рынки, массовые праздники, шумные улицы — все это «раме»; разумеется, высшее выражение этого качества — петушинные бои. «Раме» — это то, что происходит в «наполненные» времена (антоним этого слова «сепи» «спокойный», — то, что происходит в «пустые» времена). «Палинг» — чувство социальной потерянности, головокружения, ошеломленности, дезориентированности, перевернутости, которое испытывает

индивид, когда его место в социальном пространстве не определено; это чрезвычайно неприятное состояние, вызывающее сильное беспокойство. Балийцы считают четкое ориентирование в пространстве («не знать, где находится север» — значит быть не в своем уме), умение сохранять равновесие, соблюдать приличия, статусные отношения и т. п. основными умениями для упорядочения жизни («крама»), а «палинг» — что-то вроде вихревого беспорядка позиций, примером чего являются дерущиеся петухи, — главной угрозой для нее и ее противоположностью. О «раме» см.: *Bateson G., Mead M. Balinese Character*. P. 3, 64; О «палинг» см. там же, с. 11, а также *Belo J., ed. Traditional Balinese Culture*. P. 90 ff.

<sup>35</sup> Имеется в виду место из «Мотива для метафоры» Стивенса (Тебе нравится под деревьями осенью, / Потому что все наполовину мертво. / Ветер движется как калек среди листьев / И бессмысленно повторяет слова) [Издание 1947. Уоллес Стивенс, перепечатано из *The Collected Poems of Wallace Stevens...*], ссылка на Шенберга относится к третьей из его «Пяти оркестровых пьес» (opus 16) и заимствовано из: *Dräger H.H. The Concept of «Tonal Body» // Reflections on Art / Ed. S. Langer. N.Y., 1961. P. 174. О Хогарте и о затронутой проблеме в целом — она там называется «сложное сочетание матриц» — см.: Gombrich E.H. The Use of Art for the Study of Symbols // Psychology and the Visual Arts / Ed. J. Hogg. Baltimore, 1969. P. 149–170. Более привычное название такого рода семантической алхимии — «метафорический перенос»; серьезное социальное рассмотрение этого можно найти в: *Black M. Models and Metaphors. Ithaca, N.Y., 1962. P. 25 ff; Goodman. Language as Art. P. 44 ff; Percy W. Metaphor as Mistake // Sewanee Review. 1958, N 66. P. 78–99.**

<sup>36</sup> Это выражение из второй книги «Органона» «Об интерпретациях». Обсуждение этой темы, а также вопроса об освобождении «понятия текста... от понятия писания или произведения» и о создании, таким образом, общей герменевтики см.: *Ricoeur P. Freud and Philosophie. New Heaven, 1970. P. 20 ff.*

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> «Структурализм» Леви-Строса выглядит, скорее, как исключение. Но только на первый взгляд. Ибо вместо того чтобы рассматривать мифы, тотемные обряды, правила бракосочетания и прочее как тексты, которые надо интерпретировать, Леви-Строс считает их шифром, который надо разгадывать, что далеко не одно и то же. Похоже, он не стремится понять, как символические формы функционируют в конкретных ситуациях, чтобы организовать восприятие (значения, эмоции, понятия, отношения), он стремится понять их, исходя из их внутренней структуры, independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte<sup>39</sup>. Подробнее см. выше, главу 13.

<sup>39</sup> *Frye. The Educated Imagination. P. 63–64.*

<sup>40</sup> Использование «естественной» для европейцев идиомы восприятия — «видеть», «смотреть» и т. д. — в данном случае больше, чем обычно, уходит в сторону: то, что балийцы, как говорилось выше, следят за развитием боя в такой же степени (а может, и в большей, поскольку в действительности в петушином бою трудно разглядеть что-либо, кроме неясных очертаний движения) телами, как и глазами: они двигают руками и но-

гами, головами, всем туловищем, повторяя характерные движения петухов, — означает, что индивидуальное переживание боя у них является скорее кинестетическим, чем визуальным. Если и существует пример для данного Кеннетом Бёрком определения символического действия как «танца отношений» [The Philosophy of Literary Form, rev. ed. N.Y., 1957. P. 9], то такой пример — петушиные бои. Об огромной роли кинестетического восприятия в жизни балийцев см.: *Bateson, Mead. Balinese Character*. P. 84–88; об активной природе эстетического восприятия в целом см.: *Goodman. Language of Art. P. 241–244.*

<sup>41</sup> Такое соединение великого западного с низким восточным, несомненно, смутит некоторых исследователей эстетики, подобно тому как более ранние попытки антропологов ставить в один ряд христианство и тотемизм смущали некоторых теологов. Однако онтологические вопросы берутся в (или должны выноситься за) скобки в социологии религии, а оценочные — в социологии искусства. В любом случае попытка лишить концепцию искусства провинциальности есть не что иное, как часть общего антропологического замысла лишить провинциальности все важные социальные понятия: брак, религию, закон, рациональность — и хотя это наносит удар по эстетическим теориям, которые утверждают, что ряд произведений искусства находится за пределами сферы социологического анализа, но это не удар по убеждению, на которое требует обратить внимание Роберт Грейвс<sup>42</sup> на своем экзамене на степень бакалавра в Кембридже, — что некоторые поэтические произведения лучше других.

<sup>42</sup> О церемониях посвящения см.: *Korn V.E. The Consecration of the Priest // Bali: Studies / Ed. Swellengrebel. P. 131–154; о деревенском единстве (несколько преувеличенном) см.: Goris R. The Religious Character of the Balinese Village // Ibid. P. 79–100.*

<sup>43</sup> Ощущение, которое передают петушиные бои, и проявляющееся в них состояние волнения, свойственное общей модели балийской жизни, подтверждаются, в частности, тем обстоятельством, что за две недели декабря 1965 г. в ходе волнений, сопровождавших неудачный переворот в Джакарте, было убито от 40 до 80 тысяч балийцев (при двухмиллионном населении) — они убивали главным образом друг друга. Это было самое ужасное восстание в стране. [Hughes J. Indonesian Uprheaval. N.Y., 1967. P. 173–183; цифры, приведенные Хьюзом, конечно, приблизительны, но они не предел.] Разумеется, нельзя утверждать, что убийства были спровоцированы петушиными боями, что их можно было предугадать на основе изучения петушиных боев или что они представляли собой некоторую расширенную версию петушиных боев с настоящими людьми на месте петухов, — все это бессмыслица. Можно лишь сказать, что, если смотреть на Бали сквозь призму не только его танцев, театра теней, скульптуры, девушек, но и — как, кстати, делают и сами балийцы — сквозь призму петушиных боев, факт этой бойни начинает казаться хотя и не менее возмутительным, но в меньшей степени противоречащим законам природы. Не один настоящий Глостер пришел к выводу, что иногда люди в действительности получают жизнь такую, какой им больше всего не хочется.



## Комментарии

<sup>1\*</sup> *Расширенная семья* — большой семейный коллектив, состоящий из нескольких семей, главы которых связаны родством и принадлежат к двум или более поколениям.

<sup>2\*</sup> Имеется в виду пословица «В Риме поступай так, как римлянин» (*англ.* «When in Rome, do as Romans do»).

<sup>3\*</sup> двусмысленность (*франц.*).

<sup>4\*</sup> Здесь имеется в виду, что английское *sosk* означает и петух, и, на сленге, мужской половой член.

<sup>5\*</sup> по преимуществу (*франц.*).

<sup>6\*</sup> с конкретной, специфической целью (*лат.*).

<sup>7\*</sup> Надпись на долговой расписке по созвучию с «I owe you» (я вам должен).

<sup>8\*</sup> дело чести (*франц.*). Зд. дуэль.

<sup>9\*</sup> *Оден*, Уистен (1907–1973) — английский поэт, жил в Америке. *Йейтс*, Уильям Батлер (1865–1939) — ирландский поэт, драматург и эссеист; в 1923 г. ему была присуждена Нобелевская премия.

<sup>10\*</sup> См. гл. 4, прим. 11\*.

<sup>11\*</sup> *Фрай*, Нортроп (1912–1991) — канадский литературный критик; граф *Глостер* — персонаж трагедии Шекспира «Король Лир», которого ослепили, обвинив в пособничестве Франции.

<sup>12\*</sup> объяснения природы (*лат.*).

<sup>13\*</sup> независимо от всего сюжета, от всего предмета, от всего контекста (*франц.*).

<sup>14\*</sup> *Грейвс*, Роберт (1895–1985) — английский поэт, писатель, критик.

Настоящий перевод выполнен по изданию: *Clifford Geertz. The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* N. Y., 1973.

А.Л. Елфимов

Клиффорд Гирц:  
интерпретация культур

**К**лиффорд Гирц (род. 1926) принадлежит к тому поколению антропологов (М. Салинс, М. Харрис, С. Тайлер, Д. Шнейдер и др.), которое провело в полевых исследованиях 1950-е гг. и заявило о себе в академической науке в 1960-х гг. — т. е. как раз в то время, когда в американской антропологии наблюдается качественная смена ситуации и наступает новый этап ее развития. Именно тогда во всех областях намечаются глубокие сдвиги, которые могут быть охарактеризованы как всеобщая реакция на позитивизм. С этого момента начинается отход от работы в рамках глобальных теоретических схем (последней из которых на тот момент являлась, пожалуй, социологическая теория Толкотта Парсонса) в пользу разнообразия практических исследований. Данная тенденция и по сей день может считаться характерной для американской общественной науки. Поколение Гирца как бы разбурелось в поисках частных, независимых концепций — концепций, претендующих скорее не на обобщение, а на глубину и самокритичность в подходе к изучаемым явлениям. Это способствовало последующему разветвлению антропологии США на массу направлений. Общегуманитарные перемены, происшедшие в науке к началу 1960-х гг., выразились по крайней мере двояко. С одной стороны, реакция на позитивизм сопровождалась общим кризисом представлений, недоверием к элементарным понятиям и фактам и усилением требования перепроверки всего «априорного». С другой стороны, начался переход от исследования «непосредственно наблюдаемого» к исследованию «непосредственно не наблюдаемого». От анализа социальной структуры, ставшей классическим объектом антропологии после Бронислава Малиновского и Альфреда Радклиффа-Брауна, теоретический интерес смещается к изучению ментальной структуры — того, что сам Малиновский выражал в словах: «Уловить точку зрения местного жителя,

его отношение к жизни, осознать *его* видение *его* мира». Характерно еще и то, что в реинтерпретации исторического материала начинает преобладать общая ориентация на лингвистические модели в общественных теориях — такова структурная лингвистика, перенесенная в основу теории Клода Леви-Строса, такова когнитивная антропология Стивена Тайлера или Уорда Гудинафа, таковы герменевтические подходы, ориентированные на историю как текст у Ганса-Георга Гадамера или Поля Рикёра. Традиция философии и теории языка, начиная от Вильгельма фон Гумбольдта до Людвиг Витгенштейна и до Пражского лингвистического кружка начинает перерабатываться и осмысляться заново. Эти перемены немаловажны, поскольку только с их учетом можно понять возникновение интерпретативного подхода Гирца, которому, по существу, мало что предшествовало в американской антропологии, но возникновение которого вместе с тем нельзя воспринимать и в качестве некоего взрыва в науке. Как относительно установившаяся система взглядов культурная теория Гирца сложилась к началу 1970-х гг., в то время как в первую свою этнографическую экспедицию Гирц отправился в 1952 г. По сути дела, к оформлению своей концепции антрополог шел в течение двадцати лет, постепенно преодолевая влияние специфической культурно-антропологической традиции, доминировавшей в США первой половины XX в., и стараясь вывести свою «*fröhliche Wissenschaft*» (как иронично, по-ницшеански отозвался об антропологии Гирц во время одной из своих публичных лекций) на новые рубежи знания, осмысления и интеграции с гуманитарными и социальными науками.

Карьера Гирца как ученого была связана с рядом замечательных и в своем роде уникальных научных организаций: с ныне несуществующей Гарвардской кафедрой социальных отношений, с также несуществующей сегодня Комиссией по сравнительному изучению новых наций в Чикагском университете и с продолжающим благополучно существовать Принстонским институтом высших исследований. Гарвардская кафедра социальных отношений, на которой Гирц учился в аспирантуре и впоследствии преподавал (1950—1957), оказала определяющее воздействие на взгляды начинающего антрополога, и много лет спустя Гирц продолжал вспоминать о кафедре как об экстраординарной группе ученых. Организованная в 1946 г. по инициативе Толкотта Парсонса и Клайда Клакхона, кафедра возникла как смелый междисципли-

\* веселую науку (нем.).

нарный эксперимент и собрала целый ряд авторитетных исследователей, недовольных косностью традиционной системы университетской науки и образования. Одухотворяющим кредо на кафедре была идея движения к общему языку во всех социальных науках. Список преподававшихся дисциплин и предметов включал в себя антропологию, этнологическую теорию, социологию, социальную психологию, клиническую психологию, статистику и др. Лекции и семинары, кроме уже названных Парсонса и Клакхона, вели Джером Брунер, Гордон Олпорт, Джордж Хоманс и другие замечательные ученые. Пример, поданный этой уникальной кафедрой, был показателен для любой общественнонаучной и гуманитарной дисциплины, но для антропологии, в частности, он был чрезвычайно важен тем, что впервые, в институциональном смысле, антропология оказалась высвобожденной из формальных рамок обязательного союза так называемых «четырех областей» (культурной антропологии — физической антропологии — археологии — лингвистики) и была вовлечена в сотрудничество с более широким рядом дисциплин и предметов, включавшим в себя экономику, социологию, психологию, философию и др. Концепция «четырех областей», которой американская антропология тщательно придерживалась, по сути дела, на протяжении всего XX в., принесла немало полезных результатов, но, будучи возведена в ранг практически уставного правила, она начала сдерживать развитие дисциплины уже к середине столетия. Несколько лет назад Гирц с сожалением констатировал, что даже на рубеже XXI в. многие антропологические кафедры в США по-прежнему остались замкнутыми в парадигматическом русле «четырех областей».

Десятилетие в Чикагском университете (1960—1970) для Гирца было почти таким же насыщенным с точки зрения интеллектуального сотрудничества, междисциплинарных исследований, проектов и дискуссий, как и время, проведенное на Гарвардской кафедре социальных отношений. В жизни Чикагского университета 1950—1960-х гг. еще явно ощущалось наследие так называемой «эры Хатчинса» — двадцатидвухлетнего периода (1929—1951) ректорства замечательного просветителя и неординарного человека Роберта Мейнарда Хатчинса. Сделавший очень много для ломки бюрократических перегородок, мешавших развитию науки и интеллектуального творчества в университете, Хатчинс всячески поощрял создание нетрадиционных структур, облегчавших не только межкафедральное и межкафедальное, но и межуниверситетское сотрудничество. Одной из таких структур стали так называемые «комиссии» — междисциплинарные ис-

следовательские группы, собиравшиеся на несколько лет и организовывавшиеся по тематическому или проблемному принципу. Своей активной деятельностью особенно выделялись Комиссия по общественной мысли, созданная по инициативе историка-экономиста Джона Нефа, и Комиссия по идеям и методам, организованная философом Ричардом Маккином. В конце 1950-х гг. стараниями социолога Эдварда Шилза и политолога Дэвида Алтера была создана Комиссия по сравнительному изучению новых наций. В нее и был приглашен Клиффорд Гирц. Отмечая тремя десятилетиями позже, что комиссия во многом была продуктом времени, т.к. возникла на волне общего интереса к изменившемуся после недавней войны миропорядку, Гирц тем не менее говорил, что в интеллектуальной атмосфере комиссии всегда царило необычное чувство новизны и самое искреннее желание понять находящиеся по ту сторону океана культуры со всеми их проблемами. Работая в комиссии, Гирц также вовлекся в активное сотрудничество и с университетской кафедрой антропологии. В 1960-х гг. чикагская кафедра была, пожалуй, самой свободомыслящей из всех кафедр антропологии в США. Имея замечательное старшее поколение (Фред Эгган, Милтон Сингер, Сол Такс и др.) и не менее замечательное молодое (Том Фоллерс, Дэвид Шнейдер, Мэннинг Нэш и др.), кафедра функционировала в полном смысле слова как генератор свежих идей. Гирц позже вспоминал, что нигде более не встречал группы антропологов старшего поколения настолько открытой и доброжелательно настроенной по отношению к младшим коллегам. Именно здесь, в кафедральных дискуссиях, Гирц начнет развивать концепции, которые первоначально будут окрещены «символической антропологией», а впоследствии приобретут название «интерпретативного» подхода. Гирц всегда отзывался об опыте, приобретенном им в Чикаго, как о чрезвычайно важном и незаменимом.

В 1970 г. Гирц принял приглашение возглавить новообразованную Школу социальных наук в Принстонском институте высших исследований. В этом уникальном исследовательском институте, деятельность которого связана с плеядой таких выдающихся мыслителей, как Альберт Эйнштейн, Джордж Кеннан, Джон фон Нейман или Эрвин Пановски, Гирц продолжает работать до сегодняшнего дня. Несколько лет назад он снял с себя полномочия заведующего и официально вышел в отставку, но остается вовлечен в дела Школы как Professor Emeritus, заслуженный профессор. На протяжении своей долгой научной карьеры Гирц удостоивался множества почестей в академических кругах самых различных

стран мира. Его чествовали в Японии и Индонезии, приглашали читать юбилейные лекции в Оксфорде и Вене, он является постоянным членом Американской академии наук и искусств, членом-корреспондентом Британской академии наук и почетным членом Королевского антропологического института Великобритании и Ирландии.

\* \* \*

Как уже было сказано, Клиффорд Гирц начинал свою этнографическую деятельность в 1950-х гг. в Индонезии — стране, только что добившейся независимости и впоследствии ставшей одним из классических объектов американской антропологии. Полевые сезоны Гирца на Яве в 1952–1954 гг. и на Бали в 1957–1958 гг. были лишь звеньями общей национальной программы по изучению экономики, социологии и культуры развивающихся стран. Около пятидесяти новых государств возникло на карте мира в процессе послевоенного крушения европейской колониальной системы, мир был опять неизвестен, и Америка оптимистично смотрела на перспективы международного знакомства по новым правилам. Проекты щедро спонсировались. Полевые исследования, в которые отправился Гирц, были частью одного из таких проектов, совместно организованного Гарвардским университетом, Массачусетским институтом технологии и Университетом Гаджа Мада в Джокьякарте. В общественных науках США 1950-х гг. наблюдался повышенный интерес к социологии еще и в связи с тем, что только что появилась на свет «глобальная» социологическая теория Толкотта Парсонса. Учитывая, что Парсонс был одним из университетских учителей Гирца, можно вполне понять его влияние на ранние взгляды начинающего антрополога. Традиции парсонсовской и веберовской социологии (Парсонс первым перевел «Протестантскую этику...» Вебера на английский язык и взял на вооружение многие из его идей) определили круг первоначальных взглядов и задач Гирца, с которыми он прибыл в 1952 г. в поле. Первые его исследования на Яве, посвященные в основном религии, аграрным отношениям и процессу социальных изменений и освещенные в его монографиях начала 1960-х гг. («Религия Явы», «Аграрная инволюция», «Социальная история индонезийского города» и др.), представляют собой фундаментальные этнографические описания, выдержанные именно в рамках воспринятой им университетской традиции. Большинство работ Гирца этого периода не носят теоретического характера; это скорее эмпирические исследования, которые станут базой для последующих теоретических обобщений, что в целом характеризует исследо-

вательскую позицию ученого и демонстрирует его последовательно отстаиваемое правило: двигаться от факта к обобщению (или, как, пожалуй, более осторожно сказал бы сам Гирц, от интерпретации первого порядка, связанной с осмыслением материала в микроэтнографической среде, к интерпретации второго порядка, связанной с переводом личного опыта на язык научного дискурса).

Основная масса собственно теоретических выводов Гирца сконцентрирована не столько в его монографиях, сколько в статьях, по большей части собранных в двух сборниках, вышедших с десятилетним промежутком: «Интерпретация культур» (1973) и «Локальное знание» (1983). Сборник «Интерпретация культур» задуман самим Гирцем с целью показать свое собственное движение от ранних исследований к идее интерпретации; по этим статьям можно проследить, влияние каких теорий претерпела концепция ученого в своем становлении. Можно выделить, по крайней мере условно, четыре такие теории: социология Толкотта Парсонса, тесно связанная с социологией Макса Вебера; аналитическая философия языка Людвиг Витгенштейна и Гилберта Райла; идеи герменевтики (в частности, Вильгельма Дильтея и Поля Рикёра); символическая философия Сьюзен Лангер и известного в Америке литературоведа, философа и публициста Кеннета Бёрка.

Первые три указанные философские традиции достаточно отчетливо совпадают с последовательно сменяемыми взглядами Гирца на социальную жизнь и на культуру: это его первоначальные поиски культуры как социального действия, обладающего ценностной ориентацией, последующее понимание культуры как серии играемых на разных уровнях игр и, наконец, понимание культуры как текста. Что касается философии (или, правильнее было бы сказать, социологии) символа, то, видоизменяясь в некоторых моментах, она присутствует на каждом этапе исследований Гирца, начиная с самых ранних. Например, изучая религию Явы, Гирц описывает ее как символически действующий механизм, отражающий экономические и политические изменения в обществе, а возрождение культуры в расстроенной, послереволюционной Индонезии, по его мнению, во многом происходит посредством воздействия религиозных стимулов. Таким образом, по Гирцу, функция символа (в данном случае, сакрального) — давать людям мотивировки: символ способствует формированию круга приоритетных ценностей, которые могут определять и вести социальное действие. Парсоновские символические механизмы мотивации и веберовское ценностно ориентированное действие — идеи, лежащие в основе первых, так сказать «про-

граммных», исследований Гирца. Уже в этих работах Гирц отверг традиционное для последователей антропологической школы Франца Боаса толкование культуры как некой цельной, установленной модели (пресловутое «pattern of culture») и воспринял более динамичное понимание культуры, основывающееся на понятии *социального действия*.

Символические механизмы культуры могут быть различными. На одном уровне с религией, например, действует идеология. Гирц называет идеологию метафорой реальности. Он рассуждает о том, как Сукарно в своей политике, чтобы вовлечь людей в процесс общественного строительства, намеренно превращает положения идеологии в ряд общезначимых символов. Особенности культуры, старается показать антрополог, могут заключаться в особенностях использования людьми символов. В таком рассуждении о культуре Гирцем намечен перспективный отход и от структуралистских теорий. Гирц продолжает настаивать на прочной и обязательной связи символа с социальным действием, тогда как в трактовках структуралистов, так же как и сторонников когнитивной антропологии на американском континенте, символические формы по преимуществу рассматривались вне социального действия, в сфере, так сказать, их собственного бытия. Источники влияний тут, очевидно, за пределами антропологии — в частности, в философии Лангер и Бёрка, утверждавших, что символически не столько человек, сколько его творчество; а также в социологии Парсонса, указывавшего на то, что мотивации людей всегда оказываются символически опосредствованными.

Наряду с идеями Лангер и Бёрка Гирцем переосмысливались и положения философских исследований Витгенштейна, к которым антрополог активно обращался и в своих ранних, и в последующих трудах. Одно из важнейших положений, извлеченных из творчества Витгенштейна, заключалось в том, что ментальные явления, будучи скрыты сами по себе, тем не менее носят общественный характер и их можно наблюдать в сфере человеческих действий и человеческого общения. Витгенштейн в своей аналитической философии рассматривал языковое общение как систему, символически конструируемую через действие языковых игр, которые именно в своем *действующем* многообразии создают язык как организм. Эта мысль была использована Гирцем применительно к объекту антропологического исследования — к культуре. Он попытался представить культуру не как социальное действие вообще, а как систему, которая конституируется благодаря сочетанию и взаимосвязи многочис-

ленных частных «действий», проигрываемых в обществе на всех уровнях. В русле подобного подхода им был написан ряд очерков, в частности «Личность, время и поведение на Бали». Культура функционирует и движется, пишет Гирц в этом очерке, «в некотором роде как осьминог: не вся сразу одним согласованным усилием частей, не грандиозным единым действием целого, а посредством несвязанных движений то одной части, то другой, потом третьей, неким образом создающих направленное перемещение»<sup>2</sup>. Внимание ученого сосредоточилось на исследовании ролевого значения отдельных актов поведения и явлений общественной жизни, на поисках их практического смысла, и в значительной мере его подход приобрел черты феноменологизма. Гирц ценил исследования феноменологов, в частности Альфреда Шюца, за их пристальный интерес к сиюминутным деталям, составляющим ткань общественной жизни. Но вместе с тем в своей собственной работе он углубился в поиск различий между, казалось бы, одинаковыми явлениями в разных культурах (за отсутствие интереса к культурным различиям и представление об универсальном, «чисто» действующем субъекте Гирц позже критиковал последователей феноменологической теории). Антрополог не мог не прийти к выводу, что субъект и его движения внутри общественно-значимого мира в разных культурах необходимо обретают вариативные черты.

С ростом полевого и научного опыта Гирца (в арсенале его исследований оказался почти двухлетний сезон на Яве, полевой сезон на Бали и третий сезон — в Марокко) данное заключение становилось для него все более очевидным. Это отталкивало его от социологии Парсонса, рассматривавшего культуру преимущественно с точки зрения социального действия, обладающего заданной ценностной ориентацией. В поисках единых закономерностей для культур Явы, Бали и Марокко Гирцу все ближе становится мысль, что, скорее, не социальное действие однобоко определяет культуру, а, наоборот, культура является определяющим условием и тем изменчивым ландшафтом, на котором социальное действие протекает. При таком понимании открываются пути объяснения того факта, что явления одного функционального порядка приобретают в разных культурах разные формы. При этом сама культура представляет собой не пассивный фон, а активный контекст, который вмещивается в социальное действие и даже, более того, находит через него свое выражение. Если функциональные узлы, присутствующие в абстрактном, обезличенном социальном действии, везде принципиально одинаковы, то, наполняясь связью с культурой, они обретаю

собственные характерные формы. Следовательно, ключ к культуре лежит в реконструкции *связей* социального действия с его контекстом, и проблема этих связей есть вопрос «не социальной механики, но социальной семантики».

Как окунуться в семантическую глубину явления и реконструировать данные скрытые связи — вопрос, который еще теснее сблизил Гирца с герменевтикой. К его раскрытию ученый подошел, в частности, в своих очерках начала 1970-х гг. «Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев» (1972) и «Насыщенное описание: в поисках интерпретативной теории культуры» (1973), где изложил ряд основных идей собственной антропологической концепции. Очерки существенно дополняют друг друга и содержат общие проблемы, на рассмотрении которых следует кратко остановиться.

**Проблема понимания.** Подход к ней иллюстрируется примером, заимствованным у Райла. Два мальчика одновременно моргают правым глазом. Но у одного это физиологическое моргание, а у другого умышленное подмигивание. С точки зрения чисто феноменалистического наблюдения, оба делают одно и то же. В действительности же, первый только сжал веки и моргнул, не привлекая ничего внимания, в то время как второй находился в процессе общения и поступил: а) умышленно, б) обращаясь конкретно к кому-то, в) неся определенный смысл, г) согласно установленному коду и т. д. Его действие привлекло соответствующее внимание и было воспринято теми участниками социального разговора, которым был известен код. Сторонний наблюдатель, не знающий кода, неизбежно интерпретировал бы действие второго мальчика без связи с его реальным содержанием, или же вообще не заметил бы это действие. Антрополог в подобной ситуации должен вычленить качественное содержание действия. Гирц в общем и целом принимал мысль Боаса о том, что поступки и эмоциональные реакции человека детерминированы его культурным окружением. Но если последователи Боаса традиционно полагали, что проблему понимания можно решить посредством сопереживания, или эмпатии, Гирц считал, что приблизиться к пониманию культуры можно, лишь проникнув в ее «образную вселенную», нащупав почву, найдя общий язык с ее членами. Ведь попадая в чужую культуру, антрополог не может достичь ее понимания за полевой срок, даже предварительно изучив ее язык и прочитав о ней в книгах, потому что он мало знаком с «образной вселенной», внутри которой поступки людей являются знаками. Сопереживание и личная интуиция в таком проникновении имеют немаловажное значение, но решающая роль

при этом принадлежит *диалогу*. Именно через диалог участники социального разговора приходят к взаимопониманию. Достижение этого взаимопонимания, нахождение общего языка, «нащупывание общей почвы» (умение отличать подмигивание от моргания), по Гирцу, есть то, в чем этнографическое исследование состоит *как личный опыт*. Попытка же сформулировать саму основу, на которой отыскивается общий язык, т. е. становится возможным оперирование в «образной вселенной» культуры, есть то, что составляет антропологическую работу. Понять культуру полностью антропологу не то чтобы невозможно, но для этого потребовалось бы целиком погрузиться в ее знаковый мир и, собственно, стать ее членом. Однако, говорит Гирц, мы не стремимся стать местными жителями или подражать им. Цель антропологии — расширение границ общечеловеческого разговора (и это не единственная цель антропологии, так же как и не цель антропологии только: по Гирцу, это цель любого познания, так как в любом познании необходимо присутствует семиотический аспект культуры).

**Проблема текста.** Если антрополог, как мы уже выяснили, в самый момент участия в разговоре с культурой вовлечен в процесс понимания и интерпретации события, то, очевидно, в более поздний момент оформления научной концепции и теоретической работы он вовлекается в процесс интерпретации своего личного опыта. Такая интерпретативная деятельность в двух аспектах или двух приближениях, по Гирцу, является безусловной характеристикой антропологической работы. При этом если объектом первой интерпретации является реально происходящее, то вторая имеет дело с массой записей и воспоминаний о том, что произошло. Объект второй интерпретации — *текст*, уже относительно независимый от реально происшедшего и относительно самостоятельный как поле поиска ученого — в том смысле, что ученый может найти в нем больше (или меньше) того, что имело место в действительности. Этнограф, говорит Гирц, *записывает* социальный разговор. Поступая таким образом, он превращает его из события, которое существует только в момент своего свершения, в некий отчет, который существует в его записях и к которому можно обратиться заново. Благодаря чему, добавляет Гирц, то, что было сказано в разговоре, сохраняется для исследователя. «“Кула” исчезла или видоизменилась, но “Аргонавты Западной части Тихого океана”, — с оттенком легкой иронии пишет Гирц, имея в виду нашумевшую в свое время монографию Малиновского, — к лучшему ли, к худшему ли — останутся»<sup>3</sup>.

Общая идея такой трансформации исторического источника была подсказана Гирцу как работами Бёрка, так и герменевтической философией. Поль Рикёр, в частности, анализировал и выделял в качестве особой единицы так называемое «сказанное» (или «произнесенное») в социальном разговоре. Рикёр обращал внимание на то, что по этой единице мы воссоздаем образ сказавшего, мало считаясь с тем, что «сказанное» всегда приобретает относительно независимый статус от того, *кто* сказал. В историческом познании это проявляется в нашей склонности придавать событиям иной смысл и значение, нежели они имели на самом деле и нежели они представлялись участникам событий. Причина и фундаментальная основа этого не в чрезмерной субъективности исследователя, а в том, что человеческое действие никогда не бывает обособленным — оно всегда социально. Будучи совершен, поступок человека входит в социальную сферу и продолжает существовать там уже независимо от воли самого человека. Тексты также вступают в социальное обращение. Из этого неизбежно рождается гипостазирование истории, но оно само по себе объективно, раз «человеческое действие, будучи записанным в архивах истории, становится социальным действием»<sup>4</sup>.

Эти идеи были легко восприняты Гирцем не только потому, что он, как уже отмечалось, и сам сближился с герменевтикой в своих исследованиях (об этом сближении, впрочем, можно говорить лишь в условном смысле, как мы заметим далее), но, несомненно, потому, что Гирцу как ученому, воспитанному в школе Парсонса, не могло не импонировать обоснование Рикёром социальности человеческого действия. Хотя сам Гирц и отказался от идеи, что социальное действие прямо и непосредственно определяет культурную форму, он тем не менее никогда не отрекся от самого этого понятия как от базовой категории, лежащей в основе теории развития и функционирования общества.

Анализ «сказанного», или «текста», в качестве опорного элемента общего культурного анализа осуществляется Гирцем в очерке «Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев» — несомненно, одном из наиболее часто упоминаемых и цитируемых. Петушиный бой, пользующийся огромной популярностью на Бали и неоднократно привлекавший внимание этнографов, в трактовке Гирца предстает не просто как элемент материальной и духовной жизни балийцев, обусловленный наличием петухов и свободного времени, а как сложное общественное явление, вписанное в семиотический культурный контекст и находящее свое выражение в самых

различных сферах: от домашних занятий до социальной стратификации общества. Гирц понимает петушиный бой не как однозначное «моргание», а как многозначное «подмигивание» и делает попытку выяснить, что это «подмигивание» говорит на языке культуры людям, принадлежащим данной культуре. Гирц утверждает, что через петушиный бой балиец видит себя и свою культуру как через стекло или призму, т. е. не с позиции медленно постигаемого житейского опыта, а в преломленном, сжатом, сконцентрированном образе (какой европеец, например, получает о своей культуре из книг). В петушином бое перекрещиваются почти все общественные отношения: социальные статусы владельцев петухов, состоятельность, гордость за родственников или жителей своей деревни, личное мужество и смелость и т. д. Петушиный бой, по Гирцу, — это умышленная «симуляция социальной матрицы», в нем находит выражение необходимость реагирования на существующий общественный антагонизм. Именно реагирования, театрального отражения — ибо реальных общественных изменений игра, казалось бы, не производит. «Люди аллегорически унижают друг друга, — пишет Гирц, — и аллегорически терпят унижение друг от друга день за днем, тихо радуясь, в случае если побеждают, и сокрушаясь — лишь чуть-чуть заметнее, — если нет. *Но в действительности ничей статус не меняется*»<sup>5</sup>. Предназначение петушиного боя — в каком-то смысле показывать и учить, как это делает книга, на *метафорическом* материале. «Образ, фикция, модель, метафора — петушиный бой есть средство выражения; его функция — не утихомиривать общественные страсти и не разжигать их (хотя, в своем качестве игры с огнем, он понемногу делает и то и другое), но посредством перьев, крови, толпы и денег изображать их».<sup>6</sup> Как в книге, в петушином бое каждый балиец находит нечто свое, присущее его личной жизни, его деревне, его общественному статусу — т. е. через одно и то же «стекло» культура воспринимается каждым человеком субъективно. «Кровавое побоище на ринге, — замечает Гирц, — это изображение не того, что буквально происходит между людьми, но (что даже хуже) того, что с определенной точки зрения происходит между ними в их воображении».<sup>7</sup> Под этой «определенной точкой зрения» антрополог, конечно же, подразумевает точку зрения социального статуса — пожалуй, самую острую из проблем, находящих выход в петушином бое; и бой всякий раз показывает, что вопрос о статусе есть вопрос жизни и смерти.

Таким образом, кроме того, что петушиный бой «дает метасоциальный комментарий» распределения людей по фиксированным иерархическим рангам, он представляет собой

своего рода «учебник», значащий культурный текст — участие в спектакле боя означает прочтение балийцами опыта балийцев, историю, которую они рассказывают сами о себе. Игра собирает в фокус разрозненный опыт ежедневной жизни, создавая типическое или, как называет его Гирц, парадигматическое человеческое событие, «которое скорее говорит нам не о том, что происходит сейчас, а о том, что происходило бы, если бы жизнь была... искусством и ее можно было так же свободно формировать сообразно нашим чувствам, как писать “Макбета” или “Дэвида Копперфилда”»<sup>8</sup>. Пресловутая «игра» — не просто развлечение; с ней балиец растет, вырастает и, все более глубоко вникая в ее сущность, глубже вникает в сущность своего общественного окружения и собственного «я». Субъективности познающего, по мнению Гирца, в должной мере и не существует, пока она не организована подобным образом: «...формы искусства создают и воссоздают ту самую субъективность, которую они призваны только изображать»<sup>9</sup>. А стало быть, петушиная игра — не просто пассивное отражение существующего, но активный агент в воссоздании существующего и поддержании его.

Обобщая мысли Гирца о значении петушиного боя на Бали, мы можем сказать, что, в сущности, петушиный бой есть театр, институт отображения социальной реальности; но, вместе с тем, он не просто театр, он уже сам тесно *вовлечен и включен* в эту социальную реальность, он есть также предмет мысли общества (один из предметов, конечно). В каждом обществе можно найти целый ряд культурных институтов, подобных петушиному бою на Бали. Можно проводить массу параллелей. Вероятно, такую же структурно неотъемлемую часть в жизни и мысли бюргерского общества Германии XIX в. занимала музыка. Анализирующий данное общество, скорее всего, заметит, что музыка играет в нем роль не просто развлечения, но наполненного значением социального спектакля. Музыкальное событие в общественной сфере — здесь в полном смысле «парадигматическое» событие, собирающее разрозненный опыт социальной жизни воедино. И кроме всего прочего, а по Гирцу, прежде всего прочего — это семиотически записанный и постоянно записывающийся текст, который свободно читают только внутренние участники культуры (поскольку только им знаком код, язык) и который подлежит субъективной интерпретации каждого члена культуры, не говоря уже об исследователе, который заглядывает в данную культуру, так сказать, «через плечо».

**Культура и культурный анализ.** Нужно сказать, что культурологией в сугубо теоретическом смысле Гирц почти не зани-



мался — его всегда более интересовала, если так можно сказать, культурология в эмпирическом смысле, на которую он опирался и от которой он шел в своих определениях. Гирца, по его собственному признанию, мало привлекали формальные спекулятивные объяснения и толкования, он всячески подчеркивал значение исследования реальных событий — микроэтнографических фактов, составляющих ткань общественной жизни, — которые, по его глубокому убеждению, являются единственной твердой основой для интерпретаций и выводов. Чтобы лучше понять положение Гирца, касающиеся культуры и культурного анализа, обратимся сначала к его очерку «Насыщенное описание». «Концепция культуры, которой я придерживаюсь, — пишет здесь Гирц, — ...является по существу семиотической. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ — за дело науки не экспериментальной, занятой выявлением законов, а интерпретативной, занятой поисками значений»<sup>10</sup>. Данное определение, часто цитируемое и часто обсуждаемое, указывает на то, что Гирц становится на позиции Вебера в признании того, что гуманитарные и общественные науки в отличие от естественных имеют иной объект познания и пользуются иным методом исследования. Но именно оно же, рассмотренное в свете положения Гирца о вторичной интерпретации личного опыта в антропологическом познании и его методологической концепции культуры как текста, дает основание некоторым ученым говорить о сближении позиции антрополога с позицией Дильтея и считать его подход своего рода герменевтическим. О таком сближении говорить, конечно же, можно. Определенные параллели налицо. Однако считать подход Гирца собственно «герменевтическим» можно лишь с большой долей условности (сам Гирц в данном ярлыке не видит надобности); ибо, при наличии ряда внешних сходств в терминологии и отдельных теоретических допущениях, подход Гирца к анализу культуры обнаруживает целый ряд сторон, не согласующихся с тем, что можно было бы строго назвать герменевтической моделью. В частности, концепция «текста» играет в общей схеме Гирца лишь роль методологического приема, облегчающего задачу понимания культуры; и, что еще более важно, ни эмпатия, ни текстовая экзегеза, по Гирцу, не могут обеспечить какое-либо приемлемое решение этой задачи. Основная роль в ее решении, как уже было указано, принадлежит процессу диалога; а следовательно, упор опять и опять делается на элемент социального действия — на тот аспект,

который со второй половины XX в. начинает все чаще появляться в общественных и гуманитарных науках (социологии, психологии, лингвистике) и обозначаться термином *action*.

Культура, согласно Гирцу, есть знаковая система, но знаки эти и производит, и читает сам человек. Они не существуют вне его деятельности. Анализ знаков — в любом случае анализ человеческого действия и человеческого восприятия, но, во-первых, это не экспериментальный, а понимающий, интерпретирующий анализ; а во-вторых, это анализ не односторонний (т.е. подобный экзегезе или процессу расшифровывания немого текста), но анализ диалогического характера, где в раскрытии истины участвуют как субъект, так и объект познания. Знание о культурах всегда является результатом определенного межкультурного консенсуса. Это первая и важнейшая особенность культурного анализа. (Именно на ней и покоится то самое, что в антропологии часто именуется либерально-релятивистской позицией.)

Вторая особенность заключается в том, что, анализируя культуру на уровне полевого опыта, антрополог участвует в социальном разговоре, записывая «сказанное» в нем в текст своих этнографических дневников. Но, как подметил культуролог Джеймс Клиффорд, «текст, в отличие от разговора, может путешествовать». Текст, уже независимо от записавшего, может вводиться в социальное обращение в разных концах света и в разных культурах, и, таким образом, возникает опасность либо ухода от первоначального значения, либо ненужного преувеличения. В связи с этим прямая задача антрополога как интерпретатора — спасти «сказанное» в разговоре, постараться не допустить потери первоначального значения и закрепить его в четких, вдумчивых понятиях.

К данной задаче вплотную примыкает другая, уже отмеченная ранее, — не отдаляться от фактов и избегать построения чисто интуитивных теоретических концепций культуры. Несмотря на то, что исследователь никогда не подходит к работе полностью свободным от убеждений, т.е. без первоначально принятой теории и первоначально усвоенных мнений об изучаемом объекте, тем не менее его обязанность — прислушиваться к многообразию фактов, а не сводить все наблюдаемое к какой-либо интересной теоретической установке. Игнорирование этого правила, полагает Гирц, всегда уводило от верного понимания культуры и нередко порождало крайности — таковы представления о ней как о суперорганической реальности и грубо бихевиористское сведение культуры к явлениям, наблюдаемым, фактически, в одной общественной группе. Но «главным источником теоретической неразбери-

хи в современной антропологии, — добавляет ученый, — является концепция, возникшая в ответ на них (на первые две. — А.Е.) и как раз теперь очень широко распространившаяся; в ней утверждается (цитирую Уорда Гудинафа, возможно, ее главного глашатая), что «культура находится в умах и сердцах людей»<sup>11</sup>. Здесь Гирц подразумевает, конечно же, течение когнитивной антропологии, изучающее культуру формальными методами математики и логики. Строго относится Гирц и к характеристике культуры как сугубо символической системы, организованной вокруг ряда стержневых символов. Он не устает напоминать, что необходимо надлежащим образом относиться к социальному поведению, так как только через него неживые символические коды находят свое актуализированное выражение. Из всех существующих символических теорий, замечает Гирц, ни одна не отвечает последнему требованию. Даже структурализм Леви-Строса, который мог бы казаться исключением, на самом деле отстраняет символы от человека и рассматривает их как шифры, которые надо разгадать. Леви-Строс, указывает Гирц, «не стремится понять, как символические формы функционируют в конкретных ситуациях, чтобы организовать восприятие (значения, эмоции, понятия, отношения), он стремится понять их, исходя из их внутренней структуры, независимой от сюжета, от других предметов, от контекста»<sup>12</sup>. Надо добавить, что по этой же причине Гирц чаще обращается к философии не Эрнста Кассирера (или неокантианства вообще), а его ученицы Сюзен Лангер, либо Кеннета Бёрка, которые заговорили не о символичности жизни как таковой, а о символичности социального действия.

Укажем теперь на еще одно фундаментальное свойство культурного анализа у Гирца. Данному анализу всегда присуща *неполнота*. «И, что еще хуже, — удивляется Гирц, — чем глубже он уходит, тем менее полным он предстает. Странная это наука, где... сделать какие-либо выводы из материала, имеющегося под рукой, — значит лишь усилить подозрение, как ваше собственное, так и других, что вы его не совсем правильно поняли». «Эту проблему можно обойти разными способами, — продолжает ученый, — подменять культуру фольклором и собирать его; подменять ее характеристиками и подсчитывать их; подменять ее институтами и классифицировать их; подменять ее структурами и играть с ними. Но все это попытки *обойти* проблему»<sup>13</sup>. Отворачиваться от неполноты культурного анализа и претендовать на всеохватность, по мнению Гирца, — значит с самого начала загнать себя в тупик субъективности. Гирц признается, что ни в одном своем ис-

следовании он никогда не добирался до самого дна, как ему хотелось бы. В связи с этим нужно отметить, что ряд ученых (в частности, тот же Джеймс Клиффорд) неудачно упрекали Гирца за одностороннее сведение культуры к петушиным боям. На это можно возразить словами самого Гирца: «Петушиный бой — не универсальный ключ к пониманию жизни балийцев, не более чем бой быков у испанцев... Культура народа представляет собой собрание текстов, каждое из которых в свою очередь — тоже собрание, и антрополог пытается их прочесть через плечо того, кому они, собственно, принадлежат»<sup>14</sup>. Своим очерком Гирц дал пример, каким должен быть анализ каждого отдельного явления в культуре. Задача исследователя — отличить «моргание» от «подмигивания», и если это на самом деле многозначительное «подмигивание» — выяснить всю его общественную подоплеку, прочесть его как семиотический текст. На частном примере петушиного боя Гирц показал, что *каждый* культурный элемент более чем вписан в функциональную поведенческую норму — он органически вплетен в семиотическую ткань культуры, и невозможно вычлени его как некий блок, не задевая других, казалось бы самых отдаленных, связей. «Именно таким образом, — заключает Гирц, — я писал о национализме, насилии, идентичности, природе человека, легитимности, революции, этничности, урбанизации, статусе, смерти, времени и, прежде всего, о конкретных попытках конкретных людей поместить эти явления в некоторого рода понятные, значимые рамки»<sup>15</sup>.

**Системный подход и концепция культурных систем.** Необходимо заметить, что в «сведении культуры к петушиным боям» (либо, в еще более распространенном варианте, «сведении культуры к тексту») состоял самый распространенный и, пожалуй, самый неинтересный аргумент, высказывавшийся в одно время в обоснование критики (а порой и в поддержку) концепции Гирца. К счастью, аргументация подобного рода уже давно исчезла со страниц англоязычной антропологической литературы. Хотелось бы, чтобы она не повторялась и в русскоязычной этнографической литературе. Весьма любопытно, что в большинстве случаев критики в своих выводах исходили исключительно из первой и последней глав книги (т. е. из очерков «Насыщенное описание» и «Глубокая игра»), не обращая должного внимания на 13 глав посередине, не говоря уже о прочих статьях и монографиях антрополога. Надо признать, что очерки «Насыщенное описание» и «Глубокая игра» действительно написаны увлекательным стилем, создающим обманчивое впечатление, что они суммируют положения и сущность *всей* концепции Гирца. Тем не менее

Гирц сам предупреждал в предисловии к «Интерпретации культур», что, хотя книга и составлена из отдельных статей, на нее все же следует смотреть как на более или менее цельный труд по теории культуры, изложенный на ряде конкретных примеров и связанный общей линией аргументации.

Безусловно, Гирц не отождествлял реальную культуру с текстом. Текст в его построениях, как уже упоминалось, был лишь методологической абстракцией, инструментом, взятым на вооружение, чтобы облегчить анализ сложного значащего мира культуры — той «образной вселенной», внутри которой, по словам Гирца, поступки людей являются знаками. Антрополог не раз пояснял, что текст должен восприниматься не как некий символический нимб, статично зависший над социумом, а как динамичная информативная структура, активно функционирующая внутри социума. Критики, упрекавшие Гирца в статичности текстовой модели, традиционно оставляли без внимания и идею непосредственной связи текста культуры с социальным действием. Известный этнограф Роджер Кисинг, к примеру, в жарких дискуссиях 1980-х гг. заявлял, что концепция текста стирает или нивелирует реально существующие идеологические отношения в обществе и, разбирая тот же самый очерк о петушиных боях, говорил, что Гирц «по большей части молчит о той роли, посредством которой культурные значения поддерживают власть и привилегии»<sup>16</sup>. Между тем, критикуя отдельно взятый короткий очерк, Кисинг не считал нужным заметить, что именно этому вопросу была посвящена более полная монография Гирца («Негара») о политическом устройстве государства на Бали XIX в. То, что не заметили этнографы, впрочем, заметили внимательные историки. Рональд Уолтерс, в частности, указывал, что концептуальная схема Гирца открывает совершенно неожиданные точки зрения как раз на проблемы идеологических отношений, власти и классовой борьбы. (Надо отметить, что историки вообще извлекли много ценного и полезного из трудов Гирца.)

В дискуссиях, развернувшихся вокруг текстовой модели культуры в 1980-х гг., упущенным, как правило, оказывалось еще одно: *системный подход* Гирца к феномену культуры. Унаследованный в общих чертах от Парсонса, но во многом переработанный и приведенный Гирцем в гораздо менее догматическую форму, данный подход присутствовал практически во всех трудах антрополога, посвященных анализу культуры. Следует сразу оговориться и заметить, что в творчестве Гирца нет ни какой-либо отдельной статьи, ни какой-либо книги, где можно было бы найти исчерпывающие формулировки

по поводу того, что такое системный подход к культуре. Характерно, что большинство методологических установок и концепций Гирца вообще нигде не сформулировано «единожды». Антрополог намечал их в одних работах, развивал в других, возвращался к ним и корректировал в третьих. Именно поэтому построение каких-либо категорических выводов о его теории на основании одной или двух статей представляется не совсем серьезным занятием.

В самом деле, даже часто цитируемое определение культуры как «паутины смыслов» и ее анализа как дела «не экспериментальной, но интерпретативной науки в поисках значения» не исчерпывает сути подхода Гирца к исследованию феномена культуры. Системный подход подразумевает рассмотрение культуры как комплексного явления с целого ряда взаимодополняющих точек зрения. Сегодня, когда войны между физиками и лириками несколько поутихли, сменившись периодом уступок и компромиссов, многие ученые становятся на точку зрения, что любая наука, естественная или гуманитарная, является, с одной стороны, экспериментальной, опытной, а с другой — интерпретирующей. Исследователь всегда стремится к открытию глубинных смысловых структур и закономерностей, и Гирц, несомненно, тоже стремится к обнаружению таких глубинных пластов, поскольку не довольствуется классификацией поверхностных явлений и любит повторять за Генри Торо, что не стоит объезжать вокруг света, чтобы пересчитать кошек в Занзибаре. Подход Гирца, если кратко переформулировать его, интерпретативен в поисках значения и экспериментален в поисках того механизма, который делает это значение возможным. Две стороны его антропологического подхода к культуре хорошо проявляются в статьях «Влияние концепции культуры на концепцию человека» и «Развитие культуры и эволюция разума». Суть одной стороны, говорит Гирц, «заключается в том, что культуру лучше рассматривать не как комплексы конкретных моделей поведения — обычаев, традиций, практик, совокупностей привычек, — как это в общем и целом было принято до сих пор делать, а как набор контрольных механизмов — планов, рецептов, правил, инструкций (того, что в компьютерной инженерии называют «программами»), — управляющих поведением». Суть другой стороны «заключается в том, что человек — это животное, наиболее безнадежно зависящее от таких внегенетических контрольных механизмов, от таких культурных программ, в деле упорядочения своего поведения»<sup>17</sup>.

Сочетание данных сторон в любом серьезном подходе к исследованию культуры необходимо, т.к. сегодняшнее разви-

тие молекулярной генетики, биологии, неврологии, кибернетики и других областей знания, рассуждает Гирц, обеспечивает с каждым днем множество новых и невостребованных данных, которые так и останутся невостребованными, если продолжать искать культуру в одних сходствах или различиях между поведенческими моделями или социальными институтами. Традиционные категории антропологического анализа, такие как «родство», «брак» и т. д., уже Альфред Крёбер, «декан» американской антропологии, назвал «псевдоуниверсалиями», признав, что последние — вовсе не то, в чем коренится единство всех людей. Единство коренится в том механизме, который повсеместно делает возможным оформление этих институтов в их разных вариантах. Поиск этого механизма требует сочетания двух подходов: «интраспецифического» и «сравнительно-биологического», как их на свой лад называл Крёбер<sup>18</sup>.

Следуя данной исследовательской линии, Гирц заостряет внимание на проблеме эволюции человека и его мышления. Рассматривая механику адаптации человека к экологическим условиям, он становится на точку зрения (достаточно нетрадиционную для направления экологической антропологии в 1960-х гг.), что самым неожиданным экологическим условием для индивида в ранних группах гоминид стало само пребывание в обществе. Адаптация к этому специфическому роду окружающей среды, к «людям», замечает Гирц, требует принципиально иных приспособленческих механизмов: социализирующих, коммуникативных, социокультурных. Именно данный тип адаптивных процессов, скорее всего, повел к тому, что постепенно биологическая эволюция человека сконцентрировалась в основном на эволюции *нервной системы*, которая и выступает как опосредствующее звено между индивидом и социумом. В нервной системе человека усиленно развились свойства «выражения—восприятия». Заметно повысилась и общая операциональность системы. Но вместе с тем у человека существенно уменьшилась функциональная самодостаточность нервной системы. Работа человеческого мозга, пишет Гирц, стала совершенно зависимой от культурных ресурсов, и, следовательно, в этих ресурсах необходимо видеть не придатки, а составную часть умственной деятельности<sup>19</sup>. Человек навсегда остался незаконченным животным — эту незаконченность восполняет культура. И человек дополняется не абстрактной культурой, а ее очень специфической формой: «добуанской или яванской, хопи или итальянской, культурой высших классов или низших, академической или коммерческой»<sup>20</sup>.

Данное рассуждение указывает, в частности, на то, что Гирц не связывает культуру исключительно с «этническим» или «национальным» аспектом. В этом проступает еще одна характерная черта системного подхода (и вообще социологизма), унаследованного антропологом от традиций Гарвардской кафедры социальных отношений. В противовес антропологической традиции последователей Боаса, предпочитавших говорить о своего рода цельных моделях культуры, Гирц с самого начала стал опираться на идеи социологической схемы Парсонса, один из многообразных постулатов которой может быть кратко выражен следующим образом: все общества, даже самые простейшие, внутренне дифференцированы; индивиды, являющиеся членами общества, в то же время являются членами множества коллективных субобщностей (этнические группы, родственные, религиозные, профессиональные и др.); ни один индивид не является членом только одной субобщности, но входит в некоторое их множество; существуют субобщности, которые пересекают границы двух или более обществ<sup>21</sup>.

Макротеория Парсонса, взятая в целом, была, конечно же, чрезвычайно громоздкой, и не успели закончиться 1960-е гг., как она стала терять позиции, подвергнувшись сильной критике за чрезмерную функциональную детерминированность. Марвин Харрис (антрополог-материалист, сам не чуждый детерминистских настроений) объявил теорию Парсонса догматической и идеалистической. Среди антропологов, как замечали впоследствии некоторые ученые, только Клиффорд Гирц и Дэвид Шнейдер сумели взять перспективные положения теории Парсонса и отсечь от нее все то, что делало анализ концептуально усложненным и методологически трудновыполнимым.

Гирц положил вышеприведенный постулат Парсонса (в числе некоторых других) в основу культурно-антропологического анализа. Отказавшись от анализа культуры как неделимой и статичной модели, он стал развивать концепцию динамичных и взаимопроникающих *культурных систем*. В каждом обществе, согласно концепции Гирца, сфера культуры состоит из целого ряда культурных систем, число которых тем больше, чем сложнее и дифференцированнее общество. Конкретный состав таких систем варьируется от общества к обществу. Но наблюдаются более или менее типичный набор культурных систем, а также связей между ними, которые повторяются в большинстве обществ. Данные культурные системы — это, например, религия, идеология, политика, наука, искусство. В простейшем обществе, где культурные

системы слабо дифференцированы, они являются более всеохватывающими по характеру. Инициационные ритуалы австралийцев, комплексная мифология маори, шаманизм эскимосов фундаментальным образом суммируют все, что народ знает о жизни. В сложных обществах, где наблюдается усложнение структуры, дифференциации и взаимодействия культурных систем, последние становятся менее всеохватывающими и менее самодостаточными. Ни одна из них, взятая в отдельности, уже не может организовать опыт человека достаточным образом, т. е. так, чтобы обеспечить нормальное существование индивида в социуме.

В очерках «Религия как культурная система» и ««Внутреннее обращение» на современном Бали» Гирц анализирует организующий характер религии как культурной системы. Роль идеологии и политики как исключительно важных в современном обществе культурных систем разбирается в статьях «Идеология как культурная система» и «Политика смысла». Об искусстве как о культурной системе Гирц говорит в очерке «Искусство как культурная система», помещенном в сборнике «Локальное знание», а также других статьях. Ссылаясь на наблюдения Пола Радина в своем очерке «Этос, картина мира и анализ священных символов», Гирц, к примеру, рассуждает о том, как форма круга организует опыт индейцев оглала, и сопоставляет эти наблюдения с собственным анализом роли театра теней на Яве. Театр теней, *ваянг*, говорит Гирц, учит не непосредственно, а интуитивно — он символизирует насущные проблемы миропорядка на метафорическом материале Махабхараты. Обычный посетитель представления в театре теней не задается целью интерпретации его смысла. Обычный индеец оглала, подобно этому, не задается целью интерпретации смысла формы круга. «И все-таки, — пишет Гирц, — тем же самым образом, каким круг организует жизненный опыт оглала — независимо от того, способен ли каждый индеец разъяснить его значение и проявляет ли он к этому вообще какой-то интерес, — таким же образом священные символы *ваянга* (музыка, действующие лица, само действие) придают форму обыденному опыту яванцев»<sup>22</sup>.

Получая организующие импульсы от разных культурных систем, человек включает их в свое нормативное видение мира и в свое нормальное, обычное поведение в нем. Иными словами, каждый из нас на протяжении своей жизни постепенно переводит все, полученное от культурных систем, в картину своего внутреннего опыта, в картину субъективной *ежедневной реальности*, которая таким образом сама становится важнейшей культурной системой, на языке которой

мы можем формулировать наши мысли и объяснять свои поступки и настроения, а также поступки и настроения других людей. Эта культурная система специфична и отличается от других. Все остальные системы (религия, идеология, наука, искусство и др.) в известной мере являются попытками выйти за пределы «внутреннего», общепринятого понимания мира и реальности. В жизни каждого человека с настоящей периодичностью наступают моменты, когда ежедневная картина реальности начинает казаться неадекватной и неверной. Тогда человек, сознательно или несознательно, начинает исправлять общепринятые понятия понятиями, получаемыми из «трансцендентных» (по сравнению с «ежедневной реальностью») культурных систем: религии, идеологии, науки, искусства и т. д. Будучи скорректированными, понятия снова незаметно вступают в область ординарного, общепринятого смысла. Весь процесс жизни, таким образом, проходит в дуальном, диалектическом единстве ежедневной реальности и ее культурно преобразованной картины. «Нам приходится жить, — говорит Гирц, — в обоих мирах: в мире ежедневной, ординарной реальности с его ощутимыми несовершенствами и в культурном мире, посредством которого мы стараемся понять и преодолеть эти несовершенства»<sup>23</sup>.

Данный ряд положений интересно соотнести со взглядами Виктора Тэрнера на диалектическое единство ординарного и лиминального порядков. «Ординарная жизнь, — рассуждает Тэрнер, — находится в индикативном (или реальном) наклонении, где мы ожидаем инвариантные взаимодействия причин и результатов, рациональности и общепринятого смысла. Лиминальность же может быть описана как плодоносящий хаос, кладовая возможностей — не беспорядочное скопление, а борьба за новые формы и структуры, процесс созревания, выработки форм, пригодных для постлиминального существования»<sup>24</sup>. Сходство взглядов Гирца и Тэрнера на генерирующую роль «не-ординарного» порядка социальной жизни и на его промежуточное место в развитии социального действия хорошо видно. Однако Тэрнер, будучи последователем другой антропологической школы, рассматривал процессы под предпочтительным углом зрения «общества» и, опираясь в своих построениях на материалы других народов и других культур, связывал лиминальность с моментом социальной драмы и распада структуры в антиструктуру. Гирц, принимая предпочтительную точку зрения «культуры», не говорил о необходимости драматического момента в генерирующем процессе. По Гирцу, генерирующий процесс происходит постоянно, иногда в драматических

коллизиях, иногда в мирно выраженной форме. Процесс своеобразного распада социальной структуры в действительности имеет место (к примеру, в храме, как и на петушином ринге, социальные статусы отодвигаются на задний план), но в сложных обществах он не может быть полным, т. к. в таких обществах социальная структура представляет собой многоуровневый организм, поддерживаемый множеством связующих звеньев. Даже наиболее фундаментальные и масштабные нарушения социального порядка, какие порой происходят в развивающихся и новообразованных государствах, еще не означают полного распада социальных структур, как показывает Гирц.

Культура, подобно этому, отличается относительной стабильностью не потому, что она представляет собой некую целостную неделимую модель, а потому, что она составляется из ряда культурных систем, интегрированных и сцепленных друг с другом большим количеством звеньев. Данные составляющие культурные системы, согласно общей концепции Гирца, могут быть приняты за логическую единицу или удобную отправную точку антропологического анализа культуры. «С социологической точки зрения, — выражает Гирц суть своего подхода в простых словах, — религия интересна не потому, что, как полагает вульгарный позитивизм, она описывает социальный порядок, ...но потому, что, подобно окружающей среде, политике, богатству, юридическим установлениям, личным пристрастиям или чувству прекрасного, она его формирует»<sup>25</sup>.

\* \* \*

На этом хотелось бы отвлечься от анализа многообразных положений, содержащихся в «Интерпретации культур», и сказать несколько слов о том значении, которое деятельность Клиффорда Гирца имела для развития американской антропологии в последней четверти XX в. Значение это, по признанию очень большого числа современных ученых, было и остается исключительно важным. Труды и лекции Гирца дали начало интереснейшему направлению — так называемой «интерпретативной антропологии», представлявшей собой, безусловно, наиболее динамичное и интеллектуально ориентированное течение в антропологическом мире США на протяжении 1980-х и начала 1990-х гг. Гирц был одним из тех, кто поднимал концепцию культуры на новый качественный уровень, выводя ее за пределы жестких «парсоновских» рамок и одновременно за пределы той специфической, во многом по-

зитивистской парадигмы, которая доминировала в американской антропологии на протяжении первой половины XX в. Гирц ввел в методологическую область этнографии чрезвычайно важную (хотя и не новую по своей сути) идею диалога как приоритетного инструмента в познании культуры; сегодня эта идея завоевала прочные позиции в либеральном крыле американского научного сообщества. И, надо добавить, не только американского. Гирцу принадлежит, пожалуй, первая в американской антропологии существенная попытка совместить «материальное» и «идеальное» — символические формы с реалиями человеческой жизни. С другой стороны, заслуживает внимания, что в 1960—1970-е гг., т. е. в момент всеобщей «релятивизации», «эмпиризации», углубления в частные проблемы в ущерб научным обобщениям, Гирц сумел прийти к относительно законченной системе, охватывающей массу разноплановых аспектов. Работы Гирца вдохновляют не только антропологов и культурологов. Будучи междисциплинарными по установкам, методам, исследуемому материалу и выводам, они оказывали и продолжают оказывать воздействие практически на все области гуманитарных и социальных наук. Роль творчества Гирца в процессе установления тесного диалога между гуманитарными и социальными науками в США во второй половине XX в. нельзя недооценивать. В конце 1970-х гг., относительно консервативной и идеологически настороженной декады в американской науке, историк Рональд Уолтерс отмечал: «Чтение работ Гирца — один из немногих занятий, разделяемых теми учеными, которые редко читают друг друга»<sup>26</sup>. Несколько лет назад антрополог Шерри Ортнер констатировала, что во второй половине XX в. Гирц был одним из немногих ученых, сыгравших первостепенную роль в пересмотре границы между социальными и гуманитарными науками. Подобные признания не единичны — их можно долго продолжать цитировать. Творческое наследие Гирца очень широко и притягивает к себе интерес социологов, политологов, историков, правоведов, культурологов, антропологов, философов и литературоведов. На протяжении своей научной карьеры Гирц работал над проблемами религии и национализма, экологии и экономического развития, искусства и права. В круг его специфических интересов в 1980—1990-х гг. входила эпистемология социальных и гуманитарных наук, и он посвятил целый ряд статей исследованию познавательных и описательных стратегий в творчестве таких классиков антропологии, как Бронислав Малиновский, Рут Бенедикт или Эдвард Эванс-Причард. Своими последовательно отстаиваемыми либеральными взглядами Гирц заслужил ре-

путацию гуманиста, и о его социальной позиции сегодня нередко говорят как о «необоасовской». (Следует предостеречь читателя и заметить, что под этим не подразумевается воскрешение теоретических моделей боасовской школы. Под этим подразумевается то, что общественнонаучная позиция Гирца, как и позиция Боаса, «отца» американской антропологии, фундаментальным образом опирается на либеральный релятивизм, основанный на сравнительно-историческом знании о культурах.) Наконец, отвлекаясь от всего прочего — вклада в социальную теорию и методологических нововведений, — деятельность Гирца являет замечательный пример повышенной рефлексивности и честности ученого по отношению к тому, что он делает, и к самому себе.

Предлагаемая вниманию читателя «Интерпретация культур» — замечательный труд, уже на протяжении тридцати лет не сходящий с полок книжных магазинов в США, получивший репутацию научной «классики» и находящийся в списке «обязательных» монографий на антропологических, социологических, исторических и философских кафедрах в университетах. Данная книга, одновременно получившая награду Американской социологической ассоциации и награду Американской академии наук и искусств, переводилась на многие языки. Клиффорд Гирц отметил, что ему было очень приятно слышать о том, что книга выходит в русском переводе. Остается лишь пожелать читателю доброго пути. А тому, кому уже представилась возможность познакомиться с книгой в оригинале, — долгих часов интересного переосмысления и вникания в новые культурные смыслы, которые неожиданно приносит с собой каждый перевод.

<sup>1</sup> Geertz C. The Religion of Java. Glencoe, 1960; Он же. Agricultural Involution. Berkeley, 1963; Он же. The Social History of an Indonesian Town. Cambridge (MA), 1965.

<sup>2</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973. P. 408 (Наст. изд. С. 461).

<sup>3</sup> Ibid. P. 20. (Наст. изд. С. 29).

<sup>4</sup> Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. Cambridge, 1981. P. 206.

<sup>5</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973. P. 443. (Наст. изд. С. 503).

<sup>6</sup> Ibid. P. 444. (Наст. изд. С. 504).

<sup>7</sup> Ibid. P. 446. (Наст. изд. С. 506).

<sup>8</sup> Ibid. P. 450. (Наст. изд. С. 510).

<sup>9</sup> Ibid. P. 451. (Наст. изд. С. 511).

<sup>10</sup> Ibid. P. 5. (Наст. изд. С. 11).

<sup>11</sup> Ibid. P. 11. (Наст. изд. С. 18).

<sup>12</sup> Ibid. P. 449. (Наст. изд. С. 520–521).

<sup>13</sup> Ibid. P. 29. (Наст. изд. С. 38).

<sup>14</sup> Ibid. P. 452. (Наст. изд. С. 511–512).

<sup>15</sup> Ibid. P. 30. (Наст. изд. С. 40).

<sup>16</sup> Keesing R. Anthropology as Interpretive Quest // Current Anthropology. 1987. Vol. 28. P. 166.

<sup>17</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures. P. 44. (Наст. изд. С. 56).

<sup>18</sup> Kroeber A. L. On Human Nature // An Anthropologist Looks at History. Berkeley, 1963. P. 205.

<sup>19</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures. P. 76. (Наст. изд. С. 90).

<sup>20</sup> Ibid. P. 49. (Наст. изд. С. 62).

<sup>21</sup> Parsons T. Culture and Social System Revisited // The Idea of Culture in the Social Sciences. Cambridge, 1973. P. 34–36.

<sup>22</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures. P. 138.

<sup>23</sup> Geertz C. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven, 1968. P. 94.

<sup>24</sup> Turner V. Dewey, Dilthey, and Drama // The Anthropology of Experience. Chicago, 1986. P. 42.

<sup>25</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures. P. 119. (Наст. изд. С. 138).

<sup>26</sup> Walters R. G. Signs of the Times // Social Research. 1980. Vol. 47. P. 538.

## Указатель имен

### А

Абдулла Т.	312, 362, 372, 377
Абдух	341
Азикови Н.	269, 348
Айюб В.	337, 358, 359
Айзенштадт С.М.	383
Аль-Афгани	341
Амбедкар Б.Р.	333, 355, 358, 359
Андерсон Б.	362, 371, 374
Аптер Д.	528
Аристотель	167, 353, 509, 510
Арон Р.	231, 262
Ауэрбах Э.	240
Ахардан М.	343, 344

### Б

Балев Хаджи сэр А.Т.	348, 349
Бандаранаике С.	269
Беджот У.	259, 267
Бейтсон Г.	146, 148, 388, 467, 474, 479, 512, 513, 520, 521
Беккерель А.Х.	55
Белло Хаджи сэр А.	346
Бело Дж.	478
Бен Барка М.	284
Бен Белла А.	269
Бенедикт Р.	55, 549
Бентам И.	492–494, 516
Бёрк К.	39, 42, 109, 166, 240, 243, 259, 263–265, 521, 523, 530, 531, 535, 540
Бёрк Э.	248, 249
Блейк У.	42
Блекмур Р.П.	240
Блок М.	55, 383, 397, 416
Боас Ф.	406, 531, 533, 545, 550
Боомкамф Х.Л.	517
Брукс К.	240
Брунер Д.	527
Буллок Т.	87, 89, 101
Бургиба Х.	269
Буркхардт Я.	378, 380, 463

## Указатель имен

Бэкон Ф.	44
<b>В</b>	
Вебер М.	11, 104, 105, 124, 123, 127, 155, 202–205, 222, 285, 292, 365, 382, 383, 419, 459, 464, 465, 494, 517, 529, 530, 538
Вестермарк Э.	20
Вико Дж.	285
Винер М.	410
Витгенштейн Л.	20, 25, 240, 263, 471, 526, 528, 530, 531
Витфогель К.	382, 393, 397
<b>Г</b>	
Гайгер Т.	229
Гадамер Х.	526
Галантер Э.	98, 102, 245, 264
Галли У.Б.	38
Ганди И.	7, 8, 333, 334
Ганди М.	269, 274, 278, 333
Гегель Г.В.Ф.	47
Гейне-Гельдерн Р.	386
Геккель Э.	99
Герстенхабер М.	102, 245, 264
Гитлер А.	64, 261
Говон Я.	349
Голдинг У.	61
Гольбейн Х.	416, 417
Горис Р.	447, 469, 470, 516, 521
Готорн Н.	67
Гоффман Э.	486, 496, 514, 517
Грейвс Р.	521, 522
Гуди Дж.	116, 146
Гудинаф У.	18, 526, 540
Гумбольдт В.	526
Гуссерль Э.	20, 419, 465
Гхош А.	331
<b>Д</b>	
Де Вор Б.	82
Джеймс У.	117, 419
Дженнингс А.	357
Джерард Р.	87, 88, 101, 102
Джинна	269, 274
Джойс Дж.	42
Джонсон С.	45
Диккенс Ч.	510, 511
Дильтей В.	530, 538



Дуглас М.	526
Дьюи Дж.	57, 72, 98, 102, 419
Дюркгейм Э.	104, 105, 168, 191, 199, 235, 367
<b>Ж</b>	
Жувенель Б. де	370, 378
<b>И</b>	
Ибн-Хальдун	40
<b>Й</b>	
Йейтс У.Б.	503, 522
<b>К</b>	
Кайаль Р.	84
Кайзен К.	225, 262
Камю А.	266, 267
Картодирджо С.	362
Кассирер Э.	39, 145, 240, 263, 540
Кастро Ф.	269
Кафка Ф.	95
Кейта	269
Келлер Х.	91, 103
Кениата Дж.	269
Кеннан Дж.	528
Кисинг Р.	542
Клакхон К.	10, 11, 49–53, 68, 86, 99, 145, 146, 169, 199, 527
Клиффорд Дж.	539, 541
Кольридж С.Т.	240
Конт О.	231
Коулмен Дж.	295, 345
Крёбер А.Л.	51, 68, 99, 100, 544, 551
Крейк К.	111, 145
Кромвель О.	54
Кун К.	339
Кьеркегор С.	139
Кэвел С.	21
<b>Л</b>	
Лавджой А.О.	44, 68
Ламартин А. де	251, 266
Лангер С.	9, 102, 106, 145, 147, 240, 263, 265, 519, 520, 531, 540
Ласки Г.	396
Лебрен А.	414
Лев Д.	362, 363, 371, 377
Левенсон Дж.	458, 471
Леви-Брюль Л.	98, 103, 139

Леви-Строс К.	40, 42, 398–406, 409–411, 413, 414, 464, 520, 526, 540
Лейтес Н.	263, 378
Лиддл Дж. У.	362, 371, 377, 379
Ликок С.	106, 148
Лингардт Г.	121, 125–127, 146
Лиотэ Л.	27
Лич Э.Р.	170, 199, 464
Лоренц К.	101, 103, 146
Лоуэл Р.	67, 68
Лэшли К.С.	71, 100, 102
Лютер М.	416, 417
Люти Х.	378
<b>М</b>	
Мадарьяги С. де	116
Мадзини Дж.	285
Макиавелли Н.	435
Маккарти Дж.	250
Маккион Р.	524
Малиновский Б.	24, 45, 50, 104, 105, 121, 139, 146– 148, 156, 168, 170, 190, 191, 199, 200, 460, 525, 549
Мангейм (Манхейм) К.	226, 228, 230, 260, 262, 265, 267
Мао Цзэдун	302
Маркс К.	227, 231, 365, 381, 382, 400, 410
Маршак С.Я.	42
Маску П.	44, 45, 49
Мердок Дж.П.	49
Мерфи Р.	525
Местр Ж. де	265
Мид Дж.Г.	57, 419
Мид М.	40, 98, 100, 150, 211, 381, 471, 474, 479, 512, 513, 520, 521
Милль Б. де	370
Мольер Ж.-Б.	225, 512
Моррис Ч.	240
Мур Д.Е.	167
Мухаммед V	269, 283, 284, 342–344
Мюррей Х.	86
<b>Н</b>	
Надар К.	331
Наполеон I Бонапарт	225
Насутион А.Х.	321
Не Вин	329
Нейман Дж.	528

Неру Дж.	7, 269, 293, 294, 298, 299, 331, 333
Неф Д.	528
Нкрума К.	269, 312, 395
Но Л. де	84, 100
Ньютон И.	44, 233
Нэш М.	528
<b>О</b>	
Оволово О.	346–348
Оден У.Х.	503, 522
Олпорт Г.	70, 527
Ортнер Ш.	549
<b>П</b>	
Павлов И.П.	70
Панофски Э.	528
Парсонс Т.	52, 106, 145, 200, 222, 230, 231, 262, 263, 265, 285–287, 292, 356, 464, 525, 526, 529, 545, 548, 551
Перси У.	140, 147, 240, 242, 245, 264
Патель В.	294
Пирс Ч.С.	240, 263
Питти Ф.	334
Поланьи К.	383
<b>Р</b>	
Радин П.	151, 167, 223, 546
Радклифф-Браун А.	146, 168, 525
Разак Т.А.	326
Райл Г.	12–14, 16, 37, 69, 71, 72, 98, 102, 146, 240, 264, 417, 464, 530, 533
Расин Ж.	45, 512
Рассел Б.	118
Рассел Дж.	416
Рахман Т.А.	326
Редфилд Р.	169, 177, 199, 464
Рикёр П.	27, 520, 526, 530, 535, 550
Робертсон-Смит У.	168
Руссо Ж.-Ж.	410–412
<b>С</b>	
Салинс М.	525
Саливан Э.	91, 103
Сантаяна Дж.	104, 131
Сартр Ж.-П.	396
Саттон Ф.	225, 236, 240, 242, 262–264, 382, 384, 397
Сенгор Л.С.	274
Сингер М.	131, 147, 464, 471, 528

Солоу Р.	39
Соссюр Ф. де	410
Спиноза Б.	167, 508
Старк В.	228, 229, 262
Стивенс У.	507, 520
Стейг У.	116
Сукарно	188, 220, 254–256, 258, 269, 274, 281, 299, 318, 320–322, 364, 365, 368–370, 379, 395, 462, 472, 531
Сухарто	321, 322
Сэпир (Сепир) Э.	240, 243, 263, 264
<b>Т</b>	
Тайлер С.	19, 525, 526
Тайлор Э.Б.	41, 59, 168, 525
Такс С.	528
Тобин Дж.	225, 262
Торо Г.	24, 543
Туре С.	265
Тэйлор О.Г.	52, 542
Тэрнер В.	547, 551
<b>У</b>	
Уайт Л.	98, 517
Уайтхед А.Н.	43, 234, 287
Уинстед Р.	201, 222
Уисслер К.	49
У Ну	269, 326, 329
Уолкер Дж.	151
Уолтерс Р.	542, 549, 551
Уорф Б.Л.	240
Уотербьюри Дж.	292
<b>Ф</b>	
Фанон Ф.	274
Фейт Х.	264, 358, 379
Фоллерс Т.	528
Форестер С.С.	91, 103
Форстер Е.М.	330
Фрай Н.	506, 509, 519, 520, 522
Фрейд З.	75, 98, 103, 104, 235, 381
Фридман М.	350, 358, 360
Фрэзер (Фрезер) Фр.	168
<b>Х</b>	
Халл К.	70, 84, 98, 100
Хан Я.	334
Хантингтон С.	283, 292
Харрис М.	525, 545

Харрис С.	225, 262
Харрисон С.	355
Хасан II	283, 284, 344
Хасан М.	299, 342
Хатта М.	318, 320
Хатчинс Р.	527
Хауэлс В.	78, 99
Хебб Д.О.	84, 93, 100–102
Хенле П.	243, 264
Херскович М.	51, 68
Хогарт В.	507
Холл Т.	335
Холт К.	364, 367, 370, 375–377, 380
Хоманс Дж.	527
Хукер Р.	413
Хусейн З.	333
Хьюджес Дж.	379
<b>Ч</b>	
Че Гевара	269
Черчилль У.Л.С.	64, 250, 261
<b>Ш</b>	
Шастри Л.Б.	333
Швелленгребель Дж.	223, 397, 448, 470
Шекспир У.	45, 46, 158, 165, 522
Шелер М.	419
Шенберг А.	507, 520
Шерман В.	242, 243
Шилз Э.	106, 145, 199, 229, 231, 262, 267, 285, 292, 355, 359, 528
Шнейдер Д.	466, 525, 528, 545
Штейнберг Л.	105, 145
Шюц А.	129, 137, 146, 147, 419, 464, 468, 532
<b>Э</b>	
Эванс-Причард Э.	118, 146, 203, 222, 394, 397, 464, 549
Эгган Ф.	528
Эйнштейн А.	119, 528
Элиот Т.С.	150, 240
Эмерсон Р.	295, 355
Эмпсон В.	240
Эразм Роттердамский	416, 417
<b>Я</b>	
Яновиц М.	106, 146

## Содержание

<b>Предисловие</b>	
<i>Пер. Е.М. Лазаревой под ред. А.Л. Елфимова</i> .....	5
<b>Часть I</b>	
<i>Глава 1. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры.</i> <i>Пер. Е.М. Лазаревой под ред. А.Л. Елфимова</i> .....	9
<b>Часть II</b>	
<i>Глава 2. Влияние концепции культуры на концепцию человека.</i> <i>Пер. Е.М. Лазаревой под ред. А.Л. Елфимова</i> .....	43
<i>Глава 3. Развитие культуры и эволюция разума.</i> <i>Пер. В.Г. Николаева</i> .....	69
<b>Часть III</b>	
<i>Глава 4. Религия как культурная система.</i> <i>Пер. Е.М. Лазаревой под ред. А.Л. Елфимова</i> .....	104
<i>Глава 5. Этос, картина мира и анализ священных символов.</i> <i>Пер. А.А. Борзунова</i> .....	149
<i>Глава 6. Ритуал и социальные изменения: яванский пример.</i> <i>Пер. А.А. Борзунова</i> .....	168
<i>Глава 7. «Внутреннее обращение» на современном Бали.</i> <i>Пер. А.А. Борзунова</i> .....	201
<b>Часть IV</b>	
<i>Глава 8. Идеология как культурная система.</i> <i>Пер. Г.М. Дашевского</i> .....	225
<i>Глава 9. После революции: судьба национализма в новых государствах.</i> <i>Пер. О.В. Барсуковой, А.А. Борзунова</i> .....	268
<i>Глава 10. Интеграционная революция: изначальные чувства и гражданская политика в новых государствах.</i> <i>Пер. А.А. Борзунова</i> .....	293
<i>Глава 11. Политика смысла.</i> <i>Пер. О.В. Барсуковой, А.А. Борзунова</i> .....	362
<i>Глава 12. Политика прошлого, политика настоящего: некоторые заметки о пользе антропологии для понимания феномена новых государств.</i> <i>Пер. О.В. Барсуковой</i> .....	381
<b>Часть V</b>	
<i>Глава 13. Мыслящий дикарь: о работе Клода Леви-Строса.</i> <i>Пер. Е.М. Лазаревой под ред. А.В. Матешук</i> .....	398
<i>Глава 14. Личность, время и поведение на Бали.</i> <i>Пер. Е.М. Лазаревой под ред. А.В. Матешук</i> .....	415
<i>Глава 15. Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев.</i> <i>Пер. Е.М. Лазаревой под ред. А.В. Матешук</i> .....	473
<b>А.Л. Елфимов</b>	
Клиффорд Гирц: интерпретация культур .....	523
<b>Указатель имен. Составитель И.А. Осинская</b> .....	552

**Клиффорд Гири**  
**Интерпретация культур**

Корректоры Н.И. Кузьменко, Н.С. Сотникова  
Компьютерная верстка В.Д. Лавреников

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98  
Подписано в печать с готовых диапозитивов 24.11.2003  
Гарнитура NewtonС. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 35,0  
Уч.-изд. л. 31,95. Тираж 1000 экз. Зак.118.

---

Издательство «Российская политическая энциклопедия»  
(РОССПЭН).

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82  
Тел. 334-81-87 (дирекция),  
Тел/факс 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14