

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Томский политехнический университет»

Н. А. Колодий

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Учебное пособие

Издательство ТПУ

Томск 2009

Тема 1. Социальная антропология как наука

1. Возникновение социальной антропологии
2. Взаимодействие с другими науками
3. Историческая антропология и ее связь с социальной антропологией
4. Социальная и историческая антропологии о специфике менталитета

1. Возникновение социальной антропологии

Первоначально антропология действительно понималась как некая универсальная наука о человеке. Такое понимание превалировало до середины XIX века, когда антропология начала обретать более строгие формы и преимущественно стала трактоваться как область знания, связанная с изучением народов, которые по своему образу жизни и культуре значительно отличались от людей индустриальных, «западных» обществ, то есть от тех обществ, к которым принадлежали сами антропологи. Объектом изучения классической антропологии были «примитивные» народы, как правило, не имевшие письменности, не знавшие денежного обмена и прочих атрибутов цивилизации. Очень часто для исследования выбирались сообщества, жившие на островах в изоляции от других: это давало антропологу возможность наблюдать их жизнь так сказать «в чистом виде», без посторонних влияний. Антропологи исследовали особенности их социальной организации, ведения хозяйства, религиозных верований, их повседневную жизнь, системы родства, ритуалы и т.д.

Исходной единицей классического антропологического анализа было «племя». Уже само использование этого термина для обозначения человеческих сообществ подчеркивало качественное отличие исследователя-антрополога от тех, кого он изучал, т.е. отличие «современного», «цивилизованного» человека и общества от так называемого «примитивного», «традиционного». Категории «мы» и «они» имели для антропологии почти абсолютный характер.

Времена, когда антропология концентрировала свое внимание исключительно на исследовании «примитивных» народов, давно миновали. Само понятие «примитивные народы» практически потеряло смысл, а термин «традиционное общество» имеет узкое специальное значение и употребляется, скорее, в историко-культурном контексте. Глобальные изменения, произошедшие в мире особенно после второй мировой войны, принципиально изменили предметное поле современной социальной антропологии.

Объект изучения социальной (культурной) антропологии, как уже было сказано, — общество. Однако очевидно, что общество является объектом исследования многих наук: социологии, демографии, социальной философии, исторической науки, экономической

науки, социальная психология и многих других. Каждая из них имеет собственный ракурс рассмотрения социума — конкретный аспект, сферу жизни и деятельности индивидов, групп и человеческих сообществ в их развитии и взаимодействии друг с другом. Из наук, изучающих общество, наиболее близкой социальной антропологии безусловно является социология, хотя, конечно, это разные дисциплины. Следует отметить, что социология старше антропологии: если основателями социологии принято считать О. Конта и Г. Спенсера, то современная (научная) антропология берет свое начало в трудах гораздо более поздних мыслителей Б. Малиновского, А.Р. Радклифф-Брауна, Ф. Боаса и др. Необходимо также подчеркнуть, огромное влияние на развитие последней идей Э. Дюркгейма.

В целом социология и социальная (культурная) антропология являются отраслями единого знания об обществе (подобно тому, как, скажем, ботаника и зоология являются взаимосвязанными частями единой науки — биологии). Но, в отличие от антропологии, социология всегда была нацелена на изучение собственного, современного ей, как правило, индустриально развитого общества. В фокус социологического анализа попадают различные аспекты жизни этого общества — его структура, институты, процессы, взаимодействия и т.д. Социолог исследует то общество, членом которого он является. Это общество понятно и достаточно очевидно без каких-либо особых объяснений как самому социологу, так и тем, кто знакомится с результатами его исследований. По крайней мере, у социолога нет необходимости начинать свое исследование с того, чтобы описывать и объяснять то общество, в котором он живет и которое он изучает — его читатель является таким же, как он, членом этого общества. Другое дело — антропология.

Антропологи всегда работают в «других» обществах, в чужих для себя культурах. Они не являются членами этих обществ и культур.

Традиционно такими «другими», «чужими» обществами и культурами выступали те, которые достаточно четко проявляли свою непохожесть на «западный», или «индустриальный», тип социокультурной организации. Зарубежная социальная антропология до определенной степени и сегодня ориентируется на такое деление, обращая свой исследовательский интерес прежде всего к тем обществам и культурам, которые отличаются от так называемых индустриально развитых. Конечно, сегодня ранжирование обществ по меркам «западное — не-западное», «индустриальное — традиционное» является весьма условным. Современный мир является чрезвычайно многообразным и разнородным в социальном и культурном отношении. Сейчас на земном шаре около 180 государств, каждое из которых занимает особую геоэкологическую нишу, имеет собственную уникальную демографическую, этническую и социальную структуру, характеризуется высоким уровнем внутренней гетерогенности, заключая в себе целый комплекс различных социаль-

ных систем и подсистем, культур и субкультур. Именно последние представляют для современных антропологов значительный интерес.

Хотя социальная (культурная) антропология как научная дисциплина существует в мире уже более ста лет, по ряду причин такая дисциплина до последнего времени отсутствовала в отечественных классификациях наук. Более того, в советское время она попала в разряд «буржуазных», а ее ближайший отечественный аналог тех лет — советская этнография — фактически оказался низведенным до уровня частной исторической дисциплины. Следует отметить, что характерная для некоторых современных исследователей трактовка отечественной этнологии как российского варианта социальной антропологии также не выдерживает критики, поскольку этнология — даже в ее современном варианте — не охватывала и не охватывает того предметного поля, который соответствует современным представлениям о социальной (культурной) антропологии. Сегодня социальная антропология является весьма специализированной и разветвленной отраслью социогуманитарного знания с собственной предметной областью и методами исследования.

Что такое современная социальная антропология, и чем призван заниматься антрополог сегодня? Конечно, невозможно ответить на этот вопрос просто и однозначно, как, по-видимому, нельзя одной-двумя фразами определить, чем занимается вообще любая наука — будь то физика или правоведение. Кроме того, некоторую двусмысленность в понимание предметного своеобразия антропологии вносит то обстоятельство, что по сути дела одна и та же дисциплина имеет две номинации — «социальная антропология» в Европе и «культурная антропология» в США. Действительно, в Старом и Новом Свете исторически сложились два направления в трактовке антропологии. Согласно одному из них (американская традиция, связанная прежде всего с исследованиями Ф. Боаса), эту науку стали называть культурной антропологией и понимать ее в качестве составной части единого антропологического знания, включающего в себя четыре основные субдисциплины — физическую антропологию, археологию, лингвистическую антропологию и собственно культурную антропологию. Приоритетные исследовательские интересы тех, кто называет себя культурными антропологами, лежат в сфере изучения культурных составляющих общественной жизни. В соответствии с другим (британская традиция, идущая от А.Р. Радклифф-Брауна), антропология есть особая отрасль социологического знания, одно из направлений изучения жизни общества; ближайшими и смежными ей являются другие социальные науки. Такому пониманию соответствовало название «социальная антропология». Различия между двумя этими трактовками, хотя и существуют, являются весьма незначительными. Чтобы подчеркнуть это, многие авторы даже предпочитают употреблять термин социально-культурная антропология (В.А. Тишков и др.).

Итак, если обратиться к той совокупности знаний об обществе и человеке, которым располагали философия и естествознание к концу 19-го века, то этот обзор позволяет выявить основополагающие идеи - взаимодействия, целостности - и методологические принципы - сравнительного и системного описания, эволюционизма, которые легли в основание формирующейся области специализированного знания. Следует обратить внимание на то, что называется эта область в различных странах по-разному в зависимости от акцента, который ставился на том или ином моменте (срезе) общественного бытия людей. Так, к началу 20-го века образовались *три направления*, или традиции, изучения человека в контексте социально-культурных форм жизнедеятельности: *социальная антропология* - в Великобритании, *культурная антропология* - в США, *этнология* - во Франции.

2. Взаимодействие с другими науками

Однако несмотря на различие в терминологии, сложился общий круг вопросов и задач, в которых все аспекты социальной жизни человека (производственно-технический, идеологический, институциональный и др.) образуют целое, что требует рассмотрения каждого из них во взаимосвязи с другими. Таким образом, ***предметом социальной антропологии выступает человек в единстве всех своих социально-культурных реализаций, определяемых историческими условиями бытия общества.***

Так понятый предмет определяет и одновременно определяется методами исследования, которые образуют систему различных уровней описания и представления об единстве жизни человека и социума.

I. Эмпирический уровень: наблюдение, описание, анализ, классификация.

II. Исторический уровень: сравнение, синтез, систематизация.

III. Структурно-функциональный уровень: теоретическое абстрагирование, моделирование.

Проведём сравнительный анализ предметных областей таких наук, как антропология, социология, история. Выявим те «горизонтальные» и «вертикальные» связи, которые устанавливаются между данными науками и социальной антропологией. Тем самым будет обозначено место социальной антропологии в системе наук. Описание самого места - это определение не только статуса социальной антропологии, но и тех общих и различных моментов в предмете и методах, используемых в ней и других науках. В качестве примера такого анализа и модели для решения поставленной задачи рассмотрим отношение социальной антропологии и социологии:

1. Предмет социологии - массовые социальные процессы; человек рассматривается как функция;

предмет социальной антропологии - человек как носитель и создатель культурных и

социальных образований.

2. Задача социологии - выявить общие закономерности социальных процессов и тем самым установить всеобщие (универсальные) и, следовательно, создать унифицированную модель;

задача социальной антропологии — установить специфические связи в конкретно-исторической общности (социальная группа, этническая общность и т. п.) и тем самым выявить уникальные характеристики данной общности.

3. Принципы социологии - универсальность, иерархичность, центризм; принципы социальной антропологии - признание многообразия культур и их равноценность, толерантность, взаимозависимость.

4. Методы социологии-«незаинтересованное» наблюдение, обобщение, структурно-функциональный анализ.

Методы социальной антропологии - «включенное наблюдение» и другие.

3. Взаимодействие с исторической антропологией

Историческая антропология

Историческая антропология ? представляет собой, по словам Ж. Ле Гоффа, "общую глобальную концепцию истории". Она объединяет в себе изучение менталитета, материальной жизни, повседневности вокруг понятия антропологии (в том числе - изучение тела, жестов, устного слова, ритуала, символики и т.д.). В методологическом плане данное направление многое взяло из социальных наук и этнологии.

Сущностными чертами исторической антропологии, по П. Берку, можно назвать следующие:

□ фокусирование внимание историка на конкретных антропологических объектах изучения;

□ ими, как правило, выступают "малые сообщества" (небольшие социумы, выделяемые по разным критериям, но, главное, позволяющие в своих рамках всестороннее показать роль человека);

□ социальные взаимодействия в данных социумах описываются в терминах, обозначающих нормы и категории самих этих социумов;

□ при этом большое внимание уделяется символизму повседневной жизни: обычным ритуалам, рутине, манере одеваться, есть, общаться друг с другом, жестам и т.д.

Как показано А.Я. Гуревичем, в центре данного направления стоит убежденность в инаковости чужой культуры, ее несхожести с той, к которой принадлежит сам исследова-

тель. Процесс исследования становится при таком подходе уже известным нам диалогом культур, размещенных в пространстве и времени.

Следствием этого, по словам М.М. Крома, является то, что вместо "поиска типичного, построения генерализирующих объяснений, общемировых моделей развития... ученым предлагается присмотреться к локальным особенностям и вариантам, осознать фундаментальное многообразие культурно-исторического процесса в разных уголках земного шара. Кроме того, появилась потребность вернуть истории "человеческое измерение", оценить возможности проявления свободной человеческой воли среди безличных структур и разнообразных детерминирующих тенденций. Желаемый эффект подобной "перенастройки внимания" - проверка на прочность ряда предложенных ранее макроисторических теорий и концепций и внесение в них необходимых коррективов... Для этого тщательно фиксируются и анализируются малозначительные на первый взгляд слова, жесты, поступки участников "социальной драмы"; их поведение "прочитывается" как некий текст. Затем добытые исследователем "кристаллы" смысла соединяются им воедино с учетом изученных отношений между элементами системы: так создается обобщенная характеристика данной культуры". М.М. Кром сближает подобный анализ с понятием "thick description" ("плотное", насыщенное интерпретациями описание) Клиффорда Гирца.

Весьма точной также представляется характеристика, данная М.М. Кромом историко-методологией исторических антропологов: "Они исходят из того, что всякая социальная реальность "непрозрачна", она словно маскируется, и поэтому исследователь с недоверием должен относиться к тому, что изучаемое им общество прямо заявляет о себе. Предпочтение отдается косвенным свидетельствам, "проговоркам", а также таким массовым источникам, которые не содержат какого-то привнесенного осознанного представления о действительности (в качестве примера часто приводятся прейскуранты цен или приходские книги). С их помощью исследователь может понять традиционные для данной культуры образ мышления и способы поведения, которые ее носители в силу привычки подчас уже не замечают. Так за видимой реальностью проступают скрытые механизмы и логика".

Основоположником исторической антропологии как особого подхода традиционно считается, как уже отмечалось выше, Марк Блок и особенно его труд "Короли-чудотворцы", вышедший в 1924 г. Однако ее развитие началось позже, с 1960-х - 70-х гг. г., прежде всего, как показал Ж. Дюби, под влиянием успехов социальной антропологии (исследования К. Леви-Строса и др.). Свой вклад в него внесли историки разных стран, прежде всего - Ф. Арьес, М. Вовель, Р. Дарнтон, К. Томас, П. Берк, А. Макфарлейн и др.

4. Социальная и историческая антропологии о специфике менталитета

МЕНТАЛИТЕТ (от лат – ум, мышление, образ мыслей, душевный склад) – общая духовная настроенность, относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-либо сообщества. Ментальность характеризует специфические уровни индивидуального и коллективного сознания; в этом смысле она представляет собой специфический тип мышления. Однако социальное поведение человека вовсе не складывается из непрерывной аналитической деятельности. На оценку того или иного явления конкретным индивидом влияют его прежний социальный опыт, здравый смысл, интересы, эмоциональная впечатлительность. Восприятие мира формируется в глубинах подсознания. Следовательно, ментальность – то общее, что рождается из природных данных и социально обусловленных компонентов и раскрывает представление человека о жизненном мире. Навыки осознания окружающего, мысли, схемы, образные комплексы находят в менталитете свое культурное обнаружение.

Ментальность следует отличать от обществ, настроений, ценностных ориентации и идеологии как феномена – она выражает привычки, пристрастия, коллективные эмоциональные шаблоны. Однако общественные настроения переменчивы, зыбки. Ментальность отличается более устойчивым характером; она включает в себя ценностные ориентации, но не исчерпывается ими, поскольку характеризует собой глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания. Ценности осознаваемы, они выражают жизненные установки, выбор святынь. Менталитет же восходит к бессознательным глубинам психики. Чаще всего ментальность реконструируется исследователями путем сопоставления с другой ментальностью. Захватывая бессознательное, менталитет выражает жизненные и практические установки людей, устойчивые образы мира, эмоциональные предпочтения, свойственные данному сообществу и культурной традиции.

Ментальность как понятие позволяет соединить аналитическое мышление, развитые формы сознания с полуосознанными культурными шифрами. В этом смысле внутри нее находят себя различные оппозиции – природное и культурное, эмоциональное и рассудочное, иррациональное и рациональное, индивидуальное и общественное. Особенно продуктивно это понятие используется для анализа архаических структур, мифологического сознания, однако оно приобрело сегодня расширительный смысл. С его помощью толкуются сегодня не только отдельные культурные трафареты, но и образ мыслей.

Термин "ментальность" встречается у американского философа Р. Эмерсона (1856), который вводит его, рассматривая центр, метафизическое значение души как первоисточника ценностей и истин. Понятие используется неокантианцами, феноменологами, психо-

аналитиками. Однако с предельной плодотворностью оно разрабатывается французской гуманитарной наукой 20 в. Марсель Пруст, обнаружив этот неологизм, сознательно вводит его в свой словарь.

Эволюционизм и анимистическая школа в этнологии, а затем социологический рационализм *Э.Дюркгейма* выделили элементы примитивной ментальности, которые они отнесли к архаическому этапу общества. В контексте этих первых исследований, которым не удалось дать точное определение понятия "примитивная ментальность", читается явное или скрытое противопоставление примитивных народов развитым народам, как и иерархическое распределение форм мысли.

Сразу же после Первой мировой войны *М.Мосс* в очерке об отраслях социологии подчеркнул, что изучение менталитета входит в моду. Решающий вклад в оформление понятия "примитивной ментальности" внес *К.Леви-Брюль*. Он оказал огромное влияние на направленность антропологических и этнологических исследований, подчеркивая опасности, которые возникают при попытке постичь коллективную жизнь бесписьменных народов, исходя из современных понятий.

Леви-Брюль отметил существенные различия между примитивной и цивилизованной ментальностью, однако он не исключал, что между ними могут быть переходы. "Аффективная категория сверхъестественного", введенная им, обозначала тональность, которая отличает особый тип опыта. Примитивный человек по-своему воспринимает контакт со сверхъестественным. Магия, сны, видения, игра, присутствие мертвых дают первобытному человеку мистический опыт, в котором он черпает сведения о посюстороннем. В "Записных книжках" (1949), опубликованных посмертно, Леви-Брюль вернулся к противопоставлению двух видов менталитета. Он выделил в современной ментальности ряд черт, позволяющих характеризовать ее как логическую, организованную и рациональную.

По мнению неокантианца *Кассирера*, примитивная ментальность отличается от нашей не особой логикой, а своим восприятием природы, ни теоретическим, ни прагматическим, ни симпатическим. Примитивный человек не способен делать эмпирические различия между вещами, но гораздо сильнее у него чувство единства с природой, от которой он себя не отделяет. Человек еще не приписывает себе особого, уникального положения в природе. В тотемизме он не просто рассматривает себя потомком какого-либо вида животного, связь с этим животным проходит через все его физическое и социальное существование. Во многих случаях это – идентификация: члены тотемических кланов в прямом смысле объявляют себя птицами или др. животными. Глубокое чувство единства живого сильнее эмпирических различий, которых примитивный человек не может не замечать, но с религиозной точки зрения они оказываются второстепенными.

Исторический окружающий мир греков – не объективный мир в нашем смысле, а их "миропредставление", т.е. их собственная субъективная оценка мира со всеми важными для них реальностями, включая богов, демонов и пр. Античная ментальность обнаруживает свою специфику, когда мы пытаемся проникнуть, например, в историю Индии с ее многочисленными народами и культурными формами. И например, не можем понять: почему там не прижилась формальная логика, без которой немыслима европейская культура. Это вчувствование показывает, что европейскому человеку присуща определенная *энтелехия*, которая пронизывает любые изменения облика Европы. По мнению *Гуссерля*, простая морфологическая общность духовности не должна скрывать от нас интенциональные глубины.

Идея коллективной ментальности возникла у А. де Токвиля в его книге "Демократия в Америке" (1835). Исследуя общественное сознание Америки, Токвиль пытается отыскать первопричины предрассудков, привычек и пристрастий, распространенных в данном обществе. Это и составляет, по его мнению, национальный характер. Токвиль утверждал, что все жители Соединенных Штатов имеют сходные принципы мышления и управляют своей умственной деятельностью в соответствии с одними и теми же правилами. Эта исследовательская традиция привела позже к созданию психоистории. *Фромм* в работе "Бегство от свободы" (1941) ввел понятие "социального характера". По его словам, понятие "социального характера" является ключевым для понимания общественных процессов.

Историческая психология получила развитие во Франции, где классические установки социальной, культурной и экономической истории полностью завладели инициативой ученых. Предмет истории ментальности – реконструкция способов поведения, выражения и умолчания, которые передают общественное миропонимание и мирочувствование; представления и образы, мифы и ценности, признаваемые отдельными группами или обществом в целом, которые поставляют материал коллективной психологии и образуют основные элементы этого исследования. Проблемы коллективной ментальности ставились в работах *Л. Февра*. Основатель школы "Анналов" (наряду с *М. Блоком*), Февр усматривал в коллективной ментальности не только биологическое, но и социальное основание. *М. Блок* посвятил одну из своих работ истолкованию сверхъестественного характера, который обретает королевская власть во Франции и в Англии со средних веков вплоть до нашего времени. Историческая психология до сих пор развивалась медленно. Первые шедевры, открывшие дорогу в этой области, были опубликованы несколько десятилетий назад: "Короли-чудотворцы" *М. Блока*, "Проблема неверия" *Л. Февра*, его же программные статьи 1938-41. Представители нового поколения "Анналов" (*Ж. Ле Гофф*, *Р. Мандру*, *Ж.*

Дюби и др. историки, а также культурологи И. Хейзинга, Ж.-П. Вернан, П. Франкастель, Э. Панофски) пытались воссоздать ментальность разных культурных эпох.

Структуралисты критически оценили концепцию примитивной ментальности. Вместе с тем, они обогатили арсенал исследований новыми методами. В постструктуралистском варианте выдвинуто понятие "эпистемы", которая сближена с идеей ментальности.

Фрейд в работах "Моисей и монотеизм", "Психология масс и анализ человеческого Я" разрабатывал методы, которые позволили бы перекинуть мост через "бездну", разделяющую индивидуальную и коллективную психологии. Отыскивая пути перехода к изучению коллективной психологии, Фрейд обращался сначала к "архаическому наследию", влияющему на формирование личности.

Историю менталитета следует поместить в более обширный план всеобщей истории, в которой разработка понятий, формирующих жизнь людей в обществе, составляет культурный аспект, столь же важный, как и экономический. Это не означает признания за социальной историей коллективной ментальности привилегированного места или превосходства, исходя из более или менее духовного происхождения и ориентации. Но законно признаваемое за ней место влечет отказ от упрощений, от упущения из виду явлений исторической психологии, часто получающих лишь статус "идеологий" без исторического значения.

Образцом нового подхода к изучению жизни трудящихся масс может служить исследование Э. Леруа Ладюри «Монтайю» (1975). Этот ученый задал своим источникам — протоколам инквизиции, деятели которой допросили поголовно все население пиренейской деревни Монтайю в начале XIV в., новые вопросы. Не ограничиваясь характеристикой манихейской ереси катаров, он сумел выявить ценные данные о семейной и производственной структуре деревни, о народных магии и верованиях, об отношении крестьян к труду и собственности, к времени, смерти и загробному миру, к детству, женщине, любви, браку и сексу — короче, сумел восстановить целостную картину хозяйственной деятельности, психологии, религиозности, быта, традиций простого народа в ту эпоху, когда он не имел самостоятельного доступа к письменности, вследствие чего оставался «немотствующим большинством» средневекового общества. Историк-медиевист задал источникам, в которых запечатлены высказывания этих людей, вопросы, задаваемые этнографами, работающими «в полевых условиях», членам изучаемого племени. Историко-этнографический подход» дает возможность осветить почти вовсе неизведанные пласты исторической жизни. Монография Леруа Ладюри имела огромный успех в широких кругах читателей — доказательство того, что избранный им способ изучения и изложения истории отвечает интеллектуальным

запросам современного общества и принадлежит к той разновидности историографии, которая поднимает насущные проблемы социального самопознания в его историческом ракурсе. В этой работе находит свое реальное воплощение новое понимание социальной истории как истории «тотальной», равно охватывающей материальную и духовную жизнь, общество и культуру.

Аспекты средневековой картины мира, например, на первый взгляд, могут показаться не связанными между собой. Однако внимательное изучение менталитета, т.е., представлений о пространстве и времени, о праве как всеобъемлющем принципе миропорядка, о труде, богатстве и собственности обнаруживает взаимосвязь этих категорий. Их связь определяется, прежде всего, тем, что самый мир воспринимался и мыслился людьми средневековья в качестве единства, следовательно, и все части его осознавались не как самостоятельные, но как сколки с этого целого и должны были нести на себе его отпечаток. Все существующее восходит к центральному регулятивному принципу, включается в стройную иерархию и находится в гармоническом отношении с другими элементами космоса. Поскольку регулятивный принцип средневекового мира — Бог, мыслимый как высшее благо и совершенство, то мир и все его части получают нравственную окраску. В средневековой «модели мира» нет этически нейтральных сил и вещей: все они соотнесены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения. Поэтому время и пространство имеют сакральный характер; неотъемлемый признак права — его моральная добротность, труд мыслится либо как наказание за первородный грех, либо как средство спасения души, не менее ясно связано с нравственностью и обладание богатством — оно может таить погибель, но может стать источником добрых дел. Нравственная сущность всех изученных нами категорий средневекового мировосприятия и есть проявление их единства и внутреннего родства. То, что человеку средневековья представлялось единым, находящим завершение в Божестве, и на самом деле обладало единством — ибо образовывало нравственный мир людей той эпохи.

Тема 2. Теоретическое разнообразие подходов в социальной антропологии.

1. Эволюционизм
2. Партикуляризм. Культурные ареалы. Ф.Боас и А.Крёбер
3. Направление в социальной антропологии « Культура и личность».
4. Структура и функция. Функционализм как направление в социальной антрополо-

гии

1.Эволюционизм.

Идея прогресса. Эволюционизм как общенаучная парадигма (в астрономии - Кант и Лаплас, геологии - Лайель, биологии - Ламарк, Дарвин, Уоллес, языкознании - Шлейхер). Мальтус. Герберт Спенсер и его "Система синтетической философии". Органическая теория общества. Спенсер и Дарвин. Антропология Эдварда Тайлора. "Исследования по ран-

ней истории человечества", "Первобытная культура", "Антропология". Сравнительный метод. Метод пережитков и идея преемственности. Статистика и типология. Представление об автономном развитии отдельных разделов культуры. Льюис Г. Морган (1877). "Древнее общество". Классификационная система родства и родовой строй. Морган и Бахофен. Эволюционизм и диффузионизм в работах Л. Г. Моргана. Л. Уайт (1949). "Энергия и эволюция культуры". Культурный материализм. "Суперорганическое" у Кребера и Уайта. Символизация и феномен человека. Стюард. Развитие сложных обществ: культурная каузальность и право: троичная формула развития ранних цивилизаций. Культурная экология Джулиана Стюарда. Шошоны. "Справочник по индейцам Южной Америки". Открытие вождества. Многолинейная эволюция.

Культурная (социальная) антропология — это дисциплина, изучающая культурное многообразие бесписьменных народов. Общение различных этносов шло постоянно, но обычно оно строилось по схеме собирания «диких»: внимание путешественника или исследователя привлекало нечто необычное, коренным образом отличающееся от его собственного социума (понятно, речь идет о европейском социуме). Со второй половины 19 в. оформляется традиция конкретно-научного понимания других народов и культур. Однако идея культурного многообразия утверждается далеко не сразу. Первоначально попытка теоретического осмысления такого многообразия строилась на основе методологии, выстроенной по образцу естественнонаучного знания и направленной на выявление универсальных закономерностей, по аналогии с дарвиновской эволюционной теорией в биологии. Такая позиция получила название эволюционизма (Л.Г. Морган, Э. Тайлор, Дж. Фрэнгер и др.). С точки зрения Моргана, в основе развития культуры лежат две важнейшие линии: развитие сознания и развитие орудий труда. На этом основании он и выстраивал периодизацию культурной истории. С необходимыми оговорками, можно утверждать, что в ее основе лежало стремление выявить универсальные стадии развития, через которые проходит любая человеческая общность вне зависимости от ее этнической и культурной принадлежности. Таких стадий несколько: дикость, варварство, цивилизация. Общая направленность эволюции общностей носит безусловно прогрессивный характер, хотя не исключается возможность разного рода задержек и временного регресса на предшествующие стадии. В таком случае все так называемые примитивные народы — это реликт эпохи начала человеческой истории, детства человечества, которое по каким-то причинам затянулось сверх всякой меры (или они впали в него вновь). А потому они представляют собой прекрасную модель для изучения прошлого всего человечества, прежде всего передовой европейской цивилизации, которая в таком случае выступает как общее будущее всех

таких народов, буде они все же (самостоятельно или с помощью европейцев) сумеют преодолеть собственную отсталость. Во всяком случае, они дают уникальный материал для изучения истории культуры, что позволяет понять и современное ее состояние в наиболее развитых формах.

Эта схема имела определенные достоинства (и прежде всего в том, что с нее, собственно, и начинается теоретический синтез в этнологии), но имела и очевидные недостатки, которые прежде всего были связаны с попытками универсализации европейской модели культурного развития.

Оппозицией эволюционистской методологии выступил диффузионизм (Ф. Ратцель, Л. Фробениус, Гребнер), обративший внимание на явную неравноценность «силы» различных культур, а именно, некоторые из них оказывали очевидное влияние на окружающие народы, так что те или иные культурные идеи и формы распространялись, подобно «кругам на воде» (Фробениус), на другие культуры, часто подвергаясь при этом определенным модификациям, но сохраняя, однако, свой общий смысл. Диффузионизм видел главный смысл изучение культурного многообразия в выявлении подобных изначальных культурных кругов и исследовании их последующей диффузии в иные регионы. Именно в рамках этой схемы была разработана органическая аналогия, сопоставление культур с жизненным циклом организма: культуры рождаются, взрослеют и умирают (эта концепция Лео Фробениуса оказала влияние на идею локальных культур О. Шпенглера).

Существенный вклад в развитие культурной антропологии внесла английская школа, представленная прежде всего именами Б. Малиновского, А.Р. Рэдклифа-Брауна, Э. Эванса-Причарда. Малиновский применил понятие функции, использовавшееся прежде всего в физиологии, для характеристики целостности действующих культур. Каждая культура представляет собой целостную, интегрированную систему, в которой каждый из социальных институтов имеет в рамках целого определенную функцию. Собственно, понимание роли того или иного института — это и есть выявление его функции. Подобный подход, помимо выявления целостности культуры, позволяет сравнивать между собой различные культуры на достаточной твердой основе, поскольку можно выявить ограниченный набор функций, присущих всякой культуре (обеспечивающих выполнение биологических и социальных задач). При этом одни и те же функциональные задачи реализуются в разных культурах по-разному, что и должно составлять предмет исследования культурного многообразия. В основе функционализма лежал постулат «универсальной функциональности». При всех теоретических недоработках, функциональный метод позволял исследовать живые культуры, избегая при этом произвольных обобщений.

Существенный вклад в развитие культурной антропологии внесла американская школа и ее глава Франц Боас. Он выступил резким противником безответственных и скороспелых спекуляций в антропологии и сделал акцент на эмпирические исследования. Более того, человек, не имеющий опыта собственных полевых исследований, по его мнению, вообще не имел права на серьезный научный статус в культурной антропологии. Ключевым моментом для Боаса стал тезис о культурном плюрализме. Каждая культура самобытна и должна быть описана именно в качестве таковой. Те или иные общие компоненты могут иметь в разных культурах существенно иной смысл. Игнорирование этого обстоятельства неминуемо ведет к грубым ошибкам.

Однако без опоры на теоретическую схему трудно организовать более-менее осмысленное проведение полевого исследования. Помимо трудностей, связанных с изучением языка, местных обычаев и налаживания контакта, толковое наблюдение предполагает определенную концепцию предмета наблюдения, иначе можно утонуть в неисчерпаемости окружающего материала. Попытка рассматривать культуру объективно и непредвзято, без каких бы то ни было теоретических схем, стала определенным препятствием на пути развития самих полевых исследований. Это отчетливо ощутили уже ученики Боаса, и прежде всего его бессменный ассистент — Рут Бенедикт. Необходимо отметить, что Боас выступил одним из крупнейших организаторов науки, создав антропологическую школу в Америке, оказавшую значительное влияние на все остальные антропологические школы (в частности, на классика французской антропологии — Леви-Строса).

2. Партикуляризм. Культурные ареалы.

Ф. Боас (1896). Границы сравнительного метода в антропологии. Мифологии индейцев американского северо-запада. Относительная нефункциональность (первичность) культурных форм. Эволюция Боаса: от поисков универсалий к психологии личности. Эмпиризм. Интерпретация потлача у кваниутль. **Культурные ареалы и конфигурации.** Калифорнийский центр антропологических исследований. Альфред Кребер (1915). Восемнадцать профессий. Критика Моргана. "Принципы Кребера" (результаты деятельности, а не побуждения к ней; общество, а не человек; цивилизация, а не этнос; тенденции, а не законы; условия, а не причины; антибиологизм). Различение культуры и общества (сотрудничество с Талкотом Парсонсом). "Стиль и цивилизации" и "Конфигурации роста культуры".

Почти все американские культурные антропологи считают себя учениками Франца Боаса (1858-1942), который был физиком и математиком по образованию, но занял почет-

ное место в социальной антропологии. Он защитил диссертацию на тему о цвете воды и прославился трудами по лингвистике. Боас занимал должность профессора во многих университетах, изучал культуру индейцев северо-западного побережья США. Он выступал против расовой дискриминации, нацизма, встречался с советскими учеными. В своих теоретических книгах и статьях он предостерегал от скороспелых выводов относительно общих законов развития культуры.

Тщательные исследования культур дописьменных народов убедили Боаса в том, что все общие схемы этнографии — эволюционизм, диффузионизм и функционализм — опираются на умозрительные, недостаточные основания. В каждой есть какая-то доля истины, но ни одна не может претендовать на универсальность. Боас считал этнографию органической составной частью науки о человеке и видел цель этой науки в том, чтобы реконструировать всю историю человечества, открыть законы, управляющие деятельностью человеческого ума. Однако его собственные исследования не приводили к открытию таких законов. Напротив, они убеждали в том, что каждый народ, каждая этническая группа имеют свою уникальную историю и культуру. Последняя зависит как от своеобразия внутреннего развития, так и от посторонних влияний. В истории культур могут наблюдаться переходы от матрилинейной системы к патрилинейной или наоборот. Единой линии тут нет. Родство языков можно иногда объяснить их общим происхождением, а иногда — взаимным влиянием. В любом случае нужны тщательные исторические исследования. При всем том Боас был твердо убежден в единстве человечества, человеческой психики и интеллекта и отвергал мысль о превосходстве «белой расы» над другими.

Боас специально интересовался психологией, методами обучения и работой человеческого ума. В этой области он обнаруживал у исследователей культуры много предрассудков и непроверенных, но широко распространенных мнений. Так, считалось, что «примитивный человек», в отличие от цивилизованного, не способен контролировать свои импульсы, долго сосредоточивать внимание на чем-либо, что он в этих отношениях подобен ребенку. Боас указывал на множество ситуаций, когда племенными обычаями индейцев предписывается строгая сдержанность, выносливость, стойкое терпение — например, при совершении болезненных «инициаций», когда юношам делают надрезы на коже, подпиливают зубы или заставляют становиться коленями на раскаленные угли. «Все дело в том, — писал Боас, — что самообладание и настойчивость требуются от примитивного человека не в тех случаях, в которых они от нас требуются». Если индейцу предмет кажется важным, он способен к длительному сосредоточению. Боас признавался, что нередко первым уставал от бесед с индейцами.

Среди историков и философов распространен взгляд, что примитивные народы инертны, консервативны, неспособны воспринимать инновации. Но этому противоречат хорошо известные этнографам факты о появлении новых религиозных движений и новых пророков у отсталых народов. Различие между народами заключается не в природе ума, а в развитости той или иной мотивации, которую и нужно изучать в первую очередь. Именно различия мотивов, т. е. заинтересованности, направленности ума, чувства, поведения объясняют различия в системах ценностей. Даже самая важная ценность — добро, или благо, — теряет, по мнению Боаса, свое содержание, коль скоро мы не можем прийти к единому мнению о том, что такое благо. Социальные идеалы негров Центральной Африки, австралийцев, эскимосов, китайцев настолько отличаются, что оценки, даваемые этими народами одинаковым поступкам, несравнимы. Объективное исследование возможно, по Боасу, лишь на ценностной базе того народа, который мы изучаем. Боас понимал, что отказаться от признания естественности собственных норм поведения очень трудно. Тем не менее он требовал, чтобы исследователь освободился от оценок, связанных с его собственной культурой. Благодаря пристальному изучению чужих цивилизаций наши собственные моральные идеалы выигрывают в ясности, считал Боас.

Боас был одним из первых ученых-этнографов, который подверг всестороннему анализу общепринятую систему этических понятий. Отказавшись решительно от идеи духовно-нравственного превосходства европейских народов, он пришел к «релятивизму», т. е. признанию относительности всех культурных ценностей.

В этом пункте взгляды Боаса подверглись острой критике. Ведь он фактически отверг существование каких бы то ни было общечеловеческих ценностей. Но если не существует единой нравственной основы для взаимодействия разных человеческих групп, то оправдан любой произвол не только в международных, но и во внутринациональных делах. Если все моральные кодексы относительны, то почему я должен придерживаться кодекса своей культуры, в которой я, в силу случайных обстоятельств, родился и получил воспитание?

Против релятивистской трактовки морали восстает не только нравственная интуиция, которая требует признать нравственный закон безусловным, но и сравнительные исследования морали разных народов. Если отвлечься от частных случаев, то в разных типах морали можно обнаружить вполне определенные общие принципы. Эти принципы были выявлены еще французским этнографом-эволюционистом Шарлем Летурно (1831-1902), которого считали обычно популяризатором науки. Летурно формулирует семь основных принципов общечеловеческой морали: 1) делай добро; 2) не делай зла; 3) благодари за добро; 4) компенсируй нанесенный тобой кому-то ущерб; 5) будь справедливым; 6) будь

верным; 7) самосовершенствуйся. Эти принципы отличаются от известных норм Нагорной проповеди («не убий», «не укради», «не пожелай жены» и т. п.) своей формальностью. Принципы Нагорной проповеди безупречны, но в нашем несовершенном мире они не могут не нарушаться. Приходится убивать, если враг на тебя напал, приходится красть, если ты умираешь с голоду. А сколько проблем возникает вокруг супружеской неверности! Между тем принципы Летуэрно, извлеченные из анализа множества моральных кодексов, хотя и формальны, но не бессодержательны, как формален, но не бессодержателен категорический императив Канта «относись к человечеству — в своем лице и в лице всякого другого — всегда как к Цели и никогда как к средству». В сознание любого вменяемого человека включен нравственный императив. Императив не догма, но он требует отдать себе отчет в том, что я делаю, что я выбираю — добро или зло? Причем сами идеи добра и зла не содержат в себе привязки к конкретным интересам и ситуациям. Человек свободен, и сам должен определить содержание своего поступка. Воспользоваться своей свободой ответственно — вот к чему призывает моральный императив.

Труды Боаса важны прежде всего своей информативностью. На основе исследований его и его учеников составлены подробные карты и справочники культур индейских племен. Ценно требование Боаса проверять на конкретном материале общие гипотезы о культуре.

Это требование легло в основу исследований ученика Боаса — Альфреда Кребера (1876—1960), изложившего свои взгляды на культуру в капитальном труде «Антропология» (1923). По мнению Кребера, все культуры мира составляют один сплошной и неразрывный континуум. Границы между культурами — в пространстве, во времени и по содержанию — неопределенны. Когда приходится устанавливать эти границы, следует помнить об их относительности. Наиболее четко разграничиваются две категории культур: письменных и бесписьменных (цивилизованных и нецивилизованных). История занимается первыми, а этнография — вторыми. История имеет перед собой огромное временное пространство. Но свидетельства, которыми она пользуется, разрозненны и могут быть по-разному истолкованы. Ограниченная во временном пространстве этнография имеет то преимущество, что предмет ее исследований — конкретная культура — непосредственно обозрим. Исследователь имеет с ним дело «лицом к лицу», данные об изучаемой культуре засвидетельствованы памятью живых людей, показания которых могут быть углублены и расширены привлечением материала по другим народам, сходным типологически.

Интерес Кребера к теории культуры побудил его выйти за пределы обычной этнографической тематики. Серьезный труд «Конфигурации культурного роста» он посвятил истории мировой культуры. В нем Кребер поставил целью, имея за плечами опыт и интуи-

цию полевого исследователя, проверить идеи о целостности культуры, путях ее развития, типах культур, высказанные в умозрительной форме философами и историками. Нужно сказать, что в 30—50-е годы этнография, как и другие общественные науки, опирающиеся на факты и наблюдения, подверглась влиянию философско-исторических теорий. Образные типологические названия культур, пущенные в оборот Ницше и Шпенглером, такие как «аполлоновская», «дионисическая», «фаустовская», нередко использовались для классификации дописьменных культур. Кребер против этого возражал. Он и другие приверженцы школы Боаса отказались от идей эволюции, органицизма, прогресса, стадийности развития и даже от, казалось бы, приближенного к практике функционализма. Они предпочитали изучать культуру без всяких априорных схем. Начав как бы заново строить теорию культуры, они выдвинули понятие «культурный ареал», т. е. четко определенная географическими границами территория, на которой предполагалось существование значительного массива сходных элементов или черт культуры. Было введено также понятие «культурный центр» — область наибольшей «густоты» признаков; понятие «маргинальная область», где встречаются и смешиваются черты соседних ареалов.

Элементы культуры рассматривались Кребером в качестве самодовлеющих, а содержание культурной истории сводилось к более или менее случайному их перемещению из одного ареала в другой. Этот взгляд противостоял позиции эволюционистов, которые полагали, что каждое общество, достигнув определенной стадии развития, самостоятельно изобретает важнейшие инструменты и обычаи.

Дальнейшие исследования привели Кребера к выводу, что представление о свободном «дрейфе» культурных элементов из одного ареала в другой несостоятельно. Оказалось, что некоторые элементы, скажем, глиняная посуда или луки определенного образца, легко и равномерно распространяются по близлежащим территориям, тогда как другие, например формы построек или типы одежды, «привязаны» к одному месту и не заимствуются другими народами. В некоторых случаях локализация элементов культуры в данной местности объяснялась естественными факторами. Например, выделка лодок практиковалась там, где были поблизости водные пути, а выделка посуды — там, где были запасы глины. Но в других случаях народы, жившие в одних и тех же условиях, упорно строили одни — деревянные хижины, а другие — землянки, хотя деревья вокруг было более чем достаточно. Одни племена предпочитали плоские крыши, другие — покатые. Близкие по языку народности, жившие в одних и тех же условиях, занимались: одни — земледелием, другие — охотой. Отсюда был сделан вывод о существовании «скрытой культуры», т. е. психологических качеств и ценностных установок, которые ускоряют или тормозят «диффузию» культурных элементов. Последняя сталкивается с сопротивлением там, где в вос-

принимающей культуре имеются элементы, функционально сходные с теми, которые в нее привносятся. Христианство не принимается в тех культурах ислама, которые уже имеют свою Священную книгу, проникнутую идеей мессианизма. Но оно распространяется относительно легко среди народов с политеистическими религиями, например, среди японцев.

Был выявлен ряд механизмов передачи конкретных навыков изготовления предметов и общих принципов, стимулирующих творчество. Кребер столкнулся со случаем, когда индеец племени чероки, познакомившись с алфавитным принципом письменности, сам изобрел слоговую азбуку, в которой буквами обозначались не изолированные звуки, а фонемы. Это разграничение «общей» и «конкретной» диффузии было важным шагом в понимании целостности культуры.

Была выдвинута идея о том, что в каждой культуре имеется некоторая внутренняя модель (паттерн), служащая как бы скелетом, архетипической основой «кристаллизации» культурных черт вдоль определенных «осей». Тип модели объясняет легкость или трудность заимствований. Одна и та же модель может наполняться разным содержанием. Это представление о модели культуры существенно разнится от представления о культуре как об организме. Модель культуры не развивается во времени, а заполняется материалом, который непрерывным потоком проходит сквозь него. Целостность, системность модели выглядит по-разному, в зависимости от того, к какому типу она относится. Например, пирамиды, шестигранники, шары — целостные фигуры, но совершенно непохожие друг на друга. Разграничением модели культуры и ее содержания исследователи старались подчеркнуть несостоятельность идеи абсолютной целостности. У Шпенглера и других культурфилософов этого разграничения не было. По их мнению, принцип культуры непосредственно выражался в ее живых формах. Поэтому трудно было объяснить диффузию, процессы культурного обмена. Но Кребер идет дальше. Взаимодействие культур означает для него обмен не только элементарным содержанием, но и некоторыми фрагментами самой модели. «Элементы» — например, использование соли, кофе — передаются быстрее и легче, нежели структурные фрагменты — скажем, алфавит, монотеизм (но все же и структурные фрагменты при определенных условиях могут передаваться).

Развитие культур во времени, безусловно, происходит. Но его вряд ли можно уподоблять органическому развитию, направление которого определено внутренней наследственной программой. Развитие культуры напоминает, скорее, рост кристалла, при котором одна какая-то ось может заполняться быстрее других, что приводит к структурной неуравновешенности, а иногда и к «слому» структуры.

Жизнь исторических культур обусловлена внутренними инновациями и внешними заимствованиями, но ни те, ни другие не предусмотрены заранее и не заложены в программу развития. Одни инновации ускоряют рост, другие могут его замедлять. В связи с этим Кребер вводит понятие «кульминация», т. е. такая точка, в которой комбинация элементов оказывается наиболее удачной, благоприятствующей расцвету тех или иных сфер культуры— экономики, религии, драмы, философии.

Культуры, живя бок о бок друг с другом, конкурируют. Выживают наиболее приспособленные. В некоторых случаях гибридизация культур помогает выживанию, в других возникают нежизнеспособные гибриды. Решающими факторами превосходства и победы данной культуры могут оказаться качество вооружения, организованность войска, политической системы, физическая закалка людей, их численность, фанатизм, степень гуманности и образованности. Согласно Креберу, большая и сильная культура может пережить несколько серьезных кризисов, но по воле случая, находясь в «слабой фазе», может быть вытеснена культурой, находящейся в сильной, экспансивной фазе.

Кребер ставил перед собой вопрос: как изменяется продуктивность культур — плавно или скачкообразно, какова длительность кульминаций — творческих взлетов и пауз, имеется у культуры одно или несколько направлений развития? Везде, где только можно, он использовал для ответа конкретные исторические и этнографические данные. Он пришел к выводу, что многие культуры имели не один «пик развития». Так, в Китае их было 2, в Японии — 4, в Индии — 2, в греко-римской культуре — несколько, в арабской — 1, но растянутый во времени, в Англии — 3, в Германии — 4. Кребер показал, что периоды духовного расцвета обычно не совпадают с периодами экономического могущества.

Говоря о «развитости» культуры в том или ином отношении, Кребер призывал к осторожности в оценках. В Китае, например, ученые прекрасно ориентировались в передвижениях звезд, но не было ничего похожего на астрономию как науку.

Кребер констатирует, что некоторые высшие типы духовных ценностей возникают почти одновременно в разных культурах. Так, «великие философии» древности возникали в Китае, Индии и Греции между V и VI вв. до н. э. Второй расцвет философии, ознаменовавшийся появлением неоконфуцианства, христианской схоластики и арабской философии, приходится на XI-XII вв.

Деятельность творческого цикла у разных культур может варьироваться от нескольких десятилетий до нескольких сотен лет. Научное развитие связано с политическим и экономическим ростом, тогда как художественное и философское — от экономики не зависят. Философия и искусство достигают зрелости, освободившись от религии. Но

полная утрата религиозного чувства вызывает, по мнению Кребера, упадок творческой активности, которая восстанавливается лишь после нового религиозного возрождения. Все культуры в чем-то недостаточны. Ни одна не развивает всех видов творчества. Египет, Рим, Япония не имели философии. У арабов не было скульптуры. В Риме, средневековой Европе, Японии и Китае отсутствовала наука. Греция, Германия, Италия не переживали в прошлом периодов экономического подъема.

Направлений творческого роста обычно бывает несколько. Каждая культура в соответствии со своим типом «высших ценностей» достигает кульминации, вслед за которой происходит трансформация культурной модели. Кребер считает, что культуры не умирают. Происходит лишь перестройка модели, ее ценностных систем.

Касаясь проблемы целостности культуры, Кребер отмечал, что каждая культура включает в себя несколько различных по возрасту и происхождению «пластов». Он, как и Шпенглер, пользовался понятием «локальная цивилизация», или «культурно-исторический тип», не указывая строго критерия их разграничения. В число самостоятельных культур попадают у него Индия, Германия, Италия, но Греция, Древний Рим и Византия соединены почему-то в одну культуру.

Тщательные исследования Кребера помогают понять, сколь осторожно следует ставить вопрос о системности и целостности культуры.

В работе «Культура: критический обзор концепций и дефиниций» (1952), написанной совместно с Клайдом Клакхоном, Кребер систематизировал множество определений культуры, проследил развитие этого понятия в языке и научной литературе. Эта книга до сих пор может служить отличным путеводителем по культурологии. Авторами обзора обнаружено более двухсот определений культуры. Среди них выделяются группы определений, по-разному построенных. Авторы выделяют определения описательные, а также делающие акцент на традиции и культурном наследовании, правилах и путях жизни, идеалах и ценностях, формах поведения, выделяются психологические определения, связывающие культуру с обучением, привычкой, мыслительными механизмами решения проблем. Распространены структурные определения, подчеркивающие системность культуры, а также генетические, акцентирующие роль идей, символов, потребностей, инстинктов в ее возникновении и развитии.

Интересна работа Кребера по истории женской моды — чуть ли не первая, в которой с научных позиций рассматриваются законы этого культурного явления, выявлены периодические изменения длины платьев и других деталей одежды.

Кребера, как и многих других американских культурологов, отличает некоторое пренебрежение к философским и теоретическим вопросам при умеренном и здоровом

смысле в выводах. Общие взгляды Кребера на культуру не оставались неизменными. В 20-е годы он трактовал культуру как «суперпограническое» явление, совокупность идеальных прообразов, в соответствии с которыми воссоздаются материальные формы. Затем он принял более распространенное представление о культуре как системе социальных установлений. В начале своей карьеры Кребер развивал идеи циклизма, вел полемику со школой Моргана, но позже согласился с некоторыми идеями эволюционистов.

3. Направление в социальной антропологии « Культура и личность ».

Р. Бенедикт. "Интеграция культуры". "Типы культуры". "Хризантема и меч". Культура и личность. Зуньи и квакиутль. Фрейдистское влияние на американскую антропологию 20-50-х годов. Кора Дюбуа и Абрам Кардинер. "Люди острова Алор".

Большой успех принесла Рут Бенедикт ее книга «Модели культуры» (Patterns of Culture) (1934). Именно в этой работе и была развита новая теоретическая схема изучения культур. Сохраняя тезис о самобытности всякой культуры, Бенедикт, акцентирует внутреннюю связность культуры, наличие у нее центрального стржня, общей темы культуры, определяющей конфигурацию всех ее элементов. Этот центральный момент Бенедикт называет *этосом* культуры.

Религия, типы семейной жизни и организации экономического взаимоотношений, политические институты, взаимоотношения полов и структуры родства, способы организации союзов и кланов — все они образуют единую и уникальную для каждой культуры структуру. Каждый из этих институтов имеет бесчисленное множество вариаций, и то, какой именно из них реализуется, определяется этосом культуры. Он присутствует во всех сферах культурной жизни. При этом реализация одних вариаций закрывает путь реализации других. Черты, неорганичные данному этосу, практически не имеют шансов быть воспринятыми данной культурой. А если заимствование и происходит, то со временем смысл исходной культурной формы изменяется в соответствии с этосом заимствующей культуры.

Бенедикт исходила из предположения о практически бесконечной пластичности природы человека, так что социальное окружение лепит из человека, что угодно. Основываясь на данных полевых исследований, она описала культурные конфигурации нескольких племен, выявив составляющие этос каждой из них темы. Каждая культура развивает свои сильные стороны, а нечто — совершенно игнорирует. Для одной культуры деньги составляют каждодневную основу жизни, для другой — они почти полностью чужды и хо-

заявленная жизнь строится на каких-то иных основаниях. Одна культура ориентирована на молодость и энергию, другая культивирует старость и жизненный опыт, третья устремлена в загробную жизнь.

Так, используя известное ницшевское противопоставление дионисийской и аполлонической культур из работы «Происхождение трагедии из духа музыки», она применила его для характеристики индейских племен квакиютль и зуньи. Квакиютль трактовалась ею как дионисийская культура, а зуньи — аполлоническая. Квакиютль (дионисийцы) постоянно оперируют опытом чрезмерности, они стремятся выйти за рамки ограниченности повседневного опыта, преодолеть естественные рамки жизни, прикоснуться к бытию иного порядка. Особую ценность для них представляют моменты выхода за пределы чувственного мира, опыт иного измерения. С этими целями они используют различные формы транса. Напротив, зуньи (аполлонийцы) миролюбивы, не склонны к конфликтам и здравомыслящи. У них совершенно отсутствуют какие бы то ни было экстатические ритуалы, хотя у окружающих племен такие ритуалы представлены довольно широко.

Именно в этом ключе выстроена и книга «Хризантема и меч». Итак, нам предстоит выявить *этос* японской культуры. Однако здесь вновь возникает методологическая проблема — как действовать в данном случае. Стандарты культурной антропологии (тем более, школы Боаса) требуют неперемного личного знакомства с предметом исследования, проведения полевых сезонов. Бенедикт не знала японского языка, даже не была в Японии ни разу. Да в момент работы над книгой там и невозможно побывать — ведь шли боевые действия. Методы объективного изучения, набиравание статистики — мало что дадут. Ведь это хорошо умеют делать военные специалисты. А именно они и обратились за помощью к культурантропологу, видя недостаточность своих усилий. Существенным обстоятельством было также то обстоятельство, что в данном случае исследовалась не просто еще одна культура, отличная от западной, но такая культура, которая во многих существенных моментах представляется западному человеку абсолютно противоположной, а потому непонятной. С точки зрения представителя западной культуры, японский национальный характер соткан из сплошных противоречий. Они одновременно милитаристы и эстеты, «агрессивны и миролюбивы, упрямы и податливы, кротки и злопамятны, преданны и коварны, храбры и робки, консервативны и восприимчивы к новизне». Иными словами, образ японской культуры — это соединение несочетаемого — хризантемы и меча. Позиция Бенедикт в данной работе состоит в том, что именно культурантрополог с его специфическими методами работы сможет увидеть то, что были не в состоянии разглядеть объективные методы.

Итак, один из главных тезисов данной работы — целостность любой культуры, в том числе и японской, наличие в ней центрального стержня, определенной преемственности между самыми различными ее сферами — политикой, экономикой, военным делом и искусством. А потому книга задумывалась не как исследование политики, экономики или искусства (по отдельности или в их совокупности), а как работа о японской культуре в целом, ее «этосе», о том, что задает эту целостность. «Она о том, что делает Японию нацией японцев».

В этой ситуации возникает идея новой методологии — изучения «на расстоянии». Такое исследование строится на основе анализа различного рода документов этой культуры и об этой культуре: исторических исследований, мемуаров путешественников, художественной литературы, философии и религии, пропагандистских и политических материалов. Кроме того, как отмечает Бенедикт, у нее была возможность общаться с теми японцами, которые проживают в США. По счастью, в Японии побывало большое число принадлежащих к европейской культуре путешественников, наиболее талантливые из которых оставили ценные отчеты о своих впечатлениях. Кроме того, сами японцы обладали счастливой особенностью исследовать собственный национальный характер (хотя, как это часто бывает, безоглядно доверяться самооценке не только человека, но и нации нельзя).

Однако это снимает лишь часть проблемы. Следующая часть — выбор точки опоры в исследовании. Как вообще можно всерьез говорить о национальном характере (иначе, чем в режиме выявления «национальных особенностей» разных сфер деятельности)?

По существу попытка выявления этоса народа отсылает нас к методологии, сходной с идеальными типами М. Вебера, когда предмет не столько выводится из эмпирии путем генерализации, сколько усматривается эйдетическим образом. Именно такой подход прежде всего обеспечивает целостность воздвигаемой конструкции. Именно в его рамках продуктивнее всего работают гениальные дилетанты (каким был, например, <гимназический> учитель О. Шпенглер). Коль скоро главной опорой на этом пути является продуктивная фантазия, наиболее уместным ходом представляется обращение к наивысшим проявлениям духа изучаемого народа — его литературы, искусства, философии, т.е. исследование «гения народа». Казалось, что наибольшей полноты проявление души народа достигает в его элите. Мировоззрение элиты непосредственно связано с мировоззрением народа, но обладает большей степенью полноты и связности выражения. Поэтому изучив его, можно предсказать действия народной массы. Именно таким методом пользовалось немецкое командование в конце 30-х годов при подготовке к войне, пытаясь понять русскую душу из произведений Достоевского и Толстого. Однако русская душа в изложении гениев литературы весьма существенно отличалась от поведения широких масс. Да и интер-

претация литературного произведения, да еще таких мастеров — это всегда чрезвычайно сложная задача.

Обратимся к работам М.Мид

М. Мид. "Взросление на Самоа". Антропология детства, воспитания и семьи. Материнские и отцовские роли. Инициации. Формирование половой идентичности. Обучающие и обучающиеся культуры. Социализация и инкультурация. Критика работ М. Мид Фримэнном : пределы погружения в изучаемый социум. Этнография и журналистика.

Работы Маргарет Мид (Mead, 1901 — 1978) отличались тем, что она, как верная ученица Боаса, в отличие от своей старшей подруги Рут Бенедикт, никогда не занималась созданием теорий. Это не означает, что в ее работах нет концептуальных обобщений. Но они никогда не доминировали и никогда не предшествовали теоретическому материалу. Они выводились из опыта исследовательской работы (что не значит, конечно, что они всегда были правильными) и всегда носили более или менее фрагментарный характер, являлись как бы “замечаниями по поводу”. Маргарет Мид “осуществила значительно большее этнографическое исследование, чем средний антрополог, в основном сосредотачивала свое полевое исследование на конкретных проблемах.” Мид помогла определить круг методологических проблем, которые были центральными для школы Культура и Личность. Кроме того, разработав многие технические подходы к изучению эмпирического материала и методологию обучения ей студентов — саму модель поведения психоантрополога и его отношения с туземцами. Поэтому можно почти без преувеличения сказать, что она создала эталон проведения полевого исследования, остававшийся актуальным с двадцатых по шестидесятые годы.

Исследования детства. Пластичность человеческой психики

Но ее концептуальные замечания не менее иного фундаментального теоретического исследования повлияли на формирование психологической антропологии как научного направления. Именно Мид, в частности, на много лет вперед определила особый интерес психологической антропологии к исследованиям детства: практике воспитания детей, и прежде всего — к обычаям ухода за младенцами, специфике детского туалета. Так, Маргарет Мид, которая первая описала процесс взросления у некоторых не-западных народов, останавливала свое внимание не только на практике детского пеленания, умывания, приучения к чистоте, что по ее мнению оказывало огромное влияние на формирование человеческой личности, но и на изучение бессознательных установок взрослых членов общества по отношению к детям и способов коммуникации между взрослыми и детьми, играм с детьми, способам руководства детьми.

Она стремилась доказать, что общепринятые представления о возрастных циклах, о

неизбежности так называемых переходных периодов в жизни человека неверны, они связаны с принятой в “цивилизованном мире” практикой воспитания детей и подростков. Работы Мид разбивают обычные представления о возрастных циклах. Так она показывает на примере культуры жителей Самоа, что психологические изменения, которые якобы всегда сопутствуют периоду полового созревания, могут вообще отсутствовать, а конфликт поколений — вообще не более, чем черта, присущая западным культурам. “Она была твердо убеждена, что основы взаимоотношений культуры и индивида формируются в процессе взросления ребенка. Изучением детства, она занималась на протяжении всей своей карьеры, одновременно этнографически и, в поздний период ее деятельности на расстоянии (at a distance). Она изобретала все новые способы, позволяющие исследовать психологические аспекты культуры и культурных характеристик повседневной жизни.”

Работы Мид разработали почву для исследований на следующие сорок лет отношений между культурным окружением, воспитательской практикой и поведением взрослых. Эти идеи дали направление кросскультурным исследованиям детского окружения и развития до настоящего времени. Кросскультурные различия в поведении взрослых конечно были отмечены и ранее, но процессы развития, ведущие к этим различиям, не привлекали серьезного внимания. “Примитивные” люди считались по-детски невинными в своих мыслительных процессах и потому процесс детского развития в не западных культурах никого антропологов (за исключением английского функционалиста Бронислава Маниновского) практически не волновал.

Кроме того, на примере ряда народов, она показала условность наших представлений о мужских и женских чертах характера, материнских и отцовских ролях в воспитании детей. Таким путем Маргарет Мид доказывала уникальность различных культур. “В каждом случае Мид подчеркивала важность культурного наследия в канализации человеческого поведения. Подобно Бенедикту она смотрела на человека как на чрезвычайно податливое существо. Так, женщины Чамбули могли вести себя подобно мужчинам, а мужчины Чамбули подобно женщинам. У Самоа отсутствие трудностей подросткового периода объяснялось простотой и стабильностью Самоанской культуры. В зависимости от общества, в котором она родилась, личность может стать свирепым, агрессивным каннибалом, как у Мундугуморов, или мягкой женственной, как у Арапашей. Хотя и могут быть отклонения, они не изменяют общей картины, представляемой культурой, которая в основном формирует своих членов в предсказуемую форму.”

Психоаналитические и функционалистские идеи в работах М. Мид

Ее подход в первую очередь психокультурным. “Она разрабатывала психологическую концепцию культурных моделей, но мало интересовалась модальной личностной

структурой как таковой. Ее интересовал скорее коллектив, она изучала главным образом институциональную практику, ритуалы, документы, как материалы для социального анализа.” Это объясняет тот факт, что она прибегала к изучению культур, которые она рассматривала "на расстоянии". Индивидуальную личностную конфигурацию он описывала лишь изредка и в качестве иллюстрации для того, например, чтобы показать некоторые формы девиации. Однако утверждение, что она “пренебрегала анализом индивидуальной личности” вряд ли следует считать правомерным. Так она вела многолетнюю полемику с таким общепризнанным авторитетом в психологии развития индивида как Ж. Пиаже, доказывая на обширном эмпирическом материале, полученном в результате проведенных ею психологических экспериментов, что теория Пиаже не является универсальной и неприменима к детям из “примитивных” обществ.

Можно проследить возрастающую от ее ранних работ к более поздним важность психоанализа. Результаты Мид одновременно опровергали ортодоксальный психоанализ, и приковывали внимание к психоанализу как источнику вдохновения для исследования взаимоотношений личности и культуры. Вместо того, чтобы смотреть на психоанализ как на вместилище универсальных истин, применение которых могло или должно было что-то открывать, антропологии с легкой руки Маргарет Мид стали смотреть на него, как на комплекс концепций, которые нужно принимать выборочно и с определенными целями, о чем его основатель и ортодоксальные хранители даже не ведали и возможно не одобрили бы.

Подход Мид может показаться конфигурационистским. Однако это не вполне верно. Она испытала сильное влияние Б. Малиновского, с которым первые годы своей работы находилась в постоянной переписке и чьим советам следовала в своей практической работе, а потому не могла не испытать сильного влияния функционализма - теории, в общем и целом сводящейся к тому, что каждая культурная черта имеет в культуре свою функциональную нагрузку и также функциональным образом связана с другими культурными чертами и институтами - и не привнести это влияние в антропологическую школу Культура и Личность. И конфигурационистский и функционалистский подходы, развивавшиеся в работах М. Мид, вели в заключение, что существует связь между культурой и человеческим развитием, которые требовали систематического изучения.

4. Структура и функция. Функционализм как направление в социальной антропологии

Б. Малиновский (1939). Группа и индивид в функциональном анализе. "Аргонавты западной части Тихого океана". Кольцо кулу. Престижный и утилитарный обмен. Критика

мифа о первобытной коллективной собственности. "Практический" смысл ритуалов и функциональность религии. Критика Тайлора. Племя-этнос и племя-государство (полития). Требование целостного описания культуры. Метод включенного наблюдения. Отрицание пережитков. Концепция биологических "основных потребностей" в основе культурных институтов.

Зарождение функционализма. Бронислав Малиновский

Первый тезис функционализма Бронислава Малиновского таков - культуру необходимо анализировать не с точки зрения ее черт, а с точки зрения ее институтов.

Мы все же склонны говорить, что исследовательское поле лежит в плоскости общества, и стоит сказать, что мы под этим подразумеваем. Обитатели изолированного острова, очевидно, составляют общество; то же самое можно сказать о жителях континента, которые признают над собой общую политическую власть. Но некоторые общества последнего типа настолько крупны и потому сложны для изучения во всей их целостности, что антропологи разбили весь предмет исследования на секции — как то деревни, заводы, и т.п. Мы думаем об *обществе*, не о культуре, как об упорядоченном расположении частей, и наш интерес заключается в выявлении и объяснении этого порядка.

Этот холистический, всесторонний, всеобъемлющий подход обычно называется "функционализмом" или "структурным функционализмом". Его постоянный интерес - к взаимосвязи вещей, ко всем звеньям в социальной цепи, которая связывает индивидов как членов общины. Слова и действия являются значениями, которые, чтобы быть более полно изученными и понятыми, должны быть помещены в очень широкий социальный контекст. То, что люди делают, говорят, и говорят, что они думают, имеет логическую когерентность и последовательность, которая относится ко всей социальной структуре общества. Жизнь общества не может успешно протекать, если не будет такой упорядоченной структуры взаимоусиливающих ожиданий и "ролей", некоторой организации соединенных частей, которые прилажены друг к другу, чтобы формировать одно гармоничное целое. Этот акцент на взаимозависимости социальных феноменов дает нам возможность более глубокого понимания основной динамики жизни общества.

Функционалист И. Льюис писал: "Мы изучаем различные культуры и общества, которые продуцируют их, помещая главный акцент на социальных отношениях и трактуя культуру скорее как механизм или средство социальной интеракции, чем как результат сам по себе. В этом британские социальные антропологи отличаются от их американских коллег, которые отдают приоритет культуре и культурным паттернам, недооценивая (как нам кажется) социальное измерение. Естественно, что те антропологи, которые придают

культуре такую императивную силу, склонны рассматривать социальные отношения как продукт культурного паттернирования и обусловливания, и поэтому склонны концентрировать внимание на практике воспитания детей, энкультурации и социализации. Непрерывность и отсутствие непрерывности также оцениваются и интерпретируются как культурные феномены и также обсуждаются в терминах “энкультурации”. Напротив, для нас диалектика между культурой и обществом оценивается в противоположном направлении. Приоритет имеют скорее социальные отношения, чем культурные облачения. Социальная жизнь охватывает огромный круг деятельностей и верований и поражает своей сложностью. Поэтому нашей основной целью является — изолировать значительные типичные события и единицы социальной жизни и деятельности и затем исследовать лежащую в основе их светокопию, чаще имплицитную, чем эксплицитную, которая будет показывать, как они встраиваются в значимый паттерн. Наш интерес направлен не на одну какую-нибудь область социальной жизни, а скорее на все, имеющиеся в обществе, и особенно на их взаимозависимость как частей целого.” “Социальная жизнь может рассматриваться как некий вид театра по образу драматургии и поэзии. С этой перспективы мы намереваемся обнаружить фабулу социальной драмы, в которой заняты члены отдельной общины, партии или “роли”, которые принимают ее члены и их взаимную интеракции в процессе драматического действия. О чем в действительности повествует эта пьеса? Существуют ли важные побочные линии сюжета, которые выставляют некоторые характеры в совсем другом свете, чем это официально принято? Какое пространство для маневра существует в различных productions той же самой пьесы? Насколько актеры могут отступать от свои ролей посредством импровизации, оставаясь тем не менее внутри принятых, культурно определенных условностей? Как мы оцениваем их представление? В реальной жизни ситуация являются гораздо более сложной, чем в нашей простой аналогии. Прежде всего, все актеры играют множество различных ролей, теряя старые и воспринимая новые роли с изумительной скоростью и легкостью: иногда они играют несколько различных ролей в одно и тоже время, представляя различные вещи в различных отношениях. Не обязательно они все вместе дают одинаковую интерпретацию событиям, в которых они участвуют; конкурирующие темы выводятся на передний план, и одинаковые линии используются для оправдания противоречивых требований и интересов. То, как они должны оцениваться, является деликатной проблемой для социальных антропологов, когда они пытаются оценить локальную идеологию и ее отношение в экономическим и политическим приверженностям. Что связывает все эти противоречивые течения в нечто, что может быть названо общиной? Какое значение имеет давление окружения и другие внешние давления для понимания того, как члены общины живут вместе? Как то, что эти давления бу-

дут расти или уменьшаться, будет воздействовать на стабильность общества? Как это будет выбивать актеров из их привычных ролей, заставляя их принимать совершенно новые роли? Что, наконец, является жизненным, динамическим стержнем общины, который придает им уникальный отличительный характер? Что *реально* придает ему силы? Особенно, если мы принимаем “взаимодействующий подход”, подчеркивая межличностный обмен и взаимодействие, изучение сил, вдохновляющих жизнь общины, неизбежно подводит нас очень близко к психиатрии и социальной психологии, где роли, которые играют люди, также являются критически важными.”

Возможно, ни один из культурных антропологов двадцатого века не захватил столько сфер в своей исследовательской работе, как Малиновский. Теоретическая ориентация Малиновского, его психобиологический функционализм, одновременно охватывают центральные постулаты психоанализа и предвосхищают важнейшие акценты школы «Культура и Личность»: биологическая и психологическая необходимость является отправной точкой в исследовании отношения индивида к культуре; соответственно, главной функцией любой культуры является исполнение психологических и биологических потребностей личности. В частности экспрессивный компонент культуры (напр. религия, магия, искусство, игра) есть инструмент для исполнения этих нужд. Превратности человеческой сексуальности — жизненно важны для интеграции индивида и культуры.

Для Малиновского ребенок есть родитель взрослого как носителя культуры. Малиновский широко известен в связи со своей проверкой Эдипова комплекса и предположением о его отсутствии у тробрианцев. Здесь он более, чем где-нибудь еще в своих работах, практически подходит к культуре и личности. Малиновский поднимает вопросы, которые позднее приобретут большую важность для понимания культуры и личности: 1. Как на универсальные психодинамические процессы, как основополагающие в психоанализе, воздействует межкультурная изменчивость в практиках социализации? 2. Каким образом опыт младенцев и маленьких детей трансформируется в культурную ориентацию взрослых? Его психобиологический функционализм пытается интегрировать индивидуума и культуру.

Вот как сам Малиновский формулировал “аксиомы функционализма”:

А. Культура в своей сущности является инструментальным механизмом, с помощью которого человек может лучше справляться с теми специфическими проблемами, которые ставит перед ним окружающая его среда в ходе удовлетворения им своих потребностей.

Б. Культура является системой объектов, действий и установок, в которой все составляющие ее части являются средствами для некоей цели.

В. Культура является целостностью, в которой все ее элементы независимы.

С. Все эти объекты, виды деятельности и установки организованы, для решения жизненно важных задач, в форме институций, таких как семья, клан, община, племя; Эта организованная структура создают почву для экономической кооперации, политической, правовой и образовательной деятельности.

Д. С динамической точки зрения, то есть рассматриваемая как род деятельности, культура может анализироваться в различных аспектах, таких как образование, социальный контроль, экономика, система познания, верований, мораль, а также как способ творческой и художественной деятельности.

Культурный процесс, рассматриваемый с точки зрения его конкретных проявлений, всегда включает человеческий фактор, который определяет соотношения различных видов деятельности между собой. Люди организуют культурные элементы, взаимодействуя друг с другом вербальным образом или посредством символических действий. Культурные элементы, человеческие группы и системы символов — вот три составляющих культурного процесса.

Согласно Малиновскому все культуры основываются на “базовых потребностях”. Эти базовые потребности затем ведут к культурным “императивам” или вторичным потребностям, которые затем преобразовываются в культурные “ответы”. Например, основные потребности человека в пище удовлетворяются в специфических культурах посредством определенных технических навыков и инструментов и паттернов человеческой кооперации для охоты, земледелия, и рейдов с целью наживы... Как скоро эти средства и мероприятия принимаются обществом, они становятся культурным императивом или вторичными потребностями его членов. Сумма таких вторичных потребностей в данном обществе является его культурным ответом в форме экономики.

Малиновский не выходил за пределы питания, секса и физической безопасности в своем обсуждении основных потребностей. Более обширные и точные формулировки их и их культурных производных появились гораздо позже, уже после его смерти... Но теория потребностей Малиновский объясняла только некоторые общие знаменатели несхожих культур, а не элементы и тенденции, которые делали их различными одновременно на общественном уровне и на индивидуальном уровне... Даже на уровне общих знаменателей, основные потребности не могут объяснить некоторые культурные феномены. Например, какая основная потребность или потребности объясняют универсальность искусства? И с другой стороны, почему животные так сильно отличаются от людей, хотя они имеют те же самые основные потребности? Однако, теория основных и производных потребностей Малиновского наводит на мысль о новом направлении, то есть о психических факторах,

лежащих в основе человеческого поведения... Межкультурный контраст, который дает право допустить различие между внутренним контролем и внешним контроле” – так пишут о теории Малиновского современные исследователи.

Функционализм Малиновского основывался скорее на потребностях индивида, чем на нуждах социальной системы. Так, когда он специфицировал, что культура состоит из “семи основных человеческих потребностей”, а они есть факторы, подобные питанию, воспроизводству, комфорту и безопасности, то все они локализируются скорее в индивидуальном сознании, чем в сознании группы или более широкого коллектива; они делают, тем не менее, вклад в интеграцию всего общества. Эта индивидуализация культурного ответа и зарождения является стержнем его отличного направления и точкой разрыва его функционализма со структурным функционализмом. “Профессор Радклифф-Браун, насколько я могу видеть, - писал Малиновский, - все еще развивает и углубляет взгляды Французской социологической школы. Он поэтому должен пренебрегать индивидом и биологией. Функционализм отличается от других социологических теорий более определенно, возможно, в его понятии и определении индивида более, чем в другом отношении. Функционалист включает в свой анализ не просто эмоциональную, а также интеллектуальную сторону ментальных процессов, но также настаивает на том, что человек в своей полной биологической реальности должен быть введен в наш анализ культуры. Телесные потребности и влияния внешнего окружения, и обусловленное культурой к ним отношение, должны изучаться бок о бок”.

Малиновский часто относится к культуре как к “социальному наследию”. Он не интересуется эволюционизмом и выражает прежде всего интерес к культуре. Он твердо верит в необходимость детального полевого исследования и стимулирует изучение на границе между дисциплинами, такими как социология, психология, история и антропология.

Какова бы ни была текстуальная дифференциация содержания, “культура” в сравнении с “социальной структурой”, которая имеет место внутри теоретической гегемонии британских функционализмов, они разделяют концепцию времени. Это измерение времени является решающим в изучении культуры, как сегодня, так и тогда. Темой исследования является “организм” или функционирование целого, происходящего во времени через равновесие его “внутренних” механизмов взаимозависимости и взаимосвязи.

Функционалистская антропология ограничивается, в общем и целом, изучением современных необразованных обществ. Она не может применяться к их прошлому или к вымершим обществам. Такая работа оставлена последующим направлениям в дисциплине, таким как направление Эванс-Притчарда, который вводил в антропологию материалы из истории и археологии.

Сформулируем основные положения функционализма Малиновского:

□ Исторический процесс непознаваем. Попытки исследования длительной эволюции культурных элементов — бессмысленны.

□ Задачи социальной антропологии состоят в изучении функций культурных явлений, их взаимосвязей и взаимообусловленности в рамках каждой отдельной культуры, вне взаимосвязи ее с другими культурами.

□ Социальная антропология отталкивается от концепции “социальных институций”, под которыми понимались социально установленные и признанные нормы и модели поведения. С их помощью и в их рамках индивиды реализовывают свои взаимные ожидания, достигая при этом социально и индивидуально значимых результатов. В своей совокупности “социальные институции” формируют социально-функциональную структуру общества.

□ Культура служит нуждам индивида и, прежде всего, трем его основным потребностям: базовым (а именно, необходимости в пище и удовлетворении прочих физических потребностей), производным (а именно, потребности в распределении пищи, в разделении труда, в защите, в регулировании репродукции, в социальном контроле) и интегративным (потребностям в психологической безопасности, социальной гармонии, цели жизни, в системе познания, законах, религии, магии, мифологии, искусстве и т.п.). Каждый аспект культуры имеет свою функцию в рамках одной из перечисленных выше потребностей. Например, магия, по мнению Малиновского, дает психологическую защиту от опасности, миф — придает исторический авторитет системе управления и ценностям, присутствующим данному обществу. Культура не имеет лишних и бесполезных элементов.

Мэри Дуглас

Глубоко маргинализованное положение принадлежащей к английскому среднему классу католички может объяснить тот опыт “метафорического изгнанника” Мэри Дуглас: это опыт, словами Иглтона, “постоянной приверженности стилю своего социального мира отягощенной сомнением по поводу наиболее существенных ценностей, воплощенных в этом стиле” (Eagleton, Terry. *Exiles and Emigres: Studies in Modern Literature*. L.:Chatto and Windus, 1970. - P. 219-220.). Положение чужака с его привычкой к неконформизму позволило давнему комментатору работ М. Дуглас Дэвиду Мартину называть ее “радикальным консерватором и консервативным радикалом” одновременно.

Чувство дистанцированности и само наличие дистанции в отношении непосредственного окружения, вероятно, и стало тем бесценным качеством социального ученого, которое не приобретается со специальным образованием, но воспитывается стечением

жизненных обстоятельств. Жизненный опыт Мери Дуглас с ранних лет должен был сделать ее, по мнению ее биографа, особенно чувствительной к социальным различиям, к маргинальности и к обособленности. Все, чем она занимается - будь то иерархия, власть, структурированная организация, различия и их институционализация, ритуал - все это, наверное, берет начало в том раннем периоде ее жизни, даже если тематизируется в ее работах лишь в последние годы" (R. Fardon. Mary Douglas: An intellectual biography. - p.22.).

По окончании монастырской школы в 1938 году, проведя полгода в Сорбоне, Мери Дуглас поступает в Оксфорд, чтобы изучать философию, политику и экономику. Но уже в 1942 году она оставляет университет ради службы в колониальной администрации, где она работала с 1943 по 1947 год. И похоже, что в это время произошел решительный и окончательный поворот к антропологии. Демобилизовавшись из колониальной службы в 1946 году она возобновляет свое обучение в Оксфорде, прерванное войной, но теперь ее основное занятие - антропология. К этому времени Оксфордский институт антропологии возглавляет Эванс-Причард, сменивший Рэдклиф-Брауна на этом посту; здесь собирается плеяда выдающихся британских антропологов, среди которых М. Фортес, Ф. Штайнер, М. Глюкман, Р. Линхардт, М. Шринивас; эта неординарная творческая среда, новые идеи, новые подходы, старые споры, новый, послевоенный, опыт их восприятия не могли не оказать влияния на начинающего исследователя.

В чем сказалось это влияние? Прежде всего, это критический настрой в отношении предшествующих теоретических установок в антропологии, отказ от эволюционистских моделей, противопоставляющих цивилизованную науку и первобытную магию. Согласно Эванс-Причарду, сравнивать следует не мыслительные способности и специфические их формы, но производимые в интеракции, в повседневной жизни, смыслы и значения, которые соотносятся с определенными человеческими целями и присутствуют в любом обществе (современном ли, первобытном ли). Следуя положениям дюркгеймианской социологической школы о роли коллективных представлений в обществе, Эванс-Причард видел задачу антрополога в исследовании этих представлений, их соотношения с социальными институтами; здесь работает все та же дюркгеймианская установка на отторжение любых форм психологического редукционизма: указания на пре-логическое, не-логическое или алогичное мышление первобытного человека как на исходный пункт сравнительного исследования представляются неуместными; логические категоризации (пространственные, временные) безусловно связаны с социальными категоризациями и находят свое развитие и объяснение только в этой взаимосвязи.

Все те десять лет исследований для "Чистоты и опасности" она имела в виду задачу освободить так называемых первобытных людей от обвинений в том, что они обладают

другой логикой и мыслят иначе. Представление о том, что существует особая, до-современная, ментальность скорее всего следует из отношения к неудачам и несчастьям. Современный человек, согласно этому представлению, ведет свои рассуждения от результата назад, к материальным причинам; первобытный же человек рассуждает от неудачи к духовным существам... В "Чистоте и опасности" реабилитируется рациональное поведение первобытного человека: табу оказывается не чем-то непостижимым, но вполне разумным желанием защитить общество от поведения, его разрушающего (M. Douglas. Risk and Blame: essays in cultural theory. Routledge, 1992. - pp. 3-4.). Взаимосвязь форм социальной жизни с когнитивными и нормативными ее компонентами составляет теоретический горизонт ее исследований, включая и "Чистоту и опасность". Неизменный интерес к социальной структуре, а в структуре - к формированию групп, в особенности, когда они принимают форму линиджей, к социальной солидарности в целом, к определению групповых границ прослеживается как характерная особенность теоретизирования М. Дуглас, восходящая к традициям Оксфордского института антропологии.

Однако следует заметить, что теоретическому осмыслению этих вопросов в данной работе предшествовали и полевые исследования: с 1949 по 1951 годы М. Дуглас провела в Бельгийском Конго, общаясь с народом леле на реке Касаи. Результатом экспедиции стала ее докторская диссертация (1953) и в последствие -- первая монография "Леле Касаи" (1963), публикация которой осталась почти незамеченной: для британских африканистов - потому, что речь шла о франкофонной области Африки, для французских - потому, что была написана по-английски. Но тщательная многолетняя обработка и осмысление этого материала не прошли даром - результаты его использования в теоретической аргументации видны и в настоящей книге. Эта книга - синтез различного рода идейных влияний (не только академических), оказанных на М. Дуглас на протяжении ее жизни; можно сказать, что это своеобразный итог ее глубоко личных идейных исканий.

Видимо поэтому Чистота и Опасность не могла стать сухим академическим изложением результатов теоретического исследования, это, -- скорее, "приключение идей", которое начинается с разоблачения общепринятых и хорошо устоявшихся ошибочных мнений: здесь таковым выступает сложившаяся в антропологии девятнадцатого века теория магического. В "приключении" участвуют в основном две идеи - когнитивных классификаций и различий между "ними" (первобытными культурами) и "нами" (современными), а заканчивается оно представлением нового холистского подхода к классификациям, который в дальнейших разработках принял "более абстрактные выражения, объединяющие нас -- современных людей -- и их -- племена - в единую "обвинительную" теорию опасности" (forensic theory of danger - строится на объяснении события (неудачи, несчастья) указани-

ем на виновного в этом. Эта теория, при достаточном уровне абстракции, призвана особо указать на сходства в объяснении опасности между современными людьми и первобытными племенами, представителями различных культур, использующих это понятие под различными названиями - будь то просто "опасность" или, например, "риск". Эта теория, по свидетельству самой М. Дуглас, берет свое начало еще в оксфордской антропологической традиции 40-х, одним из характерных итогов которой стала политическая антропология Э. Эванс-Причарда. В соответствии с этой теоретической установкой "везде и во все времена мироздание морализировано и политизировано. Любые несчастья... обычно находят политические объяснения: кто-то, уже подозрительный, будет обвинен в случившемся... Все начинается с того, как люди объясняют несчастья...Сообщества организованы на основе той или иной формы объяснения". -- М. Douglas. Risk and Blame: Essays in cultural theory. Routledge, 1992, pp. 5;10. Встречается также русский перевод этого термина как "судебная" теория (М. Дуглас. Риск как судебный механизм// перевод А.Д. Ковалева, THESIS, 1994, № 5, сс. 242-253.)).

Однако, в момент выхода этой книги, она не вызвала большого энтузиазма у первых ее рецензентов: оксфордские антропологи оценили ее, по сегодняшним меркам, весьма сдержанно. Они увидели в этой книге "талантливое обобщение оксфордской интерпретации французских идей в антропологической теории" (Фардон: 81). Параллели, проводимые Дуглас, между первобытными и современными обществами, попытки привлечь интерес к различиям и сходствам между ними, остались тогда без особого внимания. Сам подход к изложению основной проблемы - различия между "ними" и "нами", -- можно назвать "диалектическим" от начала до конца книги: в первой главе постулируется ошибочность категорических противопоставлений первобытных систем верований современным, такое различие отрицается как поверхностное; далее, в трех последующих главах, в доказательство преувеличенности различий приводится масса сходств между "ними" и "нами"; а в пятой главе происходит нечто похожее на "отрицание отрицания", когда автор сообщает, что различие все-таки есть, но оно состоит не в том, что было отвергнуто в первой главе, а выстраивается теперь уже в контексте представленных сходств; затем следует сравнительный анализ некоторых конкретных различий между заново определенными "ними"; и наконец в последней десятой главе все рассуждение возвращается весьма неожиданно и впечатляюще, как бы замыкая круг, к заключению о том, что все же сходство между "ними" и "нами" более фундаментально и значимо, нежели различия (Этот диалектический способ рассуждения отмечает и Р. Фардон: Op.cit., 84.).

На протяжении всего рассуждения стиль аргументации варьирует значительно: М. Дуглас в равной мере использует и критические доводы и конструктивные, обращается и

к структурным, и к функционалистским, и к эволюционистским доводам. Так, говоря в начале о том, что утверждения антропологов о принципиальном различии между современными религиями и первобытными системами верований основываются на недооценке метафизической глубины последних, автор объясняет эту недооценку и недопонимание в первую очередь тем, что "мы" недостаточно глубоко знаем самих себя (с антропологической точки зрения), и наталкивает читателя на мысль о том, что наше отношение к первобытным магии и ритуалу отражает "наши" же споры, между западными христианскими традициями.

Последующая аргументация в пользу устранения категорических различий и утверждения фундаментальных сходств использует как структурные мотивы (об универсальном схематизме когнитивных систем, все мы - и первобытные, и современные люди - нуждаемся в универсальных категориях и схемах для организации нашего опыта), так и функциональные (о наличии таких схем, классификаций, свидетельствуют результаты действий и их организация - ритуал в первую очередь). Основной вопрос - о характере и происхождении схем и классификаций, наличие которых в любой культуре призвано свидетельствовать об их принципиальном сходстве - решается в дюркгеймианском ключе: общество является образцом и моделью построения любых классификационных схем. Но что делать с аномалиями и неопределенностями, которые не укладываются в классификацию? Среди пяти способов решения этого вопроса (классифицировать заново, физически контролировать эти отклонения, отгораживаться и избегать их, использовать как нечто второстепенное для толкования основных единиц классификации) есть и определение отклонений как опасностей. Различные культуры могут быть классифицированы в зависимости от того, как они поступают с отклонениями.

И "мы" (современные люди), и "они" (первобытные) подчиняемся одним и тем же правилам схематичного упорядочивания опыта... (Чистота и опасность. - с.41 (конец второй главы)).
Следовательно, любое исследование классификации должно быть холистским - способным схватывать замысел построения образцов, который и порождает неопределенность и аномалии.

Иллюстрацией этого тезиса и служит знаменитая третья глава о скверном в книге Левит. Здесь автор сразу же отвергает любые узко утилитарные толкования (по принципу "Мне представляется совсем простая штука") запретов на скверную пищу, которые она называет "медицинским материализмом" и сосредотачивается на ритуальных значениях запретов. Далее, в четвертой главе, более чем где бы то ни было становится ясно, что толкование существа первобытного ритуала - это своего рода антропологический повод (и аргумент)

для обращения к давним спорам по поводу ритуала между католичеством и протестантизмом. Эта тема - в защиту ритуала - затем будет развита и обогащена другими культурными и социальными коннотациями в "Естественных символах" (1970); неизменными остаются предпосылки: ритуал вездесущ и необходим, без него немислима ни одна религия, поскольку "как социальное животное человек - и ритуальное животное...Ритуал для общества значит больше, чем слова для мысли" (Чистота и опасность, р. 63 (четвертая глава)).

И в этом нет различий между "нами и "ними". Истинное же различие, которому и посвящена пятая глава, определяется, согласно дюркгеймианскому правилу, как различие в степени дифференцированности схем, классификаций и ритуала (здесь уже намечается склонность к эволюционистским аргументам, которая проявится в полную силу в завершающей главе). Что именно свидетельствует о дифференциации (и способствует ей)? Это рефлексивность социума, осознание им условий своей субъективности, которое и выражается, как надо думать, в коллективных представлениях, схемах и классификациях процессов совместной жизни. Таким образом, различие между "современными" религиями и первобытными верованиями заключено не в рациональных (логических) основаниях, но в социальной организации.

Дальнейшее изложение переходит к сравнению классификационных систем в связи с соответствующими им социальными структурами. Сам термин "социальная структура" не определяется и не рассматривается специально; здесь особое значение имеет лишь разделение социальной структуры на область определенности, упорядоченности, формализованности, и на области недостаточной формализации, где структурные категории пересекаются или куда они не простираются. В этих пограничных (или межграницных) пространствах люди занимают противоречивые позиции, их роли амбивалентны (что в особенности наглядно проявляется в ритуалах перехода) (См. об этом подробнее: Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. - М.: Восточная литература, 1999.). Эти неформализованные области неопределенности и становятся источниками опасности. Таким образом, формальная структура общества дает представление о формальном же размещении магических сил и опасностей. Опасность для социальной структуры в целом и для формальной власти заключается в неопределенности (промежуточности, переходе, смешении), т.е. - в нечеткости, нечистоте, словом - опасность принимает форму осквернения (все нечистое и скверное опасно). Такое определение опасности представляет собой защитный механизм социальной структуры, которая классифицирует, дифференцирует, проводит различия и границы, но в то же время избегает их пересечения, наложения различаемых областей (по принципу "смешать, но не взбалтывать"). На протяжении последующих четырех глав автор обсуждает различные аспекты классификационных систем, как они выстраивают гра-

ницы, удерживают их, как правила, относящиеся к осквернению, связаны с моралью, какова их компенсаторная функция. Таким образом выясняются особенности первобытных классификаций, их специфические отличия (о которых свидетельствуют приводимые автором различные аспекты этих классификаций - политический процесс и власть, социальные границы по аналогии с телом, загрязнение и его роль в сохранении социальной структуры, осквернение как отражение противоречия между социальными нормами). Все эти описания и сравнения различий должны, как это становится ясно из последней главы, продемонстрировать, как по-разному, по-своему достигается в первобытных обществах солидарность, а солидарность - это непреходящая культурная ценность и для общества современного. Все рассуждение в конце книги завершается в пользу сходства между "нами и "ними"; суть сходства заключается в общей всем нам потребности преодолеть ограничения повседневного (индивидуального) опыта и заполнить метафизические пробелы в наших классификациях и упорядочивающих схемах, т.е. все мы нуждаемся в системе верований. Поэтому сходство - это наличие веры, а истинное различие заключено не между первобытным и современным человеком, но между теми, кто верит в возможность преодоления ограничений индивидуального опыта, и теми, кто не в это не верит. Этот заключительный пафос книги М. Дуглас позволил оценить ее как несомненно глубокую книгу... глубина заключается в работе ума. Она включает гипотезы, догадки, новые формулировки, сомнения, апологию вопросов, частично или целиком оставленных без ответа. Доводы, приводимые в книге разворачиваются параллельно, рекурсивно, зачастую логически не последовательно, а иногда и взаимно противоречиво. Но это часть разнообразия усилий, предпринятых для достижения синтеза, представленного в "Чистоте и опасности". Менее разнообразные усилия, возможно, дали бы нам более элегантную, но не более честную или более интересную книгу (R. Fardon. *Op. cit.*, 99.).

Однако, с завершением этой книги разработка принципиальных вопросов и фундаментальных тем, обозначенных в ней, не остановилась.

Более развернутое и концентрированное выражение эти идеи нашли в "Естественных символах" (Natural Symbols. Explorations in Cosmology. - L.: Barrie and Rockliff/Cresset Press, 1970. В 1973 г. было опубликовано второе издание, переработанное; эта книга также неоднократно переиздавалась и переведена на шесть языков.). Антропологическое "алиби" этой работы - соотношение космологии и отношения к ритуалу в различных культурах; но ее общетеоретическое значение для социальных наук в целом состоит в том, что здесь была сформулирована ставшая широко известной теория "разметки и группы" (Grid and group theory; "grid" буквально - координатная сетка.). Это особая система координат, в которой социальное (или, скорее, солидарность в ее дюркгеймианском значении)

определяется в двух измерениях: "группа" - понятие, указывающее в этой теории на степень участия/неучастия в устойчивом и ограниченном социальном образовании, это принуждение к солидарности, которое индивид испытывает на себе или оказывает на других; "разметка" - это правила и способы оказания такого давления и взаимодействия в целом, которые при этом зафиксированы в символических системах. "Группа" - относительно не проблематичное понятие, поскольку она имеет определенные границы (физические и в форме обязательств, предъявляемых к ее членам). "Разметка" - это, скорее, неформализованные правила, соотносящие членов группы посредством эго-центрированных связей; она контролирует поведение, определяя должное и желательное в отношениях людей, сгруппированных по полу, возрасту, старшинству и т.д. Проще говоря, толкование социального в системе двух измерений - "группы и разметки" - дает нам представление о солидарности как о соотношении между формальной системой социального контроля (в широком смысле) и отношением к ней со стороны как контролируемых, так и контролирующих (Возможно, здесь обоснованной может быть отсылка к "классическим" основаниям этой теории - дюркгеймианской интерпретации коллективных представлений как социальной реальности, рассматриваемой в трех аспектах - нормативном, ценностном и когнитивном. И тогда возможно было бы заключить, что Мери Дуглас в своей теории "разметки и группы" предлагает свое решение "классического" вопроса о соотношении когнитивного аспекта ("разметка") с ценностным и нормативным ("группа").).

Объясняя понятие "разметки" М. Дуглас пишет, что оно понадобилось для того, чтобы установить такое измерение на котором социальная среда оценивалась бы в соответствии с тем, насколько она классифицирует индивида, оставляя ему минимальный выбор, обеспечивая его взамен этого четко проложенными маршрутами, где точки взаимодействия строго контролируются. Что такое сильная "разметка", определенная таким образом, не сложно оценить. Проблемы возникают, когда нужно оценить, как происходит ее ослабление до нулевой отметки и где расположить эту нулевую отметку" (M. Douglas. *In the Active Voice*. - London/Boston: Routledge and Keagan Paul with Russel Sage Foundation, 1982. - p.202.).

Другими словами, нулевая "разметка" - это отсутствие классифицированности, предельная неопределенность (или неоднозначность) позиций индивида, его маргинальность при равной возможности любого выбора. Вообще, что касается крайних типов социальной организации, которые можно разместить в этой системе координат, то они были определены уже к началу 80-х. Таких типов, соответственно измерениям, четыре, они определяют и так называемую "культурную карту": 1. Оттесненная изоляция (изоляты, по собственно-

му выбору или по принуждению, оказываются изолированными в сложной социальной структуре, характеризуются эклектическим набором ценностей, атомизированной субординацией, это позиция предельно высоких значений "разметки" и предельно низких - "группы"); 2. Активный индивидуализм (предполагает высокую степень соревновательности, слабую структуру и слабую групповую зависимость, это позиция предельно низких значений по обоим измерениям); 3. Раскольнический анклав (сильно сплоченные, но слабо структурированные группы, вроде эгалитарных сект, склонные к замыканию, но без строгих правил внутренней дифференциации, здесь предельно высокие значения по оси "группа" и предельно низкие - по оси "разметка") и, наконец, 4. консервативная иерархия (сильно сплоченные группы со сложной внутренней структурой, характеризуются предпринимательской иерархией, сильной бюрократией, централизацией, предельно высокие значения по обоим измерениям) (Эта классификация представлена неоднократно в схематическом виде в разных работах М. Дуглас. См., например: *Natural Symbols*, *In the Active Voice*, *Thought Styles: Critical Essays on Good Taste*, а также в ряде статей.). В этой классификации самым интригующим представляется вопрос о возможности перехода из одного социально- культурного состояния в другое, каковы условия этого "перехода", как взаимодействуют эти культурные образцы и, наконец, существуют ли промежуточные (маргинальные) формы за (или между) границами этих четырех образцов.

Приложения теории "разметки и группы" стали основной темой теоретических изысканий ее автора в последнее время. Этот период, делая биографическое отступление, можно назвать "американским" в творчестве М. Дуглас - с 1977 г. она переезжает в Нью-Йорк и работает четыре года в Russel Sage Foundation директором программы исследований культуры, а затем, в 1981 году, получает профессорское место в Северо-западном университете (R. Fardon. *Op. cit.*, p. 144.). В особенности Мери Дуглас занимает теперь вопрос о том, насколько эта система координат "разметки и группы" может быть использована как модель объяснения в социальных науках. Поскольку любая деятельность имеет свой социальный контекст, в том числе и теоретизирование по поводу социального контекста как определенного рода деятельность, то любая теория социального контекста должна быть само-обосновывающей; любой социальный теоретик должен обозначить и свое место на социальной карте. Сама Мери Дуглас определяет свой социальный контекст как приверженность иерархическим институциональным формам и неприятие "социально безответственного инакомыслия" (R. Fardon. *Op.cit.*, p. 259.). Нетрудно понять, что такие интеллектуальные установки в американской среде по-прежнему обеспечивают ей маргинальные теоретические позиции и позволяют оставаться антропологом, исследующим уже не первобытное, но современное западное общество. Ка-

кие бы приложения ни находила социальная теория М. Дуглас - экономика, потребление, риск, экологическая проблематика, исследования Пятикнижия, -- в ее фокусе неизменно остается тезис о базисном положении социального в отношении человеческого сознания, культуры, различного рода классификаций, который изначально был обозначен в книге - "Чистота и опасность".

Тема 3. Человек и общество: два взгляда

1. Особенности понимания в социальной антропологии взаимодействия человека и общества
2. Человек и его тело
3. Человек в социальном пространстве
4. Телесность, язык и социальное различие. Понятие *габитус* у П. Бурдьё
5. Представление о социальном типе

1. Особенности понимания в социальной антропологии взаимодействия человека и общества

Социально-историческая антропология рассматривает человека как *существующего в обществе*. На вопрос, как именно человек существует в обществе, есть несколько ответов.

Первый базируется на представлениях о человеке как *ансамбле социальных отношений*: общество производит тех людей, которые ему нужны.

Американский социолог П. Бергер отмечает: «Социология в некоторых своих построениях как будто бы готова отобрать у экономики звание "мрачной науки", которая представляет перед читателем общество в образе жуткой тюрьмы мрачного детерминизма. Когда к обществу подходят, прежде всего, как к системе контроля, то индивида и общество противопоставляют как две сущности»¹.

Есть разные способы представления этих сущностей, воплощающих *биполярность человека*: «социальное/индивидуальное», «личность/маска», «личность/роль», «общественные проявления человека/его внутренний мир», «внешний человек/внутренний человек», «микрокосм/макркосм».

Такой взгляд имеет под собой реальные основания. Большая часть людей ситуацией зависимости от общества не тяготится. Они желают именно того, чего ждет от них общество. Они охотно подчиняются социальным правилам, воспринимая социальный мир как *легитимный* (узаконенный). В методологическом отношении данный подход отличается *детерминизмом*. Действительно, оказывается трудно ответить на вопрос: как общества меняются, как возникают социальные новации? Ведь если бы общество только воспроизводило ту программу которая в нем заложена, то оно бы не менялось, бесконечно воспроизводя эту программу.

Второй подход базируется на понимании человека как *автономного индивиду-субъекта*, наделенного сознанием и волей, способного к осмысленным поступкам и сознательному выбору. Тогда общество — сумма индивидов-атомов, продукт их сознания и воли. Данный взгляд подразумевает методологический *индивидуализм*, иногда даже волюнтаризм. Каждому, однако, известно из собственной практики, что результаты деятельности далеко не всегда совпадают с нашими желаниями и планами. Это несовпадение связано с тем, что общество не сводимо к людям, его составляющим.

Классики социологии М. Вебер и Э. Дюркгейм представляли названные точки зрения. Для Вебера общество (социальный объект) — результат осмысленного человеческого поведения. Для Дюркгейма — аналогия природного объекта, нечто, живущее собственной жизнью, внешней и *принудительной* по отношению к отдельному человеку.

Между названными двумя подходами существует противоречие. Возникает потребность еще в одном, третьем подходе, который позволил бы этого противоречия избежать.

В истории социологии первой попыткой такого рода была социальная теория К. Маркса, который рассматривал общество как продукт воспроизводства людьми своей жизни. Среди современных можно назвать концепцию П. Бергера. Сюда же следует отнести социальные теории Н. Элиаса и П. Бурдьё. Социально-историческая антропология работает именно в этом, третьем поле.

С одной стороны, «отдельный» человек — след всей коллективной истории. С другой стороны, проживая жизнь, человек сам оставляет в этой истории *следы*. Люди изобретают новые структуры, новые образы действия. Однако сами люди социально структурированы. Индивиды, создающие коллективы, сами произведены, сделаны этими коллективами. Недаром чаще всего люди *хотят* подчиняться правилам, в этом подчинении они часто видят смысл собственного существования. Они *получают удовольствие* от соответствия требованиям общества, как от следования моде. Ведь это «соответствие требованиям» вознаграждается *положением в обществе*.

Как избежать в объяснении губительных альтернатив между единичными волями и формами социального структурного детерминизма, между индивидуальным и социальным? Этот вопрос относится к числу ключевых проблем социологии, социальной философии, психологии, лингвистики и, естественно, любого рода антропологии.

Ответить на этот вопрос поможет следующее соображение. Любое социальное действие ставит нас перед лицом *двух* состояний общества в его истории.

Первое — история в ее *объективированном состоянии*, та, что в течение длительного времени аккумулировалась в вещах и машинах, зданиях и книгах, а также в обычаях, праве, во множестве разновидностей норм и институтов, которые служат посредниками во взаимодействиях людей. Социология, правовая теория, экономическая наука и др. имеют дело главным образом именно с этим состоянием.

Второе — история в *инкорпорированном состоянии*. Инкорпорированный — встроенный в тело (от лат. *corpus* — тело). Речь идет об истории и социальности, которую живой человек несет в своем теле и языке. Антропология имеет дело именно с этим состоянием.

Мы оказываемся на пересечении индивидуального и коллективного, личного и социального, приватного и публичного в истории.

Первый и второй аспекты тесно увязаны друг с другом. Структуры создаются людьми в процессе их жизни вместе. Кажется, что социальные институты существуют независимо от людей по своим собственным законам. Однако они сделаны людьми. Столь же объективны не только разного рода учреждения, но также язык, упорядоченные последовательности действий, правила игры, иерархии, репутации, сети ролевых позиций. То

же касается систем знания, правил принятия пищи и схем протокола. Празднества и похороны «принуждают» людей вести себя так, а не иначе. Нарушение общепринятого порядка — смех при погребении или мрачный вид на свадьбе — понимается участниками церемонии как преднамеренное нарушение.

Следует обратить внимание и на еще один момент, значимый для дальнейшего рассуждения под углом зрения социально-исторической антропологии. Человеческую жизнь в обществе можно представить в контексте взаимодействия **практического и экспрессивного** порядков.

Практический порядок связан с производством средств жизни, т.е. с обеспечением самой возможности продолжения жизни.

Экспрессивный порядок касается репутации человека, его самоуважения, достоинства. Следует отметить, что для большинства людей в большую часть исторических времен экспрессивный порядок преобладает над практическим или, по меньшей мере, влияет на него. Социальная значимость представления себя самого как существа рационального и заслуживающего уважения огромна.

В племенных обществах, изучаемых полевой антропологией, лишь 8—10% времени посвящено поддержанию жизни. Все оставшееся время тратится на экспрессивные практики. Исследователи отмечают, что сегодня в западных (и не только в западных) обществах роль экспрессивного порядка явно возрастает. Это ощущается по сравнению с XIX — первой половиной XX в., когда роль экономических целей казалась первостепенной

Да, историческая жизнь невозможна без производства средств жизни. Но помимо этого она включает представления о чести, достоинстве, уважении. Люди могут умереть не только от голода. Они умирают от унижения, одиночества, стыда. Даже такая вроде бы сугубо практическая вещь, как собственность, пребывает на пересечении *экспрессивного* и *практического* порядка. Только через понятие труда как взаимодействия общества и природы собственность объяснить невозможно. Для превращения вещей в собственность необходим символический порядок и символический аппарат. Отсылка к символическому принадлежит к числу антропологических аргументов.

Способность человека к труду не более важна, чем способность к символическим представлениям. Сбегая по вечерам из дому, чтобы выпить в мужской компании, мужчины подчеркивают, что они *мужчины*. Женщины напоминают о том, что они *женщины*, занимаясь «болтовней». Болтовня считается собственно женским занятием. В ней немало важное место занимает обмен повествованиями о том, какие замечательные у женщин дети.

Люди всегда стремятся — с помощью всех доступных средств — выглядеть именно так, а не иначе. Они стремятся этого достигнуть через манеру держать себя, одеваться и говорить, через мнения и суждения, которые они выражают, через способы действия. Они хотят оставить благоприятное впечатление у других. Эти *другие* — друзья и враги, соседи и соперники, общество в целом.

Изучение отдельного человека, как и социальной системы в целом, в значительной части — исследование символических систем. Через отнесение к символу люди понимают, что именно происходит, а другие могут интерпретировать их действия. Социальная жизнь «засорена символикой» (К. Леви-Строс).

Практический и экспрессивный порядок идут рядом. В качестве примера можно привести шахтерскую забастовку. Забастовка, с одной стороны, преследует практическую цель: повышение заработной платы. С другой — в такого рода действиях присутствует цель экспрессивная: напомнить обществу о значимости этой категории рабочих, о ее чести и достоинстве.

Уважение и осуждение демонстрируются публично и церемониально, по правилам, принятым в данном сообществе. Когда мы говорим о ком-то, что «ему оказали знаки уважения», то не имеем в виду чувства, которые окружающие действительно испытывают к этому человеку. *Знаков уважения* требуют социальные роли или соответствующая ситуация. Студент, который встретился с ректором учебного заведения в коридоре, может вовсе не испытывать к нему искреннего чувства уважения. Но почти наверняка он окажет ему *знаки уважения*.

Течение социальной жизни направляется ритуалами и церемониальными правилами. Эти ритуалы и церемонии просто *исполняются*. Чувства далеко не всегда пробиваются сквозь всепоглощающую мощь ритуала. Напротив, часто требуется их подавлять, как это происходит в ритуалах похорон.

В ритуалах уважения (а также осуждения, презрения) конституируется социальная связь. *Уважение/презрение* принимают очень разные формы в различных социальных системах. Столь же богат символический аппарат, посредством которого результаты этих суждений *маркируются* (обозначаются, отмечают).

Можно предположить, что отношения уважения или осуждения принадлежат к числу социальных антропологических *универсалий*. Они встречаются во всех обществах и проявляются в многообразных социальных практиках. Оппозиция *уважение/осуждение* касается как публичных выражений, так и сугубо личных чувств.

Этот взгляд значим для понимания жизни человека в обществе. Достоинство — сумма средств, с помощью которых человек дает понять, что он уважаем. По отношению

к человеку «неуважаемому» проявляется снисходительность, к уважаемому – услужливость. В социальной жизни всегда имеет место напряжение между образом самого себя и репутацией в глазах других.

Знание того, что именно надо делать, не совпадает с сознательным намерением человека. Это знание «неявно» и рождается в процессе социального взаимодействия. Оно накапливается постепенно и передается через традицию, через систему воспитания и образования, через средства коммуникации. Чем человек старше, тем лучше он знает, как реагировать на ту или иную жизненную ситуацию — как держать себя, как одеться, что сказать и с каким выражением лица.

Повторим еще раз высказанную выше мысль. Люди скорее *изобрели*, нежели *унаследовали* общество. Изобретение имеет непреднамеренный, незапланированный характер. Живя вместе, люди изобрели систему взаимосвязей для практических и экспрессивных целей. В каких-то отношениях она оказалась аналогичной унаследованным социальным структурам, которые обнаруживаются в сообществах животных. Однако биологические основы жизни — это, скорее, источник проблем, для которых изобретаются социальные решения, а не источник решений проблем, поставленных социальной природой человеческих сообществ.

Один из возможных ответов на вопрос, чем именно занимается социально-историческая антропология, таков. Она занимается тем, как общество живет в самом теле живого человека и как из тел выстраиваются общества, к этим телам не сводимые.

2. Человек и его тело

Современные социологи и антропологи исходят из представления о человеке как о существе, имеющем тело. Сведение человека к сознанию, к духовности ничем не лучше, чем приравнивание его к животному.

Социальное различие всегда проявляется на телесном уровне. *Тело — посредник между биологическим и социальным, индивидуальным и социальным.* Недаром наблюдателя над социальной жизнью поражает одновременно индивидуальность лиц и тел и подчиненность некоторой модели. Каковы формы этой подчиненности?

Само по себе тело может быть представлено как текст, как реализация знаковой (означающей) деятельности. Мы можем «читать» тела как книгу. Не только характер людей той или иной эпохи, но сами телесные качества сформированы соответствующими

стилями жизни, а потому неподражаемы и не воспроизводимы. Это касается не только наружности, но и способов жестикуляции, преобладающих поз, форм сексуальности. Недаром исторические фильмы часто кажутся фальшивыми. Складывается впечатление, что мы видим перед собой современных людей, лишь обряженных в исторический костюм. Достаточно ли одеть женщину в платье *a la* Ватто и нарумянить ей щеки, чтобы она стала женщиной XVIII века?

Не существует «чистого природного тела», тела вне истории общества. С началом жизни культура начинает формировать, структурировать и регулировать тело в его физических, биологических потребностях и функциях. Значения жестов, которые кажутся данными от природы, на деле конвенциональны (социально и культурно обусловлены). Человеческое тело — результат *взаимного процесса биологического и социокультурного развития*.

Замечательный французский антрополог М. Мосс писал о техниках тела как традиционных действенных актах, отличных от актов магических, религиозных, символических. До инструментальных техник существует совокупность техник тела. Тело — первый и естественный инструмент человека. Техники тела — то, как люди ходят, смотрят, спят, поднимаются, спускаются с горы, бегают, представляют себя другим и перед другими. В каждой культуре есть движения дозволенные и недозволенные, естественные и «неестественные».

Например, мы приписываем разную ценность пристальному взгляду: это символ вежливости в армии и невежливости в гражданской жизни. Существует не только разделение труда между полами, но и соответствующее разделение техник тела. Женщина и мужчина по-разному сидят, по-разному сжимают кулак. Дети и представители неевропейских культур легко и часто садятся на корточки. Взрослые европейцы этого делать не умеют. Историки культуры обращают внимание на разные формы акушерства. Мы считаем нормальными роды в положении на спине. В других культурах женщина рождает стоя или сидя. Посетители этнографических музеев могут легко убедиться в том, сколь различны у разных народов формы колыбели. Существуют культурно различные техники сна. Одни народы и даже социальные группы используют изголовья, другие нет. Одни укрываются во время сна, другие нет. Существуют разные техники ходьбы и бега, прыжка, плавания, толкания, перетаскивания и поднятия тяжестей, не говоря уже о танце. Выдающееся событие в воспитании тела — инициация. В юности и мужчины и женщины окончательно усваивают техники тела, которые сохраняются в течение всей взрослой жизни и воспринимаются как «естественные».

Движения, которые кажутся инстинктивными, сформированы культурой (питание, гигиена, сами способы удовлетворения естественных потребностей). И традиционное, от века заданное питание, и те новые виды еды, которые поставляются в супермаркеты со всех концов мира, формируют тела в то время, как их питают. Еда налагает на тела форму и мускульный тонус, которые действуют подобно личному удостоверению.

Европейцы, принимая пищу, сидят на стуле за столом, пользуются ложкой и вилок. Принадлежащие к азиатским культурам предпочитают есть руками, сидя на ковре. То же относится к системам мимики и жестов. Напомним: в русской культуре покачивание головой значит «нет», а кивок означает «да», в болгарской — все наоборот.

Ноги человека, который никогда не носил обувь, естественно, отличаются от ног человека, который без обуви обходиться не может. Натруженные руки человека физического труда так не похожи на руки пианиста.

Нет ничего более «технического», чем сексуальные позиции, кстати, тесно взаимосвязанные с моралью. Техники тела существуют даже в глубине мистических состояний. Так, имеются «биологические» средства вхождения в связь с Богом (голодание или особая пища, специфические позы).

Существует многообразие техник ухода за кожей, за полостью рта, гигиены и способов удовлетворения «естественных надобностей». То же относится к другим телесным проявлениям.

Воспитание и формирование техник тела — один из основополагающих аспектов истории.

Ученые, которые занимаются исторической антропологией, исследуют социально-исторические формы эмоциональных проявлений. Так, сопротивление разным формам социальной истерии, всеохватывающему волнению, способность проявлять хладнокровие, способность подчиниться запрету на беспорядочные движения составляют нечто фундаментальное в социально-исторической жизни. Можно классифицировать социальные группы и даже целые общества-цивилизации в зависимости от того, какие реакции в них преобладают: грубые, необдуманные, спонтанные, разнузданные или сдержанные, точные, управляемые ясным сознанием.

К данному природой телу люди все время что-то *прибавляют* (удлиняют ресницы, отращивают бороду, раскрашивают лицо и тело, одевают его и т.д.) или *убавляют* (удаляют волосы, бреют бороду, обнажают то ноги, то грудь).

Хорошо известен знаковый характер того или иного типа бороды, усов, прически. Привычные для нас короткие волосы у мужчин в XVIII в. воспринимались как эпатаж, стремление противопоставить себя «всем остальным».

Известный историк русской культуры Ф. Буслаев отмечал, что в России XVI – XVII вв. считалось: человек, сбравший бороду, становится неправославным, нерусским, еретиком и растлителем добрых нравов. Ношение бороды связано с желанием четко обозначить половую идентичность.

Одна из самых известных форм подчинения «социальному правилу» — манера одеваться. Одежда, в которую человек окутывает тело, является продолжением тела, «протезом». Одежда может быть рассмотрена в качестве инструмента, посредством которого тела подчиняются *социальному правилу*. Благодаря своему костюму биологический индивид как бы проецируется на арену общественной жизни⁵. В традиционных обществах за каждым социальным слоем был жестко закреплен тип одежды. В обществах современных по одежде уже не так просто определить принадлежность человека к группе, однако это возможно. Сегодня распространена готовая одежда, но мы легко определяем, где, в каком магазине или на рынке, она куплена. Соответственно мы оцениваем и классифицируем (хотя бы предварительно) того, кто эту одежду носит. Исследования истории моды, жизненных стилей, способов представления человеком себя очень значимы для исследования изменения общества.

Автомобиль или карету можно уподобить корсету, т.к. они тоже формируют, налагают форму, заставляют соответствовать «правильной позе». Стаканы, сигареты и обувь по-своему придают форму физическому «портрету».

Исследуя техники тела, мы не можем не выйти в пространство, окружающее человека, к тому, что составляет стиль жизни, тип повседневности. Различие обществ в наибольшей степени ощущается при погружении в практики повседневной жизни. Знаменитый историк Ф. Бродель пишет: «Мы могли бы отправиться к Вольтеру в Ферне... и долго с ним беседовать, не испытав великого изумления. В плане идей люди XVIII в. — наши современники; их дух, их страсти все еще остаются достаточно близки к нашим, для того чтобы нам не ощутить себя в ином мире. Но если бы хозяин Ферне оставил нас у себя на несколько дней, нас сильнейшим образом поразили бы все детали повседневной жизни, даже его уход за своей особой. Между ним и нами возникла бы чудовищная пропасть»⁶.

Есть ли предел машинерии, посредством которой общество себя представляет в живых существах и делает их самих *представлениями* социального? *Где кончается дисциплинарный аппарат, который перемещает и исправляет, добавляет и удаляет что-то к телу и из тела? Где начинается добровольное, свободное действие?* По правде говоря, люди становятся людьми, лишь подчиняясь правилу, коду, закону. Человек — бессознательный пленник языков общества и культуры перед лицом своего ежедневного куска

хлеба или чашки риса. Где обнаружить телесное, которое не было бы записано, переделано, окультурено, идентифицировано посредством различных инструментов, которые являются частями *символического социального кода*? Возможно, в крайних пределах этих неустанных записей остается только крик. Да и там мы снова обнаруживаем социальное различие: крик ребенка, крик сумасшедшего, крик подвергнутого пытке...

Социальный код и закон заставляют держать тело в пределах нормы, «*проговаривать порядок*» (Э. Дюркгейм). Любой человек, как правило, стремится выглядеть «нормально». Если он этого не делает, то, как правило, знает, чем рискует.

В XX в. исследователи человека говорят о «записи закона на теле» (М. Фуко, М. Де Серто и др.). Способы записывания издавна изучались в социальной (культурной) антропологии. Инструменты такой записи многообразны. В дописьменных культурах, где нет ни специализированных социальных институтов, ни государства, социальность (культура) записывается на живом теле с помощью раскраски или посредством татуировальной иглы. Нож, наносящий шрамы при инициации, служит той же цели. Напомним о длинной истории розги. Современный диапазон этих инструментов включает полицейские дубинки и наручники, клетку для подсудимого в зале суда и т.д. Все эти инструменты образуют линию отношений между правилами и телами. Это серия объектов, цель которых — вписать силу закона в тело социального агента.

История имеет традицию. У Шекспира есть метафора: шкура раба — пергамент, на котором пишет хозяин, а пинки — это чернила. Книга — метафора тела. Можно сказать, что западная антропология (этнология) записана на пространстве, представленном телами других, незападных людей. Обществу недостаточно бумаги, закон и правило записывают на теле. Эта запись осуществляется через боль и удовольствие. Тело человека превращается в символ социального, того, что сказано, названо, чему дано имя. Акт страдания странным образом сопровождается удовольствием от того, что тебя распознали (правда, никто не знает, кто именно распознает!). Отчего возникает удовольствие от превращения себя самого в идентифицируемое и законное слово социального языка, во фрагмент анонимного текста, от вписанности в символический порядок, у которого нет ни автора, ни хозяина? Печатный текст лишь повторяет этот двойственный опыт тела, на котором записан закон.

Нет закона, который бы не был вписан в тело и не властвовал бы над ним. Сама идея, что индивид может быть изолирован от группы, была установлена в уголовном наказании в связи с потребностью иметь тело, маркированное наказанием. Мы можем перечислить многообразные формы такого маркирования: от клеймения преступника до изоляции его от общества. Чем отличается клетка Емельяна Пугачева от той клетки, в которую за-

ключили за сотрудничество с фашистским режимом поэта Эзру Паунда? В ту же группу входят законы об ограничении передвижения, распространяемые на индивида или группу.

Все типы инициации связаны с телесными практиками (от первобытного ритуала до современной школы). От рождения до похорон закон «владеет телами» — с тем чтобы превратить их в текст. Закон трансформирует человеческие тела в таблицы закона, в живые таблицы правил и обычаев, в актеров драмы, организованной социальным порядком. Для Канта с Гегелем даже не существует закона, пока не возникает смертная казнь, т.е. деструкция тела, означающая абсолютную власть буквы и нормы. Законы составляют юридический *корпус* (т.е. *тело* и одновременно *книгу*) (лат. *corpus* означает не только тело, но также *собрание, свод законов, совокупность людей, стройное целое* и др.).

Не только наружность людей, но и язык, и категории восприятия являются результатами *инкорпорации* (встраивания в тело) объективных структур *социального и ментального пространства*. Мы не сами придумываем тот язык, на котором говорим. Это касается как языка вербального, так и языка тела.

Идентичность человека не сводится к словесным обозначениям. Она подразумевает множественность практик — телесных, поведенческих. Человек проявляет и обозначает свою идентичность не только прямо отвечая на вопрос: «Кто ты такой?», но и действуя: одеваясь, проводя досуг, определенным образом питаясь, обустроивая жилище и выбирая жену... Можно показать, кто ты таков, лишь *показав* это, т.е. «предъявив» объективный продукт. В этом главный пункт проблемы идентичности.

Способы восприятия объективных структур, составляющих общество и предшествующих человеку, тесно связаны с телесностью человека. Повторим еще раз: *не только общество оставляет след на телах, тела также оставляют следы*. Французская писательница и философ М. Юрсенар писала о генеалогии: «Мы наследники целой страны, целого мира. Лучи угла, в вершине которого мы находимся, раскрываются в бесконечность. Если взглянуть на генеалогию с этой точки зрения, то наука, так часто служившая человеческому тщеславию, сперва воспитывает смирение благодаря осознанию нашей малости в сравнении с множеством, с массой, а затем вызывает головокружение». Речь идет здесь о человеке, наследующем историю семьи. Еще большее головокружение охватывает нас при мысли о тех пластах истории общества, которые наследует любой человек.

Социология, антропология, история — науки о том, как люди живут вместе. Размышляя о развитых формах социального (об институтах, социальных нормах, государстве), мы не должны забывать, что сам язык описания таковых восходит к базовым телесным метафорам. Граница физического тела делает его символом, метафорой социальной

группы. Тело представляет взаимосвязь между частями организма и организмом как целым. Тело — метафора структурированной системы. Тело — аппарат классификации.

Антропология имеет дело с классификациями мира. Языковеды, работающие в области социолингвистики и лингвокультурологии, показывают: метафоры, определяющие восприятие человеком мира, прежде всего социального мира, строятся на телесных обозначениях входа/выхода. По аналогии с телом создается базисная схема контейнера, конституирующая понимание повседневного опыта. Эта схема определяет представление об интерьере и экстерьере, о части и целом. Люди — цельные существа, состоящие из частей, которыми можно отдельно манипулировать. Наша жизнь проходит с ощущением как цельности тела, так и отдельности его частей. Семья метафорически представлена как целое, состоящее из частей. Женитьба — созидание целого. Развод — раскол целого. В Индии кастовое общество воспринимается как тело, состоящее из органов. Мы говорим *рука судьбы, перст судьбы*.

Одно из ключевых понятий социальных наук *связь* восходит к пуповине.

Для социологов важно понимать, что изменения в области телесных практик не охватывают все общество одновременно. Они развиваются в определенных социальных группах и лишь потом распространяются на общество в целом.

3. Человек в социальном пространстве

Человек как тело занимает место в пространстве. Соотношения индивидуально-телесного и социального устанавливаются и в *физическом*, и в *социальном пространстве*. Тело перемещается в пространстве, социальное тело — в социальном пространстве. Физическое и социальное пространства могут совпадать.

Место человека в социальном пространстве далеко не всегда может быть определено абсолютно. Лучше определять его относительно, как *социальную позицию* (принадлежность к группе, к общности), как *ранг в социальном порядке*, как *место в иерархии*, как принадлежность группе, социуму, культуре. Социальное пространство выступает как структура, определяемая рядом соотносящихся друг с другом социальных позиций, которые выстраиваются в иерархию.

Как пишет французский социолог П. Бурдьё, следует исходить из того, что «человеческие существа являются в одно и то же время биологическими индивидами и социальными агентами, конституированными как таковые в отношении и через отношения с социальным пространством».

Неощутимое занесение в тело структур социального порядка осуществляется в значительной степени с помощью перемещения и движения тела, позы и положения тела. Со-

циальные структуры даны как пространственные структуры. Последние организуют и социально квалифицируют социальные процессы и взаимодействия как *подъем* и *упадок*, *вход* (включение) или *выход* (исключение), *приближение* или *удаление* по отношению к центральному и ценимому месту.

Человек обозначает социальные *цели* пространственно, как пункт назначения. Мы говорим о реализации цели, достижении будущего состояния как о движении вперед (лозунг «*Вперед, к победе коммунизма!*»). Неудача, срыв плана представляются движением назад. Понятие *социальной мобильности* также основывается на представлении о перемещении тела в пространстве: *идти снизу вверх*, *добиться места наверху* — значит подниматься, карабкаться, нести в своем теле следы и отметины этих усилий.

Социальная дифференциация объективируется в физическом пространстве. Она функционирует одновременно как принцип видения, т.е. как *ментальная структура*. Мы можем обсуждать социальные функции структур жилища, учебного заведения, храма, города и пр. Например, положение человека в пространстве может диктовать проявление почтительности в поведении. Примеров можно привести много: почетное место, первенство (король, вождь, ректор учебного заведения). Из повседневной жизни каждому знакомы общие практические иерархии областей социального пространства: *верхняя/нижняя часть*; *господский этаж/полуподвал для слуг и кухни*; *благородное/постыдное*; *авансцена/кулисы*; *фасад/задворки*; *правое/левое*. Социально организовано пространство учебных заведений: место преподавателя (часто на возвышении)/место студента.

Локализация (местонахождение) в определенной точке физического пространства может принимать у агентов вид *представления о* собственной позиции и позиции других в социальном пространстве. Мы хорошо знаем, что районы и кварталы городов социально маркированы: плохой/хороший район, престижный/непрестижный. Современная русская исследовательница, которая проводит анализ городской социальной сегрегации в Москве, пишет: «Престижные адреса несут в себе символику господства, чаще всего имплицитную, но ничуть не меньше насильственную оттого, что не ощущается социальное принуждение, детерминирующее репутацию места жительства. Конечно, нельзя отрицать, что высшая оценка территорий городского расселения зависит от качества жилья, оснащенности социальной и транспортной инфраструктурой, насыщенности объектами культуры и памятниками истории, эстетики природных и архитектурных ландшафтов, экологического благополучия и рекреационного потенциала среды и т.п. Но престиж городских пространств кроется не в их собственных превосходных свойствах, а в признанном господстве тех, кому они достаются в первую очередь или исклю-

чительно и чьи частные социальные представления о ценности городской среды принимаются как общезначимые».

Человек конституирует собственное пространство. У американского социолога и антрополога Э. Гоффмана есть красивый пример. Очки и жидкость для загара, оставленные на песке, обозначают, что кусок пляжного пространства занят. Простейшая символическая операция превращает его в «собственность». На этом примере хорошо видно, как с помощью символа создается территория с исключительными правами владения, пусть даже временными.

Способность господствовать в присвоенном пространстве осуществляется за счет присвоения материальных или символических благ, которые в нем распределяются. Эти блага можно обозначить как *капитал*. Капитал — имя *различия*. Капитал — выражение отношения. Капитал — ресурс. Это социальное свойство, способное придавать тому, кто им владеет, власть и влияние в данном конкретном обществе. Он может выступать не только в форме материальных благ. Различительные знаки, в качестве которых может функционировать и потребление, в частности «стилизация жизни», позволяют говорить о *символическом капитале*. Знание и культурные ценности, способности к той или иной деятельности, полученные индивидом в течение жизни, можно представить как *культурный капитал*. Коллективная поддержка, которую тот или иной политический деятель имеет в обществе, может также быть понята как капитал. То же относится к имени, престижу, репутации. Капитал преподавателя — знания, которые студенты желают получить, его авторитет.

П. Бурдьё активно работает с понятием капитала. Он пишет: «Отдельные виды капитала, как козыри в игре, являются властью, которая определяет шансы на выигрыш в данном поле (действительно, каждому полю или субполю соответствует особый вид капитала, имеющий хождение в данном поле, как власть или ставка в игре). Например, объем культурного капитала... определяет совокупные шансы на получение выигрыша во всех играх, где задействован культурный капитал и где он участвует в определении позиции в социальном пространстве...». Денежного капитала недостаточно, чтобы играть в игру науки, чтобы занять место в аристократическом обществе. Здесь нужны другие виды капитала. В первом случае это — сумма знаний, умение пользоваться соответствующей терминологией, знание о способах поведения в научном сообществе. Во втором случае следует принадлежать к хорошей фамилии или же денежный капитал должен быть настолько большим, чтобы войти в высшее общество через брак.

Сумма капиталов может быть представлена в теле живого человека. Капиталы обретают плоть. Размышляя над выборами во Франции, П. Бурдьё отмечал, что консервато-

ры могут экономить на разъяснительной работе, т.к. в себе самих представляют изысканность, элегантность, культуру. Их свойства и права (дворянский титул, диплом об образовании и т.п.) сами по себе являются программой сохранения порядка. Консерваторам часто присущи такая непреднамеренность, естественность в манере себя вести, такая дикция, произношение, согласованность между речью и внешностью, которые заменяют политическую программу.

Недостаточно физически войти в то или иное пространство, чтобы овладеть им. Нужен экономический, культурный, социальный капитал: например, дружба с детства, родство, манера держаться и говорить, акцент...

Легко представить себе социально далеких людей, которые оказались рядом в одном физическом пространстве: достаточно представить себе вагон поезда метро или вокзал. Атеист или новообращенный, входя в храм, не знает, что делать со своим телом. Сегодня для новообращенных выпускаются книжечки, в которых объясняется, что надо сделать сначала, что потом, куда пойти, когда поклониться и перекреститься.

Наличие капитала позволяет держать на расстоянии нежелательных людей и предметы и в то же время сближаться с желательными людьми и предметами, сводя к минимуму затраты (особенно затраты времени), необходимые для их присвоения. Можно привести ряд примеров: деловые районы городов (лондонский Сити), где так велика плотность каналов деловой и денежной коммуникации, университетские городки, густо населенные интеллектуалами и теми, кто желает ими стать. Здесь тех, кто лишен соответствующего рода капитала, «держат на расстоянии» либо физически, либо символически. Напротив, те, кто обладает соответствующим капиталом, обретают возможность соприкоснуться с людьми, вещами, символами наиболее желательными, не тратя на это много времени. У каждого человека есть пространство, где он чувствует себя естественно, уютно. Отсутствие капитала доводит опыт конечности до крайней степени: оно приковывает к месту, т.е. ограничивает как горизонтальную, так и вертикальную мобильность.

4. Телесность, язык и социальное различие. Понятие *габитус* у П. Бурдьё

Для обозначения инкорпорированной истории и социальности П. Бурдьё (ранее Н. Элиас) активно использует понятие *габитус* (от лат. *habitus* — внешность). Это понятие содействует примирению противоречия между методологическим *индивидуализмом* и методологическим *коллективизмом*, между *детерминизмом* и *волютаризмом*. Это делает его крайне полезным для социально-исторической антропологии.

С одной стороны, *габитус* обозначает предопределенность, принудительность.

Это необходимость, которая обрела плоть в вещах и телах.

Можно обозначить основные детерминанты *габитуса*:

- 1) капитал (не только экономический, но и социальный, культурный);
- 2) позиция в отношениях производства (например, определенная через профессию, род занятий со всеми сопутствующими детерминациями);
- 3) тип социальной связи, в которую человек включен;
- 4) история группы, к которой принадлежит индивид;
- 5) индивидуальная история (биография).

Эти детерминанты определяют манеру держаться, мыслить и говорить. Их воздействие многократно усиливается деятельностью средств информации и системы образования.

Тело, освоенное историей, присваивает себе самым абсолютным и непосредственным образом вещи, пронизанные той же историей. В принципе, *объективированная и инкорпорированная истории — одна и та же история*. Отношение к социальному миру не является отношением механической причинности. История «переполняет» *габитус* и среду обитания, короля и его двор, епископа и епархию, хозяина предприятия и само предприятие. Место определяет короля или король определяет место?

В процессе *социализации* индивида происходит *интериоризация* качеств, определенных названными и другими параметрами. Наше тело и язык наполнены онемевшими верованиями, унаследованными жестами. В течение жизни человек обретает новые телесные, языковые, поведенческие и др. навыки, которые мы называем социальными. Огромное значение имеют семейная и школьная социализации, социализация через средства коммуникации. Кино и телевидение каждый день демонстрируют, каким должно быть *легитимное (узаконенное, образцовое, нормальное)* тело, как человек должен улыбаться, ходить, реагировать. Нам показывают, что такое красивые женщина, мужчина, ребенок, старик.

Понятие *габитус* позволяет представить восприятие людьми социального мира как продукт *двойного социального структурирования*. С «объективной» стороны оно структурировано социально, поскольку институты общества, в котором человек живет, предстают восприятию как данные объективно. С «субъективной» стороны сами схемы восприятия и оценивания не только приспосабливаются к рассматриваемому моменту, но и являются продуктом предшествующей реальной и символической борьбы.

Мы говорим о «человеке на своем месте», об ощущении человеком собственной позиции в системе общественных связей и отношений. Человек ощущает, что можно, а

чего нельзя «себе позволить». Одни негласно принимают свое положение, испытывая чувство границы (это *не для нас*). Они уважают дистанцию и через обозначение дистанции заставляют других себя уважать. Они делают то, что «должны делать», с радостью или покоряются тому, что обозначают словом *судьба*, признавая, что они созданы для того, что они делают, и *иного не дано*. Другие недовольны своим положением и желают изменить его. В рамках понимания габитуса как инкорпорированных схем деятельности изменение объяснить трудно. Здесь приходит на помощь еще один смысл этого понятия.

Габитус выступает как система организующих принципов действия, порождающая разные практики. Человек — реальный социальный агент выступает как *практический оператор конструирования объектов*. Понятие *габитус* позволяет объяснить изменение человека. *Габитус* — не только система *приобретенных* схем деятельности, функционирующих на практике как категории восприятия и оценки, как принципы классификации элементов социального мира. Это включенная в тело возможность социальной игры, игра, превратившаяся в натуру. Понятие игры позволяет показать, что действия человека, с одной стороны, социально детерминированы: игра осуществляется по правилам. Игра — место закономерностей. Но с другой — игра подразумевает *бесконечное множество ходов в рамках заданных правил*. Тем самым возникает возможность объяснять изменения человека и общества.

Как подчеркивает П. Бурдьё, «габитус, в качестве социального, вписанного в тело, в биологического индивида, позволяет производить бесконечность актов игры, которые вписаны в игру как возможность и объективная необходимость». Для описания того, что «схватывается» этим понятием, исследователь вводит образ игрока в теннис, мгновенно принимающего «нужное» решение, не успев задуматься.

В качестве примера можно привести брачные церемонии, подобные актам осуществления стратегического плана. Такие сценарии будущего подразумевают социально разделяемые ожидания. В брачную церемонию включен «правильный» сценарий семейной жизни, подобно грамматическому правилу. Социум и язык дают правило. Но в соответствии с правилом каждая пара осуществляет свой собственный сценарий.

Понятие *габитус* позволяет реализовать *новый тип социального объяснения*. Социальный агент перестает рассматриваться только как производное социальной структуры, а социальный мир как пространство объективно заданных связей, внешнее по отношению к агентам. Человек не только наследует общество, но и *изобретает* его. Этот процесс социального изобретения бесконечен.

Для чего еще введено это понятие? Чтобы осознать парадокс: поведение может быть ориентировано на цель, не будучи сознательно направлено к этой цели, но в то же

время оно движимо этой целью. Представления о деятельности человека в истории утрачивают фатализм. В то же время это понятие вскрывает давление условий и социальных обусловленностей в самом сердце человека — социального агента.

5. Представление о социальном типе

Сказанное выше позволяет перейти к представлению о *социальных типологиях*. *Габитус* — понятие типологическое. В любой реакции человека на ситуацию, поступок, подсознательное действие можно увидеть *типическое*. Такое восприятие соотносится с представлением о принадлежности к группе, определяется историей группы. Позиция социального агента в структуре социальных групп принуждает воспроизводить групповые социальные представления. В совместной деятельности группы возникает общая порождающая матрица практик людей — социальных агентов, которые живут в сходных социальных условиях. Эта общность проявляется в сходстве биографий.

Социальные институты, структурирующие деятельность людей — социальных агентов, не существуют во времени постоянно. Когда ученики выходят за двери школы, школьное обучение как социальная активность на время прекращается. Мы имеем дело со способностями, возможностями, знаниями, верованиями и ожиданиями людей, а не с постоянно реализуемыми практиками. Человек носит свои способности, свою социальность и культуру в себе самом. Проблема структурных свойств социальных реальностей — ключевая проблема объяснения в социальных науках. Это позволяет еще раз подчеркнуть значимость антропологических подходов.

Далее мы будем говорить о «Крестьянине», «Джентльмене», «Буржуа» и пр. именно с точки зрения введенного понятия *габитус*. Это подразумевает ответы на следующие вопросы:

1. Какую социальность и историю воплощают (представляют во плоти, в теле) люди, принадлежащие к тому или иному сословию или классу? 2. Какие новации, в дальнейшем используемые «всеми», появились именно в данной группе и являются *типичными* для нее?

Эта точка зрения подразумевает широкое использование метода типологизации. **Типологизация** — специфический способ познания *законосообразности* социокультурной реальности. Он носит *качественный* характер. Тип — объект, выделяемый и рассматриваемый в качестве представителя множества объектов. Тип — своего рода шаблон. Его можно сравнить с музыкальной партитурой. Партитура — шаблон, порождающий мелодическую структуру и позволяющий использовать шаблон неоднократно. Возможно множе-

ство интерпретаций одного и того же произведения. В нашем случае речь идет о человеке — представителе социального класса или группы. Тип конституируется через телесные и ментальные практики, через жизненные стили.

Типологизация может осуществляться как в научных, так и во вне-научных формах. Пример научной формы — типологизации в социологии. Пример вненаучной формы — Типологизация в искусстве. Типология не равна *классификации*, т.к. представление о типе учитывает градации переходных форм.

Тип представляет наиболее вероятное, «образцовое» для данной системы связей явление. Проблемы идеального типа как познавательной модели в социально-историческом исследовании разрабатывал М. Вебер. Можно обсуждать идеальный тип институтов, социальных отношений: идеальный буржуа, по Веберу, социальный характер, по Э. Фромму, и др. Всегда остается открытым вопрос: как создаются идеальные модели, что создает их — деятельность исследователя или «сама жизнь»? В данном курсе мы конструируем *идеальные человеческие типы*.

Типизация является не только *познавательной*, но и *практической* операцией. Мы «доверяем» нашей повседневности, считаем ее нормальной во многом потому, что она упорядочена, систематизирована, *типизирована*. Она конституирована порядком, который возник до нашего появления на сцене социального театра. Мы играем с уже существующими *способами и средствами типизации*. В число этих средств входит язык. Мы живем в ореоле отвердевших значений, представленных, например, пословицами. Социальные институты также могут быть поняты как средства типизации. В ряд типизации войдет и социальная роль. Как известно, в роли может быть представлен институт (вспомним судью в мантии).

Как пишут социологи П. Бергер и Т. Лукман, «социальная структура — это вся сумма типизации и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия. В качестве таковой социальная структура является существенным элементом реальности повседневной жизни»¹⁵. Такой подход уводит нас от соблазна описывать социальный мир как готовую структуру, совершенно не зависящую от человеческой деятельности. Даже тогда, когда мы живем, казалось бы, в полностью овеществленном мире, мы меняем его.

Новации в способах совместной жизни людей не изобретаются одним человеком. Они производятся в группе. Именно в процессе групповой жизни людей постоянно появляется то, что можно назвать **непреднамеренными социальными изобретениями**. Эти изобретения не только рождаются в группе, в процессе коммуникации и взаимодействия, но и способствуют возникновению групп, продолжению их жизни. Возникая в группе, они могут распространяться на все общество, меняя его.

Изменение чаще осуществляется эволюционно, нежели революционно. Например, принципы классификации социального мира, способы восприятия других групп, картины социального мира, стили жизни лишь постепенно становятся приемлемыми «для всех», т.е. обретают универсальный характер.

Родившееся в процессе повседневной жизни, в «узком кругу», во взаимодействиях от лица к лицу подвергается *реификации* (овеществляется). Человеческое воспринимается в нечеловеческих или даже надчеловеческих формах. Так возникают институты, которые постепенно утрачивают следы своего происхождения и воспринимаются людьми как «чуждые», «данные от бога» и пр. Человек создает реальность, которая может и отрицать его самого. Так меняются общества. Изменившееся общество начинает, в свою очередь, производить людей «под себя», т.е. тех, кто способен его воспроизводить.

Мы проследим на примере отдельных *габитусов*, как история общества встраивается в человека, как именно человек вместе с другими *изобретает*. Как будет показано в дальнейшем, происходит *генерирование (порождение)* хорошо согласованных практик, которые одновременно представляют собой *социальную импровизацию*.

Тема 3. Габитус «джентльмен». Его исторические модификации

1. Аристократ как антипод крестьянина.
2. Рыцарь и его способы социальной маркировки.
3. Дворянин: особенности жизнеосуществления

1. Аристократ как антипод крестьянина.

Анализ социально-исторического типа, условно названного «джентльмен», и выяснение его неразрывной связи с другим габитусом – «крестьянин» надо начать со сравнения этих двух габитусов по основным характеристикам, а именно: капитал, положение в системе производства, тип социальной связи, история группы.

Рассмотрев указанные детерминанты, мы уясним неразрывную связь «джентльмена» и «крестьянина» как представителей двух полюсов одного и того же социума, их существование в отрыве друг от друга невозможно. Другое дело, что сами группы могут исторически модифицироваться, однако основные позиции у них остаются неизменными. Между «джентльменом» и «крестьянином» существует личная зависимость, однако социальные функции, капитал, место в социальной структуре у них различны.

Можно выделить несколько исторических модификаций габитуса «джентльмен», связанных с изменениями экономического, политического и духовного характера. Однако для всех присущи такие черты, как: благородное происхождение, функции воина, властелина и благодетеля, письменная кодификация ряда практик; самоконтроль и самопринуждение как механизм включения в социальную группу; произвольные социальные изобретения, становящиеся практиками других габитусов.

Богатейший материал для анализа одной из модификаций габитуса «джентльмен», которой выступает рыцарь, дает труд Хейзинги «Осень средневековья». С опорой на него можно описать специфику инкорпорирования и функционирования «рыцаря» в эпоху средневеко-

вья. При этом следует обращать особое внимание на тело как текст и его практики, обусловленные социальным местом рыцаря и детерминируемые им (местом) функции. Своеобразным тестом, показывающим уровень понимания студентами специфики социально-исторического вида «рыцарь», будет ответ на такой вопрос: «Возможно ли в современных условиях возрождение рыцарства?»

Другой модификацией «джентльмена» является «придворный». В чем различие «рыцаря» и «придворного»? На этот вопрос несложно ответить, если обратиться к известным Вам произведениям Сервантеса - «Дон Кихот», Шекспира - «Король Лир» и «Гамлет», А.С. Пушкина - «Скупой рыцарь». В этих же произведениях можно выявить особенности габитуса «джентльмен» в целом. Аналитический материал может быть и другой - жизнь известных Вам исторических личностей или героев художественных произведений.

Характерной для 18-19 веков модификацией габитуса «джентльмен» выступает вид «дворянин». Описание особенностей этой модификации студенты могут найти в работе Ю.М. Лотмана, а также в произведениях художественной литературы. Здесь следует обратить внимание на новые черты, а именно: появляются люди, относящиеся к дворянству, но не из благороднорожденных. Каковы механизмы включения в этот габитус представителей других сословий? Изменяется отношение к образованию (сравните: Митрофанушка в «Недоросле» Фонвизина и пушкинские Евгений Онегин и Ленский); изменение отношения к труду, в первую очередь, умственному (проанализируйте заявление А.С. Пушкина: «не продается вдохновенье, но можно рукопись продать»). А теперь обратимся к характеристике еще одного габитуса крестьянина.

Тип - крестьянин. Необходимо, опираясь на характеристики габитуса, раскрыть основные черты крестьянина как выражения единства инкорпорированной истории и объективных социальных структур.

Г. Капитал: а) экономический: семейная собственность на средства производства, или семейная экономика; б) социальный: местоположение в системе социальной иерархии и определяемое им поведение и взаимодействие с представителями других габитусов и властных структур; в) образовательный: профессиональные навыки, эмпирические знания и традиционные представления.

II. Хозяйство на земле: ролевое и половозрастное разделение труда; многообразие социальных функций; неразделимость физического и социального пространства и времени; экологичность производства; подчиненность жизни естественным (природным) ритмам.

III. Короткие социальные связи: локальность как главная характеристика всех форм жизнедеятельности; общение людей друг с другом, а не людей и анонимных социальных структур; публичность и традиционность как формы организации жизнедеятельности — влия-

ние на телесные практики и отражение к ним.

IV. Один из древнейших габитусов, распространенный по всей территории планеты. Роль географических факторов в осуществлении жизнедеятельности крестьянина.

Тема 4. Социально-исторические характеристики Модерна и ее габитусы

1. Особенности периода Нового времени - конец 17-19 в .
2. Габитус «буржуа»: особенности формирования и функционирования.
3. Пролетарий в эпоху Модерна: характерные черты и функции.
4. Интеллектуал (интеллигент): место в социальной структуре и функции.

1. Особенности периода Нового времени - конец 17-19 в .

Главный мотив в этой теме - раскрытие и описание фундаментальных преобразований, произошедших в западном обществе за два с небольшим столетия, формирование новых социально-исторических типов, которые эти преобразования олицетворяют и совершают.

Прежде всего следует определиться с термином «модерн». В англоязычной социологической и антропологической литературе им обозначается период классического капитализма, в котором ведущей формой организации хозяйственной жизни выступает индустриализация, а целью - создание нового. Тем самым, сразу намечаются принципиальные отличия данной эпохи от предшествующей - сельскохозяйственной и традиционной.

Первое. Изменения в организации, восприятии и переживании социального пространства и времени.

Второе. Регулирование жизни «практическими абстракциями»: деньги, рынок, товар, государство, гражданское общество и др.

Третье. Секуляризация (обращение к мирским (земным) целям и -; регулятивам) и неизбежность выбора.

Четвертое. Индивидуализация и самоидентификация человека.

Модернизм означает определённые трансформации сознания и культуры в контексте становления индустриального общества. Этот термин в социальных науках был использован для того, чтобы описать содержательную трансформацию социокультурной

сферы в контексте перехода от традиционного к нетрадиционному обществу. Э. Дюркгейм, К. Маркс, Ф. Тённис, М. Вебер зафиксировали некий сдвиг в эволюции социальности, сопряжённый с формированием нового экономического уклада. Так, Э. Дюркгейм выделяет общество с механической солидарностью, основанное на недифференцированном функционировании индивидов внутри гомогенной архаической общины, и общества с органической солидарностью, базирующиеся на разделении труда и обмене деятельностью. Переход к обществу с органической солидарностью предполагает, с одной стороны, развитость индивида и дифференцированность индивидуальностей, с другой – основанные именно на этой дифференцированности взаимодополнение и интеграцию индивидов, важнейшим моментом которой является «коллективное сознание», «чувство солидарности». Высказанная Марксом идея различения обществ с «личной» и с «вещной» зависимостью фиксирует тот же момент перехода от традиционных естественных родовых связей к социальным отношениям, основанным на частной собственности и товарном обмене, в рамках которого феномен отчуждения порождает иллюзию замещения отношений между людьми отношениями вещей.

Известный социолог Тённис характеризует переход от аграрной «общины», предполагающей общественное владение «натуральным богатством» (прежде всего – землёй), регулируемой семейным правом, к «обществу», фундаментом которого выступает частное владение и фиксированное право. Для этого процесса важен переход от фиксированных по рождению характеристик индивида, непосредственно заданных в практике родственных отношений внутри общины семейного типа и регулируемых интенциями неписанного права, к функциональным характеристикам индивида, достигаемым им в процессе личного опыта в контексте вариативных социальных отношений, вхождение в которые не задано жёстко родовой структурой, не детерминируется неочевидными социально-экономическими факторами, предполагая внешнюю свободу выбора и регулируясь фиксированным законом.

Подобная трансформация социокультурной сферы влечёт за собой трансформацию менталитета, предполагающую как изменение стиля мышления, так и изменение системы ценностей. В модификации стиля мышления центральное место занимает «абстрактизация» и «рационализация» массового сознания, также происходит смещение акцентов в шкале ценностей: от ценностей коллективизма к ценностям индивидуализма, а основной пафос становления нетрадиционного общества заключается именно в идее формирования свободной личности, преодолевающей иррациональность традиционных общинных практик и осознающей себя в качестве личности.

Задача состоит в обнаружении и описании взаимопологаемости и взаимозависимости

выделенных черт жизни людей в эпоху модерна, а также конкретизация их проявления в различных техниках тела и социальных технологиях.

Метафизическим основанием и условием выделения эпохи модерна является осознание времени как особой сущности, что выразилось в таких принципах (которые необходимо раскрыть): 1) время - ценность; 2) время - деньги; 3) время - отношение. Каким образом выделенные характеристики инкорпорированы в габитусы?

. 2. *Габитус «буржуа»: особенности формирования и функционирования.*

Буржуа - это название для социально-исторического типа людей, формирование которого началось еще в предшествующую эпоху, своего расцвета достигло в модерне и продолжает существовать сегодня. Естественно, за такой длинный временной период произошли модификации этого габитуса. Выяснение причин и сути их, а также установление инвариантных характеристик - вот цель исследования. Опираясь на работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» и В. Зомбарта «Буржуа», проанализируем механизмы формирования буржуа и покажем различия трактовок данными авторами указанных вопросов.

Следующий шаг в анализе габитуса «буржуа» - рассмотрение его в контексте основных детерминант и выявление в них выделенных черт эпохи

Модерна:

I. Капитал: в экономическом капитале преобладает финансовый и промышленный, появление особого вида социального капитала информационного, необходимость образовательного капитала.

II. Владение средствами производства и финансовыми ресурсами, что обеспечивает управляющие и контролирующие функции, высокий социальный статус.

III. Включенность в длинные (опосредованные) связи через «практические абстракции».

IV. Роль религиозных, моральных норм в формировании данного габитуса, роль личного труда в достижении статусного положения.

Идеология буржуа представлена в работах Б. Франклина, сформулировавшего перечень добродетелей: воздержанность, молчаливость, любовь к порядку, решительность, бережливость, трудолюбие, искренность, справедливость, умеренность, чистоплотность, спокойствие, целомудрие.

Как «джентльмен» невозможен без «крестьянина», так габитус буржуа не может существовать без своего антипода - пролетария.

3. *Пролетарий в эпоху Модерна: характерные черты и функции.*

Прежде всего, необходимо рассмотреть пути формирования пролетариата. Во-первых, это городские деклассированные, люмпенизированные низы, которые силой государственного принуждения пополняли слои работников мануфактур; во-вторых, «раскрестьяненные» крестьяне, согнанные со своих земель и также принудительно (либо голодом, либо властью) включенные в рабочие; в-третьих, представители средневековых цел'ов, занимавшие в них низшие ступени иерархии. «Материал», из которого формировался габитус «пролетарий», наложил отпечаток на все характеристики этого социально-исторического типа.

Капитал заключается в рабочей (физической) силе, которую рабочий может продать, профессиональных навыках и умениях, эмпирическом опыте и усвоенных традициях; положение в системе производства, определяется родом занятий, лишенностью средств производства и, следовательно, невозможностью распоряжаться произведенными ценностями..

Специфика габитуса «пролетарий» выражается в способах социальной маркировки, что раскрывается в характере социального пространства, организуемого «пролетарием», стиле жизни, языке, телесных практиках. Особая роль принадлежит восприятию и переживанию времени, что связано с характером труда людей, относящихся к габитусу «пролетарий». Разумеется, на разных этапах своего существования представители пролетариата иначе в содержательном плане реализовывали свою жизнь. Сравните, например, описание британского пролетариата начала 20 века (см. Лондон Д. Люди бездны) и советского в 50-70 годы (здесь уместно вспомнить фильмы В. Меньшова «Москва слезам не верит», М. Хуциева «Весна на Заречной улице» и др.). В этом сравнении студенты должны показать механизмы инкорпорации и роль символического в историческом функционировании габитуса «пролетарий».

4. Интеллектуал (интеллигент): место в социальной структуре и функции.

Следующий габитус, сформировавшийся в эпоху Модерна, -«интеллектуал» («интеллигент»). Однако этот социально-исторический тип не только формируется в эпоху Модерна, но выступает ее идеологом. В этом заключается важнейшая особенность, отличающая его от других габитусов этого исторического периода.

Капитал интеллигента - это его знания. Поэтому характер и уровень образования выступает главным социальным маркером, что представлено в своеобразии практик (язык, стиль жизни, общения и др.), им лее определяется экономический и социальный капиталы.

Основная функция этого габитуса, определяющая и определяемая его место и роль в системе общественного производства,- создание норм социальной жизни (за-

коны, кодексы, проекты), одновременно контроль за их использованием в виде экспертной деятельности.

Исполнение данной функции накладывает своеобразный отпечаток на отношения интеллектуала (интеллигента) с государственными структурами. Причины противоречивого взаимоотношения интеллектуала и власти: легитимизация властных действий и их критика.

Создание и работа с «теоретическими абстракциями» определяет характер социальной связи, в которую включен габитус «интеллектуал».

Рассматривая историю данного габитуса надо учитывать, во-первых, что интеллектуалом нельзя быть ни по рождению, ни по желанию. Требуется деятельностный и сложный путь приобретения ведущих черт этого габитуса. Во-вторых, следует проанализировать исходные предпосылки, из которых «вырабатывался» интеллигент.

Обратимся к рассуждениям о роли интеллектуала в современной жизни известного мыслителя М.Фуко. Прежде всего, Фуко озабочен проблемой: интеллектуал и власть? Если воспользоваться удачным высказыванием Фуко, то не интеллектуал как «рапсод вечного», а интеллектуал как «стратег жизни и смерти» – вот что радикальным образом меняет положение отдельных форм научного сознания и специализированные практики истины.

Но именно за эту позицию он подвергся резкой критике, например, со стороны Дж.Спивак в работе «Младший офицер может говорить», где она высказала крамольную по тем временам мысль о том, что никто не уступал это право – говорить за себя – интеллектуалу.¹ Разгорелась дискуссия. В парижской прессе появилась статья «Les foucades de Foucault». Этой фразой, означающей «прихоти Фуко», а также «безумство Фуко», парижская пресса охарактеризовала позицию Фуко. Слово *foucades* происходит от *fou*, которое означает и «внезапность смещений», и «отказ находиться в одном месте/ положении», что, как представляется, является более адекватным способом прочтения этой фразы и интеллектуальной позиции Фуко. В этом эссе был рассмотрен вопрос о роли интеллектуала так, как он был проблематизирован трудами и жизнью Фуко. Правда, не следует рассматривать позицию Фуко в отношении интеллектуала внеисторично. Он сам актуализировал ее после мистического мая 1968 года. А скажем феминистски-настроенные мыслители предъявляют ему иск в контексте 90-ых годов, когда культурные события уже изменили свой алгоритм развития. В течение его захватывающей карьеры Фуко подвергал сомнению уместность и назначение интеллектуалов в обществе, и в то же самое время писал книги и статьи, давал интервью и участвовал в академических ритуалах. Фуко неоднократно подчеркивал проблематичность, если не невозможность интеллектуалов, представ-

¹ Спивак Дж.

ляющих интересы Другого, и в то же время он боролся за политические права заключенных, меньшинств и беженцев.

Некоторые критики видят в этом непоследовательность позиции Фуко. Делез писал, обращаясь к Фуко, «С моей точки зрения, ты, (Фуко) был первым – в книгах и практической сфере – кто учил нас чему-то совершенно основополагающему: неблагородству говорить за других».²

Традиционная идея об интеллектуалах представляла их несущими прометеевский огонь знания \ истины. Настолько, насколько отдельные лица выдавали себя или были действительно признаны способными к лучшему восприятию и пониманию вещей, они считались интеллектуалами. Уместно отметить, что дефиниция «интеллектуал» обычно производилась в отношении к обобщенной категории масс. Именно эту прометеизацию интеллектуала стремился расстроить в его критике «представления» как универсального предназначения интеллектуала. В его представлении, если это и был интеллектуал, то лишенный ореола универсальной духовности.

Фуко же подчеркивал только то, что «знание перестало быть социально и политически нейтральным». Исследователь его творчества Д. Уикс подчеркивал, что М. Фуко одним из первых в философско-социологически-культурологических работах показал роль дискурса и значение властных отношений в нем: «Язык, конечно же не устанавливает действительность и не создает эротическое одним своим существованием. Смысл никогда не плавает свободным: он всегда поставлен на якорь в особом наборе утверждений, учреждений и общественных практик, которые оформляют человеческую деятельность через социальные отношения власти».³

Поэтому сегодня цель интеллектуала, как полагает Фуко, не состоит в том, чтобы «разместиться немного до или немного в стороне», набрать новую дистанцию по отношению к любым формам проявления власти и благодаря этому маневру в социальном пространстве получить право на критику, напротив, необходимо бороться против власти там, где она является одновременно и объектом, и инструментом: в порядке познания, истины, дискурса или сознания».⁴

Итак, борьба с властью может быть успешно осуществима, когда она ведется на двух уровнях: на уровне борьбы с внешними формами власти (насилие, репрессии, закон), и на уровне борьбы с внутренними факторами, т.е., такими формами власти, которые с самого начала имманентны знанию, производимому интеллектуалом. В работах

² Делез Ж. Фуко. / Пер. с фр.-М.: Из-во гуманитарной литературы, 1998.-С.152.

³ Weeks J. Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities.-L.:Routledgen, 1985.- P.176-177.

⁴ Делез Ж. Фуко...- С.120-148.

«Безумие и неразумие. История безумия в классический век», «Надзирать и наказывать. История тюрьмы» Фуко стремился легитимизировать в современной западной культуре ряд «ущербных» дискурсов знания. В этом проявилась его особенная позиция интеллектуала. То есть, он исследует те знания, которым обладают маргинальные социальные группы общества, подвергнутые наиболее жестким формам репрессии.

Литература

- Малиновский Б. Научная теория культуры // М.: О.Г.И., 1999
- Малиновский Б. Магия и религия // Религия и общество. М., 1996. С.509 – 534
- Malinowski, Bronislaw. A Diary in the Strict Sense of the Term. Stanford CA:Stanford University Press. 1967
- *Тэйлор. Эд.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1989.
- Тэйлор Эд. Б.. Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации. М. – Пг.: "Мысль", 1924
- [1881]
- Л.Г. Морган [1851]. Лига ходеносауни, или ирокезов. М.: "Наука" , 1983
- Morgan H.L. [1877], Ancient Society, HP: 29-60, incl. Backgd, Intro. Перевод: Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1934.
- Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1983.
- Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
- *L. A. White. The science of culture: A study of man and civilization. N.Y.: Farrar, Straus and co. 1949: Energy and the Evolution of Culture, HP:336-355, incl. Backgrd, Intro.
- Steward, J. H. Theory of culture change. Urbana: Univ. of Illinois Press. 1955. Development of Complex Societies: Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of early Civilizations. pp. 178-209
- Альтернативные пути к цивилизации. Под ред. Н.Н. Крадина. М.: Лоос, 2000
- *Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. (F. Boas [1896], The Limitations of the Comparative Method in Anthropology, HP: 81-91, incl. Backgrd, Intro. Lesser on Boas in ТТ: 1-33).
- Боас Ф. Методы этнологии // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.
- Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.
- Боас Ф. Ум первобытного человека. М. – Л., 1926.

- Кребер А.Л. Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.
- Кребер А.Л. Стиль и цивилизации // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.
- Kroeber [1915], Eighteen Professions, HP: 100-106, incl. Backgrd, Intro.
- Wolf on Kroeber in TT: 35-64.
- R. Benedict, The Integration of Culture, HP: 174-183, incl. Backgrd, Intro. 5
- Бенедикт Р. Психологические типы в культурах Юго-Запада США // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.
- *Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. (Mead: Introduction, pp. 1-13. A day in Samoa, pp. 14-19 The education of the Samoan child, pp. 20-38. The attitude towards personality, pp. 122-130).