

А.А. Никишенков

ЭДУАРД Э. ЭВАНС-ПРИЧАРД И ПРОТИВОРЕЧИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

В истории этнографии есть авторы, к трудам которых постоянно обращаются и много лет спустя после их ухода из жизни не только в поисках фактического материала, эффективной методики или теоретических выводов. Они важны для каждого из последующих поколений этнографов как создатели неких архетипов профессиональной культуры, творцы и олицетворения научной традиции, которая, как и каждая живая традиция, в непрерывном развитии порождает новое в ходе переоценки и трансформации исторического опыта. В число таких «бессмертных» входит и Эдуард Э. Эванс-Причард (1902–1973).

Джон Ван Маанен отмечает, что «авторитет таких культурных героев, как Боас, Малиновский, Фёрс, Эванс-Причард... освящает современных этнографов-полевиков и придает их работе вид уважаемой и обоснованной деятельности...»¹. Адам Купер в своем труде по истории британской социальной антропологии связывает методологический перелом рубежа 1930–1940-х годов в этой науке с именем Эванс-Причарда, чьи идеи определяли направленность работы многих его коллег до рубежа 1950–1960-х годов и сохранили свое стимулирующее воздействие вплоть до современности². Джордж Маркус и Майкл Фишер отмечают, что в современной науке «два текста часто рассматриваются как ключевые поворотные моменты в развитии этнографии, выступающей как воплощение функциональной теории и полевых описаний, – это "Нуэры" Эванс-Причарда и "Раскол и целостность в африканском обществе" В. Тэрнера»³.

Для российских ученых опыт, воплощенный в творческом наследии Эванс-Причарда, не раз служил отправной точкой при выдвигании новых теоретических положений, примером чему могут служить оригинальная концепция развития доклассовых социальных структур Д.А. Ольдерогге⁴ или фундаментальный труд Л.Е. Куббеля по потестарно-политической этнографии⁵. Для осмысления некоторых проблем современной российской этнологии некоторые грани этого опыта могут быть небезынтересны. Я имею в виду гносеологические (эпистемологические) проблемы этнографического познания, активно обсуждаемые последнее время в нашей науке и отраженные в ряде периодических изданий⁶.

Эти проблемы, казалось, уже давно и «окончательно» решенные марксистской философией, касаются старых противоречий, которые в несколько упрощенном виде можно представить несколькими парами взаимоотрицающих утверждений. Противоречие онтологического плана: Тезис – общественные и культурные явления (общественно-экономические формации, классы, этносы и др.) есть объективные реальности, не зависящие от сознания людей и развивающиеся по объективным же естественноисторическим законам; Антитезис – указанные явления – не объективная реальность, а интеллектуальные (идеальные) конструкты, налагаемые людьми на общественное бытие и вследствие этого влияющие на него.

Противоречие гносеологического плана: Тезис – процесс научного познания общественных и культурных явлений (это в идеале объективное отражение закономерностей их движения); Антитезис – познание этих явлений – не отражение, а дискурс (диалог, общение), в ходе которого достигается субъективное понимание субъективных же смыслов иной культуры, перевод последних на язык категорий своей культуры.

Противоречие научно-этического плана: Тезис – этнолог, обладающий объективными научными знаниями об обществе может/обязан способствовать их применению для научного/истинного/прогрессивного решения социальных проблем; Антитезис –

этнолог может располагать лишь собственным (в одном ряду со множеством других) пониманием изучаемого общества и не имеет морального права вмешиваться в решение его судьбы, если сам он не является членом этого общества и не связан с ним отношениями взаимной ответственности.

Не вдаваясь в разбор отмеченных противоречий, хочу выразить свое мнение: основательный анализ их в общем виде – дело специалиста-философа, но ни один философ не сможет разрешить эти противоречия специально для этнографии, раз и навсегда, ибо противоречия такого плана объективно не устранимы в любой конкретной этнографической работе и разрешаются не вообще, а что называется «здесь и сейчас» и в каждой этнографической работе заново. Априорное убеждение (принадлежность к «партии Тезиса» или к «партии Анти тезиса»), очевидно, также не устранимо и может играть одну из главных ролей в особом роде «играх» (к примеру, в дискуссиях, подобных той, что развернулась в «Этнографическом обозрении» в 1992–1993 гг.), но в настоящей этнографической работе оно не более чем одна из предпосылок, одно из условий или просто риторическая тенденция при создании текстов. Если же такое убеждение выступает в качестве главного фактора, то этнография неизбежно станет не творческим процессом **отражения и понимания культуры**, а иллюстрацией к «партийной программе».

Эванс-Причард, как и всякий этнограф, в своей деятельности сталкивался с противоречиями, схожими с отмеченными выше. Он не оставил философски обоснованного их анализа, но такие присущие ему качества, как интеллектуальная независимость и преданность этнографии, позволили ему применять ту эпистему, которая соответствовала тем или иным исследовательским задачам, невзирая на господствовавшие в науке методологические установки и мнение академического сообщества. Волевая натура Эванс-Причарда как бы вобрала в себя противоречивые тенденции процесса познания, что ярко выразилось в парадоксальности его мышления, которая шокировала современников и удивляет нынешних исследователей его творчества.

Суждение Эванс-Причарда об Огюсте Конте как о «республиканском роялисте, аристократическом пролетарии, свободомыслящем католике и человеке могучих, бурных страстей» Эрнст Геллнер, лично знавший сэра Эдуарда, относит и к нему самому. «Его собственные глубокие парадоксы и могучие страсти, контрасты и контрапункты его жизни и пристрастий, – писал он, – все еще ожидают и, конечно же, заслуживают внимания биографов»⁷.

Парадоксы мышления Эванс-Причарда поистине поразительны. Воспитанный в духе позитивистских установок на познание как на процесс, ориентированный на естественнонаучные идеалы индуктивизма, эмпиризма, поиска закономерностей, реализовавший эти установки в многочисленных трудах и даже ставший крупнейшим иерархом «ортодоксальной структурно-функциональной церкви», он в то же время известен и как «еретик», не раз заявлявший, что социальная антропология – это не естественная наука, изучающая общество, а гуманитарная дисциплина, ориентированная на понимание значений культур⁸.

Признавая великой заслугой функционализма разрыв с исторически ориентированной традицией эволюционизма и последовательно соблюдая принципы синхронного подхода в большинстве своих трудов, он в 1950-е годы решительно выступил в защиту синтеза социальной антропологии и истории и создал прецедент этого синтеза в своем исследовании суфийского ордена в Киренаике⁹.

Как антрополог он прошел все фазы своего ремесла от длительного общения с африканцами, воссоздания в этнографических сочинениях образов этих людей в контексте их культур до теоретических обобщений высокого уровня. В результате он оказался на линии столкновения двух разных реальностей – живой жизни африканцев и теоретических моделей своего цеха. Он сам стал третьей реальностью – личностью, которая впитала в себя смысл культурного бытия азанде, нуэров, ануаков, арабов и смысл научной деятельности европейской антропологии. Эта третья реальность, вне всякого сомнения, была целостностью, но целостностью, неизбежно внутренне проти-

воречивой. Не будет большим преувеличением метафорически представить мыслительную деятельность Эванс-Причарда в виде внутреннего дискурса, участниками которого выступали азанде, нуэры, сам британский антрополог, Ш.-Л. Монтескьё, О. Конт, Л. Леви-Брюль, Б. Малиновский и другие мыслители прошлого и современности.

При внимательном чтении трудов Эванс-Причарда нетрудно выявить основные темы этого дискурса, которые сродни вечным вопросам человечества. Едино человечество или оно разделено на множество несопоставимых культурных общностей (проблема взаимопонимания европейцев и несвропейцев)? Если едино, то возможно ли познание инвариантов этого единства и соответственно законов социального движения? Если социальный процесс единообразен и закономерен, то в какой плоскости это проявляется – в историческом развитии либо в функциональных взаимосвязях? Сравнимы ли различные культуры и сопоставимы ли культурные ценности? Если да, то как должна строиться процедура сравнительного анализа? Является ли неизбежностью отделение власти от народа? Если нет, то на каких принципах возможна «организованная анархия»? Что важнее в социальном познании – индивид или общество? Возможно ли познание одной из этих реальностей без ущерба для другой?

Разумеется, «разговор» на эти темы в трудах Эванс-Причарда «отрежиссирован» им самим, но это не означает, что прочие участники – простые марионетки в его руках. Эванс-Причард как «мастер дискурса» (понятие-метафора М. Фуко) чаще всего в отмеченных антиномиях не делает жесткого и окончательного выбора, допуская известную правоту противоположных позиций. В этом особенность Эванс-Причарда как теоретика, довольно редкая в условиях неопозитивистского тоталитаризма структурно-функциональной британской антропологии 1920–1950-х годов. Многими современными антропологами эта черта воспринимается как особое достоинство, ибо соответствует все шире распространяющимся установкам на диалогическое познание, связанным с интеллектуальным движением постмодернизма. Она нередко дает основание для представителей различных (порой противоположных по своему движению) научных направлений относить Эванс-Причарда к числу своих предтеч или даже основателей, чему они легко находят подтверждение в его «многоголосом» научном наследии¹⁰.

Мне представляется, что подобные попытки имеют смысл как один из способов самоосознания и самоутверждения современных научных школ, но к целостному пониманию феномена Эванс-Причарда они не имеют прямого отношения. Он в своей деятельности придавал мало значения партийной принадлежности, хотя в ситуациях, в которых нельзя было обойтись без однозначной идентификации с какой-либо научной группой, он смиренно причислял себя к традиции британского структурно-функционального подхода (Б. Малиновский и А.Р. Рэдклифф-Браун)¹¹, нисколько не смущаясь вопиющими противоречиями своих суждений с догматами последнего. Я думаю, что основными стимулами познавательной деятельности Эванс-Причарда были не столько априорные установки научного цеха, сколько отмеченные выше вечные вопросы. В стремлении к их разрешению он гораздо больше внимания уделял мнениям азанде и нуэров, чем своих коллег. Об этом свидетельствует хотя бы то, что в своих этнографических трудах он почти не ссылается на теоретиков и в то же время педантично указывает всех, кто хоть как-то помог ему в поле, – миссионеров, администраторов, торговцев¹².

Это вовсе не означает какого-то особого «антиформализма», подобного тому, который был характерен для некоторых представителей боасовского направления в американской антропологии (А. Гольденвайзер, Р. Лоуи, П. Радин и др.)¹³. Эванс-Причард отдавал должное и теоретическим обобщениям, и эмпирическим описаниям, но уже на раннем этапе своей деятельности осознал несовместимость жанров, принятых в науке для отражения этих типов исследований. Для него было в высшей степени характерным стремление разрешить драматическую напряженность между

уникальностью наблюдаемой в поле жизни и ощущением присутствия всеобщей социальной логики в ней. Эти две установки так никогда и не нашли полного гармонического единства в каком-то конкретном тексте, но в движении к этому идеалу Эванс-Причард стремился выработать, с одной стороны, разные подходы (включая стилистику и риторiku) для решения тех или иных задач, уходя таким образом от грубой эклектики и крайностей эмпиризма или насилия теоретических схем. С другой стороны, в разных его трудах можно увидеть стремление к органической гетероглоссии (понятие М.М. Бахтина) – в каждом из жанров, сложившихся в его творчестве, часто, хотя и неявно, присутствуют и не характерные для данного жанра «персонажи»: в теоретическом труде можно усмотреть ощутимое влияние «мыслителя-нуэра», в этнографическом описании нуэров – скрытый отголосок теоретической дискуссии академического сообщества.

Отмеченные парадоксы творчества Эванс-Причарда, представленные мною в общем предварительном плане, явились результатом осознания им важных проблем, поставленных самой практикой антропологического ремесла.

* * *

Начало антропологической специализации Эванс-Причарда (в 1924 г. он и Р. Фёрс стали первыми аспирантами Б. Малиновского) пришлось на время распространения в британской науке структурно-функционального подхода¹⁴. Принципы этого подхода, впервые декларируемые в трудах Б. Малиновского и А.Р. Рэдклифф-Брауна в 1922 г.¹⁵, могут быть сведены к следующим положениям: социальные и культурные процессы аналогичны природным процессам, из чего вытекают их объективный, закономерный характер и соответственно цель социальной антропологии – открытие универсальных общечеловеческих законов, понимаемых в натуралистическом смысле, характерном для позитивистской традиции¹⁶; умозрительным кабинетным обобщениям классической антропологии (Э. Тайлор, Дж. Фрэйзер и др.) противопоставляется требование индуктивного метода и эксперимента, что означало отказ от использования фактов, полученных из вторых рук, и ориентацию на интенсивные (длительные, основанные на включенном наблюдении) полевые исследования¹⁷; культура представляет собой некое конкретное системное целое, научное познание которого не может сводиться к изолированному изучению отдельных ее элементов – ни к гипотетическим суждениям об их происхождении (эволюционизм), ни к исторической реконструкции их пространственных перемещений (диффузионизм), подлинно научной целью может быть только изучение функции явлений в социокультурной системе¹⁸.

Для аспирантов Малиновского в Лондонской школе экономических и политических наук (ЛШЭПН – подразделение Лондонского университета) принципы нового подхода представлялись самоочевидными истинами. В первые годы своей исследовательской работы Эванс-Причард вполне соответствовал всем параметрам новой парадигмы. Стилль полевой работы Малиновского, ставший основой подготовки аспирантов в ЛШЭПН, был реализован в ходе его первого полевого исследования. В 1926–1930 гг. он провел в общей сложности около двух лет среди африканского народа азанде в Англо-Египетском Судане. Подобно своему учителю, он поселился непосредственно среди туземцев в деревне Ямбио. Непременным условием успешной работы он как правверный функционалист считал знание местного языка и в короткий срок освоил его. Для этого он умышленно сделал все, чтобы знание языка азанде стало не только научной, но и жизненной необходимостью, – он полностью отказался от услуг переводчиков. Он стремился находиться среди африканцев ежедневно, участвовать в их делах, переходя из деревни в деревню, за что получил от них прозвище Какарика («Бродящий по зарослям сухой травы»)¹⁹. Эванс-Причард в своем стремлении раствориться среди изучаемого народа, смотреть на все его глазами до мелочей придерживался образа жизни азанде вплоть до обращения к услугам прорицателей и колдунов в предписываемых обычаям случаях и выполнения их указаний²⁰.

Еще более тесный контакт Эванс-Причарду удалось наладить с нуэрами, хотя это сделать было почти невозможно – время его этнографической работы среди этого народа (1930–1936 гг.) совпало с репрессиями британской администрации против кочевников, в которых использовались военные подразделения и даже авиация (отсюда понятна откровенная враждебность африканцев к этнографу-англичанину в первое время его пребывания в Нуэрланде). Тем не менее ему удалось в сравнительно короткий срок завоевать доверие кочевников и разобраться в их социальной организации и тонкостях мировоззрения. О мере доверия нилотских народов Судана Эванс-Причарду может свидетельствовать хотя бы то, что в годы второй мировой войны ему удалось организовать среди них сопротивление итальянским войскам в пограничных с Эфиопией областях и выступить на стороне англичан, несмотря на традиционную ненависть нилотских народов к ним²¹.

Функционалистская парадигма Малиновского явственно ощущается и в первых публикациях Эванс-Причарда. Жанровые особенности «Аргонавтов западной части Тихого океана», ставшие признанным в новой антропологии каноном, характерны для первой его крупной работы «Колдовство, прорицатели и магия азанде»²².

Важную роль в становлении Эванс-Причарда как исследователя сыграл и Рэдклифф-Браун. Влияние последнего росло по мере уменьшения харизматического воздействия Малиновского на своих учеников. Охлаждение функционалистов второго поколения к программе Малиновского и обращение к идеям структуралистской доктрины Рэдклифф-Брауна имело свою кульминационную точку в 1938 г., когда Рэдклифф-Браун стал заведующим вновь созданной кафедры социальной антропологии Оксфордского университета. В состав преподавателей этой кафедры вошли Эванс-Причард и М. Фортес.

На новом этапе развития британской социальной антропологии Эванс-Причарду суждено было сыграть очень заметную роль. И дело тут не только в том, что он оказался в Оксфорде, признанном ведущем центре этой науки, и одним из двух сотрудников «теоретика номер один» – Рэдклифф-Брауна. Последнее обстоятельство уже в конце 1930-х годов нередко трактовалось совсем наоборот. Как пишет А. Купер, «некоторые из наиболее последовательных сторонников Малиновского считали Рэдклифф-Брауна не более чем номинальной фигурой коллектива, в котором доминировали радикально настроенные молодые люди – Э. Эванс-Причард и М. Фортес»²³. В этом суждении, несомненно, есть доля истины, ибо оксфордская кафедра стала центром, объединяющим значительную часть британских антропологов, во многом благодаря деятельности Эванс-Причарда. Это видно прежде всего по тому, что фундаментальный коллективный труд «Африканские политические системы»²⁴, вышедший в 1940 г. под редакцией Эванс-Причарда и Фортеса, собрал цвет тогдашней антропологической африканистики. Примечательно, что все участники этого труда испытали стимулирующее воздействие работ Эванс-Причарда о нилотских народах и в особенности вышедших в этом же году его монографий об общинно-клановых структурах нуэров и ануаков²⁵.

Есть основания полагать, что в истории британской социальной антропологии Эванс-Причард занимает место достойного ученика и продолжателя дела своих учителей. Тем более, что он стал «наследником» Рэдклифф-Брауна на посту заведующего кафедрой в Оксфорде в 1946 г., когда последний покинул свой пост по возрасту. Действительно, он счастливо сочетал в своей деятельности наиболее сильные черты исследовательских программ своих учителей – любовь к «живой жизни» туземцев, сухо именуемую полевой методикой Малиновского, и кристальную ясность рационалистических построений Рэдклифф-Брауна. Но за этой благополучной картиной хватало внутренней напряженности, критики и даже сильных отрицательных эмоций по отношению к отцам-основателям.

Уже с конца 1930-х годов в трудах Эванс-Причарда стали звучать критические ноты, свидетельствующие о начале глубокого сомнения в укоренившихся в британской антропологии мировоззренческих основаниях, определяемых натуралистичес-

кими идеалами позитивизма. Эта тенденция отчетливо проявилась позже – в 1940–1950-е годы, когда Эванс-Причард заявил, что «существует постулат функциональной антропологии, декларирующий, что социальные системы являются естественными системами, которые могут быть сведены к социологическим законам с тем вытекающим из этого следствием, что история их не имеет научного значения. Я должен признать, что все это представляется мне худшим выражением доктринерского позитивизма»²⁶.

Такая точка зрения фактически ставила крест на идее, являвшейся основой веры Малиновского и Рэдклифф-Брауна, веры, делавшей их харизматическими лидерами функционалистской антропологии. Многие молодые антропологи убедились, что их «вожди» указывали путь к недостижимым идеалам, что теории этих «вождей» сами по себе конкретную социальную реальность не объясняют, ибо «достоинства понятий этих теорий заключаются не в объяснительных, но в эвристических их возможностях»²⁷. Действительно, за время, прошедшее с 1922 г., никто из сторонников структурно-функционального подхода не сформулировал ни одного «естественного социального закона». Данный подход, как это часто бывает не только в науке, привел не к декларированному в нем идеалу, а к тому, что в его догматах и не значилось. Он привел европейских антропологов к контакту с людьми неевропейских культур. Определяемый функционалистской полевой методикой характер этого контакта был таков, что европейцы впервые вполне осознанно оказались на равных, лицом к лицу с людьми, которые разительно отличались от них своими культурными ценностями, и на их территории.

Именно такая встреча в условиях многомесячной зависимости от окружающих Эванс-Причарда африканцев поставила перед ним на первый план необходимость **понимания значений** их культуры. Он первым среди британских антропологов новой формации сформулировал эту задачу как главную для антропологии и противопоставил ее изучению функциональной нагрузки социальных институтов. Было бы, однако, слишком большим упрощением представить эволюцию его воззрений как простую смену парадигм. На самом деле все происходило гораздо сложнее – Эванс-Причард никогда не отрекался от принципов структурно-функционального подхода и никогда не провозглашал альтернативных ему доктрин. Воспринятые в юности идеалы объективности, реализма, рациональности в изучении общества он почитал до конца жизни.

Пожалуй, прав был Э. Геллнер, оспаривавший утверждение М. Дуглас о решительной переориентации Эванс-Причарда в феноменологическом направлении²⁸. Очевидно, что в этнографической работе рамки социологического реализма стали для него чересчур узкими, ибо в поле он имел дело не только с институтами, социальными структурами, поддающимися объективной фиксации, но и с феноменом человека с его ценностными ориентациями, вкусами, эмоциями. Познание же человека невозможно без человеческого же его **понимания**. Здесь требовалась не методология естественно-научного типа, а нечто другое – особым образом настроенная личность этнографа. Сам же процесс понимания превращал познание из субъектно-объектного (субъект познания – ученый перед объектом – обществом) в субъектно-субъектное, когда встречаются в диалоге две смыслопорождающие и смыслопринимające системы (личности), обменивающиеся «посланиями».

Процесс подобного диалога не может ограничиться только взаимопониманием, он неизбежно влечет за собой и взаимоизменение. Этнографическое поле меняло личность Эванс-Причарда. У нас нет достаточно материала для воссоздания эволюции личности британского этнографа в ходе его длительных полевых исследований (возможна ли вообще достаточность в этом?), но то, что известно, может сказать о многом. Какарика, Тедди (прозвище, полученное от нуэров), месяцами одиноко бродящий в буше, привычно спасающийся от москитов при помощи навоза, намазанного на открытые части тела, предохраняющий себя от «злых чар» заклинаниями, рекомендованными колдунами, готовый часами вести с туземцами

разговоры о вещах настолько самоочевидных для них, что нередко его вежливо выпроваживали вон; и, напротив, испытывая потребность в кратковременном уединении (хотя бы для естественных отлучений), он чаще всего был лишен его в открытой саванне и в обществе, где все всегда у всех на виду; стремясь всеми средствами завоевать уважение туземцев, он бывал вынужден заводить для этого ненужных ему коров (человек без скота у нуэров – не человек).

Что это? Игра, необходимая для успешного сбора объективной информации? Вполне возможно. Но только ли это? Очевидно, не только. Эванс-Причард в ходе своих научных занятий не просто стал своим в саваннах и пустынях Судана. Саванны и пустыни стали для него своими, и это уже была не только наука. Люди, знавшие его в университетах Англии, утверждают, что сэр Эдуард тосковал без африканского буша, без общения с кочевниками. Культура мусульманского Востока с течением времени стала одним из источников его духовного бытия, он любил персидскую поэзию и очень много стихов знал наизусть, сам переводил арабские гимны и элегии на английский язык и, как некоторые уверяют, одно время был готов принять ислам²⁹.

Все сказанное вовсе не означает, что личность Эванс-Причарда «растворилась» в экзотической культуре. Он отнюдь не перестал быть британцем, что демонстрирует его поведение в годы войны, когда он, не пригодный по здоровью к военной службе, стремился добровольцем попасть в действующую армию. Его британский дух сквозит даже в стиле статей о босвых действиях на судано-эфиопской границе, помещенных в «Армейском ежеквартальнике»³⁰.

Отмеченный парадокс личности Эванс-Причарда – не единственный. Его духовная и интеллектуальная эволюция, начавшаяся с принятого у многих ученых Викторианской Англии религиозного агностицизма или даже атеизма (яркий пример – Дж. Фрэйзер), со временем привела к отходу от формальной принадлежности к англиканской церкви к католицизму, который он принял в 1944 г. Этот факт может показаться нашему читателю малозначащим, но для духовной атмосферы Великобритании того времени он весьма примечателен. До конца причину этого обращения, очевидно, никто никогда не узнает, но я рискну предположить, что оно не было случайным. Если учесть постепенную мировоззренческую эволюцию Эванс-Причарда от абсолютизации рационализма (англиканство, как и всякая конфессия протестантского толка, отличалось особым рационалистическим пафосом по сравнению со «старыми» христианскими конфессиями – католицизмом и православием)³¹ ко все большему вниманию к проблеме понимания и целостному (мысль, вера, воля, чувство) человекознанию. Кстати, в 1940–1950-е годы обращение в католичество было заметным явлением в среде научной интеллигенции Великобритании, что нередко связывают наряду с прочими причинами и с кризисом европейского рационализма³².

Итак, личность Эванс-Причарда, если суммировать отдельные ее проявления, предстает в виде весьма контрастных качеств: британский джентльмен по гражданской позиции и манере поведения – человек из африканского буша; позитивист по интеллектуальному воспитанию – феноменолог и гермевтик в ряде своих сочинений; функционалист по профессиональной подготовке – историк-гуманитарий по склонностям; протестант по семейной традиции – обращенный католик с мусульманскими пристрастиями. Противоречивость подобного рода – не такое уж редкое явление среди этнографов. Либо само ремесло придает их личности некоторую пограничность (маргинальность) культурных ориентаций, либо маргинальность происхождения или социального положения делает некоторых из них предрасположенными к межкультурному диалогу³³.

Я полагаю, отмеченные полярности сыграли существенную роль в научном творчестве Эванс-Причарда. Именно они придали особый колорит его интерпретации старой проблемы «первобытного мышления». Эта классическая проблема всегда была одной из центральных в европейской этнологии. Особенно активно и плодотворно она разрабатывалась в трудах представителей французской школы Э. Дюркгейма

(М. Мосс, С. Бугле, М. Хальбвакс, А. Юбер и др.), но и в британской традиции ей уделялось значительное внимание. В частности, первая британская этнографическая экспедиция (так называемая Кэмбриджская) в Торресов пролив в 1898–1899 гг., в которой приняли участие инициаторы нового экспериментального направления, во многом породившего функционализм, – А. Хэддон, В. Мак-Дугал, Ч. Селигмэн, У. Риверс, – была посвящена проблеме психологического механизма восприятия у «дикарей».

Антропологическое образование Эван-Причарда во многом строилось на изучении этой проблемы; в его студенческие годы ей были посвящены лекционный курс Р. Маретта и специальный семинар Малиновского. В это время узко рационалистическая трактовка первобытного мышления, характерная для классиков эволюционизма (Э. Тайлор, Дж. Фрэйзер и др.), была отвергнута новым поколением исследователей. Этнографы-полевики убедились в нежизненности фигуры «дикаря-философа», порожденной кабинетной фантазией Э. Тайлора. В этом вопросе надолго установилось господство другой крайности – пансоциологического подхода к феномену мышления, определяемого концепцией «коллективных представлений» Э. Дюркгейма.

С этих позиций субъект мышления – индивид – трактовался как аналог культурно запрограммированного робота, покорно выполняющего императивы племенного обычая. Пресловутые категории «хартия института» Малиновского и «структурная форма» Рэдклифф-Брауна устраняла процесс мышления как таковой из сферы внимания антропологов, полностью замыкая его на анализе лишь нормативного аспекта духовной культуры³⁴. При изучении религии, магии и мифологии лидеры функционализма от решения гносеологических вопросов (каким образом формировались те или иные представления о мироздании) вообще отказывались³⁵.

В каком-то смысле отмеченное отношение к проблеме означало незыблемость барьера между европейским и «примитивным» сознанием. Усилия ученых викторианской эпохи снять эту проблему при помощи благородной декларации умственного и психического единства рода человеческого оказались тщетными. Это были красивые фразы, ибо в конкретных исследованиях «дикари» всегда отделялись от европейцев огромным эволюционным расстоянием и выступали аналогом детей. Отношение «взрослые–дети» было заменено Л. Леви-Брюлем откровенным противопоставлением систем мышления рационально-логического (европейского) и иррационально-пралогического (первобытного)³⁶.

Для Эванс-Причарда рассматриваемая проблема в какой-то степени выступала не только как отвлеченно научная, но и как проблема анализа своего личного жизненного опыта. В своих работах он противопоставил господствовавшим в науке европоцентристским трактовкам вопроса свое понимание, демонстрирующее азанде, нуэров, ануаков как людей, наделенных не меньшими, чем европейцы, способностями к рациональному осмыслению окружающего и отнюдь не лишенных свободы выбора в условиях действия мифологических установок и норм обычая. Такое отношение к «примитивному» сознанию складывалось не без труда, по мере вытеснения академических стереотипов знанием, полученным при общении с африканцами. «В своем движении от изучения азанде к изучению нуэров, – отмечает М. Дуглас, – он был вынужден пересмотреть свое отношение к проводимой им резкой грани между мистическим и научным мышлением. Обнаженные и простые, нуэры открыли ему гораздо более богатые, благородные и убедительные перспективы иных миров, чем любой из европейских романтических образов дикарей»³⁷.

Личное ознакомление Эванс-Причарда с конкретными «примитивными» культурами породило новые принципы сравнения и интерпретации. Что касается сравнения «примитивных» культур с европейской (это сравнение неустранимо в любом варианте проводимого европейцем исследования), то здесь он считал совершенно необходимым соблюдение принципа адекватности сопоставляемых явлений. В своем критическом разборе известной концепции Л. Леви-Брюля он обратил внимание на то, что французский ученый сравнивал мыслительный процесс профессора логики Сорбонны

с известными ему из вторых рук суждениями «дикарей». При этом Эванс-Причард отметил, что Леви-Брюлю не мешало бы отдавать себе отчет в том, что научное мышление – это очень специфический вид деятельности, имеющий место только в очень специфических условиях. Тот, кто причастен к этому виду деятельности, занимается им не все время, и когда он мыслит и реагирует на окружающее не в академической ситуации, он нередко поступает вопреки законам профессорской логики. Контраст между «дикарями» и нами значительно преувеличен претензией на то, что мы мыслим по законам формальной логики все время³⁸. «Леви-Брюль в действительности сравнивал не то, что думают дикари, с тем, как думают европейцы, но систематизированную идеологию культуры дикарей с содержанием индивидуального мышления в Европе»³⁹.

В созданной Эванс-Причардом знаменитой трилогии о нуэрах⁴⁰ он наряду с прочими определяет две основные «темы» межкультурного дискурса. Первая из них основана на неявном сопоставлении систем хозяйственной деятельности, общественных и семейных институтов. Здесь разница между ментальностью нуэров и ментальностью европейцев выглядит довольно условной и объясняется научно-социологически разностью экологических, технологических и социальных факторов. Нуэры в своих повседневных делах, в представлении Эванс-Причарда, выглядят не меньшими прагматиками и рационалистами, чем европейцы, просто их рациональность проявляется в другой системе исторически сложившихся значений.

Вторая «тема» – отношение человека к священным истинам или к Богу – заставила Эванс-Причарда существенно изменить привычный для антропологии его времени стиль «разговора». Отказавшись от плоского социологического рационализма и полагая, что теология может быть сопоставима только с теологией, он в монографии «Религия нуэров» занял подчеркнута герменевтическую позицию толкования священных понятий нуэров и перевода их на язык европейской (христианской) теологии⁴¹. В ходе подготовки этой книги он проработал немало богословских трудов, но в качестве основной эвристической модели взял концепцию теолога А. Нигрена об эволюции категории «божественная любовь» в христианстве. В ходе этой эволюции, по Нигрену, отношение, обозначаемое древнегреческим термином *agape* (самоотверженная, бескорыстная любовь, которой Бог наделяет свои создания), постепенно вытесняет *eros* (платоновская идея мотивированной любви, доминировавшая в эпоху эллинизма)⁴². В понятии языка нуэров *phok* Эванс-Причард склонен усматривать и значение, близкое к *agape*. Религию этого народа он трактует как теоцентрическую, основанную на идее всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, близкую к религии иудеев Ветхого Завета⁴³.

Подобная общая квалификация сознания нуэров может вызвать сомнения и предположение о том, что возникла она в результате наложения на факты из сферы духовной жизни нуэров собственного конфессионального или даже теологического мировоззрения Эванс-Причарда. Мне даже кажется, что сам автор «Религии нуэров» вряд ли стал бы отвергать эти предположения. По этому поводу он писал: «Могут сказать, что в описании и интерпретации примитивной религии нет никакой разницы, является ли исследователь агностиком или христианином, иудеем, мусульманином, индуистом или кем-либо еще, но фактически это составляет очень существенную разницу, так как даже в описательном исследовании личная позиция никоим образом не может быть устранена»⁴⁴.

Иными словами, элемент субъективизма сознательно введен в трактовку проблемы. Означает ли этот элемент слабость методологии Эванс-Причарда? Я так не думаю. Скорее, это свидетельство его исследовательской честности и отказа от уже изрядно обветшавшей позитивистской научной мифологемы «объективности», образованной в результате бессознательного превращения идеала объективности в атрибут академической деятельности, ритуально закрепленной в риторике и стилистике научных сочинений.

Для Эванс-Причарда избранная им позиция означала возможность повышения уров-

ня объективности (адекватности, аутентичности) перевода смыслов духовного мира нуэров на язык изоморфной ему европейской духовности. При этом поиск библейских аналогий представлялся гораздо более адекватным приемом, чем волевое прикрепление к религиозным явлениям искусственных понятий, рационалистически выработанных в пределах замкнутого академического цеха. Мера объективности подобного перевода – это еще и мера осознания пределов его возможностей. Эванс-Причард свои суждения о религии нуэров не склонен считать исчерпывающим отражением этого явления. Тем самым он как бы приглашал агностика, иудаиста, индуиста и мусульманина присоединиться к дискурсу и внести свой вклад в более полное понимание культуры нуэров, открыв в ней новые грани со своей «субъективной» точки зрения.

Среди приемов изучения Эванс-Причардом «примитивного» сознания и религии особое место занимает установка на «прослеживание ответственности» (*tracing of accountability*) в общественной жизни. Установка, которую М. Дуглас не без оснований назвала основным методом Эванс-Причарда⁴⁵, ориентирована не столько на описание и анализ, сколько на понимание и поэтому имеет дело с категориями сознания и речи африканцев, именуемыми британским антропологом «идиомами». Такими идиомами выступают базовые для сознания нуэров понятия: «клан», «линидж», «племя», «община», их подразделения. Идиоматический их характер состоит в том, что они представляют собой некие идеальные модели отношений между людьми. В этой сфере Эванс-Причард выделил несколько принципов осмысления нуэрами своей жизнедеятельности. Одним из них была генеалогия, служившая средством осознания нуэром своего отношения практически к любому человеку его общества через «структурное расстояние» между ними.

Другим принципом было осмысление отношений между людьми через отношения «дача–получение» скота, которые пронизывали все сферы жизни, идет ли речь о семейно-брачных союзах (выплата за невесту), межобщинных связях (вина за обиду или убийство) или религиозный культ (жертвоприношение скотом). И, наконец, третий принцип – вражда (*feud*), в значениях допустимости которой осмысливаются отношения между людьми в широком диапазоне – от узаконенных регулярных военных действий по отношению к динка до полного запрета вооруженной агрессии в пределах определенной степени генеалогической близости.

Все отмеченные идиомы, или, выражаясь на современном антропологическом жаргоне, ментальные структуры, для Эванс-Причарда раскрывают свой смысл в качестве способов установления и поддержания отношений ответственности людей друг перед другом и перед обществом. У каждого народа свой способ поддержания отношений ответственности. У азанде он построен на ритуализации подозрительности и недоверия, вызванных взаимным и всеобщим страхом перед колдовством. Институт прорицателей и магов обеспечивает взаимную ответственность и через нее – общественный консенсус⁴⁶. У нуэров, напротив, каждый, ожидая исполнения общего кодекса норм ответственности, доверяет каждому, а в случае нарушения своих прав разрешает проблему немедленной дуэлью, вид которой зависит от «структурного расстояния» между соперниками (от кулачного боя до смертельного поединка с применением боевого копья), или же получает компенсацию скотом⁴⁷.

Эвристическая установка «прослеживания ответственности» Эванс-Причарда отражает его довольно сложную теоретическую позицию в вопросе соотношения личности и общества. С одной стороны, он мыслит вполне в русле дюркгеймианской парадигмы, которая благодаря Рэдклифф-Брауну стала влиятельной в британской социальной антропологии. Согласно ей, он ориентирован на поиск механизма социальной интеграции и даже конфликт (феуд у нуэров, магический террор у азанде) рассматривает как средство поддержания взаимной ответственности и сохранения социальной структуры. С этой точки зрения общество как бы автоматически саморегулируется (Эванс-Причард называл это «организованной анархией»), выступая как прелюдия реальность *sui generis* Э. Дюркгейма, аналог саморегулирующейся системы с отрицательной обратной связью.

С другой стороны, в трудах Эванс-Причарда индивид ведет себя не менее активно, чем социальная система, и вовсе не как социальный атом «естественной науки об обществе» Рэдклифф-Брауна⁴⁸, но как личность, наделенная свободой воли и выбора в пределах норм обычая, а иногда и вопреки им. Сочетать две противоположные точки зрения британскому ученому удастся отнюдь не в плане умозрительного теоретического решения проблемы, а чисто феноменологически в ходе специфического описания конкретной культуры. Причем в разных трудах обе части рассматриваемой антиномии выражены с разной степенью интенсивности – если в «Нуэрах» он явный акцент делает на социальные институты, то в «Религии нуэров» в центре внимания оказывается индивид.

Стратегия «прослеживания ответственности» в исследовании религии нуэров реализуется в выявлении значений основополагающих категорий духовной жизни – «божественная любовь», «грех», «жертвоприношение» и др. В частности, в его трактовке категория «грех» предстает как глубоко индивидуальный феномен, который, конечно же, имеет социальную нормативную функцию, но не сводится только к ней. К примеру, обычаи, регулирующие брачные и половые отношения у нуэров, как и у всех народов, разделяют лиц противоположного пола на тех, с кем такие отношения допускаются, и тех, с кем они запрещены под страхом смерти. Обширная этнографическая литература представляет эту систему предписаний как автоматически действующий механизм, поддерживаемый безотчетным страхом неумолимого наказания за нарушение. Эванс-Причард же дает гораздо более сложную картину сексуальной жизни, в которой нет четливой грани между дозволенным и запретным. Смертным грехом считается лишь половой контакт с узким кругом родственников по крови, все прочие недопускаемые обычаем контакты трактуются нуэрами в терминах *dwig* (вина) и *gwac* (ошибка), выражающих разные степени греховности⁴⁹.

В случае, если не были явно задеты интересы другого, индивид чаще всего сам определяет меру своей греховности, отдаваясь на суд Божий в полной уверенности, что его не обманешь. Сам же человек определяет себе и покаяние в виде жертвоприношения. Если же в дальнейшем с ним случится какая-либо неприятность (болезнь, падеж скота или просто плохое настроение), этот человек может связать ее со своим проступком (кара Господня) и пересмотреть меру греховности и соответственно жертвенное искупление в сторону повышения. Все это имеет индивидуальный характер и не контролируется жестко со стороны общества.

Изучение этнографических трудов Эванс-Причарда позволяет выявить в его авторской позиции две концептуально почти никак не связанные тенденции. Одна из них, что называется, лежит на поверхности – установка на выявление объективной логики социальных процессов, подчеркнутый реализм и документальность стиля изложения. Не случайно Дж. Ван Маанен, исследовавший развитие авторских приемов (стиль риторика, техника построения сюжета) в истории западной антропологии, рассматривал этнографию Эванс-Причарда как один из эталонов так называемых реалистических описаний, основанных на принципах экспериментальной авторитетности, типологичности, документальности и интерпретационного всемогущества⁵⁰.

Другая тенденция – его личное человеческое отношение к проблемам антропологического познания – проявлялась в скрытой форме, как бы стихийно вторгаясь в холодный рационализм логических обобщений. Проявлялась она в стремлении реабилитировать африканскую личность в глазах европейцев и даже более того – его «переводы» значений и ценностей африканских культур на «язык» категорий европейской цивилизации можно рассматривать как «послания» соотечественникам, имеющие целью не столько помочь им понять зависимые от них народы, сколько дать им возможность понять самих себя, как понял себя в африканском буше сам Эванс-Причард.

Сочетание двух отмеченных тенденций порой действовало на коллег обескураживающе, но наиболее тонкие из них понимали значение самого стремления к подобному

сочетанию. К. Гирц, не без иронии относящийся к несколько высокомерной манере Эванс-Причарда высказывать утверждения, не терпящие сомнений (of course style – стиль, определяемый словосочетанием «конечно же»)⁵¹, а также к его имперским построениям, отметил все же, что его «мир африканцев, понятый в глубоко английских терминах и при подчеркнутом доминировании этих терминов, не должен вводить в заблуждение. Это ни в коем случае не этноцентризм... Эванс-Причард не превращал "своих" ануаков, нуэров и др. в черных англичан»⁵².

То, что в творчестве Эванс-Причарда приобретало характер драматического столкновения «научных предписаний» и личного опыта, в современной антропологии стало привычным предметом внутридисциплинарной рефлексии. К. Леви-Строс в своей статье о Ж.-Ж. Руссо сформулировал даже нечто вроде методологического принципа объединения личности исследователя с миром ценностей изучаемой им культуры, который он назвал «принципом изначальной идентификации» и считал «истинным принципом гуманитарных наук и единственно возможным основанием морали»⁵³.

В настоящее время рассматриваемая проблема стала центральной для ряда направлений, условно называемых «интерпретативная антропология», «этнография опыта», «антропология как культурная критика» и связанных с именами К. Гирца, Дж. Маркуса, М. Фишера, Дж. Буна, С. Тайлера, Дж. Клиффорда и др.⁵⁴ В контексте этого нового внимания к роли личности в этнографической работе особенно актуальным становится обращение к таким ярким научным деятелям, каким был Эванс-Причард.

Примечания

¹ Van Maanen J. Tales of the Field. On Writing Ethnography. Chicago, 1988. P. 46.

² Kuper A. Anthropologists and Anthropology. The British School 1922–1972. Harmondsworth, 1978. P. 107–108.

³ Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, 1986. P. 56.

⁴ Ольдерогге Д.А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.

⁵ Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.

⁶ См.: Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1992. № 1; Козлов В.И. Между этнографией, этнологией и жизнью // ЭО. 1992. № 3; Басилов В.Н. Этнография: есть ли у нее будущее // ЭО. 1992. № 4; Марков Г.Е. О бедной науке замолвим слово // ЭО. 1992. № 5; Ширельман В.А. Наука в условиях тоталитаризма // Там же; Кош И.С. Несвоевременные размышления на актуальные темы // ЭО. 1993. № 1; Арутюнов С.А. Преодоление какого кризиса? // Там же; Соколовский С.В. Этнографические исследования: идеал и действительность // ЭО. 1993. № 2, 3; Семенов Ю.И. Этнология и гносеология // ЭО. 1993. № 6; Пископел А.А., Шедровицкий Л.П. Слова, слова, слова... // Этнометодология. 1994. Вып. 1; 1995. Вып. 2; Соколовский С.В. Этнография как жанр и как власть // Этнометодология. 1995. Вып. 2.

⁷ Gellner E. Introduction // Evans-Pritchard E.E. A History of Anthropological Thought. N.Y., 1981. P. XXV–XXVI.

⁸ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. L., 1956. P. 53.

⁹ Evans-Pritchard E.E. Anthropology and History. Manchester, 1963; *idem*. Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1949.

¹⁰ Douglas M. E.E. Evans-Pritchard. Brighton, 1980. P. 72; Pocock D.F. Social Anthropology. L., 1971; Turner V. On the Edge of the Bush. 1985. P. 71; Geertz C. Works and Lives. The Anthropologist as Author. Cambridge, 1988. P. 70.

¹¹ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. P. 53.

¹² Douglas M. Op. cit. P. 29.

¹³ См.: Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 263–268.

¹⁴ Анализ функционализма подробнее см.: Никушиенков А.А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986.

¹⁵ Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922; Brown A.R. Andaman Islanders. Cambridge, 1922.

¹⁶ Malinowski B. Culture // Encyclopaedia of the Social Sciences. 1931. V. 4; Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology. Bombay, 1973. P. 21.

¹⁷ Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. P. 17; Brown A.R. Andaman Islanders. P. 234.

- ¹⁸ *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. P. 11; *Brown A.R.* Andaman Islanders. P. 400.
- ¹⁹ Zande Themes. Essays Presented to Sir Edward Evans-Pritchard. Oxford, 1972. P. V.
- ²⁰ *Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande. Oxford, 1937. P. 220.
- ²¹ *Evans-Pritchard E.E.* Operations on the Akoko and Gila Rivers, 1940–1941 // *The Army Quarterly*. 1973. № 4. July P. 1–10.
- ²² *Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande.
- ²³ *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology. P. 65.
- ²⁴ African Political Systems / Ed. E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes. L., 1940.
- ²⁵ *Evans-Pritchard E.E.* The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, 1940; *idem.* The Political System of the Annuak of the Anglo-Egyptian Sudan. L., 1940.
- ²⁶ *Evans-Pritchard E.E.* Social Anthropology. P. 57.
- ²⁷ *Fortes M.* The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L., 1945. P. XI.
- ²⁸ *Gellner E.* Introduction // *Evans-Pritchard E.E.* A History of Anthropological Thought. P. XV–XVI.
- ²⁹ *Douglas M. E.E.* Evans-Pritchard. P. 45–46.
- ³⁰ *Evans-Pritchard E.E.* Operations on the Okomo and Akoko Rivers, 1940–1941.
- ³¹ См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. раб. М., 1991.
- ³² *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology. P. 157.
- ³³ См.: *Stagl J.* Kulturanthropologie und Gesellschaft. B., 1981. S. 84–96.
- ³⁴ *Malinowski B.* Magic, Science, and Religion and Other Essays. Glencoe, 1948. P. 79; *Radcliffe-Brown A.R.* A Natural Science of Society. Glencoe, 1957. P. 127.
- ³⁵ *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. L., 1959. P. 144.
- ³⁶ *Левин-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- ³⁷ *Douglas M. E.E.* Evans-Pritchard... P. 45.
- ³⁸ *Idid.* P. 31.
- ³⁹ *Evans-Pritchard E.E.* Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality / Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University (Cairo). 1934. II. P. 28–29.
- ⁴⁰ *Evans-Pritchard E.E.* The Nuer; *idem.* Kinship and Marriage among the Nuer. Oxford, 1954; *idem.* Nuer Religion. Oxford, 1956.
- ⁴¹ *Evans-Pritchard E.E.* Nuer Religion. P. VI–VII.
- ⁴² *Nygren A.* Agape and Eros. N.Y., 1969.
- ⁴³ *Evans-Pritchard E.E.* Nuer Religion. P. VII.
- ⁴⁴ *Ibid.*
- ⁴⁵ *Douglas M. E.E.* Evans-Pritchard... P. 12.
- ⁴⁶ *Ibid.* P. 59.
- ⁴⁷ *Ibid.*
- ⁴⁸ *Radcliffe-Brown A.R.* A Natural Science of Society.
- ⁴⁹ *Evans-Pritchard E.E.* Nuer Religion. P. 17.
- ⁵⁰ *Van Maanen J.* Tales of the Fiels. P. 45–72.
- ⁵¹ *Geertz C.* Works and Lives. The Anthropologist as Author. Cambridge (Mass.), 1988. P. 58.
- ⁵² *Ibid.* P. 70.
- ⁵³ *Левин-Строс К.* Структурная антропология. Сб. переводов. М., 1980. С. 54.
- ⁵⁴ *Geertz C.* Interpretations of Cultures. N.Y., 1973; *Marcus G.E., Fischer M.M.J.* Anthropology as Cultural Critique. Chicago, 1986; *Boon J.A.* Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts. Cambridge (Mass.), 1982; *Clifford J.* The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge (Mass.); L., 1988.

A.A. N i c k i s h e n k o v. Edward Evans-Pritchard and contradictions of the ethnographic thought

The author points out that Russian scientists often used the ideas of E. Evans-Pritchard in their theoretical researches. The author analyses his works in the context of some epistemological problems which are actively discussed in Russian ethnology.