

## ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

ЭО, 2007 г., № 5

© Э. Дево

### **ДВЕ ТРАДИЦИИ В АНТРОПОЛОГИИ: АМЕРИКАНСКИЙ ГЕОЛОГИЗМ И ФРАНЦУЗСКИЙ БИОЛОГИЗМ**

Когда во Франции говорят об антропологии, обычно противопоставляют американскую традицию, объектом изучения которой является в первую очередь *культура*, французской традиции, будто бы уделяющей преимущественное внимание *обществу*. По одну сторону находятся Франц Боас, школа "культуры и личности", культурный экологизм Джулиана Стюарда, а также несколько подзабытые предтечи, такие как Сквайер и Пауэлл. По другую – блистательные наследники Дюркгейма Марсель Мосс, Клод Леви-Строс и Пьер Бурдьё, но по-прежнему сохраняются имена Люсьена Леви-Брюля и Андре Леруа-Гурана. В данной статье мы попытаемся рассмотреть глубинные корни этих двух национальных традиций в антропологии, сопоставить их, а затем показать, насколько они сохраняют свою жизнеспособность до настоящего времени. Мы не собираемся сводить к ним все содержание дисциплины, исключая тем самым английскую, немецкую, голландскую, русскую или итальянскую школы, но хотим четко обозначить две модели, оттолкнувшись от которых Клод Леви-Строс сформулировал собственную теорию и создал свои произведения. Тридцать лет назад его работы, благодаря их концептуальному изяществу и мощной способности к научному синтезу, стали как во Франции, так и в США и в Англии образцом того, что есть антропология. С тех пор, впрочем, они были постепенно отодвинуты, а точнее говоря, перекроены в соответствии с потребностями и направлениями различных современных течений дисциплины. Однако Леви-Строс олицетворял собой ключевую фазу в истории антропологии – тот чудесный период, когда она достигла наибольшей последовательности относительно своих предметов исследования, достижений и перспектив.

Что же скрывает дихотомия "культура/общество"? Если верить учебникам антропологии, эта оппозиция настолько самоочевидна, что почти не нуждается в особых объяснениях. На наш взгляд, напротив, она порождает множество вопросов, и только сравнение генеалогий двух рассматриваемых здесь интеллектуальных традиций позволит нам продвинуться в ее понимании. Допустим все же изначально, что сама суть антропологии заключается в том живительном глотке свежего воздуха, которым стал для разума отказ от теологических моделей и критериев. Ведь если Всемогущий Бог больше не является причиной всех вещей, то разверзается бездна вопросов, и вполне логично, что в их центре оказывается человек. Как объяснить вариативность его физического облика, разнообразие его моделей поведения и языков? Ведут ли люди свое

---

Эмманюэль Дево (Desveaux) – профессор, доктор антропологии, этнолог, последователь К. Леви-Строса; специалист по индейцам Северной Америки; бывший руководитель научных программ Музея на Набережной Бранли; в настоящий момент преподаватель Высшей школы социальных наук (EHESP) в Париже, ассоциированный профессор в Университете Индианы (г. Блумингтон, США) и приглашенный профессор в Университете Гумбольдта (г. Берлин).

Перевод статьи подготовлен в рамках программы стажировки А.Б. Островского в Лаборатории социальной антропологии, Коллеж де Франс, в 2005 г., поддержанной Домом наук о человеке (La Maison des Sciences de l'Homme).

происхождение из одного или из нескольких источников? И хотя одни и те же вопросы возникают повсеместно, следует осознать значительное различие между контекстами, в которых в XIX в. развивается антропология по обе стороны Атлантического океана. К тому же, вплоть до 1880-х годов научный обмен между Европой и Америкой был сравнительно ограничен. Таким образом, две предлагаемые для сопоставления антропологические традиции формировались хоть и параллельно, но независимо друг от друга, и поэтому мы рассмотрим их поочередно. Сначала обратимся к ситуации в Соединенных Штатах, которая малоизвестна даже современным американским антропологам, несмотря на то, что вслед за новаторским исследованием К. Хинсли (*Hinsley* 1981) появился ряд работ, посвященных этому периоду.

Антропология зарождается по ту сторону Атлантики в первой половине XIX в. в контексте трансконтинентального империализма, характерного для политики США этого времени. Задача продвижения на Запад обретает тем большую значимость, что способствует утверждению молодой нации на международной арене. Тем же колониальным императивом объясняются и техасско-мексиканская война, и соперничество с англичанами из компании "Гудзонов залив" за контроль над торговлей пушниной в Скалистых горах, а с русскими – за господство над Северной Калифорнией и северо-западным побережьем. В этих условиях антропология развивалась отнюдь не только исходя из целей чистого познания. Она фокусировалась на изучении индейцев и отвечала двум основным задачам эпохи: одной – обращенной в прошлое, другой – в будущее. Во-первых, она должна была заниматься "разработкой" индейской культуры районов к востоку от Миссисипи, культуры, которая уже в значительной степени была частью истории, или даже предыстории, как в случае с бесчисленными курганами и земляными насыпями. Во-вторых, было необходимо разведывать обширные индейские территории на западе в перспективе их предстоящего присоединения.

Однако эта "прикладная" антропология с самого начала столкнулась с чрезвычайно сложной туземной реальностью. Североамериканские индейцы явно не были отсталыми ("primitifs") народами, если под этим понимать простоту их общественной организации или "зачаточность" культуры. В социологическом отношении индейские племена делились иногда на половины, или фратрии, иногда на кланы или братства; последние отличались изощренными способами рекрутирования, и при этом отдельные индивиды в жизни братств играли ключевую роль. Индейские ритуалы были грандиозными представлениями с чрезвычайно богатым инвентарем, доведенными до совершенства телесными действиями, будь то фокусы, истязания или самоистязания. Так же обстояло дело и в лингвистическом отношении, причем оказалось, что языковое разнообразие, еще в большей степени, чем сложность социальной организации, возрастало по мере продвижения с востока на запад, все более сбивая с толку исследователя. Если на востоке североамериканского континента преобладали три крупные языковые семьи – алгонкины, протоалгонкины и кэддо, – то картина значительно обогащалась при попадании на Великие равнины и тем более – на Скалистые горы. Наиболее высокий же уровень дифференциации языков наблюдался в Калифорнии и непосредственно примыкающих к ней с севера регионах.

Результатом разведывательного периода становится, если можно так выразиться, возвращение действительности в сферу социальной организации и ритуалов у индейцев. К тому моменту джексоновская политика разграбления и систематического истребления коренного населения к востоку от Миссисипи, достигшая апогея при депортации индейцев в 1820-х годах, скрыла знания о богатстве и сложности индейской культуры. Так, забвение постигло труды Адера – одного из последних авторов XVIII в., который, опираясь на этнографические и лингвистические наблюдения среди племен юго-востока США, отстаивал гипотезу об индейцах как потомках тринадцатого колена Израилева (*Adair* 1775). Однако после экспедиций на Запад, в Калифорнию и в Скалистые горы и по мере все более активного проникновения коммерсантов и пу-

тешественников на Великие равнины, на первый план, с одной стороны, вновь выходит вопрос о странности, необычности социальных институтов американских аборигенов. С другой стороны, депортация индейцев в Оклахому и их исключение из системы социальных отношений тринадцати штатов исторической Америки<sup>1</sup> придают археологическому наследию молодой страны особенную выразительность. Известно, что долины Миссисипи и Огайо усеяны курганами и прочими земляными сооружениями разнообразных форм и размеров. В новом историческом контексте, как и в конце XVIII в., возрождается интерес к археологической загадке, которую таят в себе памятники, по-видимому, давно исчезнувшей культуры "строителей курганов".

Особенно значимыми для рассматриваемого периода являются 1840-е годы, поскольку тогда почти одновременно вышли в свет несколько произведений, отражающих эту двоякую ориентацию американской антропологии. Среди работ о современных индейцах, помимо знаменитой книги Джорджа Катлина "Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians" (Catlin 1841), в основном посвященной коренному населению Великих равнин, следует отметить отчеты об экспедициях, в том числе в Калифорнию, Уилкса (Wilkes 1845) и Фремона (Fremont 1845)<sup>2</sup>; среди археологических исследований – книгу Сквайера и Дэвиса о земляных насыпях в долине Огайо (Squier, Davis 1848). Это последнее издание, как и книга Катлина, произвело настоящую сенсацию. В нем авторы изложили результаты своей работы на археологическом объекте в Браш Крик. Благодаря передовым для того времени методам топографическим измерениям, они смогли выявить очертания земляного сооружения протяженностью около 400 метров: оно представляло собой гигантскую змею, которая собирается проглотить яйцо. До раскопок его форму можно было рассмотреть только с неба, иначе говоря, изображение предназначалось обитателям эмпирея или звездам<sup>3</sup>.

Разрыв с геологической парадигмой переводит антропологию в сферу естественных наук. Отчеты об экспедициях на запад континента содержат не только этнографические описания, но и множество сведений по ботанике и зоологии тех местностей, через которые продвигались исследователи. При этом среди научных дисциплин начинает доминировать геология. Ее выходу на ведущие позиции способствует ряд факторов. Геология была необходима при освоении новых территорий, постройке железных дорог и при проведении археологических раскопок. Кроме того, в эту предревнистскую эпоху именно она обладала наибольшей научной легитимностью, поскольку могла предоставить решающие аргументы для ликвидации старой геологической парадигмы. Геология доказывала значительную древность земли и развенчивала тем самым хронологию библейского сказания, а значит, и его интеллектуальную достоверность. Хотя обнаружение окаменелых останков исчезнувших видов сыграло важную роль в этой революции, поскольку позволило представить существование прошедших "эр", вероятно, эта роль была не столь значима, как пытается сегодня уверить нас расхожая эпистемология. С нашей точки зрения, опрокидыванию прежней перспективы более всего способствовало именно понимание значения эрозии как явления, охватывающего всю поверхность земли. В зависимости от тех или иных механических движений, которые повторяются в течение чрезвычайно длительных периодов времени, эрозия образует ландшафты и придает им знакомый нам облик. Она служит ключом к объяснению их нынешней сложности. Эрозия формирует горный рельеф, определяет протяженность равнин и объясняет причины перемещения веществ на сотни, даже тысячи километров. Но она действует и на другом уровне, то здесь, то там обнажая наиболее глубокие пласты земной коры, некогда поднявшиеся вследствие тектонических процессов, и подтверждая тем самым древность определенных местностей и составляющих их горных пород. Иногда эрозия перемешивает породы разного происхождения, а иногда только выявляет их наложения, надвиги или смежное залегание. Тем самым она устанавливает порядок или, по крайней мере, некую ясность в том, что

кажется отражением изначального хаоса, разнузданности теллурических сил, в равной мере могущественных и неразумных.

В описанном выше политическом и интеллектуальном контексте значительная эвристическая сила геологии оказывает влияние на смежные дисциплины. Она накладывает отпечаток на зарождающуюся антропологию, тем более что между индейцами и ландшафтами прослеживаются строгие аналогии. Культуры сопоставимы с породами: они порой наслаиваются друг на друга, смешиваются, в результате исторических потрясений почти исчезают, превращаются в прах, подобный песку, а иногда переносятся на огромное расстояние. Геологическая модель тем более привлекательна для антропологии, что задает концептуальные рамки, позволяющие последней "обрести" целый пласт собственной до-истории, а именно богатейшие лингвистические свидетельства, которые с XVII в. собирались миссионерами всех без исключения деноминаций. Эти документы подобны отложениям прежних стадий взаимодействия белых и индейцев.

Геология признаёт существование двоякой динамики. Вырастая из-под земли, горы сразу же подвергаются воздействию эрозии. Поэтому поиски лишь одного источника происхождения вещей тщетны. Геологический подход запрещает фокусироваться на началах. Он, скорее, способствует утверждению точки зрения, согласно которой происхождение вещей восходит к отдаленному и недостижимому прошлому, и при этом предполагается, что с тех пор мог реализоваться широкий диапазон возможностей. В сущности, такое видение, отвергающее линейность прошлого и приписывающее ему нечто вроде хаотического замысла, соответствует американскому мессианскому сознанию, хотя бы и антирелигиозному. У американцев первой половины XIX в. было представление, что лишь они являют собой достойное начало. Фактически они и отвергали цивилизации старой Европы, и отрицали историю у индейцев – под тем предлогом, что у последних не было письменности. С точки зрения тогдашней американской элиты, прибытие европейцев на новый континент было настоящим сотворением мира. Ведь в конечном счете – и это хорошо подметил Токвиль (*Tocqueville* 1868: 74–75) – именно простота и прозрачность, вероятно, в большей степени, чем идеал демократии, обеспечили превосходство социальных институтов новых обитателей континента. Отсюда – двойственность во временном восприятии индейцев, которые как бы являются не частью истории, а ее предшественниками. Вопрос состоял не столько в том, принадлежат ли индейцы семье человеческой, но скорее в том, действительно ли они – наши современники. Не воплощают ли они какой-то фантом цивилизации? В эту эпоху в американском общественном сознании успешно распространяется трогательный образ "исчезающего индейца" – представителя расы, обреченной на вымирание (*Fiedler* 1969). Слабость этой расы, неспособность оказать сопротивление европейским колонистам являются следствием поведенческой несостоятельности, отражающей хаотическую, неупорядоченную по своей сути натуру. И тут вновь возможны глубинные параллели с геологическим мышлением. Наука о человеке, которая без колебаний рассматривает и моно-, и полигенетические гипотезы его происхождения и тщательно компилирует этнографические и лингвистические сведения, как если бы это были образцы геологической породы; наука, которая способна вообразить существование на одном и том же пространстве весьма различных культур, – такая наука согласуется с идеей некоего хаоса, который, постепенно отвердевая, оставляет след каждого этапа своей эволюции. "Геологическая" концепция в американистике получила подкрепление благодаря лингвистическим работам Галлатина, в которых выпукло и резко предстало чрезвычайное разнообразие языков Нового Света. Это произошло в ту эпоху, когда индоевропеистика, в свою очередь, значительно продвинулась в упорядочивании языковой генетики и, в более широком смысле, в гомогенизации морфологии.

Воздействие геологической модели на американскую антропологию продолжается<sup>4</sup>. Как мы недавно отмечали, в эту модель полностью вписываются работы одного из наиболее известных в настоящее время в США антропологов – Майкла Тауссига (*Desveaux* 2005: 445–450). Известно, впрочем, что тема геологической стратификации занимает важное место у Леви-Строса, становясь источником размышлений в "Печальных тропиках" и ферматой – в "Мифологиях" (*Lévi-Strauss* 1971: 531, etc.).

Удивительно, но, вразрез с общепринятым мнением, геологическая модель на американской почве оказала достойное сопротивление натиску дарвинизма и теории биологической эволюции, к предшественникам которой от антропологии должен относиться Морган. Впрочем, интеллектуальный путь Моргана более сложен, чем принято считать в марксистской литературе<sup>5</sup>. В прошлом адвокат, поначалу он интересовался номенклатурами родства и различными формами семьи в перспективе создания общей картины способов сожителства людей во всем мире. Это означало для него выстроить формы семьи в линейную последовательность, в которой каждая свидетельствовала бы о конкретной фазе единой эволюции. Но главным стремлением Моргана в это время было доказать, что нормы, которые налагает на себя строго моногамная мелкая пуританская буржуазия в англо-саксонских странах, соответствуют правилам самой природы, предвестницы человеческой истории. Только эти правила позволяют выделить базовую семейную ячейку, образуемую супружеской четой и ее детьми, никем более. И общество становится цивилизованным как раз в тот момент, когда семейная ячейка овеществляется, становится однородной генетической единицей в полном соответствии с законами природы (*Desveaux* 2001: гл. 20). Здесь мы встречаемся с идеей "закольцованности" истории: человечество развивается, проходя через множество заблуждений – от первобытного промискуитета до группового брака и полигамии, и, наконец, в XIX в. возвращается к оптимальной формуле семьи, гарантирующей "чистоту крови". Превосходство той или иной формы социальной организации определяется прежде всего нравственностью. Только на втором этапе своего творчества, который начался с публикации в 1877 г. "Древнего общества", Морган всецело признает логику, предложенную Дарвином в отношении живого мира, и с этих пор кладет в основу иерархии цивилизаций критерий их технического развития. По его мнению, то или иное достижение в области технологии дает конкретной человеческой группе решительное преимущество перед прочими, позволяет ей доминировать и развиваться в ущерб им.

Моргану удалось убедить Пауэлла, директора Отдела американской этнологии в Смитсоновском институте, принять эволюционную теорию. Таким образом, в американской антропологии не отвергались целиком "прикладные" интересы, и вместе с тем она наделялась теоретическими амбициями. При этом даже в Вашингтоне эволюционизм был встречен с некоторым сопротивлением<sup>6</sup>. Во второй половине XIX в., когда антропология в США еще не была университетской дисциплиной, сотрудники отдела, которым мы обязаны замечательными работами в периодических изданиях серии "Annual Reports", были либо самоучками, как Джеймс Муни, проводивший исследования среди индейцев кивова, чейенн и дакота, либо теми, кто готовил себя к духовному поприщу, но потом занялся антропологией, как, например, Джеймс Оуэн Дорсей, специалист по индейцам понка и другим малочисленным племенам языковой группы сиу. В полевом опыте этих антропологов не было ничего, что указывало бы на "отсталость" исследуемых групп. Исследователи были не настолько наивны, чтобы путать первобытное состояние общества с бедностью и упадком вследствие поражения, нанесенного американскими войсками. В своей этнографической работе антропологи сталкивались с ритуальными действиями неожиданной сложности и тщательно, терпеливо и максимально достоверно пытались их зафиксировать. Кроме того, в это время в Вашингтоне начинают все более восхищенно прислушиваться к отголоскам сообщений из Британской Колумбии и с юга Аляски. У живущих там коренных народов обнару-

жилась богатейшая материальная культура: резные "тотемические" столбы, маски, украшенные сверху донизу жилища и предметы обстановки. Не менее удивительны были их обычаи, среди которых наиболее выделялся потлач, подразумевающий раздачу и разнузданное уничтожение добра. Все эти сведения привносили новизну в дискуссии, которые несколькими десятилетиями ранее велись в связи с археологическими памятниками на юго-востоке США, в Центральной Америке и в Перу. Ведь если верить все более убедительным свидетельствам, согласно которым источником всех культурных творений от самых незначительных до наиболее монументальных выступает единая "раса", то становится все труднее объяснить очевидную несоизмеримость их различий. В свою очередь, установленная Морганом качественная шкала, идущая от дикости через варварство к цивилизации, оказывается вовсе лишена смысла. Так, индейцы северо-западного побережья должны помещаться в самом ее низу ввиду того, что им не известно гончарство. В этом случае эволюционная теория оказывается еще менее применимой, чем в отношении культуры индейцев Великих равнин, сложность которой в значительной степени определяется ее нематериальными составляющими.

Несомненно, успеху культуралистских концепций Франца Боаса способствовало смятение, воцарившееся в умах из-за очевидных расхождений между теорией эволюции, официально признанной Смитсоновским институтом, и полевыми реалиями Северной Америки. Сам берлинец Боас после инуитов занимался этнографией северо-западного побережья. В его концептуальном багаже имелось понятие культуры, заимствованное из немецкого романтизма. Оно сразу же пригодилось, поскольку подтверждало геологическую интуицию и обесценивало биологическую модель, представляющуюся слишком редуцированной. Культура – целостная совокупность языка, верований, чувств и знаний – являет собой как бы дистиллят истории, сосредоточенный на определенном участке пространства. Конечно, она есть результат серии последовательных событий, которые усвоены и ремоделированы общим сознанием ее носителей. Всякий индивид, принадлежащий к какой-либо культуре, есть одновременно и ее хранитель, и ее проводник. В сущности, концепция культуры как коллективной психологии (*psychologie partagée*) во всех ее вообразимых измерениях является главным вкладом, который Боас внес в американскую антропологию. Впрочем, культуры сопоставимы с геологическими пластами не только потому, что отделены друг от друга, но также и в силу того, что являют собой сжатые, компактные единства. Поэтому Боасу, как и его американским предшественникам, казалось напрасным искать рациональность в глубинной природе культур; для него не было ничего более иллюзорного, чем их расчленение на различные институты, такие как миф, ритуал, социальная организация или искусство. Наоборот, любая из них должна быть объектом особого изучения, предполагающего описание всех ее аспектов. И несомненно, все культуры подвергаются эрозии, а в нынешней ситуации и говоря иными словами – аккультурации.

О роли Боаса в американской антропологии говорили и писали многие. Нам кажется излишним возвращаться к этому вопросу, однако следует напомнить о том, что Боас уделял огромное внимание изучению языка в его неразрывной связи с культурой. Такая позиция подвигла его к активному внедрению полевой практики собирания текстов, иначе говоря, записи и транскрибирования устной речи – мифов, описаний ритуалов, всякого рода историй, которые рассказывались информантами на их родном языке. Рекомендуемая им методика работы прекрасно вписывалась в действующую геологическую парадигму, научно подкрепляла ее и подчеркивала ее значимость. Боас настаивал на полноценной легитимности оригинального текста, усматривая в нем эквивалент некоего геологического отложения или страта. В самом сердце американской антропологической традиции прочно заняла свое место идея необходимости изучения текста одновременно как загадки, которую надо расшифровать, как достовер-

ного свидетельства и как отпечатка (trace) – короче говоря, как признака определенного состояния уникальной культуры на тот или иной конкретный момент ее истории.

Обратимся теперь к французской антропологической традиции, единственный источник которой, очевидно, гораздо сложнее указать ввиду того, что непрерывный процесс производства новых идей продолжается в Европе с XVI в. История литературы и философии переполнена комментариями к трудам Вольтера и Руссо, тогда как слишком часто оказывается забыт их предшественник, барон де Ля Онтан (*Hontan* 1703), который за три четверти века до того писал о добром дикаре. Как мы говорили, эпоха Просвещения и сопутствующий ей крах теологической парадигмы приводят к возникновению целой серии вопросов, и все они в большей или меньшей степени относятся к проблеме происхождения. Чтобы ответить на них, применяется метод, который заключается в редукции всего разнообразия известных социальных институтов к одному-единственному. И тут речь идет, безусловно, о моногенетической модели. Считая, что вопрос о происхождении социальных институтов слишком спекулятивен и может разжечь воображение у одного лишь Жан-Жака Руссо, авторы предпочитают исследовать, как говорили в ту эпоху, "культы", то есть религии. При том дискуссия сосредоточивается вокруг статуса христианства, хотя в то же время вновь возникает интерес к греко-римскому наследию и культуре Древнего Египта, которая с тех пор вызывает неослабевающее восхищение в Европе. В этом смысле книга Гийома Делора де Лавора "Диалог мифа и священной истории", впервые опубликованная в 1730 г. и неоднократно переиздававшаяся вплоть до 1830 г., имела решающее значение, став связующим звеном между шизофренической надеждой, характерной для всей предыдущей эпохи, в особенности для окружения Людовика XIV, глубоко христианского, но всецело преданного греко-римской мифологии, и будущей научной парадигмой. В этом произведении проводились аналогии между приключениями Самсона и Геракла, между судьбой Приама, царя Трои, и Давида, царя Иерусалима, что подкрепляло гипотезу о некоем общем источнике верований<sup>7</sup>. По следам де Лавора во время Революции Дююни выдвигает теорию о культах Солнца, которые, по его мнению, предшествовали всем прочим формам религии (*Dupuis* 1794)<sup>8</sup>. Спустя десять лет Жак Антуан Дюлор возвращается к той же идее всемирного культа, смело заменяя объект поклонения – солнце – на фаллос (*Dulaure* 1805). В 1804 г. Дюлор создает "Кельтскую академию", в задачи которой входит запись сказов и верований французской глубинки. Академии предстояло, используя опросники, собрать в различных местностях сравнительный материал с целью реконструкции единых источников, лежащих в основании наблюдаемого разнообразия фольклорных традиций.

Программа довольно быстро стала давать сбои, что вовсе не удивительно, поскольку при отсутствии адекватного теоретического инструментария – а для его появления следовало дожидаться Проппа и русских формалистов – выявить постулируемое единство в кабинете исследователя было ничуть не легче, чем в поле. Фактически именно эта первоначальная неудача ввергла французскую антропологию в биологизм. Самым мучительным вопросом в антропологии становится вопрос о расах, и исследователи начинают искать в природе те различия, которые наблюдаются между людьми (*Duvernay-Bolens* 1995). Понятно, например, почему в такой ситуации Поль Брока, практикующий медик, хирург по образованию и нейропсихолог, смог занять ведущие позиции на парижской интеллектуальной арене, разрабатывая проблематику, целиком ориентированную на проблему истоков человечества. Объясняя различия между расами, он последовательно рассматривает моно- и полигенетическую гипотезы происхождения людей, признавая при этом, что расы суть построения научного сознания, поскольку представляется невозможным отчетливо очертить их границы (см., напр., статью "Антропология" в: *Dictionnaire* 1866: 276). Однако он упорно пытается выстроить классификацию человеческих групп, распределяя их в иерархическом порядке в зависимости от тех или иных особенностей строения и функционирования тела. Так,

он создает программу сравнительной краниологии, к которой будут впоследствии обращаться все, включая и американцев. Менее известный аспект подхода Брока состоял в том, что особое место в нем отводилось сенсорным способностям, и это благоприятствовало укреплению расистских наваждений той эпохи еще в большей степени, чем если бы автор опирался на какой-либо иной критерий. По мнению Брока, людей – высших существ – и животных можно было разместить на шкале чувств по нисходящей, причем самым благородным из чувств считалось бы зрение, самым презренным – обоняние, а посередине располагались бы осязание и вкус. И некоторые из так называемых человеческих рас оказывались, с этой точки зрения, ближе к животным, чем к "цивилизованному" европейцу, который у Брока, как и у Моргана в его типологии браков, служил основой классификации (Dias 2004).

Отдалившись от физиологии, Брок увлекся проблемой освоения огня – порога очеловечивания. В эпоху всеобщего распространения промышленных спичек эта тема возымела огромный успех у публики. А гораздо позднее мы найдем ее в совершенно преобразованном виде в "Мифологиках" Леви-Строса, где она служит одной из путеводных нитей в истории о Разорителе гнезд. Но, помимо завоевания огня и связанного с ним вопроса о кремневых орудиях, практически ни одна другая проблема культурного измерения человеческого бытия не привлекла внимания Брока. По всей видимости, парижский хирург никогда не путешествовал за пределы Европы и потому остался слеп к чрезвычайному культурному разнообразию мира. Его также оставила равнодушным роль членораздельной речи (langage) в культуре, и это несмотря на то, что именно он локализовал речевую зону в мозгу человека (Dias 2004: 292). Брок и люди его школы не сомневались в том, что экзотические народы, ведущие традиционный образ жизни, были отсталыми (primitifs). Дарвиновские идеи – подлинное открытие, оказавшее влияние на Брока в самой середине его интеллектуальной карьеры, – были немедленно включены им в его онтологию. Героем его исследований становится предок европейцев – доисторический человек, который, чтобы выжить и, следовательно, улучшить свою "расу", вел постоянную борьбу с дикими животными и стихией. Универсалистский багаж эпохи Просвещения съезживается, подобно шагреновой коже, тесным идейным прогрессом, а позднее – эволюционистской антропологией, которая фактически подпадает под эгиду биологии животного мира. Поиск начал (origines) трансформируется в поиск истоков превосходства одних над другими. Отсюда – значение, которое придается исследованиям европейской первобытной истории. Что же касается разнообразия современных обычаев, то оно расценивается как маргинальный феномен, не представляющий большого интереса. Конечно, в это время коллекции этнографического музея Трокадеро расширялись, но их пополнение проводилось беспорядочным образом, без какого-либо научного плана. Парижский музей был скорее музеем путешественников, чем антропологов, в отличие от аналогичных учреждений в Вашингтоне и других столичных городах, например, в Берлине и Санкт-Петербурге, где отбор экспонатов осуществлялся продуманно.

Избавление французской антропологии от косности, в которую ее погрузили Брок и его школа, произошло благодаря труду Э. Дюркгейма "Элементарные формы религиозной жизни" – мастерскому развернутому комментарию к этнографическому описанию центральноавстралийского племени аранда, сделанному Спенсером и Гилленом (Spenser, Gillen 1899). Книга главы французской социологической школы свидетельствует о замечательной способности к научному синтезу, примиряющему собственные концепции Дюркгейма о внутренне присущей обществу солидарности, которые он унаследовал от "Общественного договора" Руссо, с достижениями английской антропологии, по-прежнему находящейся под влиянием юриспруденции. Однако у Дюркгейма был еще один источник вдохновения, о котором сейчас часто забывают, а скорее его замалчивают, хотя для первых читателей "Элементарных форм..." он был очевиден. Дюркгейм унаследовал от Огюста Конта веру в непрерывный прогресс че-



ловечества. Эволюция, которая у Дарвина была аргументом из сферы биологии, здесь становится аргументом морального порядка. В отличие от Брока, не питавшего никакого почтения к туземцам, Дюркгейм реабилитировал современных австралийских аборигенов и другие экзотические народы, сохранившие традиционный образ жизни, ибо они воплощали, с его точки зрения, исходную точку чрезвычайно значимого последующего развития человеческого рода, его улучшения в ходе эволюции. В то же время аборигены являют собой тот предел, за который автор "Элементарных форм религиозной жизни" отказывается проникать. Это придает туземцам еще большую ценность. По сути, они пришли к нам из начала начал, уже наделены естественной склонностью к поддержанию социальных связей, на которую прививаются первые проявления религиозности, и пользуются своей способностью к классифицированию, также врожденной у человека. Именно на этом чрезвычайно прочном фундаменте построит свои произведения Мосс и позднее Леви-Строс, причем каждый из них по-своему будет стремиться проникнуть еще глубже в *camera obscura*, коей является первоначальная социальная связь – через разработку тем дара ("Очерк о даре") и обмена женщинами ("Элементарные структуры родства"). Социальная связь обладает для Дюркгейма почти мистической природой. Она как бы является неуничтожимой данностью, которая может быть представлена лишь в образе тела. И здесь нам снова не избежать отсылки к биологии, хотя бы в форме метафоры. Более того, именно биологическая метафора еще в большой степени, чем универсалистские притязания эпохи Просвещения, имплицитно объединяет в стройное целое идеи Дюркгейма. Только мир живой природы дает нам необходимую модель онтогенеза: это эмбрион, обладающий в потенции всеми признаками своей будущей завершенности. Для Дюркгейма "примитивное" экзотическое общество подобно эмбриону. Оно содержит в зародыше те результаты, к которым пришел Запад при полном развитии институтов современного общества, которые, впрочем, еще могут совершенствоваться.

\* \* \*

Итак, перед нами две антропологические традиции, и каждая из них опирается на естественную науку: американская антропология – на геологию, французская – на биологию. Говоря метафорически, в первом случае культура действует как сцепляющий минерал. Индивиды – пленники собственной культуры. Относительно инертные, они подобны вкраплениям камня в месторождении или булыжникам в морене. Они принадлежат той породе, которая их окружает, и воспринимают мир исходя из этой принадлежности. В рамках же биологической метафоры общество – это тело, а всякий индивид – клетка или орган, неотделимый от всего остального. Органическое видение достигает здесь полного размаха, а затем логичным образом получает новое развитие в функционализме Малиновского в первые десятилетия XX в.: для каждого органа – своя функция, и наоборот. Коротко говоря, в XIX в. обе традиции позволили выйти за пределы теологической парадигмы, но каждая из них следовала своим путем – либо через растяжение времени, которое *ipso facto* делало библейское повествование недействительным, либо через идею социального тела – биологической модели, замещающей собою прежнюю доктрину, согласно которой каждый христианин растворяется в общине Церкви, состоящей "в браке" с Богом через телесную смерть и воскресение Христа. Поэтому неудивительно, что геологическая традиция развивается в стране, где доминирует протестантизм, а социобиологическая – там, где католичество. Здесь снова обнаруживается оппозиция, которую Макс Вебер не стал бы отрицать, – оппозиция между идеей независимости индивида и вниманием к тексту, в особенности библейскому, отпечатку и окаменелому остатку, с одной стороны; а с другой – акцентом на идею "живого" сообщества, которое считается всемирным.

В конце XIX в. и в особенности в начале XX в. в развитии антропологии происходит неминуемый поворот. Между противоположными берегами Атлантики устанавливается настоящий интеллектуальный и научный обмен, и наблюдается взаимопроникновение моделей. Кажется, американцы наконец поддаются обаянию примитивизма и даже иногда используют термин "общество". В 1920 г. Лоуи публикует учебник антропологии под названием "Примитивное общество" (Lowie 1920). В то же десятилетие сам Боас, обратившись к изучению искусства, выпускает книгу "Примитивное искусство" (Boas 1927). По нашему мнению, эта относительно новая ситуация приведет к гораздо более глубинным последствиям, но на нынешнем этапе наших размышлений невозможно определить, идет ли речь о результате прямого столкновения двух сформировавшихся ранее традиций или же о внутреннем напряжении в недрах каждой из них в контексте соперничества. Как бы то ни было, с этого момента и американская, и французская антропология как будто охвачены судорогами, а точнее, подвергаются самодеформации, поскольку начинают взращивать в себе перспективы, почти карикатурно заимствованные из соперничающей традиции. Этот феномен очень ясно выражен в американской антропологии и бихевиоризме. Напомним, что в бихевиоризме, хотя признанным его лидером был психолог (Watson 1913), в продолжение дарвиновской биологии и ее императива выживания постулировалось, что поведение человеческого существа состоит в приспособлении или реагировании на внешние условия – иначе говоря, в адаптации к ним. Бихевиоризм вскоре оказался весьма притягательным для американской антропологии, о чем свидетельствовал длительный успех культурного экологизма. Это течение, предвосхищенное Крёбером, неутомимым исследователем культурных ареалов Северной Америки, было "изобретено" Джулианом Стюардом и доведено до своей крайней формы выражения Марвином Харрисом (Harris 1974). Согласно культурно-экологическому подходу, характеристики той или иной культуры соответствуют условиям внешней среды не только в том, что касается способов материального хозяйствования, но также во всем, что относится к социальной организации и обрядам. Оглядываясь назад, мы замечаем, что под этими теоретическими знаменами было написано множество монографий, которые в значительном количестве выпускались антропологическими отделениями крупных американских университетов в 1950–1970 гг. Культурный экологизм был самым расхожим языком антропологии в США в классический период ее развития.

Во Франции произойдет нечто подобное, когда в самом центре антропологической проблематики прочно укоренится вопрос об отличии (*alterite*). Если признать, что теоретическое основание французской школы – это биологическая метафора, позволяющая примирить одержимость единственным источником происхождения с органицистским видением социальной "вещи"<sup>9</sup>, то тогда нас должно поражать вторжение во французскую антропологию этой темы, которая означает сверхдетерминацию любимого Боасом культурного различия, причем до такой степени, что оно становится чем-то вроде Непреодолимого Различия между нами, западно-европейцами, и остальными культурами. В 1930-х годах проблема различия занимает центральное место в творчестве Леви-Брюля. У Леви-Строса она обретает совершенно особое наполнение, поскольку, как и в случае с дюркгеймовским пониманием прогресса, переносится в плоскость морали. Критикуя Леви-Брюля как раз за содержащуюся в его работах негативную оценку так называемого первобытного мышления (*pensee primitive*), Леви-Строс стремится продемонстрировать вездесущность рациональности, которую он помещает на уровне структуры, то есть глубинных коллективных характеристик человеческого мышления. Таким образом он восстанавливает столь ценную Просвещением идею универсальности. Но Леви-Строс также усиливает и радикализует схему культурного различия, утверждая, что только лишь наблюдение над примитивным обществом дает прямой доступ к этому глубинному уровню, почти высвечивает его, выводя его на поверхность социальной жизни, как, например, в случае с такой особенно

"грубой", "сырой"<sup>10</sup> ее чертой, как обмен женщинами в Австралии. Наши же обществу и культуры, напротив, являются нагромождением окаменевших пластов истории, стирающих или затемняющих подлинный смысл человеческих институтов. Здесь отчетливо проявляется эвристическая ценность геологической модели. Что касается "Другого", то в нравственном смысле он становится для антрополога зеркалом, коллегой, партнером – и в поле, и в интеллектуальных изысканиях. Но такого партнерства еще нужно добиться. Барьеры, воздвигаемые различием языков и социальных кодов, постепенно могут рухнуть, но лишь благодаря совместным впечатлениям, полученным путем инструментализации исследователем собственного тела. Ибо индеец или, в более широком смысле, представитель "отсталого" народа, живет, по определению, не в таких комфортных условиях, как молодой западный ученый, который собирается совершить антропологическое открытие. Поэтому требуется длительное полевое исследование – как минимум один год. Необходимо, чтобы этнолог физически находился рядом с Другим, и только тогда возможно постижение сознания Другого; если невозможно овладеть всеми тайнами языка, – а это потребовало бы от исследователя всей жизни, – то нужно, по крайней мере, чтобы он делил с информантом ощущения, трудовые тяготы и огорчения хотя бы в течение одного сезонного цикла.

В конечном счете, быть может, мы здесь возвращаемся к очень старой французской традиции сострадания. Возникает вопрос, не восходит ли проблема Другого в рамках описываемой нами интеллектуальной традиции к католицизму второй половины XVII в., а также к нескольким знаменитым отрывкам из "Опытов" Монтеня, обычно приводимым в учебниках. Здесь можно вспомнить, например, Фенелона, для которого чистая любовь растворяется в милосердии (Gore 1994: 32)<sup>11</sup>, и Сен-Винсен-де-Поля, полагавшего, что человеколюбие должно быть не долгом, а желанием, страстным побуждением к другому, которое действительно уравнивает искушение мистического поклонения, обращенного исключительно к Богу. В конце концов, для знаменитого французского прелата XVII в. положение какого-нибудь деревенского бедняка было настолько же далеко от его собственного, как и в 1930-х годах для парижанина, профессора философии – жизнь индейца намбиквара. Леви-Строс именно потому всегда находился под обаянием Руссо, что тот не только изложил свои гениальные интуиции в "Общественном договоре", но и смог в "Исповеди" донести до наших дней идею сострадания, сопереживания – иными словами, идею способности через духовные занятия отвлечься от себя и приблизиться к чему-то радикально иному. Антропология, включающая в себя полевой опыт, выступает, таким образом, если не лекарством, то избавлением от философии, бесполезной ввиду ее умозрительности.

При этом мы охотно согласимся, что последние сорок лет привели к огромному сдвигу во всем том, что касается полевой работы. Уже почти не осталось индейцев, африканцев или папуасов, которые не поддерживали бы регулярных контактов с внешним миром – тем самым миром, откуда раньше приезжал простодушный антрополог. Сам же он стал одним из множества визитеров, таких как миссионеры, коммерсанты, менеджеры, представители благотворительных организаций, а то и герильеры или агенты нефтяных компаний. Этот Другой, чье культурное отличие, впрочем, довольно сильно стерто, отныне в отношениях с этнографом ведет себя гораздо менее покорно. Американская школа быстро среагировала на изменение ситуации, выработав два основных пути решения проблемы. Первый состоял в сосредоточении на тексте. Для Боаса всякая культура была подобна бездонному колодезю. Но ведь и у текста есть парадоксальное свойство, из которого некоторые умеют извлекать максимальную выгоду. Будучи по определению замкнутым, он все же предполагает глубину, ибо комментарий к нему открыт и потенциально безграничен. По такому пути пошли Делл Хаймс (Hymes 1981) и представители созданного им течения этнопоэтики. В качестве объекта анализа берутся тексты, созданные их предшественниками, вступавшими в контакты с информантами-автохтонами: мифологические повествования,

описания обрядов, а также просто бытовые рассказы, записанные на местном языке, а затем транскрибированные. Повторное прочтение осуществляется путем умножения направлений анализа: сначала текст исследуется с точки зрения лингвистики, затем – культуры и в особенности общего социального контекста. Этнопоэтика интересуется личностью рассказчика (и даже собирателя), пытается определить, насколько он осведомлен о наследии своей культуры и в каких отношениях он с ней находится (является ли он традиционалистом или модернистом и т.д.). Задача состоит в том, чтобы восстановить первоначальное исполнение текста, хранящегося сейчас в архиве, на момент его произнесения. Все это не является конечной целью познания, но призвано служить подтверждением надежности этого почти филологического метода, позволяющего использовать "следы" фактически исчезнувших ныне культур. Такие приемы работы могут показаться странными, но их проще понять, если взглянуть на них сквозь призму геологической метафоры. Они вполне сравнимы с техникой кароттажа, обычно используемой геологами для взятия проб грунта. Какой-либо текст – это участок, откуда исследование ведется вглубь "почвы" с целью изучить ее строение. Кроме того, заметим, что этот метод хорошо согласуется и с концепцией аккумуляции как эрозии.

По второму пути в американской антропологии пошли Клиффорд Гирц и представители постмодернистского течения, которое настаивает на реконтекстуализации не только какого-либо одного фрагмента культуры, например текста, но вообще всех отношений в ходе этнографической работы. Нет никакой культуры, а тем более общества, никакой глубинной структуры. Существуют лишь минуты встречи этнографа с информантами, когда он слушает их речь, присутствует при различных событиях, иногда в них участвуя. Эти мгновения, несущие прежде всего отпечаток субъективности самого исследователя, образуют материал нового текста. Последний, конечно, сохраняет в себе осколки этой субъективности, на которую повлияли культурные и социальные различия (*altérité*) на момент присутствия этнографа в поле; но все это не придает тексту научной значимости. В сущности, антропология экзотических народов является операцией абсолютной субъективизации, причем позиции такой науки становятся все менее устойчивыми по мере движения истории, которая постепенно захватывает всю совокупность культур и преобразует их в тексты – например, тогда, когда коренные народы сами берутся за перо и описывают свою жизнь, в свою очередь пребывая в тисках собственной субъективности. Фигура Другого все сильнее захлестывается волнами и в итоге тонет в водовороте *Cultural Studies*, поскольку в результате и этнограф, и его информант оказываются просто мелкой галькой в гигантской морене человеческой истории.

Французская антропология, на протяжении сорока лет парализованная величием теории Леви-Строса, реагировала на изменение ситуации с некоторым запозданием. Так же, как это было в США, в ее эволюции наметились два противоположных направления, которые, впрочем, оба вписываются во французскую антропологическую традицию. С одной стороны, признается главенство истории, которая под прикрытием универсализма, если требуется, отрицает культурные различия, причем, что довольно странно, ссылаясь на необходимость разоблачения преступлений колониальной эпохи. Например, Ж.-Л. Амсель и Э. М'Бокولو высказали точку зрения, согласно которой этнические общности ("*ethnies*") – не что иное, как социальные сущности, искусственно созданные колониальной администрацией для контроля над империей, тогда как в доколониальную эпоху существовали только текучие, нестабильные локальные идентичности (*Amselle, M'Bokolo 1985*). Тезис, выводящий на первое место одно историческое явление – колонизацию, очевидно ложен, даже если благодаря ему были подчеркнуты недоработки классической антропологии в отношении вопроса о политической самостоятельности (*souverainete*) безгосударственных социальных групп. В конечном счете, для сторонников такой тенденции в антропологии малые общества и

традиционные экзотические культуры, которые некогда были объектом наблюдения этнографов, ослепленных примитивистскими фантазиями, фигурируют сейчас в качестве некой незначительной приписки к великой книге всеобщей истории. Эти культуры ничему особенному не могут нас научить; сама же антропология должна смиренно раствориться в исторической науке. Нужно подчеркнуть, что, в отличие от США, где между историей и антропологией (как дисциплиной, которая обязана своим существованием культурному разнообразию) возможен баланс, во Франции их объединение привело бы к совершенно иным последствиям. В США Cultural Studies развились на равновесии между дисциплинами. Но стремиться к нему во Франции было бы совершенной утопией, учитывая огромное институциональное влияние истории.

Другое направление во французской антропологии отчасти реабилитирует физиологизм, по крайней мере, возобновляет диалог с ним через посредство когнитивных наук. Его сторонники обращаются к изучению физиологических и психологических процессов восприятия. Хотя в их работах через интерес к тематике классификаций косвенно проявляется влияние Леви-Строса, когнитивная антропология оказывается весьма проницаемой для биологических моделей. Эту проницаемость можно проиллюстрировать примером теории такого культурного разнообразия, которое рассматривается как "эпидемиология представлений" (Sperber 1996). В противоположность биологизму XIX в., современная когнитивная антропология стремится избежать расовых предрассудков и потому заходит в тупик в вопросе о культурном разнообразии, развивая его лишь в общих чертах через проблематику "нас" и "других". Именно так поступает Ф. Дескола в работе, озаглавленной "По ту сторону природы и культуры" (Descola 2005). Объяснив, что оппозиция между природой и культурой (отсюда – название его книги) преодолена, он выделяет четыре главных типа человеческого мышления, *a priori* случайным образом распределенных в пространстве и времени и поэтому свободных от культурной или "расовой" детерминированности. Вот эти типы: *анимистическое мышление*, наделяющее природные существа (в особенности животных) душой и, следовательно, интенциональностью; *тотемическое мышление*, которое приписывает те или иные качества в равной степени природным категориям и человеческим группам; *аналогическое мышление*, которое утверждает наличие цепочек взаимосвязи между весьма различными категориями реальности на основании отдельных пунктов их сходства; наконец, *натуралистское мышление*, "запирающее" существа в рамках соответствующих им категорий чувственности и, например, не допускающее возможности наличия души у животных. По мнению Дескола, первый тип мышления, анимизм, наиболее распространен в Амазонии, субарктической Америке, в Сибири, а также у различных автохтонных народов Юго-Восточной Азии. Второй тип, тотемизм, – преимущественно в Австралии, а среди американских народов – только у оджибве (из их языка и происходит слово "тотем"). Третий тип, аналогизм, характерен для обширных территорий по всему миру – для Китая, древней Индии, Центральной Америки, а также он был распространен на Западе до начала Возрождения. Натурализм же свойствен исключительно европейскому мышлению с XVII в.

Теория Дескола по меньшей мере странна. То, что относится к тотемизму, идет вразрез с выводами, сделанными Леви-Стросом в его фундаментальной книге "Тотемизм сегодня" (Lévi-Strauss 1962)<sup>12</sup>. Вызывает недоумение невнимание Дескола к различиям между такими крупными культурными областями, как Америка, Австралия, Южная Азия, Западная Африка, Европа, мусульманский мир, Австронезия. Дескола, истинный приверженец французской традиции, изначально стремится быть универсалистом. При этом получается, что он вынужден реабилитировать знаменитое деление типов мышления, введенное Леви-Брюлем, автором "Первобытного менталитета"<sup>13</sup>, – в том смысле, что мышление западного человека у него оказывается единственным из четырех типов, наделенным абсолютной способностью к категоризации вещей и существ.

\* \* \*

Человек как божественное творение постепенно вымер к концу XVIII в. С тех пор пришедшие ему на смену биологической, а затем культурный виды не переставали вызывать множество вопросов. Культурная составляющая в человеке, выступающая синонимом разнообразия, бросает разуму серьезный вызов. В ответ на него в XIX в. во Франции и Америке относительно автономно друг от друга формируются две интеллектуальные модели. Обе опираются на феноменологию природы, но биологическая модель, испытывавшая воздействие идеи эволюции и прибегающая преимущественно к термину *общество*, делает это метонимически; геологическая же, несущая отпечаток номинализма и систематически выдвигающая на передний план понятие *культуры*, – метафорически. Можно было бы ожидать, что антропология XX в. сможет прийти к синтезу универсализма, присущего первой из традиций, и локализма, на котором построена вторая. Однако вместо того, чтобы серьезно заняться решением этой задачи, дисциплина, кажется, чаще только мела по поверхности, тогда как внутри нее царили консерватизм и стагнация. Конечно, ей пришлось упорно сражаться с давними расистскими демонами и проливать свет на свои прежние компромиссы с колониальным порядком. Но интеллектуальное пространство антропологии по-прежнему нуждается в подлинном синтезе. Как нам представляется, он реализуем, только если мы будем основываться на идее культурных мега-областей, открывающей перспективу интеграции двух традиций. О существовании такой возможности, например, свидетельствуют целиком посвященные Америке "Мифологики" Леви-Строса, под знаком которых мы и проводили наши собственные исследования (Desveaux 2005a).

#### Примечания

<sup>1</sup> Имеются в виду тринадцать британских колоний Новой Англии, которые объединились и выработали Декларацию Независимости (*прим. пер.*).

<sup>2</sup> Отметим, что отчеты экспедиции, проводившейся почти в то же время русским исследователем Ильей Гавриловичем Вознесенским, еще более важные для калифорнийской этнографии, остаются неопубликованными вплоть до сего дня.

<sup>3</sup> Такому воздушному "перспективизму", пользуясь выражением Эдуардо Вивейроса де Кастро, есть аналоги в Южной Америке – например, знаменитый археологический памятник Нацка в Перу.

<sup>4</sup> Этим объясняется до сих пор не разрешенная проблема отсутствия связи между четырьмя основаниями американской антропологии – физической (соматической) антропологией, первобытной историей, этнографией и лингвистикой. В учебниках для американских студентов научные достижения каждого из этих канонических подразделов дисциплины никогда не выстраивались в соответствии с общей логикой. Особенно показателен вопрос о первичном заселении Америки. Физическая антропология признает единство американских индейцев, но долгое время согласие наблюдалось только по вопросу о времени проникновения людей на континент через Берингов пролив, которое датировалось по культуре Кловис (11 тыс. лет до н.э.). Однако в то же время в лингвистике развилась школа глоттохронологии, в которой считается, что для расхождения языков одного происхождения до полной потери взаимопонимания между их носителями требуется 3 тысячи лет. Учитывая чрезвычайно разнообразие индейских языков, даже непосвященному понятно, что лингвистика вступает здесь в явное противоречие с археологией. И только недавно в Америке появилось новое поколение археологов, которые, невзирая на мощное сопротивление части научной общественности, подвергают пересмотру вопрос о "пределе", которым является горизонт культуры Кловис.

<sup>5</sup> Дарвин публикует в Лондоне у Джона Мюррея "Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь" в 1859 г., а Морган свою книгу "Системы кровного родства и свойства человеческой семьи" – в 1871 г. Но известно, что

Морган столкнулся с трудностями в поисках издателя, а его труд был изложен на письме уже за двенадцать лет до того. В конечном счете, Смитсоновский институт, руководимый Пауэллом, взялся за издание, что, в свою очередь, было знаком его приверженности эволюционизму. Во всяком случае, в этом произведении обнаруживаются размышления, скорее идущие параллельно тому, что присутствует у Дарвина, а не непосредственно вдохновленные им.

<sup>6</sup> Однако не стоит недооценивать кружок Бринтона при Философском обществе Филадельфии. В последние десятилетия XIX в. здесь сохранялся откровенно расистский подход к антропологии, с которым неустанно скреживал шпаги Боас. И в этих спорах как раз возобладали его позиция, по меньшей мере, по мнению "просвещенной" общественности (*Roth Pierpont* 2004).

<sup>7</sup> Заголовок заслуживает того, чтобы привести его целиком: "Диалог мифа (fable) со Священной историей, из чего видно, что великие мифы, культ и тайны язычества суть подвергшиеся изменению повествования, обычаи и традиции евреев" (*Conférence de la fable avec l'histoire sainte, d'où l'on voit que les grandes fables, le culte et les mystères du paganisme ne sont que des versions altérées des histoires, des usages et des traditions des Hébreux*. Paris, 1730). Эта книга удивительно напоминает упомянутый выше труд Адера.

<sup>8</sup> Идея будет впоследствии использована Максом Мюллером.

<sup>9</sup> Э. Дево имеет в виду понимание "социального факта как вещи", характерное для ранней французской антропологической традиции, в частности, для творчества М. Мосса (прим. пер.).

<sup>10</sup> Понятие "сырое" (*сru*) – одно из ключевых у Леви-Строса в т. 1 "Мифологик" (1964), вошло в его название "Сырое и обработанное" ("*Le Cru et le Cuit*"); кроме того, обмен женщинами – фундаментальная характеристика, описанная Леви-Стросом в его "Элементарных структурах родства" (1949). Объединяя две эти темы и забирая это слово в кавычки, Дево как бы соединяет и две важнейшие книги, маркирующие два разных этапа в творчестве Леви-Строса. И, конечно, это пишется им не без легкого юмора, ввиду многозначности понятия "*сru*": и "сырой", и "грубый", и "вольный" относительно моральных ограничений (прим. пер.).

<sup>11</sup> Известно, что французские католики XVII в., начиная с самого Фенелона, были увлечены миссионерской деятельностью в Новой Франции.

<sup>12</sup> Концепция тотемизма у оджибве в изложении Дескола является производной от концепции Фигельсона и Брайтмана (см.: *Descola* 2005: 235 и далее), на бессодержательность которой мы уже указывали в другой работе (*Desveaux* 2004).

<sup>13</sup> По мнению А.Б. Островского, название "Первобытный менталитет", использованное в последнем русскоязычном переводе труда Л. Леви-Брюля (*Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет*. Пер. с франц. Е. Кальщикова. СПб.: Европейский дом, 2002), более точно, чем "Первобытное мышление", традиционно использовавшееся в предшествовавших публикациях (прим. пер.).

### Литература

- Adair* 1775 – *Adair J.* The History of the American Indians. Particularly Those Nations Adjoining to the Mississippi, East and West Florida, etc. L., 1775.
- Amselle, M'Bokolo* 1985 – *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique* / Ed. J.-L. Amselle, E. M'Bokolo. P.: La Découverte, 1985.
- Boas* 1922 – *Boas F.* The Mind of the Primitive Man. N.Y.: The Macmillan Company, 1922.
- Boas* 1927 – *Boas F.* Primitive Art. Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1927.
- Descola* 2005 – *Descola P.* Par-delà nature et culture. P.: Gallimard, 2005.
- Desveaux* 2001 – *Desveaux E.* Quadratura americana, essai d'anthropologie lévi-straussienne. Geneve: Georg, 2001.
- Desveaux* 2004 – *Desveaux E.* Nouvelles considérations sur les Algonquins et le totémisme // *Journal de la Société des Américanistes*. 2004. Vol. 90. № 1. P. 7–24.
- Desveaux* 2005 – *Desveaux E.* La derive des continents // *L'Homme*. 2005. T. 175–176. P. 445–450.
- Desveaux* 2005a – *Desveaux E.* L'Amérique ou le grand renoncement à Durkheim // *Journal de la Société des Américanistes*. 2005. T. 91–1. P. 71–79.

- Dias* 2004 – *Dias N.* La Mesure des sens, les anthropologies et le corps humain au XIX siècle. P.: Aubier, 2004.
- Dictionnaire 1866 – Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales. T. V. P.: A. Dechambre, 1866.
- Dulaure* 1805 – *Dulaure J.-A.* Les divinités génératrices. Le culte du phallus chez les anciens et les modernes. P., 1805.
- Dupuis* 1794 – *Dupuis Ch.-F.* L'Origine de tous les cultes, ou la religion universelle. P., 1794.
- Duvernay-Bolens* 1995 – *Duvernay-Bolens J.* Les Géants patagons, voyage aux origines de l'homme. P.: Editions Michalon, 1995.
- Fiedler* 1969 – *Fiedler L.* The Return of the Vanishing American. N.Y.: Stein and Day, 1969.
- Fremont* 1845 – *Fremont J.C.* Report on the Exploring Expeditions to the Rocky Mountains in 1842 and to Oregon and North California in the Years 1843-1844. Washington, 1845.
- Gore* 1994 – *Gore J.-L.* Biographie // Fénelon. Les Aventures de Télémaque. P.: Garnier, 1994.
- Harris* 1974 – *Harris M.* Cows, Pigs, Wars and Witches: the Riddles of Cultures. N.Y.: Random House, 1974.
- Hinsley* 1981 – *Hinsley C.M.* Savages and Scientists // The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-1910. Washington: The Smithsonian Institution Press, 1981.
- Hontan* 1703 – Hontan, de la. Dialogue curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé. La Haye, 1703.
- Hymes* 1981 – *Hymes D.* In Vain I Tried to Tell You // Essays in Native American Ethnopoetics. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- Levi-Strauss* 1962 – *Levi-Strauss C.* Le totemisme aujourd'hui. P.: Presses Universitaires de France, 1962.
- Levi-Strauss* 1971 – *Levi-Strauss C.* L'Homme nu. P.: Plon, 1971.
- Lowie* 1920 – *Lowie R.* Primitive Society. N.Y.: Horace Liveright, 1920.
- Roth Pierpont* 2004 – *Roth Pierpont C.* The Measure of America, How a Rebel Anthropologist Waged War on Racism // The New Yorker. 2004. March 8. P. 48-63.
- Spenser, Gillen* 1899 – *Spenser B., Gillen F.J.* The Native Tribes of Central Australia. L.: Macmillan and Co., 1899.
- Sperber* 1996 – *Sperber D.* L'Epidémiologie des représentations. Théorie naturaliste de la culture. P.: Odile Jacob, 1996.
- Squier, Davis* 1848 – *Squier E.G., Davis E.H.* Ancient Monuments of the Mississippi Valley. Smithsonian Contributions to Knowledge. Washington, 1848.
- Tocqueville* 1868 – *Tocqueville de, A.* De la démocratie en Amérique, les grands thèmes. P.: Gallimard, 1968.
- Watson* 1913 – *Watson J.B.* Psychology as a Behaviorist Views It // Psychological Review. 1913. № 20. P. 158-177.
- Wilkes* 1845 – *Wilkes C.* Narratives of the United States Exploring Expedition during the Years 1838, 1839, 1840, 1841, 1842. Vols. 1-5. Philadelphia, 1845.

Пер. с франц. А.Б. Островского и К.В. Пименовой