

ЭО, 2008 г., № 6

© С. Даймонд

**НЕПОДЛИННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:
МИФ СТРУКТУРАЛИЗМА***

Где-то должны существовать первообразы, которых лишь подобиями являются тела. Если бы их можно было увидеть, мы познали бы связь материи с мыслью, в чем и состоит Бытие!

Искушение Святого Антония (Флобер)

Следуя путями, которые подвергаются обвинениям в излишней и исключительной интеллектуальности, структуралистская мысль вновь открывает и выводит на поверхность сознания прятавшиеся в его глубинах органичные ему истины. Только применив истину на практике, можно получить с помощью глубинного опыта ощущение полноты, вызванное обращением к ней, ибо посредством этого ощущения сознание постигает, что оно на самом деле общается с телом¹.

Человек голый (Леви-Строс)

В осколках льда он различает узоры, отпечатки кустов и раковин, – и непонятно: отпечатки ли то предметов, или сами предметы. ... Наконец он видит маленькие шаровидные массы, величиной с булавочную головку и кругом покрытые ресницами.

Искушение Святого Антония (Флобер)

Когда мы делаем усилие понять, мы разрушаем объект нашего внимания, заменяя его другим совершенно иной природы. Этот объект требует от нас нового усилия, которое, в свою очередь, разрушает второй объект и заменяет его третьим, и так далее, пока мы не достигаем единственного вечного Присутствия, в котором все различия между значением и его отсутствием исчезают: и это то самое Присутствие, с которого мы и начинали наш поиск².

Исчезающий мир (Леви-Строс)

Я желал бы обладать крыльями, чешуею, корой, выдыхать пар, иметь хобот, извиваться всем телом, распространиться повсюду, быть во всем, выделяться с запахами, разрастаться как растения, течь как вода, трепетать как звук, сиять как свет, укрыться в каждую форму, проникнуть в каждый атом, погрузиться до дна материи, – быть самой материей!

Искушение Святого Антония (Флобер)

История, политика, социальный и экономический универсум, физический мир и даже само небо – все это концентрическими кругами окружает меня, и я могу избавиться мысленно от этих кругов, лишь оставляя каждому из них какую-то часть себя. Как камень оставляет круги на поверхности, когда он падает в волну, я должен броситься в воду, если хочу достичь глубин.

Исчезающий мир (Леви-Строс)

Стенли Даймонд (1922–1991) – антрополог, поэт, представитель нью-йоркской левой интеллигенции, основавший и много лет возглавлявший кафедру антропологии Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке. Основатель журнала "Диалектическая антропология" ("Dialectical Anthropology") и автор многих работ, находившихся в центре академических дискуссий в 1960–1970-е годы.

* Перевод публикуется с разрешения издательства "Transaction Publishers" при финансовой поддержке Института этнологии и антропологии РАН и осуществлен по тексту: *Diamond S. The Inauthenticity of Anthropology: The Myth of Structuralism // Diamond S. In Search of the Primitive: A Critique of Civilization. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1974. P. 292–331 © Transaction Publishers. Etnograficheskoe Obozrenie thanks Transaction Publishers for the kind permission to publish the Russian translation of the article.*

"Искушение Святого Антония" стало, кажется, интеллектуальной страстью Клода Леви-Строса. Антрополог даже подумывает о "леденящей альтернативе" монашества, хотя скорее буддийского, нежели христианского. Однако если отвлечься на минуту от этих космологических размышлений, то перед нами появится фигура Леви-Строса как образцового мыслителя и парадигматического антрополога второй половины XX в. Все это многое сообщает об интеллектуальной атмосфере нашего времени и об антропологии в особенности. Это знаменует собой возвращение дисциплины в круг центральных идей на Западе, поскольку антропология благодаря Леви-Стросу вновь стала интеллектуальным предприятием, профессией интеллигенции, а не узкой специальностью со своим странным языком, корпусом данных, теорией и сугубо специфическим взглядом.

Это скрытое переопределение антропологии, о котором антропологи, кажется, не догадываются, подрывает некоторые из их основных допущений, в то же время реализуя предназначение профессии, – парадокс, к которому я еще вернусь. Леви-Строс признаёт относительную бедность своего этнографического опыта. Его полевая работа была эпизодической и исчислялась месяцами, а не годами; он никогда не жил в примитивном или архаическом обществе длительное время. Этот лингвистически ориентированный мыслитель никак не претендует и на компетентность в лингвистике (или, если уж на то пошло, и в языках) – он утверждает, скорее, обратное; нет также и свидетельств, что он вкладывал серьезные усилия в запись или интерпретацию текстов на местном языке. В "L'Homme Nu" (Levi-Strauss 1971: 575–577) Леви-Строс полемизирует с традиционным этнологическим канонам; его аргументация важна, поскольку раскрывает методологическую изоционность автора. Он рассуждает следующим образом: поскольку ни один из примитивных мифов не является родовым (genetic) ни для какой конкретной культуры, постольку все мифы оказываются по существу "переводами" из одной культуры в другую и, стало быть, составляют серию связанных, но меняющихся "перспектив". Таким образом, фокусом в исследовании мифов становятся эти коммуникативные взаимодействия между культурами. У этнолога – такое же право переложения примитивного мифа на свою (этнолога) перспективу, как и у члена туземного общества, пересказывающего миф на родном языке. Они выполняют, как представляется, параллельные операции.

Какова позиция этнолога? Однако эта ловкая логика неприемлема. Аргументация Леви-Строса не может ограничиваться мифом; она относится к культуре в целом, поскольку ни в одном из случаев большинство составляющих культуру элементов, включая мифологию, не являются изобретенными. В этнологической традиции изучение культуры – это прежде всего изучение специфических комплексов культурных элементов – изобретенных или заимствованных – у конкретного народа в конкретном месте. Именно этой специфике Леви-Строс и избегает. Но ведь надо учитывать специфику не только изучаемого народа, но и самого наблюдателя (этого поистине "абсолютного" наблюдателя) в его собственной – т.е. западной – культуре. Если попытаться рационализировать избегание Леви-Стросом конкретного культурного языка мифа с помощью того аргумента, что перспективой рассмотрения любого конкретного мифа является перспектива его последнего переводчика (который с неизбежностью трактует его в терминах собственной культуры), то неизбежен вывод, что Леви-Строс не учитывает культурного контекста собственных интерпретаций. Он предпочитает считать их "финальными" или же окончательными *на данный момент*, в чем в принципе можно видеть одно и то же, учитывая, как часто он выражает веру в универсальность и неизбежность своего метода, несмотря на периодически проявляемую обезоруживающую скромность, касающуюся его отдельных находок³. Иными словами, Леви-Строс отрицает возможность того, что поздние интерпретации примитивных мифов отражают категории и модус познания современной западной цивилизации. Его приверженность абстрактной метаязыковой парадигме, соединенная с безразли-

чим к конкретным языкам, создала неразрешимую для антрополога ситуацию, которую можно понять лишь на основаниях, отличных от тех, чем он сам себе избрал. Эту ситуацию можно определить как "избегание личности себя и другого". Этнология становится упражнением в построении бесконечных регрессий – ни наблюдатель, ни наблюдаемый не могут быть локализованы относительно друг друга; они могут быть лишь сведены к общему знаменателю: "Ведь если антропология способствует лучшему познанию объективированной мысли и ее механизмов, значит, она все равно приведет к тому, что мы осуществляем в настоящей книге, где мысль южноамериканских аборигенов принимает форму под воздействием операций моей мысли и наоборот" (Lévi-Strauss 1970: 13)⁴. Снимая слой за слоем этой бесконечной луковицы, он продолжает, стараясь убедить читателя: "Отсюда следует, что эта книга о мифах сама является в некотором смысле мифом [мифом мифологии]... Если у нее и есть единство, то это можно заметить, лишь оторвав взгляд от текста; оно в лучшем случае может сложиться лишь в голове читателя" (Lévi-Strauss 1970: 6)⁵.

Не нужно становиться жертвой изумления по поводу широты охвата и детальности работы Леви-Строса. Сомневаюсь, что какой-либо из живущих ныне антропологов смог бы выдержать это крещендо тщательных наблюдений и оценить их правдоподобность. Все же следует помнить, что экспоненциально увеличивающаяся в размерах ошибка остается ошибкой: "факты", как и Писание, могут цитироваться так, чтобы они подошли к любой систематически выстроенной гипотезе. Привлекая такое множество деталей, Леви-Строс платит ироническую дань эмпиризму, в то же время доказывая, что сырые данные никогда не говорят сами за себя. Факты Леви-Строса создаются за счет организации его идей, точно так же, как в циклотроне создаются субатомные частицы.

Короче говоря, Леви-Строс – удачливый иконоборец, нарушивший как романтические, так и профессиональные стандарты своих коллег. И все же, несмотря на критику, которой подвергается его работа, его репутация среди антропологов остается весьма высокой – верный признак пока неосознанной смены ориентиров в профессии. Разумеется, кто-то может сказать, что рядовые антропологи рады иметь столь выдающегося представителя при дворе, создающего впечатление, что он способен думать за них, пока они тратят время на собирание своих данных, решение текущих проблем и полевые выезды. Может ли кто-нибудь сомневаться в том, что Леви-Строс является более выдающимся представителем, чем горстка других претендентов на мировое внимание среди его американских и британских коллег? Кроме того, он – француз, точнее – франко-бельгиец (и также еврей – факт, к которому я еще вернусь), а смелая и обманчиво ясная французская интеллектуальная традиция, продолжающая нежиться в лучах Возрождения, сохраняет определенный международный престиж. Сила мысли Леви-Строса подтолкнула его к состязанию с Сартром, что не имеет отношения к их личностям, точнее, личности в этом столь переплелись с идеями, что истина одного противостоит истине другого, и обе одинаково претендуют на статус высшей истины мира и человека. Интеллектуальные противостояния такого рода хотя и не являются чем-то исключительно характерным для Франции, но во Франции приобретают особую форму и интенсивность – порой кажется, что само выживание вида там поставлено на кон. Вспоминаешь о борьбе Паскаля против Декарта или борьбе Руссо против Дидро и Вольтера. Сегодня на ставшей поменьше арене Леви-Строс борется с Сартром за неразделенное внимание Франции, а быть может, и всей интеллигенции Запада, поскольку персонифицированный в Леви-Стросе структурализм является интеллектуальной идеологией и неотъемлемой логикой нового технократического тоталитаризма.

Во что верит этнолог? Однако той характеристики позиции Леви-Строса, что мы дали выше, вряд ли достаточно для того, чтобы объяснить его важное место в антропологии. Следует учитывать не только его антропологическое творчество, но и его

жизнь, его отношение к вещам, его социальное положение. Начнем с того, что он выступает в роли интеллектуала, и сам акт принятия этой роли намного более существен, чем те аргументы, которыми он обосновывает ее. Его позиция последовательна, но аргументы в ее пользу могут быть противоречивыми. Дело в том, что в период истории антропологии, когда большинство этнографических данных уже собраны, когда возможности работы в поле (теперь – это "третий мир") существенно сократились и когда антропологи оказались перед необходимостью определяться с политическим выбором как дома, так и за рубежом, занятие Леви-Стросом такой позиции становится харизматическим, граничащим с утопией решением универсальной антропологической дилеммы. Леви-Строс сохраняет беспристрастность и отчужденность и настаивает на объективности своих наблюдений. Он создает впечатление, что жертвует собой, отстаивая следующую точку зрения: "И все же я существую. Нужно признать – никоим образом как индивидуум: ведь чем я являюсь в данном отношении, кроме как постоянно возобновляемой ставкой в борьбе между скопищем нескольких миллионов нервных клеток, упрятанных в муравейнике мозга, и моим телом, служащим этому скопищу как робот?" (*Lévi-Strauss* 1961: 397)⁶.

Леви-Строс не интересуется поиском значения, императивами действия или диалектикой мысли и действия, кроме как в буддистском смысле: "зачем нужно действие, если мышление, которое управляет им, приводит к открытию бессмысленности. Но открытие не может быть сделано немедленно, оно требует размышления, и я не могу помыслить его сразу целиком" (*Lévi-Strauss* 1961: 396). Финал структуралистского предприятия – разрушение культуры, и не менее того.

Мнения для Леви-Строса не имеют, по-видимому, никакого значения в строгом смысле слова, поскольку они представляют собой сырые данные, подчиненные структурам, которые определяют функции мозга, и, кроме того, эти структуры и являются "знаком" – проявлением порядка во Вселенной. А потому Леви-Строс свободен делать самые возмутительные комментарии о нашей цивилизации и человеке вообще, не рискуя своим статусом в обществе (в отличие от избранного им учителя – Руссо), поскольку эти комментарии не связаны с действием и не имеют реальной значимости, или, как мог бы сказать сам Леви-Строс, они имеют "небольшую" реальную значимость. Он вполне способен заявить нам, что непосредственные причины изучения этнологии не раскрывают основной функции дисциплины, а именно – содействия фундаментальному пониманию того, как работает человеческий мозг. Осуществляя это, он уничтожает любую интенциональность, кроме собственной.

Таким образом, Леви-Строс являет себя как холодный гуманист, человек без специальной научной подготовки, который определяет себя как естествоиспытатель высшей квалификации. Научный подход в его работе, который следует отличать от индуктивных аспектов научного метода, развивается до постановки вопроса о человеке, превращая человека в объект. Его страстью является раскрытие структур "объективированной мысли". Центральной его метафорой является музыка, которую он считает самой фундаментальной из всех форм искусства именно потому, что она бессловесна, вряд ли когнитивна – чистый синтез звуков, гармонии и ритмических противоречий и прогрессий – воплощенный структурализм. Вспоминаешь о музыке сфер и платоновском выборе математики, гимнастики и музыки как предметов, связанных и необходимых для обучения его философствующих царей. И в самом деле, он столь же подозрительно, как и Платон, относится к поэзии, к ее образному языку, непредсказуемым напряжениям, непосредственным и запредельным значениям – к ее экстраординарной обычности.

Эстетическая иерархия. Эстетические вкусы Леви-Строса заслуживают изучения, поскольку они раскрывают его действительную историческую ситуацию, а также его представление о том, на что необходимо фокусироваться социальным наукам. В "Сыром и вареном"⁷ нам говорят, что мифология и музыка "ставят человека перед лицом

виртуальных объектов, лишь тень которых актуальна" (*Lévi-Strauss* 1970: 19; цит. по: *Леви-Строс* 2000: 25.).

Следствия концептуального реализма этого типа объясняются далее: "...мы не знаем, каково отличие между сознанием немногочисленных людей, способных продуцировать музыку, и того бесчисленного множества слушателей, с которыми этого не происходит, хотя они вполне могут ее воспринимать. И в то же время различие столь отчетливо и проявляется столь рано, что, скорее всего, оно обусловлено особой глубинной и сакральной природой музыки. Музыка, без сомнения, представляет собой язык сообщений, которые может понимать огромное большинство людей, хотя лишь немногие способны их творить. При этом среди всех языков одна лишь музыка объединяет несовместимые определения и является одновременно и объяснимой, и непередаваемой, что *делает творца музыки существом, подобным богам* [*Леви-Строс* по этому поводу цитирует Малларме], а саму музыку – *высшей загадкой наук о человеке, загадкой, таящей ключи к дальнейшему развитию этих наук*" (курсив мой. – С.Д.) (цит. по: *Леви-Строс* 2000: 26)⁸.

Я полагаю, что это утверждение является критическим для понимания Леви-Строса. Во-первых, оно этноцентрично; Леви-Строс с очевидностью отсылает нас к западной традиции классической музыки и, вероятно, считает, что совершенные композиторы – это Вагнер и Дебюсси. Однако феномен музыкальной импровизации, как например в джазовой традиции, которая всегда противоречила академической музыке, он игнорирует. Более того, не принимается в расчет и значение повсеместного изготовления, распространения и использования музыкальных инструментов среди племенных народов – например, народов Западной Африки. У таких народов барабанщик, один или в компании с другими, может создавать чрезвычайно сложные ритмы с контрапунктами, которые исчезают в момент их сотворения, поскольку у них нет традиции музыкальной нотации. Число тем может быть относительно ограниченным, но их развитие богато, и каждый, похоже, способен на музыкальное творчество. Само различие между темой и ее развитием становится здесь чисто академическим и тривиальным. Но, с точки зрения Леви-Строса, создатель музыки уподобляется богу. Поскольку Леви-Строс также полагает, что язык мифологии сродни музыке и что мифы сами являются своего рода музыкой, становится ясным, что выражаемая мифами организация общества мистифицируется, а люди в своем большинстве сводятся к нулю. Элита остается свободной лишь постольку, поскольку она отражает человеческую сущность. Предельной и неизбежной антропологической проблемой является наивысшая загадка, выраженная в музыке. Леви-Строс очевидно указывает здесь на финальный принцип порядка, лежащий в основе всего познания и коммуникации, – принцип, стоит добавить, который, как он считает, когда-нибудь будет выражен математической формулой. Вывод, который мы вынуждены вынести из всего этого, состоит в том, что "тайну", доступную лишь немногим структурно одаренным умам, следует охранять и оберегать. И тут мы оказываемся в одном шаге от интеллектуальной политики Платона.

Обращает на себя внимание тот факт, что при определении критически важной цели антропологии, а именно – проникнуть в тайну музыки и, по аналогии, мифа, Леви-Строс избегает всякого упоминания социальных процессов, таких как эксплуатация, отчуждение, чрезмерное разделение труда, современная война и характер государства. Его жажда совершенства заставляет избегать нашей реальности или, может быть, принимать ее как случайность. Есть у Леви-Строса в экзальтированном восприятии музыки и определенная наивность. "Цивилизованные" музыканты и композиторы не столь впечатляющи в их талантах, суждениях и мудрости, и даже в их эстетическом восприятии, за пределами избранного ими поля. Маркс мог бы по этому поводу заметить, что это – наказание за разделение труда и деформация характера под влиянием цивилизации.

Поэзия, живопись и политика. Но Леви-Строс, по крайней мере, помогает нам понять, почему Платон отправлял поэтов в ссылку и учреждал музыку. Утверждая, что поэзия не является отражением сущностных характеристик реальности, предоставляемых музыкой и мифологией, Леви-Строс утверждает, что поэзия – это "общее достоинство", "всего лишь доступная всем членораздельная речь" с налагаемыми на нее "частными ограничениями" (*Леви-Строс* 2000: 26). Он противопоставляет ее музыке, которая обладает "собственными выразительными средствами", и при этом он опять, кажется, игнорирует музыку дописьменных народов. Он заключает, что из-за отсутствия собственных выразительных средств, "в принципе, любой образованный человек может писать стихи, хорошие или плохие" (Там же).

Масштабы ошибки возрастают. Прежде всего, плохие стихи – это не стихи; стихи – это то, что получается за пределами простых формальных ограничений и вопреки им. Как свидетельствовал Сартр и многие другие, стихи иконичны, они – воплощение иной реальности, вновь созданный мир. Леви-Строс, по-видимому, чувствует это, поскольку в другой своей работе замечает, что только поэты понимают то, что слова были прежде ценностями (*Lévi-Strauss* 1963: 61)⁹. Стихи вообще не обязательно должны быть написанными: дети, не умеющие писать, способны к поэтическому творчеству. Более того, устное творчество примитивных народов в своей основе поэтично; многие из современных поэтов, интерпретируя такое творчество, подпадают под влияние традиций этих народов. Можно также вспомнить, что Вико говорил о языке примитивных народов как естественном "поэтическом" – конкретном, но наполненном коннотациями и метафорами. И это мнение оказывается более близким к мнению многих людей искусства (и, осмелюсь сказать, тех антропологов, которых продолжают интересовать подобные сюжеты), чем уподобление Леви-Стросом мифов музыке. Если взять за критерий аргумент Леви-Строса, что любой образованный человек может писать стихи, тогда и любой из обученных музыкальной грамоте может писать музыку, "хорошую" или "плохую".

Но Леви-Строс не задерживается на этих эстетических рассуждениях, которые дают нам ключ к его пониманию науки. Он переводит свое внимание на живопись, которую он также ценит ниже музыки, поскольку она воспроизводит цвета, уже существующие в природе, в то время как звуки, например пение птиц, не являются такого рода предшественниками музыки, или же, как он считает, они представляют собой просто шум. Опуская это суждение, все же можно считать очевидным, что используемые художниками цвета хотя и могут быть имитациями встречаемых в природе, но не обязательно являются таковыми. Платоновская трактовка живописи (не говоря уже о поэзии) как сущностно подражательной (что и выражает, несмотря на нюансы, смысл аргументации Леви-Строса) весьма выразительно опровергается Гойей в его введении к "Los Caprichos". Таким образом, центральным для понимания Леви-Строса является его представление, что "присущая пластическим искусствам подчиненность объектам..." вытекает из "организации форм и цветов" в рамках "чувственного опыта" (*Lévi-Strauss* 1970: 20; но ср. *Леви-Строс* 2000: 27). Иными словами, высшие достижения, на которые способны лишь избранные, как например создание западной музыки, не должны быть похожими на объект и зависеть от чувств. Концептуальный реализм Леви-Строса ожидает лишь политического воплощения. Возникает соблазн выдвигать предположение, что движущий Леви-Стросом глубокий импульс, как он сам намекал, может быть совсем не философским, но, скорее, артистическим – импульс несостоявшегося композитора-музыканта, и в этом случае он становится абсолютным академическим критиком, рационализирующим и охраняющим, но не творящим мир¹⁰.

Дополнительная иерархия наук. Таким образом, по той или иной причине, Леви-Строс предпочитает занять привилегированную позицию в привилегированном контексте объективирующей западной науки. Иначе говоря, Леви-Строс остается реля-

тивистом во всех смыслах, кроме самого критически важного. Он сохраняет свою приверженность "абстрактным абстракциям" и западному канону логико-дедуктивной научной концептуализации¹¹, преобразуя его в эстетику. Более того, это подразумевает косвенное, но от этого не менее абсолютное, принятие догм общества (его собственного), в котором этот модус познания стал фетишем. Например, в "Структурной антропологии" Леви-Строс выступает против некоторых психотерапевтических практик, которые он отличает от теории психоанализа, считая, что они представляют собой разновидность магии (*Леви-Строс* 1983: 147–164). Какая бы из форм психотерапии ни применялась, ее опосредует человеческий контекст. Тем самым, скрытая деформация структуры, которая, он уверен, и является источником и локусом "умственного расстройства", становится еще более смутной. Вроде бы наука подразумевает исследование этой структуры, в то время как ассоциативное человеческое понимание остается по характеру магическим, символическим, поверхностным, лишь смягчающим течение болезни и вводящим в заблуждение. Здесь, как и во множестве других случаев, Леви-Строс принимает сторону западной эссенциализирующей науки, направленной против "магической" плоскости действия в мире, которая имеет место как в истории, так и в современности¹².

Сходным образом, когда он ссылается на открытия, ставящие под сомнение принцип четности во взглядах физиков на Вселенную (*Lévi-Strauss* 1971: 616), он утверждает, что эти открытия подтверждают его структуралистское видение, которое якобы отражает саму структуру Вселенной. Здесь следовать за ним трудно, даже если мы примем весьма натянутую аналогию между столь далекими феноменами, ту аналогию, которую философски настроенные физики, такие как Шрёдингер, открыто отрицают. Однако одно ясно – сложность отношений между микрокосмом и макрокосмом, материей и антиматерией, правым и левым спином нельзя сравнивать с антиномиями Леви-Строса. Это важно отметить вовсе не для его дискредитации, но для того, чтобы показать бесцеремонную самоуверенность его стиля и разобраться в направленности его мысли, детерминистский и редуционистский характер которой очевиден.

Некоторые критики уже делали подобные наблюдения о подходе Леви-Строса к универсуму опыта. Существует очевидное противоречие между предполагаемым высоким символизмом категорий структурализма и редуционизмом, свойственным его объяснительному методу. Попытка Леви-Строса в недавней лекции заполнить этот разрыв остается неубедительной. Он утверждает, что вся совокупность органов восприятия человека предструктурирует или предопределяет реальность, делая познание абстрактным уже на уровне микрокосма. Это верно, но тривиально. Возможно, первым в западной академической традиции это заметил Декарт, но это больше напоминает Лейбница, который сделал вывод, что интеллект не содержит ничего из того, чего бы не было в восприятии, т.е. ничего, за исключением самого интеллекта. Это отражает также кантовскую прогрессию, тянущуюся от ощущений через восприятие к концепциям при организующем концептуальном начале. Но абстракции такого рода не имеют ничего общего с историей культуры, с отдельными абстракциями, представленными в культурных формах; они – символические изобретения, не более редуцируемые к тем основаниям, из которых они выросли, чем дерево может быть редуцировано к молекулярной системе земли и семян.

В другом контексте это понятие фактически противоречит собственным попыткам Леви-Строса отличать "конкретные" (индуктивно-опытные) абстракции примитивного познания от (дедуктивных, пропозиционных) "абстракций" современной науки¹³. Инструментальная двусмысленность Леви-Строса обнаруживает себя и здесь. Чтобы сделать свои особые представления об универсальном функционировании человеческого разума непротиворечивыми, он вынужден говорить, что примитивные способы мышления идентичны цивилизованным; различие заключается лишь в объекте. Ра-

зум примитивных народов направлен на миф; разум цивилизованных – на науку (Lévi-Strauss 1963: 230). Это утверждение, как кажется, содержит в себе предположение, что миф является наукой примитивных народов, а наука – мифом цивилизации. В свою очередь это приводит к заключению, в более откровенном виде сделанному Шпенглером, что научное мировоззрение должно рассматриваться как идеология. Но для Леви-Строса наука представляет собой лучший из мифов; она не только претендует на близость к истине, но и, согласно Леви-Стросу, на самом деле находится ближе к ней, ведь наука способна разоблачать миф, но миф не в силах истолковывать науку. Так Леви-Строс одним росчерком рационализирует миф и мистифицирует рациональность. Он предпринимал несколько попыток модифицировать эту позицию, но всякий раз был вынужден заключить, как и Гуссерль, что его собственная цивилизация предоставляет ему высшую форму понимания. Делая абстрактную понятийную мысль человеческой константой, он универсализирует тот процесс, сущностным выражением которого является западная академическая наука. По существу он пытается уподобить мышление восприятию¹⁴, в чем можно видеть атаку на первичность чувств и автономии перцептивного познания как в нашей собственной, так и в примитивной культуре. И этот редукционизм еще раз отражает то, как Леви-Строс пытается избежать исторической реальности¹⁵.

Редукционистский сциентизм. Редукционизм Леви-Строса можно обнаружить также в рамках классического противопоставления идеализма и механического материализма. Энгельс определял последние как противоположные стороны единого взгляда. Идеалист создает свои теории из абстракций, которые как бы живут собственной жизнью. Вселенная у Платона и даже у Гегеля представляет собой набор идей, которые рассматриваются в качестве духа или причины социальных и культурных явлений. Механический материалист, наоборот, редуцирует символическое измерение к исключительно материалистическим императивам – например, технологии или популяционному давлению. Лесли Уайт особенно преуспел в такого рода двойственности: он делает "культурологию" буквально высочайшей из наук, изучающих символические системы человеческих групп, а затем редуцирует объяснение в истории к какой-то энергетике или технологическим детерминантам. Любопытно, что соединение Леви-Стросом идеализма с механическим или биологическим материализмом похоже на все это и совпадает с определением, данным Энгельсом обоим течениям, поскольку между этими сферами – символической и определяемой материальными факторами – нет никакого исторического опосредования, никакой диалектики между человеком и природой, но есть лишь система вечных полярностей, которые постоянно отражают друг друга. Здесь снова чувствуется влияние картезианцев (в особенности Гейлинкса) с их взаимодополняющими ментальными и материальными часовыми механизмами, откалиброванными в уме Бога. В любом случае, значение человеческого действия здесь устраняется из действительности¹⁶.

Редукционизм-отчуждение. Таким образом, в случае Леви-Строса мы наблюдаем трансформацию антрополога маргинального в антрополога признанного, привилегированного и неприкосновенного. Он получает лицензию на понимание всего, кроме себя, что, в свою очередь, избавляет и его коллег от серьезной критики самих себя и своего общества – так, реализуя свои фантазии, они превращают слабость в силу. Позиция Леви-Строса становится решающей; он демонстрирует, каким именно образом западная интеллигенция может сделать завидную карьеру из своего отчуждения. И мы можем понять, почему видный антрополог, представитель одной из самых отчужденных профессий, должен теперь занять центральное место в интеллектуальной жизни Запада.

Теоретическая позиция Леви-Строса – сама по себе "определение" отчуждения. Наблюдение Сартра в "Réflexions sur la question juive" здесь странным образом уместно (как если бы он в 1946 г. предчувствовал появление Леви-Строса): "Мы должны пони-

мать этот мир крайностей, эту человечность, разрубленную надвое... есть сущностная двойственность в еврейском сознании, скрываемая под внешностью универсального гуманизма" (*Sartre* 1948: 130-131). Как я надеюсь показать дальше, именно потому, что эта двойственность и универсальный гуманизм столь очевидны у Леви-Строса, его так трудно понять сразу¹⁷. Однако кое-что можно сказать точно: если мы, как это делает Леви-Строс, подчиняем конкретное значение скрытым структурам, если о структуре говорится, что она определяет логику, в соответствии с которой идеи становятся доступными сознанию, и если вся конкретика значения едва ли представляет собой нечто большее, чем случайные или поверхностные данные, иначе говоря, "измышления" (*concepts*) в изначальном значении этого слова, – то тогда мы оказываемся перед лицом изощренной рационализации отчужденного и разобщенного поведения. Ибо то, с чем мы сталкиваемся, это – отделение абстрактных принципов, якобы лежащих в основе поведения, от самого поведения. Таким образом, принципы эти обретают собственную жизнь и используются для интерпретации более или менее сбалансированного "простого" обыденного поведения людей в категориях сущностной полярности.

В контексте современных попыток связать структурализм с марксизмом следует заметить, что отделение реальности от видимости не соответствует постановке этой проблемы у Маркса и не может быть встроено в марксистскую перспективу. Маркс отрицал то, что сущность предшествует существованию или лежит в его основе. Можно вспомнить, как он забавно провел линию разграничения между абстрактным персиком – персиком философов – и тем единственным персиком, со шкуркой, косточкой, мякотью и, можно добавить, с червем, который он соглашался признать. Маркс настаивал на том, что социальные условия искажают чувство социальной реальности. Если отчуждение должно быть преодолено, эти скрытые условия могут и должны быть осознаны. Они являются, таким образом, обратными тому, что Леви-Строс называет бессознательными структурами. Более того, для Маркса социальные условия формируют реальность: "социальное бытие определяет сознание", в то время как для Леви-Строса биологическое существование, можно сказать, определяет социальное бессознательное и, следовательно, поведение людей¹⁸.

Методологический редукционизм: трикстер. Леви-Строс описывает этот процесс следующим образом:

Многослойная структура мифа... позволяет увидеть в нем некую матрицу значений, распределенных по строчкам и по колонкам, но при любом прочтении каждый его план постоянно отсылает нас к иному плану. Аналогично каждая матрица значений отсылает нас к другой матрице, каждый миф – к другому мифу. И когда спрашивают, к какому предельному смысловому содержанию слова отсылают нас эти указывающие друг на друга значения, которым необходимо, в конце концов, быть всем вместе отнесенными к чему-то одному, то единственный ответ... состоит в том, что мифы указывают на дух, создающий их при содействии мира, частью которого является и он сам. *Таким образом, мифы могут быть одновременно порождены духом, олицетворяющим их причину, и мифами, представляющими собой картину мира, уже включенную в архитектуру духа.* Заранее заимствуя свою материю у природы, мифологическая мысль действует так же, как и язык, отбирающий фонемы из природных звуков, лепет которых служит ему практически ничем не ограниченной гаммой. Ибо она, так же как и язык, не могла бы с безразличием воспринять изобилие этих эмпирических материалов, все их использовать и разместить в том же порядке. В данном случае мы должны примириться с тем, что *материя представляет собой инструмент, а не объект обозначения.* Чтобы она была готова к этой роли, ее нужно предварительно обеднить (полагаю, это и делает Леви-Строс. – С.Д.), сохранив в ней лишь малое число элементов, способных выразить контрасты и сформировать пары противоположностей (*Lévi-Strauss* 1963: 224; курсив мой. – С.Д.)¹⁹.

В одной из попыток экспликации своего метода Леви-Строс предложил решение проблемы трикстера в мифологии американских индейцев, которая до тех пор казалась неразрешимой. Почему, спрашивает он, говоря об одном из аспектов этой про-

блемы, трикстер персонифицируется по всей Северной Америке как "койот" или "ворон" (*Lévi-Strauss* 1963: 224)? Чтобы понять это, мы должны "принять во внимание, что миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию..." (*Леву-Строс* 1983: 201). Нужно только допустить, говорит он нам, что "два противоположных члена, для которых переход от одного к другому представляется невозможным, обычно заменяются двумя другими эквивалентными членами, допускающими наличие третьего, переходного; после этого один из крайних членов и медиатор, в свою очередь, заменяются новой триадой и т.д." (заметим развитие, подобное фуге) (Там же).

Два крайних члена, с которых начинает Леви-Строс, – это "жизнь" и "смерть". Но здесь сразу следует отметить, что в примитивной культуре "жизнь" и "смерть", которые светский разум считает несовместимыми, могут восприниматься не в качестве "крайних", но, скорее, в качестве сторон общего состояния – состояния бытия. Говоря словами П. Радина, "индеец не противопоставляет, как мы, личное – безличному, безличное – телесному. Он, скорее, интересуется вопросами существования, реальности, и все, что воспринимается чувствами, что мыслится, ощущается и снится, – существует" (*Radin* 1957: 244). Тем не менее, последовав на момент за рассуждением Леви-Строса, которое предположительно отражает "несформулированное доказательство", мы увидим, что "жизнь", скажем, у пуэбло (Леви-Строса же интересует мифологический процесс, а не конкретный народ), – понятие, которое не может быть опосредовано, – трансформируется в земледелие. "Смерть" – другой неопосредованный член исходной пары – трансформируется в войну. Медиация между земледелием и войной становится возможной, и нам заявляют, что это – охота, поскольку она обеспечивает пищу с помощью приемов военных действий. Эта первая триада теперь должна подвергнуться еще одной трансформации, прежде чем мы обнаружим, почему "койот" и "ворон" оказываются столь значимыми фигурами в американской мифологии. Земледелие персонифицируется травоядными животными, а охота – хищниками. В согласии с этой логикой во второй триаде медиаторами между травоядными и хищниками становятся, разумеется, падальщики – плотоядные животные, которые не убивают. Следовательно, хотя они и плотоядны, чем напоминают хищников, они также похожи на земледельцев, ибо не убивают того, что едят. Теперь мы можем заключить, что "ворон" и "койот" посредничают в бинарной оппозиции жизни и смерти и, тем самым, дают нам образ трикстера, который, как хорошо известно, является одновременно плохим и хорошим, создателем и разрушителем.

По аналогии с этой внутренней логической цепочкой, которую Леви-Строс приписывает универсальной структуре разума, может создаваться и ряд иных мифических посредников. Они включают туман (посредник между небом и землей), скальп (между войной и земледелием, поскольку скальп – это "урожай" войны)²⁰, одежду (между природой и культурой), пепел (между крышей – небом и очагом – землей) и т.д. Этот метод, согласно Леви-Стросу, позволяет понять целые области в североамериканской мифологии. Например, он объясняет, почему скальпы способны создавать туман, почему Дух росы (между небом и землей) оказывается связанным с Хранителем дичи (между охотой и земледелием), или, быть может, с Дарителем красивых одеяний (между природой и культурой). Наконец, мы оказываемся в состоянии понять, почему Дух росы может персонифицироваться в качестве Мальчика золы (*Ash-Boy* – сажа и пепел находятся между небом и землей) и почему Мальчик золы по своему происхождению (но не исторически) оказывается связанным с Золушкой. В этом последнем случае номинальная медиация была заменена социальной (представительница низшего класса выходит замуж за представителя высшего класса), что, если применить такую логику, будет представлять собой, по Леви-Стросу, интеллектуальное разрешение классового конфликта. Названные элементы мифов – "шакал", "ворон", "туман", "скальп", "одежда", "пепел" – представляют собой, следовательно, эквиваленты, по-

сколько занимают аналогичные места в структуре мифа. Именно эта относительная эквивалентность, выражающая основной процесс сигнификации (а не полное значение слова, его ассоциативные связи и коннотации), интересует Леви-Строса. В этом эндшпиле стереотипных метафор (читай, иллюзий!²¹), который Леви-Строс играет с бесконечной виртуозностью, целью остается обнаружение структуры, то есть специфического размещения противостоящих элементов.

Критика метода и выводов. Однако если мы проанализируем начальную пару "жизнь" и "смерть", то, даже если допустить бинарный характер этой пары (к чему нас этнологические материалы вовсе не обязывают), мы не обнаружим достаточных причин, чтобы рассматривать первую из триад как выражение внутренней логики. Леви-Строс принимает в качестве необходимого последовательное движение от понятия "жизнь" к занятию "земледелие" и к персонификации "травоядные животные", параллельному трансформации от "смерти" к "войне" и "хищникам". Но было бы столь же логичным и более экономным связывать непосредственно "жизнь" с "травоядными животными" и "смерть" – с "хищниками", без опосредующего термина "охота" в последнем случае. Тогда мы бы быстрее персонифицировали жизнь и смерть; и фактически такого рода персонификация – обычна среди примитивных народов. В любом случае персонификации, которые встречаются среди таких народов, не имеют отношения к особой последовательности, выраженной в "несформулированном аргументе" (пуэбло) Леви-Строса, поскольку этнологическая реальность начинается именно с персонификации или сгущения; это – то, с чего мы обычно начинаем. Но Леви-Строс лишь создает впечатление, что он индуктивно переходит от конкретных персонификаций к неопосредованным абстрактным понятиям, которые затем представляются в качестве исходных посылок рассматриваемой культуры и, таким образом, становятся переводимыми в универсальные допущения, а в итоге и в поляризующий принцип самой природы. На самом деле Леви-Строс совсем не рассуждает индуктивно, но двигается вспять от предполагаемого свидетельства (трикстера как знака) к *априорно* неопосредованным концептам ("жизнь" и "смерть" как "обозначаемые" [signified] элементы)²². Он представляет свой метод следующим образом: "...эмпирические категории, такие как сырое и приготовленное, свежее и тухлое, мокрое и горящее и т.п., категории, которые можно точно определить только этнографическим наблюдением, приняв точку зрения отдельной культуры, могут тем не менее служить концептуальными инструментами для выработки абстрактных понятий и увязывания их в предположении" (Lévi-Strauss 1970: 1; цит. по: Леви-Строс 2000: 11; курсив мой. – С.Д.).

Но тогда эти эмпирически определяемые бинарные оппозиции представляют собой всего лишь культурные обозначения формальных дихотомий, определяющих функционирующие структуры природы и разума и являющихся одновременно универсальными и априорными пропозициями. Метод Леви-Строса в этом показательном случае оказывается тавтологией.

Но трикстер может полнее пониматься на непосредственно данном уровне значения как персонификация двойственности человека, которая преодолевается в повседневной жизни. Это значительно отличается от трактовки Леви-Строса, в соответствии с которой "мифологическая мысль всегда движется от осознания оппозиций к их разрешению", поскольку это мифологическое разрешение остается удивительно недialeктичным и возникает как простое разъяснение формальных антиномий. Более того, как признает сам Леви-Строс, тот вид опосредования (читай, "разрешения"), который он постулирует, не имеет никакого отношения к реальным противоречиям, встречаемым в обществе или у конкретных людей.

Можно также добавить, что поясняемые Леви-Стросом имена трикстера "ворон" и "шакал" могут с большей экономией объясняться на основе, скажем, ума этих животных, их распространенности, неуловимости, способности к проказам, отражения ими определенных черт человеческих характеров. Но даже если судить с точки зрения,

предложенной Леви-Стросом, то и тогда его рассуждения остаются спорными. К примеру, медведи, которые здесь не выступают как трикстеры, могут питаться падалью, в то время как шакалы – не только падальщики, но и хищники, что известно также и о воронах. Более того, как показала Джейн Гудолл, шакалы (как и гиены) занимают нишу падальщиков лишь там, где среда изменяется так, что они сталкиваются с конкуренцией при охоте за дичью. Гудолл пишет об Африке, но историческая надежность рассуждений о мифологии все равно оказывается под вопросом, и структуралист обнаруживает себя преследуемым историей на весьма элементарном уровне. Наконец, пауки, богомолы и зайцы²³ (но не коршуны или гиены) олицетворяют трикстера в других частях мира, и было бы затруднительно выстраивать логически схему в духе Леви-Строса для каждой из этих персонификаций. Из рассмотрения одного из аспектов мифов о трикстере вытекает значительно более интересный вопрос – вопрос персонификации, или олицетворения²⁴, который помогает нам понять некоторые исторические различия между современным и примитивным модусами познания.

Бинарные оппозиции: вежливая интерпретация²⁵. Полезным способом рассмотрения этой относительной разницы в познании, еще более раскрывающим методологию Леви-Строса, является рассмотрение радикального разделения добра и зла и их трансформации в соответствующие понятия, этого характерного симптома архаической и современной цивилизаций. Леви-Строс не разбирается с этой конкретной оппозицией, однако она все-таки важна. Дело в том, что в реальном поведении людей добро и зло как таковые абстрагируются редко, но мы выборочно проецируем их чистые формы в качестве внешних сил, упорядочивающих или нарушающих поведение человека. Мы можем рассуждать абстрактно о горе (зло) и удаче (добро), постигших человека; соответственно, в политически структурированных обществах, мы можем рассматривать конкретного человека как сущностно доброго или злого, точно так же как и сводить его человеческие качества к профессии, классу или социальному статусу. В обоих случаях – "внутреннем" и "внешнем" – человеческая способность к действию вряд ли существует или проявляется в грубой отчужденной форме как овеществленная судьба. Если, с другой стороны, мы представим ситуацию в примитивном обществе, где принципы оказываются подчиненными людям и где то, что мы редуцируем в качестве принципов, – это "персонификации", то за основу анализа мы будем брать реальное (а не структурное, или якобы определяющееся другими классами скрытых принципов) поведение в мире. Это примитивное чувство диалектической реальности распространяется даже на поведение божеств. Например, Лора Бенедикт сообщает о багобо:

"До того, как мир был сотворен, были тагамалинги. Тагамалинг – это самый лучший бусо, потому что он не желает человеку зла все время. Тагамалинг является бусо только часть времени, т.е. в тот месяц, когда он ест людей. Месяц он питается человеческой плотью, но следующий месяц он не ест людей, и тогда он является богом. Так он меняется каждый месяц: один месяц он – бусо и хочет есть человечину, пока луна прибывает, т.е. между ее фазами от полной луны на востоке до новой луны на западе..." (цит. по: *Radin* 1957: 244).

А Лоуи пишет: "Два великих божества экои (Ekoï) понимаются не менее противоречиво, чем Солнце или Старик-Шакал у кроу. Ни тот ни другой не являются постоянно добрыми [их замыслы могут разрушаться]" (*Lowie* 1948: 48).

Другой пример: рай и ад представляют собой изобретения цивилизации; никаких проекций или абстрактной оппозиции этих двух понятий в примитивных обществах не существует. Эти оппозиции, развившиеся вместе с цивилизацией, обнаруживаются в религиозных, правовых и других институциональных кодах, которые имеют тенденцию редуцировать поведение людей и сводить себя самих к сущностным бинарным характеристикам. Таким образом, нам приходится говорить о богатых и бедных (экономическое разделение), о нас и них (политическое разделение) и требовать, чтобы че-

людей сказал, является ли он, например, плотником или водопроводчиком (профессиональное разделение).

Реификация разрыва между "молодыми" и "старыми" – еще один такой случай. Мы говорим о молодых и старых, как если бы они представляли собой различные популяции, не имеющие отношения к остальным из нас. Они выступают как крайности состояния человека, которые мы абстрагируем и отчуждаем. Иными словами, мы не воспринимаем себя с точки зрения интегрированного жизненного цикла, включающего период юности, трансформирующейся в зрелость. Скорее, мы пытаемся в рамках так называемой "прогрессивной деятельности" создавать дома для престарелых и находить какие-то решения проблем "неугомонной" молодежи. Эта социально обусловленная редукция жизненного цикла и заставляет нас осмысливать бинарное разделение между молодыми и старыми и тем самым реифицировать эти категории как отдельные популяции. У этого разделения есть и политическая сторона, так как молодые и старые (т.е. мы) представляют собой, при радикальном разграничении этих возрастных фаз, избыточное население, которое не ассимилируется системой. Ограничение в правах и, что очевидно в случае молодежи и стариков, освобождение от некоторых обязательств позволяют остальным из нас занять свои места в установившейся структуре, в то время как молодежь и старики оказываются в "запасниках" потенциальных конкурентов.

Молодежь и старики, тем самым, реифицируются как антагонисты личности в обществу – мы обездживаемся при угрозе конкуренции с нами самими. Бинарная оппозиция "молодые"/"старые" как абстракция, стоящая над "реальной" личностью и супротив нее, редуцирует эту личность к абстрактной отчужденной форме индивидуальности под властью цивилизации. Наша логика, изоморфная самому нашему обществу, является ограничивающей и биполярной: если феномен является одним, он не может быть одновременно чем-то другим. Дороти Ли пишет об этом так: "В философии уинту (Wintu) вообще нет принципа противоречия. Там, где у нас – взаимоисключающие дуалистические категории, у уинту – категории включающие" (Lee 1959: 131).

В цивилизованном обществе, следовательно, существует чувство действия либо в соответствии с абсолютными принципами, либо в их нарушение, и в этих принципах не учитывается реальная сложность поведения человека. Следовательно, существует и отчуждающее ощущение принуждения со стороны сил за рамками твоего контроля. Аналогичным образом Маркс говорит о том, что "отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, все более подпадали под власть чуждой им силы (в этом гнете они усматривали козни так называемого мирового духа и т.д.) – под власть силы, которая становится все более массовой и в конечном счете проявляется как мировой рынок" (Маркс, Энгельс 1985: 21; Marx, Engels 1938: 27). Само общество выступает антагонистом индивида, что является полной противоположностью примитивного понимания личности в общине. Метафоры приказа и ответственности, определяющие примитивный ритуал и отражающие естественное разделение и внутреннее единство труда, противоположны тому, что Дюркгейм называл "органически" взаимосвязанными функциями, к исполнению которых оказывается редуцированным поведение людей современного общества. Из этого следует, что Леви-Строс исследовал для нас ландшафт отчуждения и с чувством известной безысходности проследил его происхождение в глубинных структурах мозга, определяющих поведение, но остающихся недоступными для человека.

Интересно, что Леви-Строс не подвергает структурному анализу мифы собственно общества, которые он справедливо называет политическими; он утверждает, что мифы цивилизации подверглись смещениям и реинтерпретациям в целом ряде поколений интеллектуалов, что они более не отражают скрытых структур. Существует, разумеется, вероятность того, что примитивные мифы подверглись столь же многочисленным реинтерпретациям. Это, напомним, та самая позиция, которую занимает

Леви-Строс, обосновывая свое право быть на некотором расстоянии от рассматриваемого им мифа. Более того, становится ясно, что избегание Леви-Стросом анализа наших господствующих идеологий эффективно защищает ту наблюдательскую платформу, в которую он превратил собственное общество. Это прискорбно, поскольку обстоятельное рассмотрение западной идеологии обнаружило бы, я полагаю, что детерминирующие структуры, о которых говорит Леви-Строс, являются когнитивными, и в широком смысле – политическими, причем они обнаруживают резкие и сложные социальные противоречия, отражающиеся в цивилизационной надстройке. В то же время они представляют собой банальнейшие дихотомии, которые можно абстрагировать из любой ситуации, события, структуры или идеи. Таким образом, детерминизм и теоретизирование с точки зрения оппозиций у Леви-Строса может выступать одновременно как проекция цивилизованного познания в примитивную культуру и как стратегия редукционистского универсализма. Локализуя этот процесс непосредственно в нейродинамике (или же по аналогии с ней), он избегает столкновения с собственной культурой, т.е. того, что Руссо считал целью познания других. Кажется, что Леви-Строс, пытаясь понять примитивные культуры посредством неисследованных допущений о нашей собственной цивилизации, делает обратное тому, что утверждал Руссо.

Таким образом, когда Леви-Строс утверждает, что туземцы, как и обычные люди в нашем собственном обществе, не в состоянии понять основ своего поведения (поскольку они не могут одновременно действовать и анализировать²⁶), он, вероятно, признает, что навязывает им свои объяснения в большей степени, чем он сам готов допустить. В этой связи стоит упомянуть недавнее исследование корейского антрополога Кана (*Kang 1974*), в котором тот характеризует известный дуализм, присущий китайскому мировоззрению. Однако он доказывает, что оппозиции диалектически разрешаются и постоянно снимаются. Это – рефлексивный и когнитивный процесс, процесс культурного исследования бесконечно тонких значений, определяющих традиционный космос китайца; они не представляют собой детерминированных, бессознательных и квазиматематических полярностей, которые создает Леви-Строс.

Вот еще один пример навязывания объяснений, хотя и из совершенно другой области. Когда я проводил полевые исследования на севере центральной Нигерии, меня принимали одновременно как одного из духов и как человека. Однако никакой оппозиции не было; я был одновременно и тем и другим. Можно было бы сказать, что синтез осуществлялся в умах анагута, но это стало бы "вчитыванием" априорной оппозиции. Дело в том, что сам взгляд анагута на меня был интегрированным, и нет нужды аналитически разделять его в соответствии с фетишизированной западной логикой оппозиций (*Diamond 1967*). У сэлишей есть выражение: "внутри себя подражать духу животного или вещи", что может рассматриваться как синтетическое высказывание, а не построенный на оппозициях императив (*Rothenberg 1972: 262*). Еще один пример относится к разделению магии на белую и черную. Это разделение, как отмечали многие антропологи, меняется в зависимости от субъекта и объекта магических действий, т.е. может рассматриваться как ситуационное – как изменчивая перспектива или отдельное событие, но не как абстрактная полярность. Леви-Строс, разумеется, продолжает находить пути разрешения такого рода трудностей, различая первичный и вторичный (в котором трансформации уже произошли) уровни реальности или игнорируя социальный контекст разделения за счет его отождествления с "фундаментальным процессом человеческого разума". А как раз таким образом и можно было бы начать строить модель, противоположную модели Леви-Строса.

Космологический импульс. Создавая новую нишу для антропологии в обществе, Леви-Строс мобилизовал и использовал значительный объем данных, работающих в поддержку его теории. Это еще более упрочило его репутацию как антрополога, поскольку в распоряжении антропологов появился обескураживающий избыток инфор-

мации – предположительно эмпирической, – которой они прежде почти не занимались. Достоинство масштабной работы, проделанной Леви-Стросом, – в организации и привлечении к делу информации, которая вроде бы казалась бесполезной. Леви-Строс, в этом смысле, помогая удовлетворить то любопытство относительно примитивных народов, которое является характерной чертой нашей цивилизации со времен Монтеня, сделал антропологию интересной для профессионального антрополога.

Однако оценка собственных достижений у Леви-Строса, в отличие от его стратегий работы (или же от причин его успеха среди коллег), как я думаю, основана на ином. Он желает создать космологию, и таковая может быть только изобретением. Каким образом отдельный человек может создать космологию для современного мира, космологию, которая бы основывалась на духе аналитизма, в то время как этот самый дух разлагает на части ту вселенную, что этот человек стремится сложить воедино? Фанатическое упорство его взгляда, постоянно подмечающего противоречия только для того, чтобы подавить их, как и огромный объем его работы и диапазон рассматриваемых им проблем, свидетельствует о героических усилиях современного интеллектуала уловить логический и предсказуемый порядок в природе и обществе, лежащий по ту сторону значения, иллюзий и разочарований, разума и контроля над людьми. Леви-Строс выступает как своего рода философский и религиозный мыслитель, и вопреки самому себе – как теолог, который не может примириться с апокалипсическим видением Бога и тем самым занимает позицию антрополога, чтобы обосновать свою аргументацию в "реальности".

Космологический императив. Это соответствует его стараниям включить в свою работу все основные интеллектуальные традиции нашего времени. Его структурализм, как и всякое космологическое предприятие, должен быть всеохватывающим, иначе это будет просто одна точка зрения среди многих. Именно поэтому Леви-Строс указывает на свой долг Марксу, Фрейдю, Канту, Руссо, современным физикам, американским антропологам-практикам и другим.

Вступая с ними в союз, он делает их частично ответственными за его видение, т.е. интерпретирует их как детерминистов, универсалистов или же аналитических рационалистов редукционистского толка. Структурализм за счет этого рационализируется в качестве идеологии нашего времени, логического разрешения проблем западной рефлексии о личности, обществе и природе, пока Леви-Строс не начинает звучать как Шпенглер – его предшественник, о котором он не упоминает (см.: *Spengler 1926: 425 ff.*)²⁷. Однако в его этнологических трудах нет, например, и следа марксистского анализа, но есть существенное расхождение с принципами и целями Маркса. Как говорит нам Леви-Строс, марксизм – это первый шаг на пути, на котором последний означает буддистское "нет" значению²⁸. Конечно, он не говорит нам, что находится в промежутке между этими шагами.

Аналогия с работой Фрейда остается просто аналогией; поиск Леви-Стросом этнологического подсознательного является фрейдистским лишь с виду: чем ближе знакомишься с теорией влечений у Фрейда, его метафорическим взглядом на историю и практику, тем дальше оказываешься от позиции Леви-Строса. Возможно, Леви-Строс является, как назвал его Рикёр, нетрансцендентным кантианцем. Это значит, как я полагаю, что этот антрополог верит в предсуществующие категории познания при занятом отсутствии трансцендентального субъекта²⁹. Разумеется, на него повлияли спекулятивные недиалектические антиномии Канта. Однако если учесть внимание Канта к этике, его сдержанность в вопросах конечного существа природы или окончательной истины, то все это оказывается далеким от Леви-Строса. Притязания на близость к Руссо тоже оказываются натянутыми, хотя Руссо, в его качестве разработчика моделей, может быть привлечен для понимания способа обращения Леви-Строса с этнологическим материалом. Но, впрочем, революционная критика современной цивилизации у Руссо, его постоянное уважение к дикарю и, прежде всего, его отказ рас-

смагивать изучение человека по аналогии с естественными или физическими науками, т.е. его отрицание механического или физического детерминизма в приложении к человеческой деятельности, – все это делает необидительным возможность его объединения с Леви-Стросом.

Предельная рационализация. Таким образом, Леви-Строса невозможно понимать тем образом, каким он желает быть понятым. В качестве космолога его скорее нужно понимать как эклектичного последователя Платона, Декарта и Спинозы. Он – создатель системы, цивилизованный человек, устремленный к решению основных вопросов, окружающих его, и принимающий свое положение как неизбежное следствие научной рефлексии. Используя этот модус познания, он, чтобы сделать вселенную обитаемой, обращает его против него самого. Он выступает как домосед, социальный метафизик, и для него космос повторяет себя в организации субатомной материи, генетического кода, в природе мозга и, наконец, в структуре общества³⁰.

Его долг перед Дюркгеймом и Моссом достаточно очевиден: "Логические отношения, – утверждают они, – являются в некотором смысле и отношениями домашними... и единство знания не представляет собой чего-то большего, нежели единство коллектива, распространенное на всю вселенную" (*Durkheim, Mauss* 1963: 84).

Общество не просто было моделью для классифицирующей мысли, "его собственные подразделения служили разделами в системе классификации; первые логические категории были категориями социальными" (Там же: 82). Леви-Строс, однако, превратил социологическую метафору в концептуальную реальность. Общество более не является посредником для человеческой логики; оно отражает объективный порядок вселенной. Эта инверсия сближает Леви-Строса с Фрэзером, который утверждал (как отмечают Дюркгейм и Мосс), что "социальные отношения людей основываются на логических отношениях между вещами" (Там же). Но Леви-Строс только утверждает это; приводимые им свидетельства не убедительны. Становится ясным, что его космология лишь отражает его социологию и, таким образом, слишком зависит от обстоятельств и слишком относительна, чтобы реализовать его метафизические амбиции. Простое перевертывание Дюркгейма и Мосса не может изменить ни исторических корней, ни характера дилеммы Леви-Строса. Здесь вспоминается меткое, высказанное еще до появления трудов Леви-Строса, замечание Сартра: "Беспокойство еврея не является метафизическим, оно социально... Он и не мечтает... рассмотреть ситуацию человека в его обнаженности (как не вспомнить здесь название IV тома "Мифологик": "*L'Homme Nu*". – С.Д.). Он представляет собой социальное существо *par excellence*, поскольку его мучение социально" (курсив мой. – С.Д.; *Sartre* 1948: 133–134).

В рамках теологической вселенной, которую Леви-Строс с такими муками породил, находит отражение и его социальная ситуация. Человеческая свобода и подлинность теряют свое значение. Всякий выбор самоопределения и, стало быть, всякая подлинность становятся невозможными в таких взаимосвязанных и изоморфных структурах реальности. Свобода становится не более чем признанием тотальной, но неосознаваемой необходимости; человек – инструментом определяемого извне порядка; или, с теологической точки зрения, человек свободен лишь для того, чтобы подчиняться Богу. В этом мире, который Леви-Строс создавал на протяжении всей своей профессиональной карьеры, невозможен никакой элементарный риск. В нем нет неопределенности, нет непостижимых вопросов, нет уникальности и человеческой особости. Отсюда следует, что в нем нет идентичности и, стало быть, личностей. Локальное и конкретное являются лишь отдельными моментами процесса, редуцируемого к структуре³¹.

Леви-Строс чувствует, что, поскольку личность выступает лишь как психосоциобиологический рефлекс, человеческое значение является и может быть только иллюзорным. Его "монолитное" видение – логическая реакция на буржуазную атомиза-

цию, которая представляет собой псевдопорядок, коллективность, производную от механического объединения изолированных частиц, что в свою очередь отражает характер эволюционировавшего буржуазного сознания, взвешивающего на распад современного общества. Здесь мы опять сталкиваемся с Дюркгеймом в гротескной форме.

Конфликт с Сартром. В этом тоталитарном мире, который является результатом, если не намерением работы антрополога (и которому Леви-Строс до сих пор не противопоставил бинарный принцип тотального хаоса), экзистенциалистский взгляд на человека является просто абсурдом. По этой причине, хотя Леви-Строс позволяет себе относиться к феноменологии снисходительно (он вроде бы рассматривает ее увлеченность внешними феноменами как рассмотрение "реальности", хотя и реальности низшего порядка) и, кроме того, выборочно останавливаться на стольких других точках зрения, он вынужден отвергать экзистенциализм, что подготавливает почву для борьбы между ним и Сартром³², борьбы, которая сама указывает на разрыв в сознании и самосознании Запада. Здесь мы должны заняться рассмотрением личности Леви-Строса, которую нельзя считать "неизменной" и "недоступной" точкой, представляющей общую эволюцию человеческого сознания, сколько бы он этого ни желал.

Основа конфликта: ситуация Леви-Строса. Никто не сделал это с такой пронзительностью, как Сартр, хотя он вряд ли имел в виду Леви-Строса, когда в 1946 г. опубликовал свои отважные "Réflexions...", – он принялся в этой работе за анализ диалектики отношений между антисемитом и евреем (дальнейшие цитаты и фразы воспроизводят последовательность рассуждений в работе Сартра: *Sartre* 1948: 55–138).

Антисемит – пустой, насквозь фальшивый трус, не способный из-за времени, обстоятельств или отсутствия воли на борьбу, чтобы стать личностью, а особенно – культурным (в антропологическом смысле) французом. Антисемитизм – ненависть и идеология исключения евреев – позволяет антисемиту почувствовать себя настоящим, принятым, живым. Лишая еврея идентичности, он получает собственную фальшивую идентичность, однако получает ее пассивно, без стараний и усилий. Еврей платит колоссальную цену за неподлинность нееврея, за неспособность того к обретению собственной индивидуальности. Однако реакция еврея, говорит Сартр (не вина его в моральном смысле), тоже может быть фальшивой. «Что поразительно, – пишет Сартр, – это, конечно, не то, что существуют лицемерные евреи, [те, кто не живут в соответствии с еврейством, но отрицают его и пытаются его избежать"], но то, что их относительно меньше, чем лицемерных христиан».

Таким образом, *неподлинный*³³ еврей вполне объяснимо избегает своего положения. Но Сартр не ограничивает неподлинность антисемитами и отдельными евреями. Он пытается вскрыть общую характеристику современного человека, отказывающегося быть собой. Именно поэтому он говорит о либерале и демократе – том, что однажды и навсегда избрал еще в XVIII в. "дух аналитизма"³⁴ и что не замечает синтеза, перед которым ставит его история. Он не признает ни еврея, ни араба, ни негра, ни буржуа или рабочего, но признает лишь человека, всегда одинакового во все времена и повсюду. "Для него, – и здесь Сартр мог бы обратиться непосредственно к Леви-Стросу, – физическое тело – это набор молекул, а социальное тело – набор индивидов". Под индивидами он понимает "воплощение в отдельном примере универсальных характеристик, из которых складывается человеческая природа" (курсив мой. – С.Д.)³⁵. Кроме того, демократ, как и ученый, "неспособен видеть отдельный конкретный случай; для него индивид – это ансамбль универсальных черт". Таким образом, демократ, как и неподлинный еврей, "желает разрушить" еврея как еврея "и не оставить в нем ничего, кроме человека как абстрактного и универсального субъекта прав человека и прав гражданина". Антисемит попрекает еврея тем, что тот – еврей; демократ склонен упрекать еврея в том, что сам чувствует себя евреем.

Сверхдетерминированный рационализм неподлинного еврея. Однако здесь необходимо прервать аргументацию Сартра и отметить некоторые нюансы связи "либерал –

демократ – неподлинный еврей-рационалист", которые от него по понятным причинам ускользнули, когда он конкретизировал универсалистскую реакцию на фальшивую специфику антисемитизма в еврейском контексте. Эта реакция была также направлена и против закостенелых особенностей ортодоксального еврейского сообщества (например, беспощадной логики талмудистского кодекса), который поглотил такое количество интеллектуальной энергии и является традиционным символом еврейского благоговения перед разумом. Хаскалá, еврейское Просвещение (ассоциируемое с именем Моше Мендельсона), боролось с ортодоксией еврейской жизни в Западной Европе и, распространившись на восток, трансформировало культуру традиционного еврейского сообщества, которая, разумеется, уже созрела для реформ. Появилось множество еврейских ученых, ставших борцами за рационалистические, аналитические и универсалистские аспекты Просвещения – как в качестве защиты от антисемитизма, так и в качестве бунта против архаического еврейского уклада. Талмудистский разум, можно сказать, совершил прыжок в модернизм Хаскалы, трансформировав теологический рационализм в новую светскую религию разума. Этот разрыв в содержании сознания был внезапным и травматичным, осуществленным "снаружи" и распространенным светскими еврейскими миссионерами. Здесь не было Возрождения как посредника, как не было практически и никакой Реформации, хотя традиционное еврейское уважение к дисциплине ума было сохранено. Отсюда следует, что обращение многих евреев в универсалистский рационализм и связанные с ним концепции восходящей европейской буржуазии, которые Сартр пытается объяснить, были не просто предопределены, но сверхдетерминированы.

Однако новые пророки очень скоро стали обычными проповедниками из-за редуционистского характера их идей. Нисхождение разума к рациональности является все-таки одним из феноменов XIX в., который по времени более или менее совпал с неорганизованным, и по этой причине несколько запоздавшим, еврейским Просвещением в Центральной Европе. Это напряжение между пророками и проповедниками в еврейской истории, хотя и не в ней одной, тем не менее добавляет новое измерение к портрету пророка у Сартра, вечно пытающегося прорваться к свободе, осмысленности и социально значимой вере.

Проповедники защищают, интерпретируют и опираются на принудительно ритуализированные кодексы. Пророческое сознание всегда было экзистенциальным, конкретным, освобождающим, сфокусированным более всего на уникальность себя и других. Хасидизм XVIII в., современные интерпретации Хешеля³⁶ и производная, но все же еврейская (по форме, если не по содержанию; и по интенции, если не по результату) теология Бубера могут рассматриваться как формы еврейской подлинности, хотя и в религиозном контексте, который Сартр бы не принял. В то же время все они контрастируют (с точки зрения Сартра) с проповеднической неподлинностью Леви-Строса.

Определение Сартра. Каковы же тогда качества неподлинного еврея, которые он разделяет с демократом и ученым? Сартр описывает их так: Он занимает "довольно устойчивую позицию рефлектирующего созерцателя... Еврей поглощает любые знания с жадностью, которую нельзя объяснить абстрактной любознательностью, – в чем его интерес? Он хочет быть "просто человеком" и ничем больше, – таким же человеком, как все прочие, и он надеется стать им, вникнув во все человеческие мысли и приобретя общечеловеческий взгляд на мир. Он развивает себя, чтобы разрушить в себе еврея [отдельного человека в себе], он хотел бы, чтобы к нему относился слегка измененный афоризм Теренция: *Nil humani mihi alienum puto ergo homo sum*" (Sartre 1948; Сартр 2000, 2004).

Рационализм – надежда двух последних веков – «породил науки и их практические приложения... стремился соединить людей, открывая им те универсальные истины, которые могли бы послужить всеобщему примирению... Рационализм³⁷ евреев есть

страсть – страсть к Всеобщему... Разум – вот то, что лучше всего распределено в мире; он не принадлежит никому, и он принадлежит всем, и он для всех одинаков. Если существует Разум, то уже нет истины французской и истины немецкой, как нет истины негритянской или еврейской, – есть лишь единая Истина, и лучший – тот, кто ее открывает. Перед лицом всеобщих и вечных законов и сам человек становится всеобщим. И нет больше евреев и поляков, есть люди, живущие в Польше, и другие, объединенные записью в документах "иудейского вероисповедания", но поскольку в основе их существования – всеобщее, они всегда могут прийти к согласию».

«Вспомните, – говорит Сартр, – как у платоновского философа из диалога "Федон" пробуждение разума становится смертью тела, отмиранием особенностей характера, как бесплотный философ, из любви к абстрактной и всеобщей истине, теряет все свои индивидуальные черты и становится *оком Всеобщего*³⁸. Именно такой бесплотности и ищут некоторые израэлиты. Лучшее средство не ощущать себя евреем – обратиться к Разуму, потому что рассуждение равно действительно для всех и воспроизводимо всеми: не существует еврейского способа делать математические расчеты, поэтому, когда еврей-математик рассуждает, он утрачивает плоть и становится человеком всеобщим. И антисемит, проверяющий его рассуждения, сколько бы ни сопротивлялся, становится ему братом» (курсив мой. – С.Д.).

«Таким образом, рационализм, которому так страстно привержен еврей ("королевский путь к борьбе"), это прежде всего упражнение в аскетизме и очищении, это "побег во всеобщее... он достигает в сфере высшей... того согласия, той ассимиляции, в которых ему отказано в социальной сфере. Для него выбор рационализма – это выбор человеческой судьбы и человеческой природы". У неподлинного еврея "есть вкус к чистому интеллекту, он любит применять его ко всему подряд... у еврея проявляется то, что я назвал бы страстным империализмом разума, поскольку ему важно не просто доказать, что он прав, его цель – убедить собеседников в абсолютной и безусловной ценности рационализма. Он ощущает себя миссионером всеобщего... он хочет утвердить "католицизм" разума в качестве средства постижения истины и установления духовной связи между людьми. Не случайно иудейский философ Леон Брунвик (и здесь опять Сартр мог бы обратиться непосредственно к Леви-Стросу. – С.Д.) ставил знак равенства между прогрессом разума и прогрессом *объединения* (объединения идей и людей. – С.Д.)».

Защита еврея от иррациональных сил, направленных против него, – традиции, расизма, национальной судьбы, инстинкта, – это попытка заставить их исчезнуть:

"Еврей защищается, отрицая заодно с иррациональностью и интуицию, он стремится рассеять эти темные силы, устранить этот магический вздор и вообще – все, что не может быть объяснено исходя из всеобщих принципов, все, что *оставляет место для подозрений в особенности и исключительности*. Он в принципе не доверяет тем тоталитарным образованиям, которые время от времени рождает христианский дух..."

"То, что еврей хочет устранить, строго локализовано (следует в этом контексте отметить универалистский пессимизм Леви-Строса, а также его увлеченность всем первобытным, которое он, тем не менее, считает разрушенным. – С.Д.), это комплекс иррациональных ценностей, которые открываются лишь непосредственному знанию – но без гарантии..."

"До начала всякого обсуждения он желает установить общее согласие о его исходных принципах. На основе такого предварительного соглашения он предлагает создать некий гуманный порядок, опирающийся на всеобщность человеческой природы". Таким образом, заключает Сартр, "у еврея обнаруживается явная склонность верить, что самые тяжелые проблемы поддаются разумному решению; он не видит иррационального, магического, конкретного, частного, не различает нюансов, не верит в неповторимые чувства". В силу естественной защитной реакции этот человек, живущий мнением о нем других людей, пытается отрицать ценность мнений; справедливые суждения о вещах он склонен переносить на людей; он приближается к аналитическому рационализму инженера и рабочего, но не потому, что его формирует или притягивает мир вещей, а потому, что отталкивает

ет мир людей. И *аналитическая психология, которую он выстраивает, позволяет ему быстро сводить синтетические структуры сознания к игре интересов, набору желаний и алгебраической сумме наклонностей*³⁹ (курсив мой. – С.Д.).

Но все это, говорит Сартр, наполнено наивностью, верой в здравый смысл, кротостью темперамента, протестом против насилия, "духом справедливости... который они противопоставили как единственную свою защиту против враждебного, жестокого и несправедливого общества, – это, быть может, лучший их завет нам и это истинный знак их величия". Более того, "всецело поглощенный рационализацией мира, неаутентичный израэлит все время переполнен свежими и мощными массами эмоций и страстей... В проявлениях его дружбы есть такая искренность, свежесть и теплота, какие редко встретишь у христиан, опутанных традициями и церемониями". Именно это, заключает Сартр, "делает еврея таким беззащитным в страдании, и именно поэтому страдания его так невыносимо горьки". Отсюда парадокс взаимоотношения между еврейской чувствительностью и евреем, который, убегая от себя, "*видит в психологических процессах механическое функционирование...*" (курсив мой. – С.Д.).

Альтернатива Сартра. Однако для Сартра все-таки существует альтернатива тому, что я назвал бы "креативной" неподлинностью еврея-рационалиста – неподлинностью, которая, как он нам говорит, была спровоцирована нееврейским миром и которую тот поэтому не имеет права критиковать. Евреи могут оставаться подлинными, и это никак не касается неевреев (хотя они повинны и конкретно в этом тоже). Еврейская подлинность заключается в выборе своей еврейскости и отказа от "*мифа о всеобщем человеке*". Таким образом, еврей себя понимает и в перспективе истории видит себя существом историческим и проклятым. "*Он понял, что общество дурно, наивный монизм неаутентичного еврея он заменил социальным плюрализмом; он знает, что он отделён, что он неприкасаемый, исключенный, изгой – и вот в таком качестве он себя отстаивает. Одновременно он отказывается от всякого рационалистического оптимизма [или пессимизма]... потому что соглашается жить в таких условиях, в которых жить, строго говоря, невозможно; и потому, что черпает гордость в своем унижении...*" (курсив мой. – С.Д.).

«Аутентичный еврей *делает себя евреем сам*, из "собственного материала", вопреки всем ... он ускользает от описания. Те общие черты, которые мы обнаружили у неподлинных евреев, были следствием общей для них неаутентичности. Ничего похожего у подлинного еврея мы не обнаружим: он таков, каким он себя сделал, – и это все, что можно о нем сказать. В своем добровольном изгнании он снова обретает в себе человека, – полноценного человека со всеми теми метафизическими горизонтами, какие предполагает человеческое состояние» (курсив мой. – С.Д.).

Однако Сартр заключает, что все это не может решить социальных и политических проблем евреев как группы в целом – разве что моральную проблему отдельного человека. И здесь с ним можно не согласиться, поскольку решение моральной проблемы является лишь одной фазой в диалектике, в которой следующей фазой является приближение к решению политических и социальных проблем; их нельзя отрывать друг от друга.

Следствия для понимания человека. Это затянувшееся рассмотрение аргументации Сартра 1946 г., которая, повторю, была направлена против всех гиперрациональных, аналитических, абстрактных, редуцирующих, сциентистских способов понимания мира, по-новому освещает и предвосхищает философский антагонизм между ним и Леви-Стросом, что имеет прямое отношение к положению Леви-Строса среди западной интеллигенции. Как антрополог он воплощает собой отстраненного наблюдателя, понимающего катастрофическое допущение нашего общества, что человек может быть полностью объективированным человеком. Это – своего рода развязка позитивистского потенциала мысли XVIII в.: отстраненный академический ученый продолжает классифицировать разрушающийся феномен – атом, примитивный народ и т.д.

Сартр это тоже понимал: "они [структуралисты] не принимают никакой трансцендентности, или, во всяком случае, трансцендентности, осуществляемой человеком. Мы вернулись к позитивизму, но это уже не позитивизм фактов, а позитивизм знаков. Есть тотальности, структурные ансамбли, создаваемые человеком, уникальной функцией которого становится их расшифровка" (Sartre 1966: 94). То, что Леви-Строс столь полно осуществил это, и представляет собой триумф неподлинности. В своей работе он преподносит нам дар своего существования, непредумышленную автобиографию. Теперь становится понятным, почему так мало самого Леви-Строса содержится в его "исповеди" – "Печальных тропиках" – и почему столь много от его личности присутствует в его "научных" констатациях. Мы должны уважать его работу, понимать условия ее создания, удивляться его последовательности и принимать его жертву, однако в итоге мы должны отклонить те претензии, которые с ней связаны.

Подлинные антропологи не стали бы делать карьеры из своего отчуждения, но попытались бы понять его как специфический пример патологических условий, требующих политической воли и действия; иными словами, они бы отвергли реифицированную идентичность "антрополога". Однако антропология предоставила нам оппозицию между примитивными и цивилизованными народами, которую марксист рассматривает в качестве истоков возможного социализма; и та же антропология позволила нам оценить тонкости разнообразия культур. Нам остается под влиянием Руссо использовать наши прозрения и противопоставить критический потенциал нашего интеллектуального наследия набору структуралистских академических сюжетов. Мы сможем понять нас самих и наш мир, лишь попытавшись измениться и изменить мир – конкретно, исторично, диалектически. Человека нельзя познать как человека абстрактного; человек – это создание, творение и революция, в которой нуждается наша цивилизация, требует всего нашего внимания. Мы приближаемся к этой революции за счет признания нашей неподлинности, которая лежит тенью на черном и белом, еврее и нееврее, мужчине и женщине, затемняя идентичность, отрицая личность, объективируя мысль и сводя вселенную к формуле.

Примечания

¹ Эпиграф приводится по переводу К.З. Акоюна (Леви-Строс 2007: 658–659). Однако второе предложение в этом отрывке переведено неверно, поскольку Леви-Строс пишет не об истинах (в оригинале – множественное число), о которых заходит речь в первом предложении, а, судя по форме глагола, стоящего в единственном числе, – о самой структуралистской мысли. Таким образом, следует читать: "Только те, кто практикуют ее (т.е. структуралистскую мысль, – С.С.), из непосредственного опыта знают то ощущение полноты, которое приносит эта практика и за счет которой ум постигает, что он и в самом деле общается с телом" (прим. пер.).

² Здесь и далее в качестве эпиграфа С. Даймонд берет сентенцию К. Леви-Строса из завершающего раздела книги "A World on the Wane" ("Исчезающий мир"; Lévi-Strauss 1961) – под таким названием вышел английский перевод известной работы французского антрополога "Tristes Tropiques" (Lévi-Strauss 1955). В русском сокращенном переводе этой работы (Печальные тропики. М.: Мысль, 1984) данный раздел отсутствует. Приводимый перевод выполнен по английскому тексту, но сверен с французским оригиналом (прим. пер.).

³ Он, например, в состоянии утверждать, говоря о своем анализе мифа об Эдипе, что «миф об Эдипе дошел до нас в отрывках, причем в позднейшей редакции. Эти литературные обработки вдохновлялись скорее эстетическими и моральными требованиями, нежели религиозной традицией или ритуальным обрядом, если и допустить, что этот миф когда-либо имел религиозное или ритуальное значение. Но мы не стремимся здесь к правдоподобному толкованию мифа об Эдипе, приемлемому для специалиста. Мы хотим просто продемонстрировать определенный метод исследования, не делая никаких выводов о самом этом мифе, так как вполне возможно, что в силу высказанных выше неясностей этот метод к нему и вообще неприменим. Это "демонстрация" не в том смысле, в каком ее понимают ученые, а скорее "демонстрация", которую про-

водит уличный торговец, *пытаясь продать зевакам какую-нибудь машинку*. Цель здесь – не в том, чтобы получить конкретный результат, а в том, чтобы *кратко разъяснить собравшимся, как она действует*» (курсив мой. – С.Д.). (Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. N.Y.: Basic Books, 1963. P. 213; цит. по переводу под ред. В.В. Иванова: *Леви-Строс* 1983: 189–190*.)

*Комментарий переводчика: Приведенный выше перевод под ред. В.В. Иванова не вполне точен и осуществлен, скорее, в манере "свободного пересказа". У Леви-Строса не идет речь об "отрывках", "традиции" и "обряде", а сам пассаж, кроме того, начинается с утверждения от первого лица:

"Я хорошо знаю, что миф об Эдипе дошел до нас лишь в своих поздних формах, пройдя через литературные обработки (transmutations), мотивированные в большей степени эстетическими и моральными требованиями, нежели [нуждами] религии и ритуала, каковыми бы они ни являлись. Но мы не собираемся интерпретировать миф в буквальном смысле, и еще менее – предлагать приемлемое для специалиста объяснение...". И далее: «...но скорее "демонстрация", которую производит уличный торговец, чьей целью является не достижение конкретного результата, но лишь краткое объяснение действия механической игрушки, которую он пытается продать зевакам»).

⁴ Цит. по переводу З.А. Сокулер (*Леви-Строс* 2000: 22).

⁵ В упомянутом выше переводе З.А. Сокулер эти высказывания приведены на стр. 21 и 15; перевод на русский язык был осуществлен с французского издания (Editions Plon, 1964); с какого издания осуществлялся англоязычный перевод "Сырого и вареного", которым пользовался С. Даймонд, – выяснить не удалось. С. Даймонд сопровождает эти высказывания Леви-Строса следующим примечанием: «Это может быть переведено следующим образом: данная книга ["Сырое и вареное"] не существует в обычном смысле слова или в очевидно явленной системе значений. Она является мифом. Но она не представляет собой конкретный миф; она является абстрактным откровением по поводу того, как возникает миф. Она – парадигматический процесс творчества. Но и в качестве такового процесса она не обладает систематическим единством или финальной формой. Последняя может реализоваться *лишь* в уме читателя. Признает это читатель, или нет – "в лучшем случае" миф становится синтетической структурой за счет приспособления к форме, в которой он "отливался", т.е. приспособления универсального разума – к разуму читателя. Леви-Строс, таким образом, полагает, что он проникает в умы других для того, чтобы увидеть истину, скрывающуюся за частностями. Мне это представляется [надменным] снисхождением, боле того, *hubris* (гр. – высокомерие, гордость. – С.С.), а поскольку здесь имеет место вторжение в личность – то довольно зловещим *hubris*» (*нпум. пер.*).

⁶ Это – Дюркгейм, "сжатый" и выраженный в нейрофизиологической метафоре.

⁷ В опубликованном переводе на русский язык: *К. Леви-Строс*. Мифологии. Сырое и приготовленное. М.: СПб., 2000. Здесь я предпочитаю пользоваться вариантом "Сырое и вареное" по причинам, изложенным А.Л. Елфимовым в Примечании 15 к статье М. Салинса "Фрагменты интеллектуальной автобиографии" в настоящем номере журнала (*нпум. пер.*).

⁸ В опубликованном переводе З.А. Сокулер есть несколько неточностей, исправление которых существенно для понимания приводимой ниже критики С. Даймонда. В цитируемом отрывке не идет речь о "слушателях", а противопоставляются "умы, способные производить музыку" – остальным. Речь также не идет о "глубинной и сакральной природе музыки", но о существовании "особенных и глубинных качеств" умов композиторов. У Леви-Строса также говорится, что "музыка является языком, надленным некоторым значением для абсолютного большинства человечества, хотя лишь крохотное меньшинство способно к выражению на нем смысла, языком, объединяющим несовместимые свойства объяснимости и непереводаемости..." (*нпум. пер.*).

⁹ Но здесь, как и всегда, "понимание" чего-то Леви-Стросом еще не является показателем его "убеждений".

¹⁰ И здесь опять вспоминается неудавшаяся попытка Платона стать поэтом.

¹¹ Он полагает, что "этнолог... не обязан возводить в принцип рефлексии условия собственного мышления, либо науки своего общества и своего времени, с тем, чтобы возвести эти исти-

ны локального характера в ранг разума..." (*Lévi-Strauss* 1970: 10–11; цит по: *Леву-Строс* 2000: 19).

¹² Однако представляется, что Леви-Строс "понимает" и это: в типичном для него пассаже, демонстрирующем его постоянную способность принимать и тем самым снимать все противоречия, за исключением тех, что он лично хочет оставить, он утверждает, соглашаясь с Кёлером, что "свобода ошибаться утрачена. Язык вместе с построенной на науке цивилизацией помогли подорвать восприятие и лишили его аффективных, эстетических и магических импликаций, а также схематизировали мышление" (*Lévi-Strauss* 1969: 496). Заметим, впрочем, что он относит эстетическое, магическое и аффективное к "свободе ошибаться". Короче говоря, чем мы "более правильны", тем мы более уверены в себе.

¹³ Дефиниции примитивного и цивилизованного типов познания, представленные в "Неприрученной мысли", бросают свет двусмысленности на другие выводы автора, как более ранние, так и более поздние. Однако эта книга вполне уместно рассматривается Леви-Стросом как "пауза" в траектории его работы (*Lévi-Strauss* 1966).

¹⁴ Я уже писал об этом недопустимом приеме в другой работе (*Diamond* 1960).

¹⁵ Сходным образом он способен утверждать: "Двигаясь вместе со своей средой вперед, Человек забирает с собой все положения, которые он занимал в прошлом и все, которые он займет в будущем. Он повсюду в одно и то же время – толпа, которая при движении вперед ежесекундно повторяет каждый шаг, сделанный в прошлом" (*Lévi-Strauss* 1961: 396). Это, разумеется, сводит на нет значение всякого действия в истории, а фактически и саму историю.

¹⁶ Как представляется, диалектика человека и природы в перспективе работ Леви-Строса в целом также свелась к серии предопределенных и полярных реакций. Интересно отметить, что Леви-Строс делает лишь пару кратких и тенденциозных ссылок на "Диалектику природы" Энгельса. Что бы мы ни думали о космологии Энгельса, его основной аргумент в контексте марксизма в целом противоречит хвастовству Леви-Строса в "L'Homme Nu", направленному против Сартра и выражающему то, что структурализм, в отличие от философии, способен допустить идею интеграции человека и природы. Но "интеграция" вряд ли является тем диалектическим процессом, на который указывал Энгельс:

"Естествоиспытатели и философы до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление... Но существеннейшей и первой основой человеческого мышления является как раз изменение природы человеком... Человек тоже действует на природу, изменяет ее, создает себе новые условия существования. От "природы" Германии, какой она была в эпоху переселения в нее германцев, чертовски мало осталось. Поверхность земли, климат, растительность, животный мир, даже сам человек бесконечно изменились с тех пор, и все это благодаря человеческой деятельности, между тем как изменения, происшедшие за это время в природе Германии без человеческого содействия, ничтожно малы" (*Engels* 1940: 172).

Это звучит в точности так же, как и довод Сартра, который Леви-Строс резко отклоняет в "L'Homme Nu" (*Lévi-Strauss* 1971: 616). Становится понятным, почему Леви-Строс не может опираться на Энгельса, и, кроме того, это обнаруживает истинный характер противостояния между ним и Сартром. Сходным образом Леви-Строс обычно избегает признания всей полноты своего долга перед Дюркгеймом и Моссом, хотя показывает, что опирается на Якобсона и Соссюра. В обоих случаях замалчивание определенных аспектов явных влияний может быть понято в свете того факта, что финальные выводы Энгельса, с одной стороны, и Дюркгейма и Мосса, с другой, остались Леви-Стросу неизвестными.

¹⁷ Настоящий предшественник Леви-Строса, Дюркгейм, писал: "Верно то, что мы – двойники, что мы являемся реализацией антиномии. В связи с этой истиной, однако, возникает вопрос, которого не могут избежать философия и даже позитивная психология. Откуда появляется эта дуальность и эта антиномия? Каким образом каждый из нас представляет собой... "чудовище противоречий", которые не могут примириться. И если это странное состояние является одним из отличительных свойств человечества, то наука о человеке должна им заняться". Леви-Строс попытался "им заняться", но в направлении, обратном Дюркгейму (*Durkheim* 1960: 30).

¹⁸ У Леви-Строса не люди думают посредством мифов, но мифы думают посредством людей. Это обратно тому мнению Маркса, что человек делает религию, а не религия – человека: "религия – это вздох угнетенных".

¹⁹ Цит. по: *Леви-Строс* 1983: 323–324 (пер. К.З. Акопяна). Прочитываемый перевод содержит ряд неточностей. В частности, точнее было бы передать смысл рассуждения Леви-Строса, используя понятия "разум", или "ум", а не "дух", как это сделано в переводе, тем более что чуть ниже в этом же контексте речь ведется о "мифологической мысли". Аналогичным образом, у Леви-Строса пишется не о лепете природных звуков, но о детском лепете, содержащем всю гамму природных звуков (*прим. пер.*).

²⁰ Однако здесь возникают два вопроса: совпадает ли распределение скальпирования с распределением мифов о шакале и вороне; и как быть с поздним происхождением скальпирования, с одной стороны, и исторической глубиной мифов о трикстере – с другой?

²¹ В структуралистском лексиконе "иллюзия" может быть определена как реальность, доступная "обычным людям" в мире.

²² У Леви-Строса понятие является "обозначаемым" конкретного знака, отдельной и произвольной формой опыта, и в то же самое время *знаком* скрытой структуры реальности.

²³ Рассуждая, как Леви-Строс, можно заявлять, что на зайца охотятся как на добычу, но сам он ест растительную пищу, т.е. является "обратным посредником". Можно бесконечно заниматься этими инверсиями, превращениями и обратными трансформациями. Но зачем нам пауки и богомолы? Леви-Строс утверждает, что различные фигуры трикстера вне Северной Америки можно обнаружить, если принять во внимание другие "несформулированные аргументы". Если так, то процесс, который они воплощают, не может носить характер универсального логического опосредования, так как он должен, по Леви-Стросу, одновременно определять трикстера и отражать специфическую номенклатуру. Его рассуждение в этом случае содержит неизбежный парадокс. Либо его "доказательство", что трикстер всегда именуется именем посредника универсально (но проявляет себя открыто лишь в некоторых культурах), либо оно "культуроспецифично" и, следовательно, не универсально. Иными словами, либо основные непосредственные понятия "жизни" и "смерти" требуют универсальных медиаторов, либо – нет. Поскольку "паук", "богомол" и "заяц" являются аналогами "ворона" и "шакала", Леви-Стросу придется объяснить неприменимость его "несформулированного аргумента" к ним.

²⁴ Термин "олицетворение", или "персонификация", используется здесь для обозначения модуса познания, противоположного тому, который воплощен в дедуктивных абстракциях. Описываемые явления не обязательно должны быть определяемы как "лица", но процесс олицетворения все же всегда очевиден. Мана, полинезийский термин для обозначения вселенской власти, – это, например, сущность божества, вселившегося в объект или человека. Как маори, так и дакота обычно считают, что каждая вещь связана с определенным духом. Наоборот, мана – это то, что работает, что активно и порождает следствия. Персональное (существо) и активное или экзистенциальное представляют собой связанные стороны примитивного восприятия. Именно поэтому "персонификация" кажется особенно подходящим термином для описания обсуждаемого мною процесса.

²⁵ В оригинале в названии этого подраздела ("Binary Oppositions: A Civilized Interpretation") содержится игра значений термина *civilized* (*цивилизованный* как характеризующий эпоху в истории человечества и *вежливый, культурный*): речь идет одновременно о противопоставлении примитивных и цивилизованных обществ и о "культурной", или "вежливой", интерпретации метода Леви-Строса (*прим. пер.*).

²⁶ Не в большей степени, чем это может *делать* антрополог, что, по-видимому, и заставляет его лишь *анализировать*.

²⁷ В "Закате Европы" Шпенглер попытался проникнуть в финальное и окончательное западное *Weltanschauung*, не считая его, однако, окончательным *для человека*, – и, в этом смысле, он оказался большим антропологом, нежели Леви-Строс. Он определяет взгляд, который будет принят Леви-Стросом, как неизбежный результат нашей цивилизации, как развязку фаустовской культуры (категория самоописания, заимствованная у Гёте). Здесь следует вспомнить

Флобера, писавшего о жизни основателя монашества Св. Антония, на которого также повлиял Гёте, поскольку он рассматривал искушения Св. Антония как "фаустовские". Однако дадим слово самому Шпенглеру, странным образом напоминающему Леви-Строса:

"Но раньше встает перед фаустовским, в высшей степени историческим духом еще никогда не поставленной, никем не предугаданная задача. Со временем будет создана морфология точных наук, которая исследует, каким образом все законы, понятия и теории в качестве форм внутренне связаны между собой..."

Отдельные науки, теория познания, физика, химия, математика, астрономия сближаются с возрастающей быстротой. Мы идем навстречу полной идентичности результатов и, следовательно, слиянию миров форм, которое, с одной стороны, представляет собой сведенную к немногим основным формулам систему чисел (функциональной природы), с другой стороны, вносит, как именование таковых, небольшую группу теорий и образных воззрений, но и эти в свой черед могут и должны быть снова признаны *скрытыми мифами*...

Незамечаемая цель, к которой все это стремится и которую особенно ощущает в себе как некоторый внутренний уклон всякий истинный естествоиспытатель, есть выработка чистой, подчиненной числам трансцендентности, окончательное, безостаточное преодоление видимости и замена ее *недоступным и неосуществимым для непосвященных* языком образов, которому великий фаустовский символ бесконечного пространства сообщает внутреннюю необходимость. Цикл западного природопознания приходит к своему завершению. С глубоким скептицизмом этих последних прозрений дух снова возвращается к формам раннеготической религиозности. Неорганический, познанный, расчлененный окружающий мир, как природа, как система, углубляясь, превратился в чистую сферу функциональных чисел. Мы признали числа за один из исконнейших символов всякой культуры, и отсюда следует, что путь к чистому числу есть возвращение духа к своей собственной тайне, откровение его собственной формальной необходимости. Фаустовское число не было чувственной величиной, но абстрактным отношением. Цель достигнута, и здесь, наконец, обнаруживается это огромное, становящееся все более вневещным, все более прозрачным сплетение, обволакивающее все естествознание. Это не что иное, как *внутренняя структура духа, который вознамерился дать природе образ*. Под этим сплетением вновь обнаруживается самое раннее и глубокое: миф, непосредственное становление, жизнь. *Чем менее антропоморфным мнит себя исследование природы, тем более оно становится таковым. Оно устраняет мало-помалу отдельные человеческие черты картины природы, чтобы, в конце концов, на месте мнимой чистой природы ощутить в руках своих самое человеческую стихию, в чистом и цельном виде, непосредственную форму человеческого рассудка...*

Последний заключительный акт фаустовской мудрости, хотя бы только в ее высших моментах, есть растворение всего знания в огромной системе морфологически-исторического сродства. Динамика и анализ по смыслу, языку форм и субстанции идентичны с созданиями готической архитектуры и династического государства... с инструментальной музыкой и христианско-германской догматикой... Соединение отдельных научных аспектов в целое будет носить все черты великого искусства контрапункта. Инфинитезимальная музыка безграничного пространства Вселенной... таково великое завещание фаустовского мирового рассудка духу грядущих культур... которое, может быть, никогда никем не будет вскрыто. И с этим, усталая от своих стремлений, западная наука вновь вернется к своему душевному отечеству" (курсив мой. – С.Д.) (цит. по переводу Н.Ф. Гарелина: *Шпенглер* 1993: 567–571).

²⁸ Еще одним примером манеры Леви-Строса нейтрализовывать противоречия, "атакуя" их, является его работа "Место антропологии среди социальных наук" (*Lévi-Strauss* 1963; *Леви-Строс* 1983: 305–339). Предложив программу того, что можно считать прикладной антропологией для колониальных чиновников, он развенчивает ее в примечаниях (оказывается, что его на самом деле совсем не заботит судьба прикладной антропологии). Но затем он снова пытается защитить принципы прикладной антропологии, цитируя высказывание Маркса о том, что английская фабрика и фабричные инспекторы в XIX в. предоставляли полезную информацию об эксплуатации пролетариата. Леви-Строс подчеркивает, что эти "applied anthropologists" своего

времени являлись "служителями существующего строя", а Маркс их не в этом упрекал (*Леви-Строс* 1983: 339). Однако нужно сказать, что так уж случилось, что прикладная антропология остается контрреволюционной и, насколько я знаю, никогда не была источником сведений для революционно настроенных социальных ученых. Кроме попытки отождествить себя и Маркса с прикладной антропологией и одновременно дистанцировать и себя и Маркса от нее, Леви-Строс во всем остальном избегает реальности прикладной антропологии в ее обычной практике, а именно ее усилил адаптировать зависимые народы у себя дома и за границей к доминирующим властным структурам. Здесь вспоминается философия истории по Леви-Стросу: "Двигаясь вместе со своей средой вперед, Человек забирает с собой все положения, которые он занимал в прошлом и т.д." Можно сказать, что Леви-Строс, двигаясь вперед, берет с собой все положения, которые он занимал в прошлом. В этой "экспансии значений" присутствует опасность взрыва, и Леви-Строс о ней знает: "экспансия производится извне внутрь и доводится до сознания вплоть до взрыва" (*Lévi-Strauss* 1961: 396).

²⁹ «Ни психология, ни метафизика, ни искусство не могут быть мне убежищем, поскольку все мифы до единого, изнутри и снаружи, подвергнутся рассмотрению той новой социологией, которая однажды возникнет и обойдется с ними столь же сурово, как и наша нынешняя. *Первое лицо единственного числа не только отвратительно* – для него не находится места между "нами" и "ничто"» (курсив мой. – С.Д.; *Lévi-Strauss* 1961: 397–398).

³⁰ Как он об этом пишет: «уже с 1945 г. к фактам общественной жизни и предметам искусства я применял правила превращения, не помышляя в чем бы то ни было расходиться с результатами исследований, полученными структурной лингвистикой, хотя некоторые и объявляют ее вышедшей из моды, не понимая, что с открытием и расшифровкой генетического кода она обрела статус естественной и объективной науки: это тот всеобщий язык, которым пользуются все формы жизни, начиная от микроорганизмов и растений вплоть до высших млекопитающих; в нем можно увидеть абсолютный прототип, известный нам в виде модели уже на ином уровне – я имею в виду членораздельный язык; итак, изначально мы имеем некое конечное образование дискретных единиц – химических оснований или фонем: они лишены самостоятельного значения, но, составив путем различного рода комбинаций единицы более высокого разряда – слова языка или троичные образования нуклеотидов, – способны уточнить: одни – смысл, а другие – определенную химическую субстанцию. Таким же образом слова языка или триады генетического кода, создавая различные комбинации, образуют, в свою очередь, "фразы", которые жизнь пишет в форме молекул РНК, а также становятся проводником дифференцированного смысла, представляющего собой сообщение, уточняющее сведения о том или ином протеине данного типа» (*Lévi-Strauss* 1971: 612; *Леви-Строс* 2007: 651–652, в переводе К.З. Акоюна); (у Леви-Строса речь все-таки идет не о "правилах превращения", но о "правилах трансформации" – *прим. пер.*).

³¹ Здесь присутствуют очевидные параллели с мнениями Спинозы: 1) первичность вечной субстанции или порядка: все существующее и все особенное – вторично; 2) структура мира находится за рамками человеческого разума, эстетического или какого-либо иного; 3) свобода действий является иллюзией. Более того, Спиноза провозглашал намерение "писать о людях, как если бы они были линиями, плоскостями и твердыми телами". Он понимал "порядок и соединение идей такими же, как и порядок и соединение вещей". Леви-Строс использует очень похожую терминологию: "поскольку законы [человеческого разума], управляющие его оперированием, принципиально не отличаются от тех, которыми он руководствуется при осуществлении другой функции, он таким образом удостоверяет свою природу вещи среди вещей. Не будем углубляться в этом направлении и удовольствуемся признанием, что человеческий разум кажется детерминированным даже в своих мифах, откуда *a fortiori* следует, что он таков во всех сферах своей активности" (*Lévi-Strauss* 1970: 10; *Леви-Строс* 2000: 19; курсив мой. – С.Д.).

Можно сказать, что, точно так же, как Леви-Строс является кантианцем без трансцендентального субъекта, он представляет собой, намеренно или бессознательно, последователя Спинозы, который так и не может вполне уподобить природу Богу. В отличие от Спинозы, он не

бился над непосредственным разрешением основных проблем в истории философии, но избрал путь передачи своих идей с помощью анализа мифологии примитивных народов.

³² Сартр определяет экзистенциализм как "анклав в марксизме" – взгляд, с которым я полностью согласен.

³³ Термин "неподлинный" (*inauthentic*) является экзистенциалистским эквивалентом марксистского "отчужденный" и, разумеется, используется не в качестве персональных нападок на тип характера, но в качестве модуса понимания.

³⁴ Следует заметить, что в XVIII в. был и иной выбор, что демонстрирует пример Руссо.

³⁵ Леви-Строс заявляет: «У нас есть надежда преодолеть оппозицию между коллективной природой или культурой и ее проявлениями в индивидуе, поскольку так называемое "коллективное сознание" окажется в итоговом анализе не более чем выражением, на уровне индивидуальной мысли и поведения, определенных временных и пространственных модальностей универсальных законов, которые и составляют бессознательную активность разума».

³⁶ Авраам Иехошуа Хешель (1907–1972) – американский раввин, один из ведущих иудаистских теологов XX в.; родился в Варшаве в семье раввина, получил образование в Германии; в 1940 г. эмигрировал из Лондона в Нью-Йорк; в 1946 г. занял пост в Еврейском американском теологическом семинаре (JTS), где работал вплоть до конца жизни (*прим. пер.*).

³⁷ Сартр здесь не различает "здравый смысл" XVIII в. и функциональную рациональность XIX в., но можно предположить, что он имеет в виду именно первое, хотя и использует термин "рационализм". Разумеется, "здравый смысл" XVIII в. имел возможность превратиться в "функциональную рациональность" в контексте индустриального капитализма, что и произошло на самом деле.

³⁸ Явное, хотя и непреднамеренное подтверждение характеристики, данной Сартром такой "неподлинности", содержится в заключительной главе "Печальных тропиков" (*Lévi-Strauss* 1955, 1961; *Леви-Строс* 1984).

³⁹ Вспомним название первого тома "Мифологик" – "Сырое и вареное" – и еще раз отметим метод Леви-Строса, который вовлекает нас в алгебраическую игру интересов.

Литература

- Леви-Строс* 1983 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Восточная литература, 1983.
- Леви-Строс* 1984 – *Леви-Строс К.* Печальные тропики. М.: Мысль, 1984.
- Леви-Строс* 2000 – *Леви-Строс К.* Мифологик. Сырое и приготовленное. М.; СПб.: Культурная инициатива; Университетская книга, 2000.
- Леви-Строс* 2007 – *Леви-Строс К.* Мифологик: Человек голый. М.: FreeFly, 2007.
- Маркс, Энгельс* 1985 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные сочинения в 9 тт. Т. 2. М.: Политиздат, 1985.
- Сартр* 2000 – *Сартр Ж.-П.* Портрет антисемита. СПб.: Европейский дом, 2000.
- Сартр* 2004 – *Сартр Ж.-П.* Портрет антисемита. М.: Азбука-Классика, 2004.
- Шпенглер* 1993 – *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск: Наука, 1993.
- Diamond* 1960 – *Diamond S.* Anaguta Cosmology: the Linguistic and Behavioral Implications // *Anthropological Linguistics*. 1960. Vol. 2. P. 31–38.
- Diamond* 1967 – *Diamond S.* The Anaguta of Nigeria: Suburban Primitive // *Contemporary Change in Traditional Societies*. Vol. I. Introduction and African Tribes / Ed. J.W. Steward. Urbana: University of Illinois Press, 1967.
- Durkheim* 1960 – *Durkheim E.* The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions // *Emile Durkheim 1858–1917: A Collection of Essays* / Ed. K.H. Wolf. Columbus: Ohio State University Press, 1960.
- Durkheim, Mauss* 1963 – *Durkheim E., Mauss M.* Primitive Classifications. L.: Cohen & West, 1963.
- Engels* 1940 – *Engels F.* Dialectics of Nature. N.Y.: International Publishers, 1940.
- Kang* 1974 – *Kang S.* A Model of "Oriental" Rules in the Oriental Dualism: Structural Analysis of Chinese World View // *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective* / Ed. I. Rossi. N.Y.: E. P. Dutton & Co., 1974. P. 549–562.
- Lee* 1959 – *Lee D.* Freedom and Culture. N.Y.: Prentice-Hall, 1959.

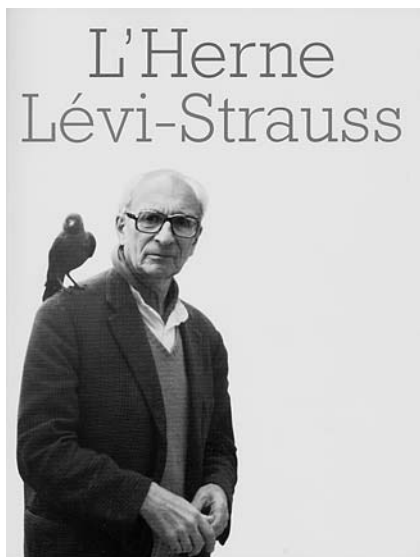
- Lévi-Strauss* 1955 – *Lévi-Strauss* C. *Tristes Tropiques*. P.: Plon, 1955.
Lévi-Strauss 1958 – *Lévi-Strauss* C. *Anthropologie structurale*. P.: Plon, 1958.
Lévi-Strauss 1961 – *Lévi-Strauss* C. *A World on the Wane*. N.Y.: Criterion Books, 1961.
Lévi-Strauss 1963 – *Lévi-Strauss* C. *Structural Anthropology*. N.Y.: Basic Books, 1963.
Lévi-Strauss 1966 – *Lévi-Strauss* C. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
Lévi-Strauss 1969 – *Lévi-Strauss* C. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.
Lévi-Strauss 1970 – *Lévi-Strauss* C. *The Raw and the Cooked*. L.: Jonathan Cape, 1970.
Lévi-Strauss 1971 – *Lévi-Strauss* C. *L'Homme Nu*. P.: Plon, 1971.
Lévi-Strauss 1972 – *Lévi-Strauss* C. *Structuralism and Ecology*. Gildersleeve Lecture, delivered at Barnard College, March 28, 1972 // *Barnard Alumnae*. 1972.
Lowie 1948 – *Lowie* R. *Primitive Religion*. N.Y.: Liveright, 1948.
Marx, Engels 1938 – *Marx* K., *Engels* F. *The German Ideology*. N.Y.: International Publishers, 1938.
Radin 1957 – *Radin* P. *Primitive Religion*. N.Y.: Dover, 1957.
Rothenberg 1972 – *Shaking the Pumpkin* / Ed. J. Rothenberg. N.Y.: Doubleday, 1972.
Sartre 1948 – *Sartre* J.-P. *Anti-Semite and Jew*. N.Y.: Schochen Books, 1948.
Sartre 1966 – *Sartre* J.-P. Interview of Bernard Pingaud with Jean-Paul Sartre // *L'Arc*. 1966. № 30.
Spengler 1926 – *Spengler* O. *The Decline of the West*. Vol. 1. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1926.

Перевод с английского С.В. Соколовского

ЭО, 2008 г., № 6

© Ф. Бертран

ЮБИЛЕЙНЫЙ ТОМ О К. ЛЕВИ-СТРОСЕ



Написание рецензии на книгу всегда дело непростое. В данном же случае, учитывая большое количество и чрезвычайное разнообразие текстов, собранных в столь объемистом томе, это почти подвиг. Среди авторов – более пятидесяти представителей структурализма со всего мира, в числе которых коллега из Санкт-Петербурга А. Островский.

Рецензируемый сборник (Claude Lévi-Strauss / Dir. M. Izard. P.: Editions de l'Herne, 2004. 482 p.) заметно отличается от многочисленных ранее опубликованных во Франции и за ее рубежами трудов, посвященных Клоду Леви-Стросу (р. 1908). И не только по своему объему (около 500 с.). Книга, изданная в престижной серии "Cahiers de l'Herne", предлагает читателю впечатляющее многообразие взглядов на личность и творчество ученого, столетний юбилей которого мы отмечаем в этом году.

Задуманный как своего рода подведение итогов, сборник организован не по хронологическому, а по тематическому признаку, что оставляет широкое поле для диалога между авторами, каждый из которых представляет "своего" Леви-Строса. Из совокупности