

ПУТЬ В НАУКЕ

ЭО, 2008 г., № 6

© М. Салинс

ФРАГМЕНТЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ АВТОБИОГРАФИИ*

Для нас, американцев, "шестидесятые" были самым долгим десятилетием XX в.; вьетнамская война – самой долгой войной. В конце этого десятилетия в университетской среде произошел интеллектуально-политический поворот, который до сих пор в значительной мере определяет вектор ее развития. Гуманитарные и общественные науки того времени были пронизаны "анти-гегемонистским", эмансипационным духом и специфической нравственной риторикой, которая нередко выполняет двойную функцию: способа убеждения и системы интерпретации. Однако социальный спектакль, в ходе которого могущественные США били вьетнамских крестьян и оказывались побитыми теми же вьетнамскими крестьянами, влиял на мышление людей по-разному. Одних впечатляли проблемы мирового господства, других – локального сопротивления; одних – проблемы культурной гегемонии, других – культурной автономии. Возможно, потому что, как однажды выразился Жак Барзен, гуманитарные науки всегда подпитывались пищей антигуманизма, в литературоведении и некоторых других дисциплинах началась кампания по критическому осмыслению империализма, капитализма, государства и других форм и моделей насилия. В самом деле, интересом к "анти-структурированию" (или, если хотите, "деконструкции") ознаменовался во многом сам характер научной аргументации. Литературоведение вышло из "шестидесятых" готовым на борьбу с властью; многие же антропологи, в числе которых был и я сам, – готовыми защищать культуры и культурные различия.

Думаю, что в период после вьетнамской войны в моей работе наметился сдвиг от абстрактного к конкретному: от кросскультурных сравнений и обобщений (в числе которых в ранний период были и эволюционистские) к историческим и структурным проблемам конкретных обществ – в частности, обществ Океании. Да, это правда, что интерес к теории меня окончательно так и не оставил. Однако наиболее серьезным и длительным проектом из тех, которые я предпринимал с тех пор, оказались исторические исследования Гавайских о-вов и архипелага Фиджи¹. Меня стала поражать стойкость людей и цельность их культур, которые, как и в случае вьетнамцев, в некотором смысле оказались под угрозой выпадения из мировой истории. В действительности, "маргинальные" и "периферийные" эти культуры – лишь в наших собственных глазах, и ни в чьих больше. На плоскости социального взаимодействия (той плоскости, на которой люди пытаются осмыслить обрушивающиеся на них исторические события с точки зрения их собственного понятия о мировой системе) в этих культурах есть свои взгляды на то, что такое "периферийная" культура современности.

Таким образом, меня стало искренне интересовать то, что Катрин Галлахер в одной из литературоведческих работ назвала "поставленными под угрозу формами самобытного". Галлахер, конечно, говорила о проблеме целостности и автономности "литературного текста", как он понимался в русле течения "Новой критики" (течения, сегодня уже самого превратившегося в вид, находящийся под угрозой исчезновения). На

Маршалл Салинс (Sahlins) – почетный профессор кафедры антропологии Чикагского университета (США).

поверхности, разумеется, можно было усмотреть аналогию с проблемой локальной автономии в антропологии – и там и там имела место общая ностальгия, так сказать, по неповторимым произведениям культуры. Но сопоставление культурных различий, поставленных под угрозу, не было бы таким уж глубоким эпистемологическим ходом, если предположить, вслед за Галлахер, что взгляд "Новой критики" на текст, на его характерную "незаменяемость", сам по себе был эстетической реакцией на усиление рыночной экономики и тенденцию всеобщей коммодификации. Аналогия эта, однако, перестает работать, как только мы добираемся до вопроса исторической контекстуализации форм. И все же, на каком-то уровне, одним из мотивов повышенного антропологического интереса к культурным практикам и повышенного внимания к знаковой сложности культурных миропорядков в то время выступало то же самое понятие об антитезе между западным утилитаризмом и локальной самобытностью. И многие научные работы, действительно, по жанру представляли собой lamentации о "произведении искусства в эпоху его технической воспроизводимости", если воспользоваться фразой В. Беньямина.

Наиболее поучительной и показательной из этой аналогии предстает скрытая разница в теоретических траекториях, а точнее, точка пересечения траектории развития антропологии с траекторией того, что можно было бы назвать зарождающимися "культурными исследованиями", развитие которых на самом деле шло в другом направлении. В то время как я был готов оставить *Культуру* с тем, чтобы начать постигать *культуры*, "Новую критику" начали сменять постструктуралистские течения, миссией которых было "разложить" самобытное культурное произведение как такое и "растворить" его в общем дискурсивном порядке. Эти интеллектуальные течения начали возникать как раз в конце 1960-х – начале 1970-х годов, т.е. во время, совпадающее с "вьетнамским периодом" в американском научном сообществе. Но уже в недалеком будущем в постструктурализме, постмодернизме и других родственных им направлениях с приставкой "пост" развился настолько агрессивный вкус к культурному детерминизму, что он просто стал вызывать в памяти старые концепции "суперорганического", которые в мою бытность аспирантом в 1950-х годах мне все еще приходилось изучать по сочинениям Альфреда Крёбера и особенно по лекциям Лесли Уайта в Мичиганском университете.

Лесли Уайт, деревенский атеист современной антропологии и доморощенный американский радикал, хорошо известен его необычными теориями культуры, в которых он стремился найти место для несовместимой комбинации позитивистского материализма и своего рода фундаменталистского символизма. Будучи нацеленной на открытие единых термодинамических законов культурной эволюции, позитивистская модель Уайта в то же время опиралась на метафизику культурной причинности, причем такую "тоталитарную" по характеру, что, по сравнению с ней, всепроникающая рука рынка в экономических теориях могла бы показаться оперирующей на территории свободы. Культура, по Уайту, представляла собой некий независимый саморазвивающийся порядок, и человеческое поведение не могло быть ничем иным, как частным выражением этого порядка. Культура была *детерминирующей*, человеческие существа – *детерминируемы*. Любопытно, что в подкрепление этого (поистине "суперорганического") взгляда Уайт однажды сказал, что индивид подобен беспилотному воздушному судну, управляемому радиоволнами с земли.

Такое понятие о "культуре", в самом деле, весьма напоминает понятие о "дискурсивном порядке", которое начало широко распространяться в гуманитарных науках с конца 1960-х годов и в конце концов внедрилось и в некоторые направления антропологической мысли.

Постструктуралистские теории... какими бы ни были частные разногласия между ними, объединяет то, что в них литературный текст абстрагируется от человеческого мира и переносится в не-человеческую сферу – в частности, в сферу игры языка, который суще-

существует сам по себе, либо в область других сил, которые оперируют в самостоятельно существующем дискурсе... Т.е. люди, как действующие лица и посредники, создающие и интерпретирующие как литературный текст, так и сам мир, который... этот текст (прямым или косвенным образом) отражает, здесь истолковываются как продукт, результат, нечто сконструированное языком или дискурсом; причем и функции человеческого посредничества также переносятся на сферу собственной динамики внешней обозначающей системы. Многие из новинок в сегодняшнем литературоведении берут свое начало в подобном смещении интеллектуалистской отправной точки с мира человеческой деятельности на мир системной экономики языка и дискурса (Abrams 1997: 115).

Можно было бы заменить "дискурс" на уайтовскую "культуру" и в следующем высказывании Фуко (причем без ущерба идеям как Фуко, так и Уайта): "Это – дело лишения субъекта... его роли созидателя и рассмотрения субъекта как переменной дискурса и сложной функции в дискурсе" (цит. по: Rabinow 1984: 118). Конечно, многие из тех антропологов, кого привлекла возможность разменять "культуру" на "дискурсивный порядок", возражали именно против той устаревшей – "реифицированной", "тоталистской" и "эссенциалистской" – концепции культуры. Но противоречивость их выбора была заметной уже в известных рассуждениях Джеймса Клиффорда о том, что культура "отслужила свою службу". "Возможно, вслед за Фуко, нам стоит заменить ее, – писал Клиффорд, – на понятие о *могущественных дискурсивных формациях, развертывающихся глобально и локально*", и надеяться, что концепция таких дискурсивных формаций спасет нас от ошибок "понятий об органическом единстве, традиционной преемственности и *незыблемости фундамента языка* и локальности" (Clifford 1988: 274; курсив мой. – М.С.).

Трудно понять, какое преимущество мы получаем, разменяв "тираническую власть языка" на "тираническую власть дискурса". Как бы то ни было, антропологи, решившиеся на такой размен, говорят, подобно культур-антропологам старой школы, о том, что дискурс есть "процесс, в ходе которого социальная реальность появляется на свет", и о том, что дискурс детерминирует то, как люди говорят, как они воспринимают и даже воображают реальность (Escobar 1995: 40-41). "Дискурс", иным словом, выступает как наше новое "суперорганическое", причем в еще более "драконовом" облики, чем прежде, ибо теперь оно выступает еще и как выражение "власти", которая вездесуща и которой проникнуты все повседневные институты и взаимоотношения. Увы, Крёбер и Уайт изображали людей лишь куклами "суперорганического", но не его моральными и либидозными жертвами (а то ведь их идеи могли бы быть до сих пор популярными!).

Старые антропологические понятия о культуре – и хорошие, и плохие – попали в переделку. Стремясь придать моральную сторону "дискурсивному сдвигу" (и преследуя "власть"), некоторые антропологи начали примыкать к передовым глашатаям "культурных исследований" в новом деле обвинения антропологии за ее традиционную практику изучения культурных различий как за гегемонистский акт культурного дифференцирования. Антропологическая концепция культуры, говорили они, есть инструмент дискриминации и средство установления идеологического доминирования. Ибо, фиксируя внимание на культурных различиях, антропологи обрекают людей на заключение в клетке их собственной "инаковости", на существование "чужое" и периферийное по отношению к современной "культурной метрополии" – и, соответственно, содействуют планам западного империализма². "Культура – по своей сути инструмент для созидания Другого"; а потому и антропология – того же поля ягода: "Антропология, в своей роли профессионального дискурса, нацеленного на анализ значения культуры и на то, чтобы отразить, объяснить и понять культурные различия, сама участвует в их конструировании, производстве и поддержке" (Abu-Lughod 1991: 143; ср.: Dirks 1992: 3). Ну, разумеется, раз мы сегодня все "постструктуралисты", мы же не верим, что существуют какие-либо определенные и что-либо определяющие культур-

ные категории, за исключением этой самой категории "культура", которая, видимо, является исключительно эффективным классифицирующим принципом!

Основная миссия критики подобного рода такова: заставить пострадать культуру "теоретически" за то, что она заслужила "морально". И бичуют культуру в основном с инструменталистской точки зрения. Сдвиг от содержания к предполагаемым следствиям, от свойств к целям, функциональное редуцирование культуры к "акту дифференцирования" – все это способно покончить раз и навсегда с идеалами, которые антропология так долго преследовала – и в кабинете, и в поле – на пути познания культур как разных способов существования на земле. Это – вообще тот самый размен, на который обрекает себя любое функционалистское объяснение в его отношении с этнографической реальностью: заклад большей части того, что мы знаем о феномене, в обмен на некое истолкование его. С чем бы мы ни сталкивались – социальные институты, способы производства, вещи и их ценность, характеристики личности, способы категоризации "природного" и "культурного" и разные другие онтологии, эпистемологии, мифологии, теологии, эсхатологии, социологии, политики и экономики, с помощью которых люди организуют свое собственное существование и существование окружающих их предметов, – все это, оказывается, в конечном итоге сводится всего лишь к схеме, изобретаемой людьми с тем, чтобы отличить себя от других. Или же – к схеме, которую мы, антропологи, сами изобрели, чтобы отделить себя от "них". А раз культура понимается с такой точки зрения, то центральным объектом антропологии, как говорит Роберт Янг, например, является "культурное различие" (*Young 1995: 54*). Причем под этим "культурным различием" подразумевается вовсе не поиск и объяснение причин культурного многообразия и даже не анализ того, что составляет различия (и сходства), а просто "культурное различие" само по себе, как самостоятельная и самодостаточная категория. На уровне "эпистемологических" опытов в антропологии тактика "противопоставления как средства познания" уступила место тактике "познания как средства противопоставления". Результат – сведение задачи антропологии от культурного сравнения к выискиванию неких отличительных признаков и достоинств. Горькая ирония заключается в том, что некогда, в момент ее зарождения, "культура" как антропологическая концепция имела характерно выраженный антигегемонистский характер. Даже когда понятие о культуре еще только начало появляться в немецкой интеллектуальной традиции конца XVIII в., во многом направленной против абсолютистской идеологии эпохи Просвещения, оно уже подразумевало идею существования другой, альтернативной "философии истории"³. В гердеровском понятии о культуре присутствовали нюансы, отражавшие совсем не ту перспективу на соотношение антропологии и империализма, что стереотипно воспроизводится в современной критике: "Наши технологии множатся и улучшаются: европейцы рыщут по всему миру в состоянии философского сумасшествия и не могут найти себе лучшего занятия. Они коллекционируют материалы с двух полушарий Земли, но однажды найдут то, чего ищут менее всего: ключи к разгадке истории наиболее важных частей человеческого мира" (*Herder 1969: 218*). Немецкие интеллектуалы, лишённые власти как класс и не знавшие единства нации, отвечали апостолам идеи "универсальной цивилизации", опиравшимся на традиции эпохи Просвещения (но нужно вспомнить и про сопутствовавшую идею англо-французского индустриально-капиталистического доминирования), тем, что выдвинули на передний план идеи о разнообразии этнических, "индигенных" культур. "Короли говорят на французском языке, и скоро все последуют их примеру, а затем – о, чудо! – наступит полное блаженство: придет рассвет золотого века, когда весь мир будет говорить на одном наречии, одном универсальном языке! Будет одно стадо и один пастух! Национальные культуры, где же вы?" (Там же: 209). Культурное различие само по себе не имеет никакой функциональной ценности. Все зависит от того, кто и как (и в отношении какой исторической ситуации) его проблематизирует. Довольно интересно, что сегодня, как и в Европе два столетия то-

му назад, народы, которых мы считаем "индигенными", прежде всего обращаются к своей "культуре" в качестве ресурса противостояния силам международного империализма. Именно культура продолжает выступать антитезой колониальному проекту дискриминации и стабилизации миропорядка в интересах доминирующей силы, и потому для людей культура – не только маркер их идентичности, но и инструмент, с помощью которого можно попытаться изменить судьбу.

Возвращаясь к вьетнамской войне, можно, следовательно, понять, почему у многих антропологов она вызвала чувство уважения к народу, который продолжал отстаивать свое право на самореализацию несмотря ни на что.

* * *

Итак, я оставил "культурологию" Лесли Уайта с тем, чтобы сохранить интерес к *культурам* и к тому, какими способами люди пытаются, если можно так выразиться, "индигенизировать" их собственную современность, – интерес к "поставленным под угрозу формам самобытного".

В некоторых отношениях, впрочем, этот поворот в моих научных ориентациях был, наверное, задан противоречиями самой антропологической подготовки, которую я получил. Говорить о том, как люди организуют их жизненный опыт и придают ему форму, значит затронуть то, что составляло обратную – "символическую" – сторону антропологических выкладок Уайта. "В символе, – как выразился Уайт в одной из его известных работ, – сокрыты происхождение и основа человеческого поведения" (White 1949: 22–39). В этом прослеживался взгляд на культуру как на феномен специфического рода – взгляд, который воспринял и я. Анализ культуры не был для Уайта вопросом изучения нюансов "наученного поведения", примеры которого можно было наблюдать и среди животных; он был вопросом исследования особых и уникальных *человеческих* качеств этого феномена. Ни для какой обезьяны, говорил Уайт, не важна и не существует разница между святой водой и дистиллированной водой, ведь, с химической точки зрения, таковой действительно нет. Никакой вид, кроме нас, людей, не организует репродуктивные стратегии с помощью знаковой раскладки таковых на отношения альянсов и противопоставлений, т.е. с помощью понятий о родстве, морали и красоте. Иным словом, упорядочивание (как и "разупорядочивание") мира с помощью знаковых, или символических, категорий было, согласно Уайту, отличительным признаком *человеческого*.

Уайт писал о знаковом способе конституирования человеческой культуры примерно в то же время и в той же общей манере, что о нем писали и некоторые другие мыслители, включая Сьюзен Лангер и Эрнста Кассирера. Он ценил их работы. Он был одним из немногих антропологов своего времени (если не считать представителей антропологической лингвистики), разбиравшихся в построениях де Соссюра и Локка на предмет происхождения способности к символизации у человека. В "Опыте о человеческом понимании" Локка Уайт мог легко обнаружить аргументы в пользу того, что названия (особенно названия, относящиеся к общим классам) указывают не столько на непосредственно воспринимаемые свойства объектов, сколько на те специфические понятия, которые складываются у людей в отношении этих объектов; причем как раз это показывало, каким именно образом люди классифицируют, сортируют и связывают друг с другом объекты их жизненного опыта (на основании "пристрастий, обычаев и манер страны", как сказал бы Локк). Да, верно и то, что Уайт был убежденным технологическим детерминистом. Он считал, что вся культура воздвигается на технологическом фундаменте: социальные системы представлялись как организации людей, созданные затем, чтобы удерживать в руках существующие технологии; а идеологии, средства "концептуальной" поддержки общества, представляли строго ограниченными материальной базой. Отсюда следовало то, что у людей, в инвентаре ко-

торых были лишь каменные топоры, – т.е. охотников и собирателей, – должен был существовать соответствующий этим инструментам простой социальный порядок; они не могли иметь более продвинутых понятий об окружающем их мире, чем те, которые мог открыть перед ними их ограниченный уровень развития технологии. Но в то же время Уайт утверждал (несмотря на то, что очевидно противоречил сам себе), что вся эта детерминирующая культура технология, даже такая простая, как каменный топор, сама по себе являлась "идеей". Топор был знаково конституируемым феноменом, причем не только в отношении его формы и временной ниши существования (т.е. "традиции"), но и в отношении его ценности и того или иного предназначения как предмета. Он мог быть предметом собственности, например, но это не являлось его внутренним свойством как объекта. С точки зрения Уайта, "знаковость" превосходила и поглощала в себе все технологические свойства знакового.

Уайт любил ссылаться на Фердинанда де Соссюра, но не на Франца Боаса (за исключением тех случаев, когда ему нужно было выразить крайнюю антипатию к последнему). А жаль: знаменитая культурная эпистемология Боаса – его характерное понимание особенностей "селективной" культурной организации у человека (избирательного "видящего глаза как органа традиции") – прекрасно дополнила бы выкладки Уайта по символической проблематике, если бы только Уайт смог отрешиться от научного соперничества и закрыть глаза на некоторые различия в их личных взглядах и характерах. Что касается антропологического исследования культуры, то, конечно, здесь Уайт был гораздо ближе к немецко-американской традиции Боаса и его учеников, чем к той британско-французской социально-антропологической традиции, которую представлял, например, Рэдклифф-Браун. Под влиянием деятельности Боаса гердеровская традиция поиска семантики, относительности и специфических "моделей" в культурах получила новое развитие в дисциплинарной области этнографии. Под влиянием Рэдклифф-Брауна некоторые из идей Дюркгейма (и, в более широком смысле, традиция общественно-научного позитивизма, унаследованная от философов эпохи Просвещения через посредничество Конта, Милля и Спенсера) оказались воплощены в известной парадигме "структурного функционализма". Оппозиция, выраженная в противостоянии этих двух линий развития антропологии, на самом деле воспроизвела глубокую травматическую линию водораздела в европейской философии и политике, а именно линию, у которой столкнулись понятие о "местных культурах" и понятие о "единой цивилизации" и которая так недвусмысленно исторически отразилась в Первой мировой войне.

В британской "фратрии" антропологов, в отличие от американской, понятие "культура" имело очень ограниченное значение и несло очень ограниченную пользу⁴. "Культура" была чем-то вроде декоративного элемента, вторичного признака того, что составляло настоящий объект научного исследования, – "социальной структуры" или "системы социальных отношений". И в определенном смысле, действительно, понятие о культуре выступало ассимилированным в корпусе воспринятых понятий о цивилизации. Культура понималась как своего рода комплекс приобретенных идей, ценностей и манер, наложенных как бы сверху на "более фундаментальную" плоскость человеческого взаимодействия⁵. И если цивилизация представляла тем началом, которое было ответственно за социализацию человеческого вида с его врожденными "бруталными" наклонностями (вспомните, например, "буржуазию" или, еще лучше, поведение "колонизованных народов"), то культура представляла собой набор внешних форм, упорядочивавших взаимоотношения человека. (Британским антропологам более поздних поколений, поэтому, было уже трудно провести линию разграничения между "культурой" и "идеологией" или, например, "культурой" и грамшистской "гегемонией".) В этой связи интересно отметить, что Рэдклифф-Браун нередко описывал структуры с точки зрения неких "юридических установлений", как если бы они скрепляли собой антисоциальные поползновения и движения, всегда происходящие там

"внизу", "в глубине" и грозящие разорвать систему изнутри и вернуть ее к гоббсовскому естественному состоянию (см.: *Sahlins* 1996: 405–407). Отсюда и то функционалистское понятие о культуре (в целом до сих пор доминирующее в общественных науках), что характерно увязывает культуру с экспрессивными средствами и средствами традиции, с помощью которых поддерживается общество как якобы уже конституированное.

В ту безмятежную эпоху позитивизма, когда Рэдклифф-Браун занимался конструированием предмета, который он называл естественной наукой об обществе, концепция культуры в этой "науке" представляла уличенной и в других эпистемологических дефектах. Культура и ее формы имели отношение к сфере "исторически случайного", в то время как социальные структуры – к сфере "систематического". Формы культуры могли быть только "местными", "локальными"; социальные же структуры были "сравнимаемыми". Христиане, входя в храм, снимают головные уборы; мусульмане – моют ноги. Различие в форме обычаев – случайно по отношению к центральной идее проявления пиетета к "хозяину" храма, идее, представляющей собой общий *raison d'être* в обоих случаях. И действительно, как локальные "диалекты" структуры, эти обычаи – не соотносимы и случайны; но социальные взаимоотношения, которые они собой олицетворяют, могут типологически выделяться в разных обществах и сравниваться между собой. А стало быть, мы можем получить науку об обществе, но только историю культуры. Но, увы, история тех народов, изучением которых антропологи обычно занимались, представлялась не постигаемой; и потому выбор, как правило, стоял между научными обобщениями и простыми проекциями.

Эпистемологические преимущества "естественной науки об обществе", в свою очередь, нашли подкрепление в аргументе о дуализме материи/сознания, который уже и так внедрился в понятие о разграничении общества/культуры. По-видимому, размышления Рэдклифф-Брауна о бестелесности идей и осязаемой материальности социальных агентов привели к тому, что культура в его построениях приобрела выраженный характер "абстракции" (*Radcliffe-Brown* 1952: 190; ср.: *White* 1949: 96). Она была лишена эмпирического присутствия, как и способности приводить к каким-либо эмпирически ощущаемым последствиям, в отличие от реальных, наблюдаемых и имеющих практические следствия социальных взаимоотношений. Разве можно представить себе, спрашивал Рэдклифф-Браун, что две культуры могут как-то соединиться и породить третью? (имея в виду то, как Малиновский и американские антропологи рассуждают о "культурном контакте"). Мысль о том, что культура могла подвинуть человека к действию, была примерно так же чужда его манере рассуждения, как и допущение, что квадратное уравнение может способствовать убийству. Впрочем, в его аргументах была своя логика, когда он утверждал, что не культуры, а люди являются агентами социального действия, и когда он говорил, что социальное действие не есть некий механический или предписанный акт, происходящий как "индивидуальная реакция на культурный стимул" (ведь Уайт нередко заигрывал с подобными утверждениями).

С другой стороны, и аргументы Уайта, выдвинутые в ответ на положения Рэдклифф-Брауна, не блистали особенной глубиной – Уайт опирался в них на адаптированный тезис Дюркгейма о том, что социальные факты ничем не отличаются от всех остальных фактов, дабы показать, что культурные формы, идеи и предметы в равной мере являются реалиями человеческого опыта независимо от того, представляют ли они собой физические объекты или нет. Люди, говорил Уайт, могут убивать друг друга по причине того, что следуют конкретным культурно сформированным идеям. Мы имеем дело совсем не с "абстракцией": "Слова – это культурные черты. Так почему же называть их большими абстракциями, чем лай собаки или кряканье утки?... Многоженство – это культурная черта. Но почему наличие трех жен у одного мужа нужно считать большей абстракцией, чем наличие трех электронов при одном атомном яд-

ре?... Дикая лошадь – это не абстракция. Почему же одомашненную лошадь (культурную черту) называть абстракцией?" (*White* 1949: 96–97; цит. по: *Уайт* 2004: 109–110). "Культурные черты", стремился показать Уайт, не менее эмпиричны, чем социальные взаимоотношения. А такая культурная черта, как, например, многоженство, является одновременно и типом социального взаимоотношения. И о чем мы тогда говорим: об обществе? о культуре? И что тогда является антропологическим объектом – социальная структура или культурный порядок? (Да, в те старые добрые дни дебаты между антропологами принимали форму онтологических петушинных боев!)

Если следовать за Уайтом и Боасом, как в то время старался я, то нужно принять теоретическую позицию, согласно которой понятие культуры охватывает все возможные виды человеческой практики, включая социальные взаимоотношения, – всё, что конституируется и организовывается знаковым, или символическим, образом. Принципиальное отличие данной позиции от позиции Рэдклифф-Брауна состоит в том, что система социальных взаимоотношений, которую Рэдклифф-Браун противопоставлял культуре, здесь сама является составной частью культуры. Мужчины, женщины, материнство, кросскузенный брак, вожжи, преступники, линиджи, охотничьи группы, нации и племена – все они являются личностями, группами или взаимоотношениями, знаково сконструированными. То же самое касается технологии, экономики, языка, религии – они все интегрированы в культуру. Они – одни из многих возможных модальностей символической формы организации жизни и опыта. Я пересказываю эти довольно тривиальные антропологические положения, потому что они слишком часто переиначивались в концептуальных рассуждениях о культуре как о некоем ценностном измерении тех или иных практических сфер деятельности (например, политики или экономики), которые сами по себе якобы есть нечто качественно иное – нечто "более серьезное". Отсюда и те стереотипные выражения, которые мы так часто встречаем в языке общественных наук: "культурные аспекты национализма", "культурные препятствия экономическому развитию", "культурные стороны политики" (либо в варианте наоборот) или "взаимодействие культуры и общества". Но, еще и еще раз, поскольку экономика и политика, так же как и общественное устройство, представляют собой определенный набор знаково упорядоченных практик, поскольку *они и есть наша культура*, постольку подобные выражения лексически неправильны в том антропологическом языке, которым пользовался и пользуюсь я. Увы, одна из проблем развития антропологии как дисциплины диктовалась именно тем фактом, что в двух разных дисциплинарных сообществах начали играть в две разные "языковые игры" (или, перефразируя известную поговорку, можно сказать, что проблема была в "двух антропологических традициях, разделенных общим языком").

Однако даже и в границах той "цивилизации американского Среднего Запада"⁶, какой я ее помню по 1960-м годам, глубоко засевавшая в наши умы антитеза "реального" и "символического" спровоцировала настоящий кризис в дискуссиях о культуре. Полярно противоречивые теоретические воззрения и приверженности грозили не просто "разломить пополам" концепцию культуры, но и чуть ли не покончить с культурой как таковой вовсе. Во взглядах самого Уайта на культуру, как я уже отмечал, присутствовало внутреннее противоречие – оно касалось его положения о "символическом" характере технологии, которой в его построениях отводилась фундаментальная, "детерминирующая" роль. С марксистской точки зрения (а в то время она как раз набирала популярность), проблематичность этого положения заключалась в том, что "базис" каким-то образом становился частью "надстройки". Марксистские теоретики в антропологии пытались выкрутиться из этого с помощью разнообразных концепций об эпициклах обратного влияния идеологии на экономику и прочих "птолемеевских" усложнений оригинала⁷. Однако, пожалуй, наиболее серьезным расколом в антропологических центрах американского Среднего Запада в 1960-х годах оказался раскол между "местной" версией культурной экологии ("материалистическим" лагерем) и

"импортированной" версией французского структурализма ("символическим" лагем).

Именно в это десятилетие целый ряд работ Леви-Строса появился в переводе на английский язык: в 1963 г. – "Структурная антропология" и "Тотемизм"; в 1965 – "Печальные тропики"; в 1966 – "Неприрученная мысль"; в 1967 – "Границы антропологии"; в 1969 – "Элементарные структуры родства". Конечно, благодаря моей специфической университетской подготовке, я был готов к восприятию идей о сложных символических структурах (но в большей мере идей о логическом строении культур, чем идей об универсальных внутренних структурах человеческого мышления)⁸. Леви-Строс, принимая пост заведующего кафедрой социальной антропологии в Коллеж де Франс, в его вступительной лекции заявил, что антропологическую дисциплину отличает "символический характер ее объекта". Эта дисциплина, говорил он, должна стать истинным воплощением науки, которую де Соссюр понимал как "семиологию" (науку "изучения знаков в сердце общественной жизни"). Разумеется, данная дисциплина должна была заниматься изучением систем верований и форм социальной организации, но, как отмечал Леви-Строс, она была призвана исследовать и "другие аспекты социальной реальности, такие как орудия труда, разнообразные приемы деятельности и способы производства и потребления". Ибо в определенном контексте "каменный топор может быть знаком".

Французский структурализм, таким образом, проходил на тест сторонников антропологической культуры американского Среднего Запада по критерию признания знакового характера палеолитического орудия труда. Но это обстоятельство лишь усугубляло тот климат местного "теоретического схизмогенеза", что установился в дисциплинарном сообществе. Ведь сторонников культурной экологии в Мичиганском университете (а среди них были очень амбициозные археологи, имевшие собственные понятия по поводу характера палеолитических орудий труда) это еще дальше отталкивало от идеи об использовании концепции "культура". Для них "культура" выступала просто как другое название "поведения" человеческих существ, в деле понимания которого важен был лишь фактор адаптационных стратегий и условий, но не фактор знакового содержания этого поведения. Более того, рассматриваемое как принадлежащее к репертуару адаптационных стратегий, поведение человека не считалось феноменом, который вообще стоило выделять в какую-либо отдельную статью и который чем-либо отличался от поведения какого-то другого вида животных. Все редуцировалось не просто к поведению, но к сугубо утилитарному поведению. Значение оказывалось утерянным.

Говорят, что если при материалистическом подходе от исследуемого предмета всегда что-то отнимается, то при идеалистическом – к нему всегда что-то прибавляется. Не хочу особенно упирать на то, что структурализм – идеалистическая объяснительная схема (на самом деле – не более идеалистическая, чем какая-либо из материалистических схем, ибо последние не так уж хорошо работают в качестве "объясняющих мир"). Хочу лишь сказать, что привлекательным в структурализме для меня было то, что, в отличие от культурной экологии, он оказался моделью, которая смогла выйти за рамки противопоставления "базиса" и "надстройки", интегрировав и то и другое в систему общей культурной логики. В этой модели был найден определенный регистр, в котором производственные отношения органично дополняли символический мир индивида, знаковый смысл ландшафтов, сферу ценности предметов и значения потребления, причем все это вписывалось в одну и ту же общую "космологию" культуры. Можно ли, например, элементарно объяснить систему разделения труда по половому признаку на о-вах Фиджи? Ведь за мужчинами и женщинами там не просто закреплены разные занятия, но закреплены они за ними в разных, конкретных местах деревни, по-разному на разных участках суши и по-разному на море – в согласии с той общей онтологией человека и пространства, которая выражена в их культуре (в са-

мых разнообразных ее аспектах от мифов о сотворении мира и божествах до форм институтов власти, от отношений обмена до архитектурных особенностей местных построек). Именно такие "символические схемы" указывают на ценность тех или иных предметов и на то, в какой области должны применить себя те или иные люди. Однако, в то же время, мы можем объяснить происхождение и существование таких схем с точки зрения рационального осмысления человеком условий материального мира. Этой проблеме взаимосвязи культурной логики с экономическим "базисом" была посвящена, в частности, моя книга "Культура и практический разум" (Sahlins 1976).

В одном из его высказываний Леви-Строс, предварительно воздавая должное Марксу, обращает внимание на эту же проблему: "Не ставя под сомнение неоспоримый приоритет инфраструктур [т.е. "базиса"], я все же полагаю, что между *praxis* и практиками всегда есть посредник, а именно та концептуальная схема, благодаря действию которой материя и форма, сами по себе не существующие независимо, реализуются как структуры, т.е. как объекты эмпирические и поддающиеся постижению" (Lévi-Strauss 1966: 130). Но если материя и форма, не существующие независимо, реализуются как структуры при посредничестве культурной схемы (и, предположительно, реализуются по-разному в случае разных культурных схем), то где же "приоритет базиса"? Мне казалась резонной идея, что экономическая деятельность – этот самый *praxis*, детерминирующий всё и вся – все-таки является функциональным выражением некой более общей культурной логики. "Символическое" с его всепроникающим характером представлялось тем самым элементом, который помогал ослабить напряжение между, так сказать, утилитарными детерминантами культуры и культурными детерминантами утилитарности. Возможно, данный элемент даже помогал снять все противоречие (помог бы, например, если бы мы, следуя за Августином, постулировали, что "люди различны в том, что им нравится", ведь утилитарные основания их выбора – это их символическим образом упорядоченные предпочтения).

Продемонстрированная структурализмом глубина и сложность культурных кодов, которая затрагивала все от производственных отношений, родства и брака до мифологии, ритуала и ценностей, оказалась, как мне кажется, нужным противовесом антропологическому позитивизму 1950–1960-х годов. Она каким-то образом дала нам ощутить, что в любом из изучаемых нами мест – будь то Фиджи, район дельты Юкона или амазонская деревня – социальная деятельность неподсчитываемого числа интеллектуально одаренных людей на протяжении непрследиваемого числа поколений сплетала все значимые аспекты жизни этих людей в поистине сложные и по-своему совершенные модели. Кто мы, этнографы, в самом деле, были такие, чтобы вдруг замечательно понять всю эту сложность и совершенство с помощью непрошеного наезда в гости к этим людям на год или два? Пришло время поставить под сомнение, как позже скажет Клиффорд Гирц, саму вероятность того, что кто-либо вообще может постичь и адекватно описать такой необъятный феномен, как образ жизни людей той или иной культуры в его целостности. Более того, крайне безответственной теперь стала выглядеть традиционная установка на "исследование даже ценой уничтожения" – установка, которая по сути дела была встроена в антропологию "естественнонаучного" образца. Я имею в виду ту антропологию периода 1950–1960-х годов, которая была агрессивно нацелена на поиск "законов" (особенно "законов культурной эволюции"). Когда в дисциплинах, подобных антропологии, "научный закон" становится целью и формой знания, любая культура превращается всего лишь в частный случай, который интересен единственно в своей ипостаси представителя того или иного класса. Вне этой ипостаси – в нем нет смысла, раз нужен закон, а не культура.

Боас рассуждал о таком "обесценивании" исследуемого объекта в его статье "Изучение географии", которая была впервые опубликована еще в 1897 г. и в которой можно видеть зачатки того, что в дальнейшем станет его антропологической позицией (Boas 1940 [1897]). В данной статье он размышлял о различиях между методами

естественных наук и методами дисциплины, которую он называл космографией. Среди указанных им различий были и те, что сегодня хорошо известны нам по оппозициям естественнонаучного и исторического метода, объективности и субъективности, классицизма и романтизма. Боаса беспокоила тенденция расчленения географии на спектр естественнонаучных субдисциплин типа геологии, гидрологии, климатологии, сейсмологии и т.д. Он сожалел, что на практике исследований эта тенденция вела к расчленению на части, деконструкции того конкретного осязаемого географического объекта или феномена, который предстает перед нами в нашем непосредственном жизненном опыте, и, соответственно, к обесцениванию географических "фактов" как таковых. Долина Миссисипи или, например, Скалистые горы как географический объект начинают интересовать нас в сугубо ограниченном смысле, становятся для нас предметом проходного интереса, если наша цель – исследование формирования горных массивов или, там, гидравлики рек. Единственное, что делает Скалистые горы предметом, заслуживающим нашего внимания, это то, что они как элемент некоего общего класса могут быть сравнены с другими горными массивами; а те специфические факторы, которые как раз и сделали Скалистые горы Скалистыми горами, исключаются из поля нашего зрения в силу этой же самой установки. "Научный реализм", таким образом, имеет тенденцию к погружению эмпирических объектов в оболочку общих классов и, следовательно, к "изыманию" этих объектов из сферы нашего конкретного опыта. Отсюда и "эпистемологическое" сожаление Боаса: как только цель научного обобщения достигнута, отдельный горный массив и отдельная долина реки превращаются в объекты, "интеллектуально обесцененные" сами по себе. "Физик, – говорит Боас, – производит сравнение ряда подобных фактов и выделяет то общее свойство, которое характерно для всех них. Частные факты становятся менее важными для него, если акцент он ставит на общих законах" (Там же: 641). Тем не менее Скалистые горы продолжают существовать. И некоторым из нас интересно разобраться в том, что они такое, хотя бы просто потому, что они – перед нами. А космограф вообще не может удовлетвориться объяснением, которое не принимало бы во внимание факторы, оформляющие их как специфический объект (т.е. факторы, характеризующие их именно как "Скалистые горы", в отличие от факторов, характеризующих их просто как "горный массив"). "Космография, как мы можем назвать эту науку, рассматривает каждое явление как заслуживающее того, чтобы оно было изучено ради него самого. Элементарный факт его существования дает ему полное право на то, чтобы быть объектом нашего внимания, а знание и понимание его существования и эволюции в пространстве и времени должно полностью удовлетворять исследователя, вне зависимости от того закона, который это явление может подтверждать или из которого оно само может быть выведено" (Там же: 642).

Вот он, тот самый аргумент в пользу изучения "поставленных под угрозу форм самобытного". Боас понимал это изучение как опирающееся на историю и на "космографическую" установку антропологии, которую мы позже уяснили под названием "культурный релятивизм". Это изучение требовало погружения ученого – познающего субъекта – в мир внутреннего устройства культуры с его специфическими значениями, а не такой аналитической деконструкции культуры, в ходе которой отбрасывались бы все характеристики, делающие эту культуру тем, что она есть. В таком, *методологическом* смысле принцип релятивизма, однако, подразумевает совсем не то, что "всякая культура хороша, как и любая другая" (или что "всякий обычай хорош, как любой другой"). Этот принцип – простой рецепт, говорящий нам, что если мы хотим действительно приблизиться к пониманию практик и жизненных идеалов других людей, мы должны изучать их в их собственном контексте, рассматривать эти практики и идеалы как наделенные смыслом в их собственном культурном поле, а не давать им оценки с точки зрения моральных стереотипов, сложившихся в нашей культуре. (Если наша цель – дать "нравственный рейтинг" практикам людей, принадлежащих

другой культуре, то "понять" эти практики мы вряд ли сможем, ибо эта задача расходится с первой.) Культурный релятивизм – это способность временно отставить в сторону свои оценочные суждения с тем, чтобы попытаться осмыслить практики людей как оформленные тем историческим и культурным порядком, который в первую очередь сделал само появление этих практик возможным.

В таком выражении данный принцип явился ответом на то, как в XIX в. "формы са-мобытного", в руках Тайлора или Моргана, классифицировались в согласии со стадиями эволюции или прогресса. Тайлор, например, защищая свои таксономические схемы, однажды сослался на изреченную Джонсоном мысль о том, что "один тип дикарей вполне подобен другому". "Насколько верно это обобщение, – сказал он, – нам может подтвердить любой этнологический музей".

Боас был слишком щедр и вежлив, когда обозначил такой тип "научной" классификации как "объективный", а собственному космографическому типу исследования, как ни парадоксально, придал статус "субъективного", ибо полагал, что его результат опосредован рационализацией, возникающей из-за экзистенциально-опытного отношения к объекту исследования. На самом деле он мог бы поменять эти обозначения местами (и, кажется, уже готов был это сделать, когда впоследствии критиковал Тайлора и Моргана за слишком вольное обращение с индивидуальными эмпирическими характеристиками объектов и явлений, т.е. за помещение в один класс – "клан", "тотем", "маска" и т.д. – явлений с совершенно разными характеристиками; ведь, например, "тотемизм" квакиютлей отличался от "тотемизма" оджибве как по внутренней смысловой наполненности и практической роли, так и по происхождению). Такая классификация выглядела скорее как результат навязывания ошибочных классификационных категорий, а научное исследование, в этом смысле, было похоже скорее на акт насилия по отношению к объекту культуры (на акт, так сказать, его насильственного "округления"), чем на объективный эмпирический анализ.

Опять же размышления над этой дилеммой можно найти еще в "Изучении географии", где Боас говорит о двух типах мотивации в науке ("маскулинной мотивации", как, наверное, не преминули бы отметить некоторые сегодня), которые характеризуют "естественнонаучника" и "космографа". Идеалы естественных наук, сложившиеся в процессе постижения всегда привлекавших человека гармонии, пропорциональности и упорядоченности, диктуются "эстетическим" импульсом – желанием изобразить мир как состоящий из прекрасных систематизированных элементов. Идеалы же космографа, диктующиеся "аффективным" импульсом, связаны с более сложной интеллектуальной задачей: в отличие от физика, ворошащего факты в поисках закона, космограф вступает в некое взаимоотношение с "феноменом, являющимся объектом его исследования (невзирая на то, высокий или низкий статус таковое может иметь в системе физических наук), и бережно пытается проникнуть во все его секреты, пока каждая деталь не станет ясной и понятной. Эта работа с объектом, к которому он испытывает аффект, дает ему удовольствие, ничем не уступающее тому, что получает физик от систематического упорядочивания мира" (Там же: 645).

По критерию удовольствия, которое можно было получить, разбираясь в запутанной логике внутренних связей того или иного явления, структурализм в 1960–1970-х годах выступал научной программой, вполне способной вызвать у ученого подобное "аффективное" отношение к объекту его исследования. Однако превратить "физика" в "космографа" в то время могли и другие факторы и события – например, уже упомянутая война во Вьетнаме. Действительно, чувство симпатии к вьетнамцам и восхищения ими, наложенное на чувство морального разочарования в американской политике, было тем фактором, что у многих подрывал доверие к антропологическим теориям, в которых абсолютизировались принципы материалистического детерминизма и эволюционного прогресса⁹. Толчком к осмыслению сциентистских сторон моей собственной антропологической работы, однако, послужило не столько наблюдение за

проигрышами "индустриальной державы" в войне с "неолитической культурой", сколько участие в антивоенном движении ученых и студентов, во многом открывшее мне глаза на структуру академического мира. Лесли Уайт часто говорил, что либерал – это нейтрон в политическом процессе, т.е. социальный элемент, выступающий лишь за такие перемены, в результате которых все осталось бы на своих местах. (Можно, конечно, упомянуть, что это высказывание было частным выражением общего понятия Уайта о том, что индивидуальное действие ничего не значит во вселенной культуры, детерминирующей все на свете.) Что же, в таком случае, мы могли сделать полезного?

Мы постарались выработать новую форму протеста. Сегодня она известна под названием "Teach-In". Родилась она в марте 1965 г. в Мичиганском университете в ходе становления активистского движения, постепенно превратившегося из локальной в международную антивоенную кампанию. На самом деле движение это образовалось по специфическому стечению местных обстоятельств и характеров – и объяснить его путем анализа конечной "структуры", в которую оно вылилось, невозможно. Для меня лично события тех дней до сих пор остаются своего рода антропологической притчей. Группа преподавателей (около 25 человек, и среди нас было мало таких, кто уже был аккредитован на постоянный университетский контракт) решила провести забастовку в университете в знак протеста против вмешательства США в жизнь Вьетнама. Вместо того чтобы идти на занятия, мы решили устроить публичное обсуждение проблемы войны. Нельзя сказать, что подобная акция была "беспрецедентной". Напротив, надо понимать, что все это происходило в то же десятилетие, когда вспыхнуло и знаменитое движение за свободу слова в Беркли. И, наверное, учитывая степень накала "соревновательности" между ведущими университетами в то время, стоит признать, что определенный элемент "забастовочной ревности" тоже имел место. В Мичигане огромное число людей – местные власти мелкого и крупного пошиба, включая законодателей и губернатора штата, представители прессы, университетская администрация и большая часть преподавательского состава и профессуры – высказались против забастовки, причем власти даже угрожали санкциями против забастовщиков и университета. Профессура, отказавшаяся поддержать акцию, аргументировала свой отказ тем, что Мичиганский университет не был виноват во вьетнамской войне и авантюра, которая грозила срывом учебного процесса и могла повлечь за собой проблемы для организации, была морально и политически необоснованной. Эта аргументация нашла много сторонников.

Тем не менее педагогическая миссия забастовки показалась важной нескольким, по-моему пяти, профессорам (причем эти профессора были авторитетными, уже аккредитованными на постоянный контракт сотрудниками), которые собрались с тем, чтобы обсудить ухудшающуюся нравственную атмосферу в университете. Что руководило этими людьми? Вероятно, беспокойство за свое поколение и за их молодых коллег и, наверное, что-то еще, чего мы не знаем и не узнаем. Но что бы ни мотивировало их, они выработали альтернативу изначальному плану забастовки. Вместо планировавшихся дебатов *перед* стенами университета решено было устроить другую акцию: дискуссии *в* стенах университета (*teach-in* – "обучение внутри") – семинары и лекции по проблемам войны "24 часа в сутки". Идею подхватили мгновенно, ибо все почувствовали, как много стратегических преимуществ и политических коннотаций содержала в себе эта простая "символическая инверсия" (да, можно вспомнить еще раз, что Леви-Строс был популярен среди гуманитариев в то время). Будучи по-своему способом выражения "свободы слова" и будучи нацеленным на злободневные вопросы жизни страны, "Teach-In" оказался методом политического просвещения, по крайней мере, не менее эффективным, чем любой другой метод, традиционно практикуемый в университетском образовании, и в то же время неожиданно отличным по форме от любого другого метода. С формально-административной стороны, нас нельзя

было обвинить в отказе от выполнения преподавательских обязанностей и срыве учебного процесса – наоборот, мы выполняли два плана, т.к. брали на себя еще и ночную смену, и действовали вполне в соответствии с официальным девизом университета: "Делай так, чтобы наш университет становился все более передовым источником просвещения" (не обыграть эту фразу, разумеется, было просто невозможно). Но, конечно, "Teach-In" очевидно перекликался и с традицией сидячих забастовок как на юге США, так и в самом штате Мичиган – родине движения "UAW" ("Объединения работников автомобильной промышленности")¹⁰. Идея "Teach-In" оказалась своевременной и просто ожидавшей реализации. Когда мы стали звонить коллегам из других университетов и предлагать присоединиться к акции, нам не нужно было долго объяснять ее смысл. В большинстве случаев вскоре за нашими словами «Мы устраиваем "Teach-In" по проблеме войны во Вьетнаме» следовало: "Это прекрасная идея".

То, что мне посчастливилось быть "включенным наблюдателем" в гуще тех событий, оказалось ценным антропологическим опытом на будущее, ибо опыт этот не раз пришлось переигрывать в уме в моменты столкновений с другими критическими проблемами. Одной из научных проблем, в размышлении над которой этот опыт часто помогал, была проблема проведения реконструкций в исторической антропологии, и он подсказывал мне, что историческое событие всегда находится в тесной взаимосвязи с культурным порядком. Даже если историческое событие воплощено в конкретном действии какого-либо индивидуального агента, то такое действие все равно является своего рода "вложением" коллективной власти в руки индивида – независимо от того, обусловлено ли это "вложение" специфическим стечением обстоятельств (как в случае с "Teach-In") или определенной структурной иерархией (как, например, в случае с фиджийским или гавайским вождем¹¹). "Teach-In" был, конечно, "перышком, поднятым ураганом", как говорил Сартр о той манере, в которой деяния индивидов попадают в общественную сферу. Причем последствия, к которым "Teach-In" привел, были не обязательно "непреднамеренными" – дело не в этом, а в том, что они были скорее результатом этого самого общественного "урагана", чем наших намерений. И если оказалось, что профессора, придумавшие данную акцию, совершили с ее помощью очень влиятельный поступок, то влиятельность его опять же была обусловлена его связанностью с конкретным социально-историческим контекстом. (Подобно этому роль изобретателя телефона растет в нашем общественном воображении с тем, как в нашем социально-историческом контексте возрастает значение телекоммуникаций.)

Еще раз повторю, пример с "Teach-In" отличен от примера с фиджийским вождем тем, что в нем действие индивидуального агента "социально состоялось" благодаря специфическому стечению обстоятельств, а не благодаря системной власти, которой был наделен агент. Но это лишь облегчает понимание сути дела – а суть дела, в любом из этих случаев, состоит в том, что характер действия сам по себе не определяется конечной структурой, в которую выливаются его последствия, как и не может указывать на форму, которую эта конечная структура примет.

Власть фиджийского вождя как агента социального действия обусловлена его местом в социальной иерархии общества. В силу существующих в этом обществе понятий о генеалогиях и божественной власти, в лице вождя как бы представлен коллектив. Вождю можно говорить об истории своего народа в первом лице: "Я жил в Кубуне; а перед тем, как пришли белые люди, перебрался на Бау. В войне 1820-х годов я отвоевал острова моря Коро у Вераты". И поскольку группа вместе с ее историей имеет подобную репрезентацию в фигуре вождя, постольку индивидуальные поступки вождя, хорошие или плохие, мудрые или глупые, могут иметь последствия, значимые для группы (см. более подробно об этом в: *Sahlins* 1985: 35–54). Однако же коллектив, на чью судьбу вождь способен таким образом влиять, не детерминирует ни его индивидуальность, ни то, как он может поступить в той или иной конкретной ситуации.

Действительно, можно было бы сказать, что во всей этой идее об обусловленности действия индивидуального агента его структурной позицией нет ровным счетом ничего нового (или, например, что в ней есть только устаревший культурологический детерминизм!), если бы только не было подмечено, что у действия этого всякий раз оказывается свой резон, не обязательно согласующийся по характеру с тем, что мы считаем "коллективным измерением" данного действия. Голденвейзер, разбирая статью Крёбера о "суперорганическом", сказал замечательную фразу: «Термин "индивидуальное" в этом конкретном контексте требует уточнения». Каждый индивид, писал он, представляет собой в некотором роде отдельный, специфический "исторический комплекс", ибо индивид впитывает в себя часть его социального окружения, но все же лишь его часть, лишь отдельные его аспекты, причем и те укладываются в нем в особом индивидуальном порядке (*Goldenweiser* 1917: 449). А потому хотя и исторические последствия акции "Teach-In" были обусловлены вовлеченностью этой акции в более широкие социальные структуры, возникновение самой этой акции носило "ситуационный" характер, имеющий отношение к специфическим биографиям персонажей, – и факт ее возникновения не может быть выведен ни из характера политики США в отношении войны во Вьетнаме, ни из настроения общественного мнения, ни из экономического или нравственного состояния нации. Одним словом, если акция удовлетворила неким критериям, достаточным для оказания воздействия на более широкие социальные структуры, то само ее возникновение не являлось структурно необходимым.

Я упомянул Сартра. На самом деле его "Поиски метода" были также одной из важнейших для меня лично работ в деле осмысления проблемы соотношения структуры, человеческого действия и истории. Сартр указывал на то, что "индивидуальность" не прямо, но лишь опосредованно связана с "тотальностью", и характер этой связи особенно зависит от семейных и других психологических обстоятельств и контекстов, сквозь которые индивид испытывает на себе воздействие более фундаментальных структур и сил общества. Возражая против утилитарного марксистского истолкования, в котором все проявления индивидуальности сводились к классовым интересам и установкам, Сартр говорил: "Валери – представитель мелкой буржуазии, в этом нет сомнения. Но не каждый представитель мелкой буржуазии – Валери". Социальная формация *не детерминирует* индивидуального характера предводителей, которых она себе избирает (даже тогда, когда она сама порождает их), и, таким образом, не детерминирует тех индивидуальных сил, которые могут определять ее судьбу. "Мы должны идти дальше, – пишет Сартр, – и в каждом случае рассматривать роль индивида в историческом событии. Ибо роль эта не определена раз и навсегда... Группа наделяет властью и действенностью тех субъектов, чья... индивидуальность является частным вариантом живущей универсальности... Или, скорее, данная универсальность принимает на себя маску лица, тела и голоса тех предводителей, которых она сама порождает; и, таким образом, событие, являясь коллективным, оказывается в большей или меньшей степени отмеченным индивидуальными признаками, а личность оказывается отраженной в событии в той мере, в какой... групповые структуры позволяют ей (и себе самим) быть персонализированными" (*Sartre* 1963: 130).

Для меня наиболее показательным уроком "Teach-In", с точки зрения сартровской "персонализации культурных тотальностей", была, еще раз, демонстрация того, что событие может иметь достаточную силу для структурных изменений, но само по себе даже не является структурно необходимым. Если бы стечение обстоятельств не привело к "Teach-In", другие способы протеста могли бы реализоваться – причем, они могли бы привести к другим социальным и политическим последствиям. И представляется, что вся культура (хотя, конечно, это – метафизический аргумент с большими амбициями) точно таким же образом составлена из множества практик, чья логика существования всегда достаточна, но не необходима.

Всякая "культурная схема" (подразумевающая социальную организацию значений и, соответственно, значимую организацию общества) имеет некоторые степени свободы, которых физическая вселенная с ее жесткими материальными ограничениями не имеет. В рамках критерия "биологической жизнеспособности" все, что минимальным образом требуется, – это то, чтобы культурные объекты выглядели достаточно логичными, понимаемыми и находились в границах коммуникабельного пространства, т.е. чтобы они были наделены конкретным значением в общей культурной вселенной¹². Но как раз "наделение конкретным значением" – это процесс, скрывающий неопределенное число возможностей, процесс, гораздо более гибкий и творческий, чем то, что часто пытаются преподать под видом аналитического или прагматического рационализма. В этом процессе задействованы аналогии и метонимии, синекдохи и инверсии – иным словом, мы используем тропы всех возможных видов, чтобы осмыслить и наделить конкретным значением ресурсы, доступные нам в нашей "культурной схеме". История, потому, может быть культурно упорядоченной, не будучи в то же время культурно предписанной. И если антрополог говорит о том, что какое-либо событие – "Teach-In", гибель Кука на Гавайских о-вах, что угодно – разворачивается в согласии с определенной культурной логикой, то это не значит, что он пытается возродить "культурный детерминизм". Утверждение "предложение является грамматически упорядоченным" – не то же самое, что утверждение: "то, что было сказано в предложении, детерминировано грамматикой". Утверждение о том, что действие логично и имеет конкретный смысл, – не то же самое, что утверждение о том, что логика данного смысла детерминировала это действие (либо утверждение о том, что никакие действия, альтернативные имевшему место, не могут быть логичными). Ведь, в конце концов, надо признать (если поиграть в рефлексивного антрополога!), что не каждого ученого, интересующегося культурой, "Teach-In" и вьетнамская война навели на одни и те же мысли о существовании культуры (и уж совсем не обязательно – на те мысли, что излагаются в настоящем очерке).

Такова была переломная точка в моей карьере. Остальное, как говорится, было "историей". Причем "историей" – в двояком смысле. Ибо в 1970–1971 гг. в моих научных интересах обозначился поворот как раз к *исторической* антропологии, и формально начался он с того, как ко мне в руки попали архивные материалы по земельным тяжбам на Гавайях XIX в. Изначально я планировал более традиционное этнографическое исследование Гавайских о-вов (такого рода исследования я уже проводил на Фиджи, и Полинезия давно интересовала меня, причем в разных антропологических аспектах, включая эволюционное развитие, политическую структуру, экономику и экологию). Однако архивные материалы внезапно приоткрыли передо мной новое измерение этой удивительной культуры. От книг по земельным тяжбам я перешел к историческим хроникам, изучение которых последовательно укрепляло меня в мысли о том, насколько же все-таки гавайская история упорядочена в согласии со специфическими "культурными схемами" гавайского общества. А в 1977 г. я принялся за аналогичное исследование по исторической антропологии Фиджи (начал я его в архивах методистской конгрегации в Лондоне и... до сих пор не закончил!)¹³.

Конечно, не могу сказать, что интерес к исторической антропологии сошел на меня как некое "откровение". Разумеется, передо мной уже был, во-первых, опыт успешной работы, проделанной в этом направлении моими коллегами по Чикагскому университету (в частности, Бернардом Коном и Джорджем Стокингом); а во-вторых, опыт тех самых интеллектуальных и политических событий 1960-х годов, что научили или подготовили меня видеть связь между культурными структурами и историей. Интерес этот во многом был опосредован и крепнувшим во мне уважением к идее ремесла антрополога как боасовской "космографии". "Космограф", как сказал бы Боас, не может удовлетворять простое знание "закономерностей", поскольку предмет его познания не есть некий *generic*, некий условный феномен такого или сякого класса, а

есть явление индивидуальное и специфическое, как, например, "королевство Фиджи второй половины XIX в.". "Как оно стало именно таким, каким оно стало?" – вот вопрос, на который должен дать ответ "космограф". Но в таком случае науки о человеке находятся, пожалуй, даже в более привилегированном положении, чем науки о физических объектах, ибо *познать* в науках о человеке и значит ответить на вопрос: "Почему явление именно таково, каково оно есть?". Академическая поговорка гласит, что у физических явлений есть причины, а у культурных есть резон. Но лучше было бы сказать, переиначив эту поговорку, так: у культурного явления всегда есть символически сконструированный резон даже тогда, когда у него есть физическая причина. И потому *понимание* культуры как исследовательская задача – это проект такого же рода, как и ее *созидание*, ее *конструирование*. Модус антропологического постижения культурного явления повторяет собой модус культурного производства (или, как сказал Вико о принципах утверждаемой им "новой науки", которая, наверное, вполне могла бы быть антропологией: "verum et factum convertuntur", т.е. "истинное и созданное – взаимобратимы"). Привилегированное положение антропологического типа познания над естественнонаучным объясняется уже одним тем, что здесь исследователь – объект ровно того же рода, что и предмет его исследования; и тот и другой упорядочивает свое существование с помощью символических средств в постоянном творческом процессе "символического обмена". Метод антропологического исследования и предмет его приложения – взаимобратимы; за обоими скрывается один и тот же феномен мотивации человеческой практики с помощью логической упорядочивания значений. Если я как антрополог, объясняя практику каннибализма на Фиджи, рассуждаю о том, что эта практика имеет свою внутреннюю логику в конкретной "культурной схеме" исследуемого общества, то следует обратить внимание, что эта внутренняя логика – *их* логика – становится чем-то, что я пропускаю *через себя*. Исследуя модели символического упорядочивания тех или иных практик в изучаемом обществе, антрополог как бы "клонировует" в уме то самое, что люди выражают в их повседневной деятельности.

Да, конечно, многое оказывается "потерянным при переводе". И все равно "обретенного" остается больше – а в эпистемологическом смысле, возможно, даже больше, чем в естественных науках, в которых единственное, что мы можем делать, – это переводить чуждые объекты на некий язык классов, доступных человеческому разумению (типа классов, что мы создаем в математике или на практике любых научных измерений), – язык, который сам по себе и не является никаким *языком* в полноценном смысле. В антропологии то, что теряется на плоскости *количественного* измерения, восполняется на плоскости *качественного* измерения. Леви-Строс однажды охарактеризовал задачу антропологии как нацеленную на постижение предметов, которые могут быть "объективно очень абстрактными и в то же время субъективно очень конкретными, и причинное объяснение которых может опираться на такой род понимания, который для нас является сопутствующей формой доказательства" (Levi-Strauss 1967: 16). И в самом деле, антрополог в его исследовании продвигается от "объективно удаленного" к "субъективно знакомому". Изначально мы сталкиваемся с обычаями, которые напоминают нам фиджийский каннибализм, – обычаями, которые не только далеки от нашего опыта, но и нередко (например, в силу границ, за которые нас не выпускает наша христианская мораль) представляются "оскорбляющими наши чувства". Но даже и в этом случае мы ощущаем в них присутствие того, что Вико называл "модификациями человеческого сознания" – модификациями, существование которых допустить мы все же способны. Мы можем примерить на себя роль каннибала, что бы ни говорили об отсутствии каннибализма у нас самих. Это – то, на что намекал и Леви-Строс, когда афористично говорил, что "мифы сами продумывают себя во мне". Любой антрополог, проводивший этнографические исследования на Фиджи и долго осмыслявший логику связи между каннибализмом, системами ценностей фи-

джийцев, институтом вождества, спецификой брачных обязательств и привилегированным положением сыновей сестры, способен глубоко прочувствовать смысл этой ремарки¹⁴.

Приведу пример. А.М. Хокарт однажды описывал, как фиджийский вождь извинялся перед мастером, построившим его каноэ, за то, что не мог, как в старые добрые времена, вознаградить его "вареным мужчиной"¹⁵ или "сырой женщиной", ибо христианство "испортило обычаи" (Hocart 1929: 129). Классический повод для того, чтобы призвать на помощь культурный релятивизм: нам надо попридержаться свои "пищевые табу"! И все же примечательно то, что нам не составит труда произвести в уме несколько мыслительных операций, чтобы усвоить, что ценность "вареного мужчины" в каком-то контексте может быть аналогична ценности "сырой женщины" – наша способность к метафорическому осмыслению моментально "растягивает" наши понятия об обмене и потреблении. Она продолжает "растягивать" их с тем, как мы продолжаем размышлять о том, что ценность "вареного мужчины" и "сырой женщины" выступает как своего рода эквивалент ценности каноэ, построенного для вождя, а само это каноэ, в свою очередь, тоже выступает объектом ритуального поклонения. И уж, конечно, мы легко сможем провести аналогию между "сырой женщиной" и "девственницей" (этот троп для нас не сложен). А далее этнографическое исследование выявит перед нами множество мыслительных оппозиций, в рамках которых "девственницы" занимают места, структурно симметричные местам "жертв канибализма".

В эпоху, предшествовавшую тому, как христианство "испортило обычаи", великие королевства восточной части архипелага Фиджи выступали как доноры женщин в их отношениях с так называемыми землями военных союзников (*vanua bati*), выступавшими как доноры мужчин. "Обручение" земель военных союзников с восточными королевствами происходило посредством обмена, в ходе которого последние преподносили королевских дочерей в дар знатным вождям первых. От военных союзников же в дар восточным королевствам переходили тела врагов, убитых в битвах, – эти тела сначала церемониально преподносились королю, затем приносились в жертву божеству в главном храме и в конце концов поедались всеми, по очередности начиная с верховного жреца и короля. Но за этой формой обмена стояли другие, более "повседневные" его формы. Так, на о-ве Вануа-Леву двоюродные братья, являвшиеся потенциальными брачными (кросскузенными) партнерами сестер друг друга, по традиции обменивались военными пиками. А на о-ве Виту-Леву родня со стороны жениха обычно преподносила в числе обручальных подарков родне невесты военную пику, которая предназначалась младшему брату невесты. Разумеется, подразумевалось, что пика эта найдет свою жертву (и потенциальная жертва канибализма, таким образом, всегда присутствовала в поле зрения как некий эквивалент, ожидаемый в обмен за отдаваемую девушку). В силу тех же калькуляций подразумевалось, что лишь воин, способный добыть жертву, может получить девушку. Как говорилось на Фиджи в те времена, "герой в войне – герой в сексе". Когда воины возвращались после успешной кампании, им устраивали шумную встречу, и девушки, одетые в их лучшие наряды, пели песни, в которых восхваляли сексуальную мощь героев и уничтожали сексуальные способности их жертв (тех самых жертв, чьи гениталии в скором времени вывешивались на священных деревьях рядом с храмами в качестве приношения божествам). Подобно миссионерам-методистам XIX в., с интересом описывавшим все нюансы этих церемоний, но замалчивавшим "наиболее непристойные" детали в их официальных отчетах, я тоже не стану ничего говорить о тех оргиях, которые устраивались в ночь, когда жертвы предавались огню. Из сказанного уже вполне можно понять, что акт "дарения жизни" имел и обратную, "драматическую" сторону. "Сырые женщины" комплементарны "вареным мужчинам", поскольку вместе они образуют законченный круг, в котором олицетворяется цикл социального воспроизводства. Причем и те и другие явля-

ются элементами, необходимо вовлеченными во взаимоотношения социума с божеством.

В "сырой женщине" воплощена прокреационная сила божества, дарящего жизнь людям. "Вареный мужчина" – жертва, которой люди отплачивают божеству (поедая ее, к божеству прикасается и вся община). (Примечательно, что, например, и в космологиях жертвоприношений ацтеков и маори наблюдаются прямые корреляции между деторождением и военным насилием.) Связка эта подтверждается и обычаем прикладывать те или иные части поедаемой жертвы к губам младенца (полагалось, что это будет стимулировать рост ребенка). И становится наконец понятно то, почему "сырая женщина" и "вареный мужчина" рассматриваются как эквивалент такого священного объекта, как каноэ вождя. Каноэ вождя – предмет, первым предназначением которого являются успешные морские вылазки и военные действия (и, конечно, он тоже играет роль медиатора между миром божеств и миром людей). Вообще и "сырые женщины", и "вареные мужчины" входят в категорию так называемых "великих объектов" (*ka levu*) на Фиджи – категорию, в которую также входят вожди и, к примеру, зубы кита. Все объекты, включенные в данную категорию, одинаково характеризуются статусом "посредника" между сферами божественного и человеческого – именно через них сила божества передается и проникает в человеческую жизнь.

Как бы то ни было, я остановился на примере каннибализма на Фиджи лишь затем, чтобы показать, что мы способны "репетировать" сюжеты из чуждых нам "культурных схем", проигрывая их в собственном уме и, таким образом, "модифицируя собственное сознание". "Объективно далекое" можно сделать "субъективно близким". В естественных науках мы испытываем, наоборот, нечто противоположное. Чем больше мы узнаём о предмете, тем менее знакомым он предстает перед нами и тем далее его атрибуты удаляются от нашего непосредственного опыта. Молекулярная структура стола, за которым я пишу (да, я, наверное, один из тех немногих, кто до сих пор пишет с помощью ручки и бумаги), – это совсем не то, что говорит мне о столе мой непосредственный опыт. И действительно, ничто в физическом строении этого стола не может объяснить его как "стол" (тем более, как "мой стол" – старый добрый объект, с которым столько связано). В дело опять вмешивается "символизация". И отсутствие ее параметров среди физических свойств предмета обуславливает то, что я никогда не пойму стол так, как могу понять каннибализм на Фиджи. А когда мы доберемся до глубинных характеристик материала – тех, что управляются законами квантовой физики, – они будут уже настолько отдалены от моделей нашего опыта и восприятия, что смогут быть доступными нашему разумению, лишь будучи представленными в виде математических уравнений. Вико говорил, что все "человеческое" мы понимаем через вопрошение "причин" (задаваясь вопросом: "Что сделало объект таковым, каков он есть?"), а все "не-человеческое" – через рассмотрение "атрибутов" (задаваясь вопросом: "Каковы характеристики объекта?"). В изучении человеческого общества, рассуждал он, мы действительно можем добраться до истины, поскольку "оно было сотворено людьми и... его принципы можно обнаружить в формах модификации человеческого сознания". И не удивительно ли, заключал он, что философы, наоборот, "затрачивали столько энергии на изучение мира природы, который сотворил бог и потому бог один и знает, и пренебрегали изучением мира наций, цивилизованного мира, который люди способны познать, ибо сами его сотворили?" (*Vico* 1948 [1725]: 331).

Примечания

* Приношу благодарность издательству "Zone Press" за разрешение использовать при написании настоящего очерка материал некоторых из моих статей, прежде опубликованных данным издательством. Изначально я планировал вынести в подзаголовок к названию настоящего очерка следующую цитату из работы Александра Голденвейзера: «Термин "индивидуальное" в этом конкретном контексте требует уточнения». Эта цитата во многом отражает суть аргумен-

тов, которые я выдвигаю или рассматриваю по ходу очерка. Читатель поймет это, и, ради интереса, я привожу несколько более пространный пассаж, следующий в работе Голденвейзера за данной цитатой: «Термин "индивидуальное" в этом конкретном контексте требует уточнения. Ибо индивид, с которым мы имеем дело, это не биологический индивид и не абстрактное существо из общей психологии; это не некий более или менее одаренный индивид и даже не среднестатистический индивид, принадлежащий данной цивилизации. Это – индивид, который может быть обозначен как "биографический индивид". Он представляет собой исторический комплекс *sui generis*. Ни биологические, ни психологические, ни цивилизационные факторы не исчерпывают его содержания. Он впитывает в себя часть его социального окружения, но все же лишь его часть, лишь отдельные его аспекты, причем и те укладываются в нем в особом индивидуальном порядке, будучи восприняты и усвоены душой, которая уникальна. Это – конкретный индивид исторического общества» (*Goldenweiser* 1917: 449).

¹ См., напр., двухтомную работу по исторической антропологии Гавайских о-вов (*Kirch, Sahlins* 1992); исследование Фиджи, также задуманное как многотомное, до сих пор не закончено (условное название: "The Polynesian War").

² См., напр., статьи А. Аппадурай и некоторых других авторов как характерные примеры работ, в которых излагается подобная точка зрения.

³ Подробнее эта мысль развита в: *Berlin* 1976, 1982; *Elias* 1978; *Hartman* 1997; см. также: *Sahlins* 1995: 11–13.

⁴ Интерес к понятию "культура" был подорван, в числе прочих, и по той причине, что Рэдклифф-Браун соперничал за власть над "британской академической территорией" с Малиновским, чьи попытки обосновать "культуру" как легитимный антропологический объект стали увязываться в некотором смысле с его восточноевропейским происхождением. И если в ранних сочинениях Рэдклифф-Брауна "культура" еще что-то значила, то в более поздних она потеряла это значение (см., напр., очерк 1923 г., открывающий сборник: *Radcliffe-Brown* 1958).

⁵ Я говорю о "комплексе приобретенных идей, ценностей и манер", намекая на известное определение "культуры цивилизации" Тайлора (*Tylor* 1903: Vol. I, VI). Синонимичное употребление терминов "культура" и "цивилизация" у Тайлора, как однажды заметил Джордж Стокинг, говорит о том, что вину за современное употребление этих терминов на Тайлора возлагать не стоит (*Stocking* 1968: 72). "Культура" и "цивилизация" были как раз взаимозаменяемыми для Тайлора, поскольку это соответствовало его эволюционистской позиции.

⁶ "Цивилизация американского Среднего Запада" ("midwestern American civilization") М. Салинс здесь иронично называет интеллектуальные центры Средне-Западного региона США (так. наз. "Midwest") – в частности, Чикагский и Мичиганский университеты, антропологические кафедры которых (да и не только антропологические) в рассматриваемое время были одними из наиболее влиятельных в США (*прим. пер.*).

⁷ Это был тот момент, когда идея об обнаружении "истинного Маркса" – о выяснении того, что Маркс "действительно" говорил, а не того, что ему "приписывается" – была на пике популярности в гуманитарных и общественных науках. Выражения типа "сам Маркс говорил совсем не о том" стали клише, в которых обращение "*Сам Маркс*" указывало на апеллирование к индивиду, чья теория покрывала все и отвечала за все возможные случаи исключений, как и на то, что автору строк эта теория была хорошо понятна (в отличие от многих других авторов, знавших Маркса, но не "*Самого Маркса*").

⁸ Хотя о структуралистских влияниях я говорю прежде всего в связи с трудами Леви-Строса, на самом деле, для меня лично, важными были и труды ряда других авторов, таких как Люсьен Себаг, Луи Дюмон, Марсель Гране, Жорж Дюмезиль, Жорж Дюби, Жан-Пьер Вернан и Пьер Видаль-Маке.

⁹ Я хочу сказать, что все вокруг нас стало видеться в гораздо более сложном свете. После того, как я сам, например, услышал выступление вьетнамской мирной делегации в Париже, в котором оправдывались советские репрессии в Чехословакии в 1968 г. на том основании, что разных дорог в социализм не может быть, я понял, что все мы, действительно, шли разными дорогами; у них была своя политическая мораль, а у нас – какая-то своя.

¹⁰ "Объединение работников автомобильной промышленности" ("United Auto Workers"; сокр. – UAW) – профессиональная организация рабочих, возникшая в 1935 г. в Детройте, штат Мичиган, и известная, в числе прочего, рядом знаменитых сидячих забастовок, вошедших в учебники по новейшей истории, – в частности, забастовок 1936 г. на заводах "General Motors" в Атланте и во Флинте (*прим. пер.*).

¹¹ См. мои размышления по этому поводу в: *Sahlins* 1991.

¹² Говоря о "критериях биологической жизнеспособности", хочу отметить, что один важный вывод, который я вынес из сотрудничества со "школой культурной экологии", состоял в том, что "причинные" объяснения, типично предлагавшиеся в этой школе (как, например, объяснения на основе так называемых ограничивающих или лимитирующих условий), являлись крайне неопределенными по характеру. Лимитирующие условия (минимальная потребность в пище и т.п.) – это своего рода рамки, за которые выходить нельзя, но *внутри* которых вместе с тем нет ничего конкретного. Аналогичным образом смысл понятия "адаптационное преимущество" заключается по сути дела в том, что один вариант – несколько лучше, чем альтернатива. Вот и все. Оно не имеет ничего общего с понятием о максимизации или оптимизации ресурсов в экономике, с которым его часто путают. Это нужно учитывать тем, кто сегодня пытается снова взять на вооружение концепции "культурной экологии" старого образца.

¹³ Тех, кто интересуется моими работами, имеющими отношение к исторической антропологии Гавайских о-вов, могу отослать к: *Sahlins* 1977, 1978, 1981, 1985, 1989, 1992, 1995; основная же часть моих исследований по Фиджи до сих пор не опубликована, но некоторые материалы могут быть найдены в: *Sahlins* 1985, 1991, 1994.

¹⁴ См. более подробно на эту тему в моих статьях: *Sahlins* 1983, 1994.

¹⁵ На самом деле мужчины, приносившиеся в жертву на Фиджи, были скорее "поджаренными", чем "вареными"; но ради сохранения используемой М. Салинсом игры слов "cooked/raw" в более лаконичном на русском языке варианте (и более очевидном перекликающемся с известной работой К. Леви-Строса) в переводе оставлено слово "вареное". В контексте аргументации М. Салинса в настоящей статье эта замена вносит несущественную погрешность и гораздо эффективнее намекает на присутствие оппозиции. (Вариант "приготовленный мужчина", который согласовывался бы с имеющимся русскоязычным переводом книги К. Леви-Строса, представляется в данном контексте менее удачным, особенно учитывая то, что эту книгу многие гуманитарии чаще помнят все равно именно под названием "Сырое и вареное", а не "Сырое и приготовленное".)

Кстати сказать, последнее – любопытный предмет для размышлений. С одной стороны, "Сырое и приготовленное" – конечно, более "пунктуальный" вариант перевода, ибо слово "вареное" хоть и составляет естественно приходящую на ум оппозицию "сырому", но в русском языке вместе с тем стоит не совсем в том парадигматическом ряду, что *cuit* во французском или, скажем, *cooked* в английском. Но, с другой стороны, вариант "Сырое и вареное" – в некотором смысле ближе к духу теоретических построений Леви-Строса, поскольку олицетворяет собой именно эту самую "естественную" оппозицию в мышлении (сырое/приготовленное – несколько "натянута" оппозиция, т.к. в качестве антитезы "приготовленному" скорее хочется назвать "не-приготовленное", чем "сырое"). Этому есть причина (или, как сказал бы Салинс, резон), ибо в контексте "русскоязычного" мышления именно слова с корнем *вар-* выступают как "genetic" типа тех, что мы имеем в *cuit* или *cooked*. Действительно, *cuisinier* или *cook* – это *новар* в нашей культурно-языковой схеме (*прим. пер.*).

Литература

- Yáim* 2004 – *Yáim Л.* Избранное: Наука о культуре. М.: РОССПЭН, 2004.
Abrams 1997 – *Abrams М.Н.* The Transformation of English Studies: 1930-1995 // *Daedalus*. Vol. 126. P. 105–131.
Abu-Lughod 1991 – *Abu-Lughod Л.* Writing Against Culture // *Recapturing Anthropology* / Ed. R.G. Fox. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. P. 137–162.
Berlin 1976 – *Berlin I.* Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. N.Y.: Vintage Books, 1976.
Berlin 1982 – *Berlin I.* Against the Current: Essays in the History of Ideas. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.

- Boas* 1940 [1897] – *Boas F.* The Study of Geography // *Boas F. Race, Language and Culture.* N.Y., 1940. P. 639–647.
- Clifford* 1988 – *Clifford J.* The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art. Camb. (MA): Harvard University Press, 1988.
- Dirks* 1992 – Colonialism and Culture / Ed. N. Dirks. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- Elias* 1978 – *Elias N.* The Civilizing Process: History of Manners. N.Y.: Urizen Books, 1978.
- Escobar* 1995 – *Escobar A.* Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Goldenweiser* 1917 – *Goldenweiser A.* The Autonomy of the Social // *American Anthropologist.* 1917. Vol. 19. P. 447–449.
- Hartman* 1997 – *Hartman G.H.* The Fateful Question of Culture. N.Y.: Columbia University Press, 1997.
- Herder* 1969 – J.G. Herder on Social and Political Culture. Camb.: Cambridge University Press, 1969.
- Hocart* 1929 – *Hocart A.M.* Lau Islands, Fiji. Honolulu: Bishop Museum, 1929.
- Kirch, Sahlins* 1992 – *Kirch P., Sahlins M.* Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii. Vol. 1–2. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Lévi-Strauss* 1966 – *Lévi-Strauss C.* The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Lévi-Strauss* 1967 – *Lévi-Strauss C.* The Scope of Anthropology. L.: Jonathan Cape, 1967.
- Rabinow* 1984 – The Foucault Reader / Ed. P. Rabinow. N.Y.: Pantheon Books, 1984.
- Radcliffe-Brown* 1952 – *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. L.: Cohen & West, 1952.
- Radcliffe-Brown* 1958 – *Radcliffe-Brown A.R.* Method in Social Anthropology. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Sahlins* 1976 – *Sahlins M.* Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Sahlins* 1977 – *Sahlins M.* The State of the Art in Social/Cultural Anthropology // *Perspectives on Anthropology* / Ed. A.F.C. Wallace. Washington: AAA Special Publication No. 10, 1977. P. 14–32.
- Sahlins* 1978 – *Sahlins M.* The Apotheosis of Captain Cook // *Kroeber Anthropological Society Papers.* No. 53–54. P. 1–31.
- Sahlins* 1981 – *Sahlins M.* Historical Metaphors and Mythical Realities. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- Sahlins* 1983 – *Sahlins M.* Raw Women, Cooked Men and Other "Great Things" of the Fiji Islands // *The Ethnography of Cannibalism* / Ed. P. Brown, D. Tuzin. Washington: Society for Psychological Anthropology, 1983. P. 72–93.
- Sahlins* 1985 – *Sahlins M.* Islands of History. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Sahlins* 1989 – *Sahlins M.* Captain Cook at Hawaii // *Journal of the Polynesian Society.* 1989. Vol. 98. P. 371–425.
- Sahlins* 1991 – *Sahlins M.* The Return of the Event, Again // *Clio in Oceania* / Ed. A. Biersack. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991. P. 37–100.
- Sahlins* 1992 – *Sahlins M.* Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii. Vol. I. Historical Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Sahlins* 1994 – *Sahlins M.* The Discovery of the True Savage // *Dangerous Liaisons: Essays in Honour of Greg Denning* / Ed. D. Merwick. Melbourne: Melbourne University Press, 1994. P. 41–95.
- Sahlins* 1995 – *Sahlins M.* How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Sahlins* 1996 – *Sahlins M.* The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology // *Current Anthropology.* 1996. Vol. 37. P. 395–428.
- Sartre* 1963 – *Sartre J.-P.* Search for a Method. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1963.
- Stocking* 1968 – *Stocking G.W., Jr.* Race, Culture and Evolution. N.Y.: Free Press, 1968.
- Tylor* 1903 – *Tylor E.B.* Primitive Culture. 4th Ed. L.: John Murray, 1903.
- Vico* 1948 [1725] – The New Science of Giambattista Vico. Ithaca: Cornell University Press, 1948.
- White* 1949 – *White L.A.* The Science of Culture. N.Y.: Farrar, Straus and Co., 1949.
- Young* 1995 – *Young R.* Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race. L.: Routledge, 1995.

Перевод с английского А.Л. Елфимова

M. Sahlins. Fragments of an Intellectual Autobiography

The essay by distinguished anthropologist Marshall Sahlins is as much an autobiographical reflection as a thoughtful pondering both over the ways anthropology has been growing as a field of intellectual inquiry and over deeper dilemmas of human knowing.