

А.Р.Рэдклифф-Браун

СТРУКТУРА И ФУНКЦИЯ В ПРИМИТИВНОМ ОБЩЕСТВЕ



ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА



Серия основана
в 1983 году

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

д.и.н. В.А.Тишков (председатель)
д.и.н. Д.Д.Тумаркин (зам. председателя)
к.и.н. М.М.Керимова (ученый секретарь)
к.филол.н. С.М.Аникеева
д.и.н. А.К.Байбурин
акад. Г.М.Бонгард-Левин
д.и.н. Н.Л.Жуковская
д.и.н. И.С.Кон
д.и.н. В.А.Попов
д.и.н. Ю.И.Семенов

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛАЯ

А.Р.Рэдклифф-Браун

СТРУКТУРА И ФУНКЦИЯ В ПРИМИТИВНОМ ОБЩЕСТВЕ

Очерки и лекции

С предисловием
Э.Э.Эванс-Причарда и Фрэда Эггана



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
2001

УДК 39
ББК 63.5
Р96

A.R.Radcliffe-Brown
Structure and Function in Primitive Society
Essays and Addresses
London: Cohen & West LTD, 1952

Перевод с английского, комментарии и указатели
О.Ю.Артемовой при участии *Ю.А.Артемовой, А.Г.Артемова*

Статья *А.А.Никишенкова*

Ответственный редактор *В.А.Попов*

Редактор издательства *С.В.Веснина*

Рэдклифф-Браун А.Р.

Р96 Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 304 с. (Этнографическая библиотека).
ISBN 5-02-018224-9

Книга представляет собой первое издание на русском языке сборника статей выдающегося британского ученого А.Р.Рэдклифф-Брауна. Большинство статей посвящено классическим проблемам социальной антропологии (этнологии): системам родства и родственным объединениям бесписьменных обществ, религии и ее соотношению с социальной организацией, научной методологии.

Взгляды и методы А.Рэдклифф-Брауна заложили основы одного из ведущих направлений социальной антропологии, но в нашей стране они долгое время практически игнорировались. Предлагаемая публикация восполняет существенный пробел в отечественной историографии.

ББК 63.5

Научное издание

Рэдклифф-Браун Альфред Реджинальд
Структура и функция в примитивном обществе
Очерки и лекции

Утверждено к печати Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН

Художник *Э.Л.Эрман.* Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректоры *Е.В.Карюкина, И.Г.Ким.* Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*

ЛР № 020297 от 23.06.97. Подписано к печати 25.05.2001. Формат 60×90$^1/_{16}$. Печать офсетная
Усл. п. л. 19,0. Усл. кр.-отт. 19,3. Уч.-изд. л. 20,2. Тираж 2000 экз. Изд. № 7945. Зак. № 1697

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
ППП "Типография "Наука"

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

© О.Ю.Артемова, перевод, комментарии, указатели, 2001
© А.А.Никишенков, статья, 2001
ISBN 5-02-018224-9
© Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая и издательская фирма «Восточная литература» РАН продолжают издание книжной серии «Этнографическая библиотека», начатое в 1983 г.

В серии публикуются лучшие работы отечественных и зарубежных этнографов, оказавшие большое влияние на развитие этнографической науки и сохраняющие по нынешний день свое важное теоретическое и методологическое значение. В состав серии включаются произведения, в которых на этнографических материалах освещены закономерности жизни человеческих обществ на том или ином историческом этапе, рассмотрены крупные проблемы общей этнографии. Так как неотъемлемой задачей науки о народах является постоянное пополнение фактических данных и глубина теоретического осмысления и обобщения зависит от достоверности и детальности фактического материала, то в «Этнографической библиотеке» находят свое место и работы описательного характера, до сих пор представляющие выдающийся интерес благодаря уникальности содержащихся в них сведений и важности методических принципов, положенных в основу полевых исследований.

Серия рассчитана на широкий круг специалистов в области общественных наук, а также на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Серия открылась изданием книг: «Лига ходеносауни, или ирокезов» Л.Н.Моргана и «Структурная антропология» К.Леви-Строса. Обе они вышли в 1983 г. (в 1985 г. «Структурная антропология» вышла дополнительным тиражом). Далее изданы:

М.Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю.А.Асеева. Сост. и послесл. И.С.Кона. 1988.

В.В.Радлов. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. Примеч. и послесл. С.И.Вайнштейна. 1989.

В.Г.Богораз. Материальная культура чукчей. Авторизован. пер. с англ. Послесл. и примеч. И.С.Вдовина. 1991.

Д.К.Зеленин. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивиной. Послесл. и примеч. К.В.Чистова. 1991.

Н.Ф.Сумцов. Символика славянских обрядов. Избранные труды. Послесл. А.К.Байбурина и В.З.Фрадкина; сост. и примеч. А.К.Байбурина. 1996.

М.Мосс. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с франц., послесл. и примеч. А.Б.Гофмана. 1996.

А.Н.Максимов. Избранные труды. Сост., автор послесл. и коммент. О.Ю.Артемова. 1997.

А. ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. Ю.В.Ивановой и Л.В.Покровской. Послесл. Ю.В.Ивановой. 1999.

Готовится к изданию:

Д.Пирцио-Бироли. Культурная антропология Тропической Африки. Пер. с итал. Г.А.Матвеевой.

Э.Лич. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. Пер. с англ. И.Ж.Кожановской.

Вниманию читателей предлагается труд выдающегося британского социального антрополога А.Р.Рэдклифф-Брауна.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Профессор Рэдклифф-Браун никогда не придавал большого значения «старым вещицам, которые пописывал время от времени»; главным его интересом всегда была непосредственная передача идей студентам и коллегам при личных контактах. И в этом он в высшей степени преуспел. Он преподавал социальную антропологию в Кембридже, Лондоне, Бирмингеме, Претории, Йоганнесбурге, Кейптауне, Сиднее, Пекине, Оксфорде, Сан-Паулу, Александрии, Грейамстауне, и везде его вспоминают с почтением и теплыми чувствами. Признательность его учеников выразилась в двух сборниках очерков, американском и английском, написанных в его честь. И вряд ли найдется книга или статья по социальной антропологии, опубликованная в последние 25 лет, в которой не отразились бы, прямо или косвенно, его уроки.

Знакомство с очерками этого тома убеждает нас, что письменные труды профессора Рэдклифф-Брауна оказали столь же сильное влияние на антропологов, как и личные контакты с ним. Он, хотя и занимался преподаванием и исследовательской работой в области социальной антропологии без малого 50 лет, написал не так много, как большинство ученых того же академического ранга. Однако все, написанное им, безупречно. Это не означает, что мы должны брать на вооружение все без исключения его методы и сделанные им выводы, это значит, что идеи, которые он выражал, не могли бы быть выражены лучше. Каждый из очерков совершенен по замыслу и исполнению, и все они объединены такими согласованностью и единой направленностью, какие редко встречаются в современной антропологии.

Мы убеждены, что публикация этих очерков будет полезна по ряду причин. Во-первых, они показывают развитие мысли выдающегося антрополога в течение последних 25 лет и в то же время отражают наиболее важные перемены в социальной антропологии этого периода — перемены, так тесно связанные с деятельностью профессора Рэдклифф-Брауна. Эти статьи уже доказали свою ценность при обучении студентов в наших основных центрах по изучению социальной антропологии. Но рассеянные в разных изданиях, они как бы рассеяны во времени и пространстве. Зачастую до них непросто добраться. Мы верим, что, публикуя этот сборник, мы не только показываем наше уважение к профессору Рэдклифф-Брауну, но и создаем книгу, которая еще долго будет очень полезна студентам, изучающим социальную антропологию.

Э.Э.Эванс-Причард,
Фрэд Эгган

ВВЕДЕНИЕ

Собранные здесь статьи в прямом смысле слова являются «случайными» — каждая из них написана по особому случаю. Однако некоторое единство для них все же характерно, так как они написаны с позиций единого теоретического подхода.

Под теорией понимается такая схема интерпретаций, которая позволяет (или о которой думают, что она позволяет) объяснять определенный класс явлений. Теория включает в себя набор аналитических понятий. Эти понятия должны быть строго определены в их отношении к конкретной реальности и логически взаимосвязаны. Таким образом, во введении к собранию этих разрозненных статей я хотел бы определить некоторые понятия, используемые мной для анализа социальных явлений. Необходимо помнить, что наблюдается весьма мало согласия между антропологами по поводу понятий и терминов, которыми они оперируют, и что предлагаемое Введение, а также следующие за ним главы демонстрируют лишь частную теорию, но никак не общепринятую.

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ

Различия между теоретическим и историческим изучением социальных институтов можно легко увидеть, сравнив экономическую историю и теоретическую экономику или историю права и теоретическую юриспруденцию. Однако в антропологии существовала и по сей день существует большая путаница понятий, поддерживаемая дискуссиями, в которых термины «история» и «наука» или «теория» употребляются в самых различных значениях. Этой путаницы можно было бы избежать, используя общепризнанные правила логики и методологии и различая *идеографические* и *номотетические* изыскания.

Цель идеографического изыскания — установление в качестве приемлемого частного, конкретного, или фактического, положения.

Номотетическое изыскание, напротив, нацелено на выработку в качестве приемлемого некого общего положения. Мы определяем тип изыскания по характеру выводов, к которым оно стремится. История в обычном понимании — это изучение письменных источников в целях получения знаний об обстоятельствах и событиях прошлого, включая совсем недавнее прошлое. Понятно, что история состоит преимущественно из идеографических изысканий. В прошлом веке велся спор — знаменитый *Methodenstreit** — о том, следует ли историкам допускать теоретические построения в своей работе или же делать обобщения. Подавляющее большинство историков придерживалось той точки зрения, что номотетические изыскания не должны включаться в исторические исследования, которым надлежит ограничиваться констатацией того, что и как происходило. Теоретические, или номотетические, изыскания должны быть оставлены социологии. Но некоторые авторы считают, что историк может и даже должен включать теоретические интерпретации в описания прошлого. Разногласия по этому вопросу, как и по вопросу о взаимоотношениях истории и социологии, сохраняются и сегодня, спустя 60 лет. Конечно, существуют исторические труды, ценные не только идеографическими описаниями фактов прошлого, но и теоретическими (номотетическими) объяснениями этих фактов. Примером такого сочетания служат французские исторические исследования, ведущие свою традицию от Фюстеля де Куланжа и его последователей, таких, как Гюстав Глоц. Некоторые современные авторы относят эти исследования к области исторической социологии, или социологической истории.

В антропологии, если понимать под ней изучение так называемых примитивных** или «отсталых обществ», термин «этнография» используется для обозначения идеографических исследований, цель которых — приемлемое описание этих народов и их общественной жизни. Этнография отличается от истории тем, что этнограф, в отличие от историка, использующего письменные свидетельства, получает все данные или большую их часть путем непосредственного наблюдения или контакта с народом, о котором он пишет. Доисторическая археология, представляя собой другую ветвь антропологии, отчетливо демонстрирует идеографический подход, направленный на получение фактических знаний о доисторическом прошлом.

Теоретическое изучение социальных институтов в антропологии в целом обычно относят к области социологии, но, поскольку этот термин без особой строгости используют по отношению ко многим видам работ об обществе, постольку мы можем говорить о теоре-

тической, или сравнительной, социологии в узком смысле. Когда Фрэзер произносил инаугурационную речь в качестве первого профессора социальной антропологии в 1908 г., он определил социальную антропологию как отрасль социологии, которая имеет дело с примитивными обществами.

Некоторое замешательство в среде антропологов является следствием того, что не разграничиваются *исторические объяснения* институтов, с одной стороны, и их *теоретическое понимание* — с другой. Если мы спрашиваем о том, почему существует определенный институт в конкретном обществе, подходящим ответом будет историческое установление его происхождения. Объясняя, почему в Соединенных Штатах есть политическая конституция с президентом, двухпалатным конгрессом, правительством и Верховным судом, мы ссылаемся на историю Северной Америки. Это — историческое объяснение в собственном смысле слова. Существование института объясняется путем указания на сложную последовательность, образовывавшую причинно-следственный ряд, результатом которого явился данный институт.

Приемлемость исторического объяснения зависит от полноты и достоверности исторических данных. О примитивных обществах, изучаемых социальной антропологией, нет исторических данных. У нас, к примеру, нет данных о развитии социальных институтов у аборигенов Австралии. Антропологи, рассматривающие свои исследования как вид исторических исследований, полагаются на догадки и воображение и используют «псевдоисторические» и «псевдоказуальные» объяснения. У нас были, например, бесчисленные и подчас противоречащие друг другу псевдоисторические объяснения происхождения и развития тотемических институтов австралийских аборигенов. В статьях этого сборника некоторым псевдоисторическим спекуляциям уделяется внимание. С нашей точки зрения, такие спекуляции не просто бесполезны, а более чем бесполезны. Это ни в коей мере не подразумевает отрицания исторического объяснения — как раз наоборот.

Сравнительная социология, отраслью которой является социальная антропология, рассматривается здесь как теоретическое, или номотетическое, исследование, цель которого — достижение приемлемых обобщений. Теоретическое понимание частных институтов — это их интерпретация в свете таких обобщений.

СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС

Первый вопрос, который должен быть задан при формировании систематической теории социальной антропологии, следующий: какова та конкретная, наблюдаемая, феноменальная реальность, с которой имеет дело теория? Некоторые социологи ответили бы, что эту реальность составляют «общества», которые в том или ином смысле рассматриваются как реальные дискретные объекты. Однако другие описывают подлежащую изучению реальность как совокупность «культур», каждая из которых, в свою очередь, рассматривается как дискретный объект. И некоторые, как кажется, включают в предмет изучения оба типа объектов — как общества, так и культуры, — и тогда возникает проблема соотношения между этими понятиями.

С нашей точки зрения, реальность, с которой имеет дело социальный антрополог при наблюдении, описании, сравнении и классификации, — это не объект, а процесс, процесс общественной жизни. Единицей исследования является общественная жизнь в неком определенном регионе Земли в течение определенного периода. Сам по себе процесс состоит из бесконечного множества действий и взаимодействий людей, осуществляемых индивидуально, в кооперации или группами. В разнообразии частных событий можно обнаружить некоторую регулярность, поэтому мы в состоянии установить или описать определенные *общие черты* социальной жизни выбранного нами региона. Установление таких существенных общих черт процесса социальной жизни составляет описание того, что можно назвать *формой социальной жизни.* Согласно нашей концепции, социальная антропология есть сравнительное теоретическое изучение форм социальной жизни у примитивных народов.

Форма социальной жизни у определенной группы людей может оставаться относительно неизменной в течение некоторого временно́го периода. Но по прошествии значительного отрезка времени формы социальной жизни подлежат изменениям и трансформации. Поэтому, хотя мы и рассматриваем события социальной жизни как образующие процесс, сверх этого происходят процессы изменения форм социальной жизни. С одной стороны, при *синхронном* описании мы рассматриваем форму социальной жизни в том виде, в котором она существует в данный момент, настолько, насколько это возможно, абстрагируясь от перемен, которые могут затрагивать те или иные ее черты. С другой стороны, *диахронное* рассмотрение подразумевает принятие во внимание подобных изменений в тече-

ние определенного периода. Сравнительная социология имеет дело с теоретическим изучением как непрерывности, так и изменений форм социальной жизни.

КУЛЬТУРА

Антропологи употребляют слово «культура» во множестве различных смыслов. Некоторые из них, как мне кажется, используют его как синоним того, что я называю формой социальной жизни. В английском языке под словом «культура» в его обыденном употреблении (в основе лежит идея, во многом близкая к тому, что имеется в виду под словом «культивация») понимается процесс, который можно определить как процесс приобретения человеком знаний, навыков, идей, убеждений, вкусов и чувств посредством контакта с другими людьми или из книг и произведений искусства. В конкретных обществах мы обнаруживаем определенные процессы, связанные с *культурной традицией*, если понимать слово «традиция» буквально как «передача» или «передавание». Понимание и использование языка передается посредством культурной традиции в этом значении. Посредством этого процесса англичанин учится понимать и использовать английский язык, но в определенной культурной среде он может выучить также латынь, греческий, французский или валлийский. В сложных по строению современных обществах имеется огромное число различных культурных традиций. Следуя одной из них, человек может стать врачом или хирургом, следуя другим — инженером или архитектором. При простейших формах социальной жизни число отдельных культурных традиций может сводиться к двум — одна для мужчин, а другая для женщин.

Если считать исследуемую нами социальную реальность не объектом, а процессом, тогда культурой и культурной традицией можно назвать определенные, отличимые от других аспекты этого процесса. Эти термины суть общепринятые способы указания на те или иные аспекты социальной жизни людей. Именно в силу наличия культуры и культурных традиций социальная жизнь людей существенно отличается от социальной жизни других биологических видов. Передача приобретаемых посредством научения способов мышления, чувствования и действий составляет культурный процесс, являющийся специфической чертой социальной жизни людей. Это, конечно, составная часть того процесса взаимодействия между людьми, ко-

торый здесь был определен как социальный процесс, мыслимый как социальная реальность. Поскольку непрерывность и изменчивость форм социальной жизни являются предметом изучения сравнительной социологии, постольку и непрерывность культурных традиций, а также их изменения входят в круг вопросов, требующих рассмотрения в рамках этой научной отрасли.

СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА

Основы сравнительной социологии были заложены в середине XVIII в. Монтескье, введшим и определившим при этом понятие, которое можно обозначить как понятие *социальной системы.* Его теория, составившая то, что Конт позднее назвал «первым законом социальной статики», утверждала, что внутри отдельной формы общественной жизни существуют взаимосвязи и взаимозависимости, или то, что Конт назвал отношениями солидарности между ее различными чертами. Идея естественной, или феноменальной, системы подразумевает некий набор взаимосвязей между событиями, подобно тому как логическая система, например Евклидова геометрия, представляет собой набор взаимосвязей между аксиомами, а этическая система — набор взаимосвязей между этическими суждениями. Когда мы говорим о «банковской системе» Великобритании, мы подразумеваем наличие значительного числа действий, взаимодействий и трансакций, — таких, к примеру, как оплата с помощью подписного чека, адресуемого банку, — которые связаны между собой так, что в целом образуется процесс, подлежащий аналитическому описанию, показывающему, как эти взаимные связи организуются в систему. Разумеется, мы имеем дело с процессом, являющимся сложной частью целостного социального процесса общественной жизни Великобритании.

В этих очерках я писал о «системах родства». Идея состоит в том, что в данном конкретном обществе мы можем концептуально, если не реально, изолировать определенный набор действий и взаимодействий людей, которые обусловлены отношениями родства или брака, и что в отдельно взятом обществе эти действия и взаимодействия связаны таким образом, что мы можем их аналитически описать как систему. Теоретическое значение этой идеи систем состоит в том, что первым шагом в наших попытках понять устойчивые черты той или иной формы общественной жизни (такие, ка-

использование банковских чеков или обычай, согласно которому мужчине следует избегать контактов с матерью жены) должно быть нахождение ее места в системе, частью которой она является.

Теория Монтескье, однако, может быть названа теорией целостной социальной системы, и согласно этой теории все черты общественной жизни образуют единое целое. Будучи ученым-юристом, Монтескье в первую очередь интересовался законами, и он искал способ показать, что законы общества связаны с политическим устройством, экономической жизнью, религией, климатом, численностью населения, манерами и обычаями и тем, что он называл «общим духом» (*esprit général*), а более поздние авторы — «этосом» общества. Теоретический закон, такой, как «основной закон социальной статики», — это не то же самое, что эмпирический закон. Это некое руководство для исследователя. Он дает нам основание думать, что мы можем продвинуться в понимании человеческого общества, если будем систематизированно изучать взаимосвязи между чертами общественной жизни.

СТАТИКА И ДИНАМИКА

Конт указывал, что в социологии, как и в других отраслях науки, существует два рода проблем, которые он именовал проблемами статики и проблемами динамики. Имея дело с проблемами статики, мы пытаемся обнаружить и определить условия существования и сосуществования; имея дело с проблемами динамики, мы пытаемся вскрыть условия изменений. Условия существования молекул или организмов — предмет статики. Подобно этому, условия существования обществ, социальных систем или форм общественной жизни — предмет социальной статики. В отличие от этого социальная динамика имеет дело с условиями изменений форм общественной жизни.

Основу науки составляет систематическая классификация. Первоочередная задача социальной статики — пытаться сравнивать формы социальной жизни с целью выработки их классификации. Однако формы социальной жизни не подлежат классификации по видам и родам, как мы классифицируем формы органической жизни. Классификация должна быть не видовой, а типологической, а это требует более сложного исследования. Такую классификацию можно создать, только устанавливая типологии черт социальной жизни

или комплексов подобных черт, представленных в отдельных социальных системах. Эта задача не только очень сложна, но она еще и игнорировалась ввиду точки зрения, согласно которой антропология должна пользоваться историческим методом.

Однако типологические исследования представляют собой лишь одну важную часть социальной статики, существует и другая задача — формулирование общих положений, определяющих условия существования социальных систем или форм социальной жизни. Так называемый «первый закон социальной статики» есть обобщение, утверждающее, что для существования и сохранности той или иной формы социальной жизни необходимо, чтобы ее составные элементы демонстрировали некоторую степень взаимоувязанности, или согласованности. Но это только формулирование проблемы социальной статики, решение же проблемы требует исследования природы такой согласованности.

Исследование социальной динамики направлено на создание обобщений, касающихся изменений социальной системы. Из гипотезы о систематической взаимосвязи черт социальной жизни следует, что изменения одних черт с большой вероятностью приводят к изменениям других.

СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

Теория социальной эволюции была сформулирована Гербертом Спенсером как часть созданной им общей теории эволюции. Согласно этой теории, развитие жизни на Земле составляет единый процесс, по отношению к которому Спенсер использует термин «эволюция». Теория органической и сверхорганической (социальной) эволюции может быть сведена к двум основным положениям. 1. Как при развитии форм органической жизни, так и при развитии форм социальной жизни людей происходит процесс увеличения разнообразия, в силу которого множество различных форм органической и социальной жизни появилось из значительно меньшего количества первоначальных форм. 2. Существует общее направление развития, согласно которому более сложные формы или структуры организации жизни (органической или социальной) возникают из более простых. Принятие теории эволюции означает всего лишь принятие этих двух положений, дающих нам схему интерпретации, применимую к изучению органической и социальной жизни.

Однако нельзя забывать, что некоторые антропологи отвергают эту теорию эволюции. Предварительно мы можем принять фундаментальную теорию Спенсера, отбросив в то же время различные псевдоисторические спекуляции, которыми он ее сопроводил. Приняв эту теорию, мы обретаем некоторые понятия, весьма полезные в качестве инструментов анализа.

АДАПТАЦИЯ

Это ключевое понятие теории эволюции. Оно используется или может быть использовано как при изучении форм органической жизни, так и при изучении форм социальной жизни. Живой организм способен продолжать свое существование, только если он адаптирован как к внешним, так и к внутренним условиям. Внутренняя адаптация зависит от согласованности различных органов и их деятельности, благодаря которой различные физиологические процессы образуют непрерывно функционирующую систему, поддерживающую жизнь в организме. Внешняя адаптация — это приспособление организма к среде, в которой он живет. Различение внешней и внутренней адаптации — это всего лишь способ различения двух аспектов адаптационной системы, единой для всех организмов одного вида.

Когда мы обращаемся к социальной жизни животных, то здесь проявляется другая черта адаптации. Существование семьи пчел зависит от комбинации действий отдельных рабочих пчел по сбору меда и пыльцы, выработке воска, построению сот. Говоря об этой черте социальной жизни, Спенсер использует термин «кооперация». Социальная жизнь и социальная адаптация требуют, таким образом, приспособления поведения отдельных организмов к нуждам процесса, поддерживающего социальную жизнь в целом.

Когда мы изучаем формы социальной жизни людей как адаптационные системы, полезно различать три аспекта этих систем. Социальная жизнь некоторым образом приспосабливается к биологической среде, и в этой связи мы можем, если захотим, говорить об экологической адаптации.

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

Теория эволюции — это отрасль науки о развитии, в процессе которого более сложные типы структур развиваются из менее сложных. В настоящем издании имеется глава, названная «Социальная структура», но статья, перепечаткой которой эта глава является, писалась в военное время и поэтому она не настолько тщательно подготовлена, как хотелось бы. Когда мы используем термин «структура», мы имеем в виду некоторый упорядоченный набор частей, или компонентов. Музыкальная композиция, так же как и литературная фраза, обладает структурой. У здания, у молекулы, у живого организма имеется структура. Единицей, или составляющей, социальной структуры является личность, а личность — это человеческое существо, рассматриваемое не как организм, а с точки зрения позиции, занимаемой в социальной структуре.

Одна из фундаментальных теоретических проблем социологии — проблема социальной непрерывности. Непрерывность форм общественной жизни зависит от непрерывности структуры, т.е. постоянства соотношения позиций отдельных личностей. В настоящее время люди организованы в нации, и то, что на протяжении 70 лет я принадлежу к английской нации, хотя и прожил большую часть своей жизни в других странах, является фактом социальной структуры. Нация, племя, клан или институт — например, Французская академия или римская церковь — могут продолжать существование в качестве упорядоченного альянса лиц, хотя персонал — единицы, из которых состоит данная структура, — может меняться время от времени. Существует непрерывность структуры. Так, человеческий организм, компонентами которого являются молекулы, сохраняет непрерывность, несмотря на то что молекулы непрестанно меняются. В политическую структуру Соединенных Штатов всегда входит президент. Когда-то им был Герберт Гувер, когда-то — Франклин Рузвельт, но структура как организация остается неизменной.

Социальные отношения, сеть которых обусловливает социальную структуру, представляют собой не случайное соединение индивидов, но определяются социальным процессом. Любые отношения характеризуются тем, что поведение людей при взаимодействии друг с другом регулируется нормами, правилами и эталонами. Итак, при любых отношениях внутри социальной структуры человек знает, что от него ожидают поведения, соответствующего этим нормам, и, в свою очередь, он вправе ожидать того же от других. Нормы поведения, установленные для конкретной формы общественной жизни,

обычно называют институтами. Институт — это установившаяся форма поведения, признаваемая определенной социальной группой или классом, обеспечивающим таким образом бытие данному институту. Понятие института означает легко распознаваемый тип или вид социальных отношений и взаимодействий. Так, в конкретном локально ограниченном обществе мы обнаруживаем общепринятые правила поведения по отношению к жене и детям, соблюдение которых ожидается от человека. Таким образом, соотношение институтов с социальной структурой двоякое. С одной стороны, есть социальные структуры, такие, как в данном примере семья, устойчивость которых обеспечивается нормативами институтов; с другой стороны, есть группы, как в данном примере локально ограниченные сообщества, где норма обретает устойчивость как следствие общего признания того, что она предписывает правильное поведение. Институты, если понимать под этим термином упорядочивание обществом взаимодействия людей в рамках социальных отношений, образуют такую двоякую связь: со структурой, с группой или классом, где институт функционирует, и с теми отношениями внутри структурированной системы, которые регламентируются данными нормами. В социальной системе могут быть институты, задающие нормы поведения для монарха, судей при исполнении их обязанностей на службе, для полицейских, отцов семейств и т.д., а также нормы, регулирующие поведение лиц, вступающих в случайные контакты друг с другом в процессе социальной жизни.

Следует коротко остановиться на термине «организация». Это понятие, очевидно, находится в тесной связи с понятием социальной структуры, но желательно не употреблять эти два термина в качестве синонимов. В общепринятом понимании, близком к наиболее ходовому употреблению этого словосочетания в английском языке, социальная структура — это распределение лиц в системе отношений, регулируемых или установленных институтами, таких, как отношения монарха и подданных, мужа и жены, тогда как термин «организация» относится к распределению активности. Организация фабрики — это распределение разнообразных обязанностей управляющего, мастеров, рабочих в процессе общей деятельности предприятия. Наличие в структуре домохозяйства родителей, детей и прислуги обеспечивается институтом. Деятельность же членов домохозяйства (как системы) может быть так или иначе распределена, и в этом смысле организация жизни домохозяйств может быть различной в разных семьях, принадлежащих к одному и тому же обществу. Структура современной армии состоит в первую

очередь в разделении на группы — полки, дивизии, армейские корпуса и т.д., и затем в разделении по рангам — генералы, полковники, майоры, лейтенанты и т.п. Организация армии подразумевает распределение действий ее состава как в военное, так и в мирное время. Можно сказать, что в пределах организации каждая личность выполняет некоторую роль. Поэтому можно заключить, что, когда мы имеем дело со структурированной системой, мы изучаем систему социальных позиций, тогда как в случае организации мы рассматриваем систему социальных ролей.

СОЦИАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ

Термин «функция» в разных контекстах имеет различные значения. В математику этот термин был введен в XVIII в. Эйлером и применялся он к выражению или символу, который может принять письменный вид, например «log x». Это не имеет никакого отношения к тому, что означает слово «функция» в таких науках, как физиология. Для физиологии понятие функции имеет фундаментальное значение, так как позволяет нам изучать непрерывные отношения между структурой и процессом в органической жизни. Сложный организм, такой, как человеческий, обладает структурой, в которую организованы органы, ткани и жидкости. Даже одноклеточный организм имеет структуру, в которую организованы молекулы. Организм также наделен жизнью, поэтому нам неизбежно приходится говорить о связи между структурой и жизненным процессом организма. Процессы, продолжающиеся в человеческом организме пока он живет, находятся в зависимости от органической структуры. Функция сердца — перекачивать в организме кровь. Непрерывное существование органической структуры, которая является живой структурой, требует ряда процессов, в совокупности образующих жизненный процесс. Если сердце не обеспечивает требуемых от него функций, жизненный процесс прекращается и структура (в качестве живой структуры) прекращает свое существование. Итак, и процесс находится в зависимости от структуры, и продолжение существования структуры находится, в свою очередь, в зависимости от процесса.

Применительно к социальным системам и их теоретическому осмыслению один из вариантов употребления понятия «функция» совпадает с его научным значением в физиологии. Оно может быть

использовано для указания на взаимосвязь между социальной структурой и процессом общественной жизни. В этом значении, как нам кажется, слово «функция» является полезным понятием для сравнительной социологии. Таким образом, эти три понятия — процесс, структура и функция — составляют единую теорию, т.е. схему интерпретации, применимую к социальной системе. Все три понятия логически взаимосвязаны, так как термин «функция» используется для указания на отношения между процессом и структурой. С помощью данной теории мы можем изучать как непрерывность форм общественной жизни, так и процесс их изменения.

Рассмотрим такую черту общественной жизни, как наказание за преступление, иными словами, применение путем организованной процедуры карательных санкций в ответ на конкретный вид поведения. Ставя вопрос о том, каковы социальные функции этой черты общественной жизни, мы сталкиваемся с фундаментальной проблемой сравнительной социологии, первый вклад в разрешение которой был сделан Дюркгеймом в его «Division du Travail Social»*. Когда мы задаемся вопросом, в чем социальная функция религии, встает общая и весьма широкая проблема. Как указывается в одной из глав настоящего сборника, исследование этой проблемы требует рассмотрения огромного количества более узких вопросов, таких, как, к примеру, социальная функция культа предков в тех обществах, где он существует. Однако, поскольку для поддержания системы требуются и определенные структурные черты социальной жизни, и наличие соответствующего им социального процесса, постольку в этих, более ограниченных исследованиях, если придерживаться представленной здесь теории, необходимо изучение связи между первым и вторым.

Первая статья сборника может служить иллюстрацией к перечисленным теоретическим положениям. Она посвящена рассмотрению института, согласно которому сыну сестры позволена большая свобода при общении с братом матери. Этот обычай распространен у племен Северной Америки, таких, как виннебаго и др., у народов Океании, таких, как жители архипелагов Фиджи и Тонга, и у некоторых африканских племен. Наши личные наблюдения, связанные с этим институтом, были сделаны на о-вах Тонга и Фиджи, но, так как статья адресована читателям из Южной Африки, необходимо было сослаться хотя бы на один южноафриканский пример. Более обширный сравнительный анализ потребовал бы и более объемного очерка. Традиционный способ рассмотрения названного института, как в Океании, так и в Африке, заключался в применении псевдо-

исторического объяснения. Альтернативный способ изучения этого института требует его теоретического осмысления как части системы родства определенного типа, внутри которой он выполняет функцию, подлежащую выявлению. У нас до сих пор отсутствует общая систематическая типология систем родства, хотя ведется обширная работа по ее созданию. Мы получили некоторые частные и предварительные результаты в области определения типов, и они представлены в недавней публикации в качестве введения к книге «Африканские системы родства и брак». Среди огромного разнообразия систем родства можно, нам думается, выделить типы, которые могут быть названы «отцовское право» и «материнское право». В обоих типах структура родства основана на линиджах с максимальным акцентом на связях линиджа. При «материнском праве» линидж матрилинеен, ребенок принадлежит к линиджу матери. Практически все правовые отношения мужчины — это отношения с его матрилинейным линиджем и отдельными представителями этого линиджа, поэтому мужчина находится в сильной зависимости от братьев матери, которые, используя свой авторитет, осуществляют над ним контроль. А он у них ищет защиты и наследует их имущество. В системе родства с «отцовским правом», в свою очередь, мужчина сильно зависим от патрилинейного линиджа, а следовательно, от отца и его братьев, которые, используя свой авторитет, осуществляют контроль над ним. У них он ищет покровительства и их собственность наследует. «Отцовское право» представлено системой *patria potestas** у древних римлян. В Африке и ряде других районов мира также обнаружены системы, более или менее близкие к этому типу. К близкому типу мы можем отнести систему батонга. «Материнское право» представлено системами родства наяров Малабарского берега Индии или минангкабау Индонезии. Опять-таки в ряде других частей света имеются системы, более или менее близкие к данному типу.

Центральная задача статьи о брате матери сводится, можно сказать, к тому, чтобы продемонстрировать различия между псевдоисторическим объяснением и такой интерпретацией института, согласно которой он обладает собственной функцией в системе родства с конкретным типом структуры. Если бы спустя 30 лет я стал переписывать эту статью, то, конечно, во многом изменил бы и дополнил ее. Однако мне сказали, что статья, вероятно, представляет некоторый интерес как отражение определенного этапа развития антропологической мысли, поэтому она печатается практически в первоначальном виде, с минимальными изменениями.

Предлагаемое вниманию читателя издание, наверное, может вызвать интерес как экспозиция теории в том смысле, в котором здесь употребляется данное слово, т.е. экспозиция схемы интерпретации, применимой к осмыслению некоторого класса феноменов. Теорию эту можно представить с помощью трех фундаментальных взаимосвязанных понятий — «процесс», «структура» и «функция». Своим происхождением она обязана таким предшественникам, как Монтескье, Конт, Спенсер, Дюркгейм, и следовательно, принадлежит к культурной традиции, насчитывающей уже две сотни лет. В этом введении некоторые формулировки усовершенствованы; ряд терминов используется в ином значении, чем в более ранних, публикуемых ниже, работах. Например, в статьях, написанных 20 или более лет назад, слово «культура» употребляется в значении, распространенном в то время: под культурой понимается образ жизни как целостность, — включая способы мышления, — в отдельном локально ограниченном сообществе.

Комментарии

с. 9

* *Methodenstreit* (*нем.*) — спор о методе.

** В русскоязычной этнографической литературе термин *primitive societies* чаще всего переводится как «первобытные общества», что определенным образом искажает теоретические позиции большинства западных авторов, им пользующихся. Для них, в том числе и для А.Рэдклифф-Брауна, примитивные общества — это, в первую очередь (хотя не только), уцелевшие до нашего или существовавшие до недавнего времени и изучавшиеся этнографически догосударственные и раннегосударственные общества, характеризующиеся относительно менее сложной социальной организацией, чем развитые государственные системы. Однако западные авторы считают (несомненно, справедливо), что все эти общества со времени дописьменной эпохи прошли длительный путь самостоятельного развития и поэтому не могут рассматриваться как первобытные в подлинном смысле этого слова. Для авторов, не приверженных марксистскому формационному подходу к социальной истории, термин «первобытные общества» в целом нетипичен; говоря об обществах, известных лишь по археологическим памятникам, они предпочитают пользоваться термином «доисторические общества». Поэтому мы сочли правильным по всему тексту воспроизводить слово «примитивные», несмотря на некоторый негативный оттенок, который может быть усмотрен в нем неподготовленным читателем.

с. 20

* «Division du Travail Social» (*франц.*) — «Общественное разделение труда».

с. 21

* *Patria potestas* (*лат.*) — власть отца.

Глава 1

БРАТ МАТЕРИ В ЮЖНОЙ АФРИКЕ[1]

В примитивных обществах во многих уголках света большое значение придается взаимоотношениям между братом матери и сыном сестры*. В некоторых случаях сын сестры имеет особые права на собственность брата матери. Одно время было принято считать эти обычаи связанными с матриархальными** институтами и утверждалось, что наличие таких обычаев у народов с патрилинейной организацией может служить свидетельством того, что когда-то в прошлом у них была матрилинейная организация***. Некоторые антропологи все еще придерживаются этого взгляда, и такую позицию занял в своей книге о народе батонга, живущем в Португальской Восточной Африке, г-н Жюно. Ссылаясь на обычаи, регулирующие взаимоотношения брата матери и сына сестры, он пишет: «Теперь, с особой тщательностью изучив наиболее любопытные особенности системы тонга, я прихожу к выводу, что единственно возможное объяснение этому — в том, что прежде, в давние времена, наше племя прошло матриархальную стадию» (*Junod.* The Life of a South African Tribe. Neuchâtel, 1913, vol. 1, p. 253).

Именно с этой теорией я и хочу разобраться в настоящей статье; но я не собираюсь ни повторять возражений, выдвинутых в различных критических работах в ее адрес в последние годы, ни добавлять новых. Сугубо негативная критика не продвигает науку вперед. Единственный приемлемый способ избавиться от неудовлетворительной гипотезы — это найти лучшую. Поэтому я собираюсь изложить вам альтернативную гипотезу, и если мне удастся не то что доказать ее, но хотя бы показать, что она дает возможное объяснение фактам, я по крайней мере продемонстрирую ошибочность утверждения г-на Жюно, будто объяснение, которое он принимает, является «единственно возможным».

---

[1] Статья прочитана на заседании Южно-Африканской ассоциации «За развитие науки» 9 июля 1924 г. и напечатана в «Южно-Африканском научном журнале» (South African Journal of Science. Vol. XXI, p. 524–555).

Для многих африканских племен мы почти не имеем информации об обычаях такого рода. Не потому, что обычаи эти не существовали или не имели значения для самих туземцев, а потому, что систематическое научное изучение африканских народов только начинается. Поэтому я буду ссылаться в основном на обычаи батонга, описанные г-ном Жюно. Эти сведения можно найти в первом томе цитированной выше работы (p. 225 et seq., а также p. 253 et seq.). Просуммируем их следующим образом:

1. Племянник по женской линии всю свою жизнь является объектом особой заботы со стороны дяди.

2. Когда племянник болен, брат матери приносит жертвы предкам, для того чтобы он выздоровел.

3. Племяннику позволено многое по отношению к брату его матери; например, он может прийти в дом дяди и съесть то, что приготовлено впрок.

4. Племянник заявляет свои права на часть собственности брата матери, когда последний умирает, а порой и на одну из его жен.

5. Когда брат матери приносит жертву, сын сестры крадет и съедает часть мяса или выпивает часть пива, предназначенных божествам.

Не следует думать, что такие обычаи характерны исключительно для батонга. Очевидно, что подобные обычаи можно найти у других африканских племен, и нам известно о существовании похожих обычаев у других народов в разных частях света. В самой же Южной Африке обычаи такого рода были обнаружены г-ном Хёрнле у готтентотов-нама. Сын сестры может очень вольно вести себя по отношению к брату матери и может взять любое особенно приглянувшееся ему животное из стада домашнего скота, принадлежащего брату матери, или любую особенно понравившуюся вещь из числа принадлежащих тому. Брат матери, напротив, может взять из принадлежащего племяннику стада лишь уродливое или состарившееся животное и лишь старый и негодный предмет из тех, которыми владеет племянник.

Что мне особенно интересно, так это то, что в той части Полинезии, которую я лучше всего знаю, а именно на о-вах Дружбы (Тонга) и на Фиджи*, мы встречаем обычаи, очень похожие на обычаи батонга. Там сыну сестры также позволено очень вольно вести себя по отношению к брату его матери и из имущества дяди брать все, что он пожелает. И здесь мы также находим обычай, в соответствии с которым сын сестры берет и съедает часть предназначенной божествам пищи, когда жертву приносит его дядя со стороны

матери. Так что я время от времени буду ссылаться в этой статье и на тонганские обычаи.

Три названных народа — батонга, нама и тонганцы — имеют патрилинейные, или патриархальные, институты. Это значит, что дети принадлежат к социальной группе отца и не принадлежат к социальной группе матери. Собственность наследуется по мужской линии, обычно переходит от отца к сыну. Точка зрения, которой я противостою, заключается в том, что обычаи, связанные с братом матери, можно объяснить, лишь допустив существование в прошлом у тех же народов матрилинейных институтов, таких, какие мы находим в целом ряде примитивных обществ, где дети принадлежат к социальной группе матери и собственность наследуется по женской линии, переходит от мужчины к его брату и к сыновьям его сестры.

Ошибочно думать, что мы способны понять социальные институты, изучая их изолированно, не рассматривая при этом другие институты, с которыми сосуществуют и, возможно, коррелируют объекты нашего исследования. И я хочу привлечь внимание к корреляции, существующей, как мне представляется, между обычаями, связанными с братом матери, и обычаями, связанными с сестрой отца. Насколько позволяет судить имеющаяся на сегодняшний день информация, повсюду, где мы находим, что важная роль отводится брату матери, мы обнаруживаем и то, что не менее важная, хотя и совсем иная, роль отводится сестре отца. Похоже, что обычай, допускающий вольное обращение с братом матери, как правило, сопровождается обязанностью оказывать особое почтение сестре отца, а также подчиняться ей. Г-н Жюно мало что говорит о роли сестры отца у батонга. Рассказывая о поведении человека по отношению к этой родственнице (*rarana*), он просто отмечает: «Человек выказывает огромное уважение к ней. Но она ни в коем случае не считается его матерью (*mamana*)» (op. cit., p. 223). Относительно готтентотов-нама у нас больше информации, и у них сестра отца также пользуется особым почтением у детей брата. На Тонга этот обычай выражен весьма отчетливо. Сестра отца — это родственница, которую племянник обязан уважать и слушаться как никого другого. Если она выбирает ему жену, он должен жениться, даже не помышляя роптать или протестовать. Сестра отца — сакральная персона, ее слово — закон для племянника, и одно из худших преступлений, какое он может совершить, — это проявить неуважение к ней.

Теперь, эта корреляция (она, конечно, отнюдь не ограничивается тремя упомянутыми мною примерами, но представляется, как я

уже говорил, общим правилом) должна приниматься во внимание при объяснении обычаев, связанных с братом матери. Ведь коррелирующие обычаи не являются, если я прав, независимыми друг от друга институтами; они представляют собой части одной системы. Никакое объяснение одной из частей системы не будет удовлетворительным, если оно не находится в соответствии с результатами анализа всей системы в целом.

В большинстве примитивных обществ регулирование социальных отношений между индивидами основывается по преимуществу на родстве. Это регулирование обеспечивается формированием устойчивых и более или менее определенных стереотипов поведения для взаимоотношений с каждой категорией признаваемых родственников. Имеются, например, одни стандарты поведения для сына по отношению к отцу и другие — для младшего брата по отношению к старшему. Конкретные стандарты варьируют от общества к обществу, но существует некоторое число фундаментальных принципов, или тенденций, проявляющихся во всех обществах или по крайней мере во всех обществах определенного типа. Главная задача социальной антропологии — обнаруживать и объяснять такие общие тенденции.

Если мы станем прослеживать наши родственные отношения до весьма отдаленных степеней родства, то убедимся, что количество различных родственников, которых можно выделить в отдельные типы, очень велико. В примитивных обществах трудности такого свойства обходятся с помощью особых систем классификации. В них родственники, которых логически следовало бы отнести к множеству различных типов, группируются в весьма ограниченное число категорий. Наиболее характерный для примитивных обществ принцип классификации родственников можно определить как принцип эквивалентности братьев. Иными словами, если я нахожусь в каких-то конкретных отношениях с каким-то конкретным человеком, то считаю, что я состою в точно таких же отношениях и с братом этого человека. Точно так же будет и с какой-нибудь женщиной и ее сестрой. Таким образом, брат отца рассматривается как некий аналог отца, а его сыновья, в свою очередь, оказываются родственниками той же категории, что и мои собственные братья. Точно так же сестра матери считается как бы другой матерью, и поэтому ее дети — это тоже мои братья и сестры. Такую систему мы находим и у племен банту* в Южной Африке, и у готтентотов-нама, и на о-вах Дружбы. С помощью названного принципа людям в примитивных обществах удалось прийти к определенным стандартам поведения

в отношениях с дядьями и тетками, а также с кузенами определенных категорий. Поведение человека по отношению к брату отца должно строиться в общих чертах по той же модели, что и его поведение по отношению к собственному отцу. А по отношению к сестре матери он должен вести себя так же, как и по отношению к матери. А к детям брата отца и к детям сестры матери он должен относиться во многом подобно тому, как он относится к собственным братьям и сестрам.

Этот принцип не дает, однако, готовой модели поведения по отношению к брату матери и сестре отца. Можно, конечно, было бы вести себя с первым так же, как с отцом, а с последней — как с матерью. Такая модель, по-видимому, принята в некоторых обществах. К ней тяготеют жители отдельных районов Африки и Полинезии. Но это характерно для обществ, в которых классификационные системы родства* либо не получили развития, либо частично утрачены.

Там, где классификационные системы достигли высокого уровня развития, или сложности, проявляется иная тенденция: тенденция к выработке моделей поведения в отношениях с братом матери и сестрой отца, в которых эти родственники выступают как бы в роли мужской матери и женского отца. Иногда эта тенденция даже находит отражение в языке. Так, в Южной Африке типичный термин для брата матери — *malume* или *umalume*, сочетание корня *ma* («мать») и суффикса, означающего «мужской». У батонга сестра отца зовется *rarana*. Г-н Жюно пишет, что этот термин означает «женский отец» (*female father*). В некоторых южноафриканских языках нет специальных терминов для сестры отца. Так, в языке коса эта родственница обозначается описательным термином *udade bo bawo*, букв. «сестра отца». У зулу к ней могут прилагать аналогичный описательный термин или о ней могут говорить просто как об *ubaba*, т.е. как об отце, равно как и о братьях отца. На о-вах Дружбы брата матери могут обозначать особым термином *tuasina* или же его могут называть *fa'e tangata* (букв. «мужская мать»). Такое совпадение между Южной Африкой и Полинезией не может, я думаю, считаться случайностью. Однако не обнаруживается никаких связей между языками полинезийцев и банту; и очень трудно вообразить, чтобы в одном из этих двух названных районов мира обычай именовать брата матери словом, означающим «мужская мать», был заимствован из другого названного района или чтобы жители обоих районов заимствовали этот обычай из какого-то третьего общего источника.

Теперь давайте попробуем дедуктивно представить себе, какими, по логике вещей, должны были бы быть модели поведения по отношению к брату матери и сестре отца в патрилинейном обществе, проявляющем предполагаемую мною тенденцию, или принцип. Для этого мы должны прежде всего знать стереотипы поведения в отношениях с отцом и матерью. Я думаю, что будет более убедительно, если за определением этих стереотипов я обращусь к работе г-на Жюно — ведь его наблюдения, безусловно, не подвергались влиянию гипотезы, которую я стремлюсь доказать.

Взаимоотношения с отцом, пишет он, «предполагают почтение и даже страх со стороны детей. Отец, хотя и не слишком сильно печется о детях, является тем не менее их наставником, он бранит и наказывает их. То же относится и к братьям отца» (op. cit., p. 224). О родной матери человека г-н Жюно говорит: «Она настоящая *mamanana*, и отношения с ней очень глубоки и нежны, в них уважение сочетается с любовью. Любовь, однако, как правило, пересиливает уважение» (op. cit., p. 224). Об отношении матери к детям мы читаем: «Мать обычно очень нетребовательна, и отец часто винит жену в том, что она портит детей».

Конечно, краткие формулировки таят в себе некоторую опасность, но, я думаю, мы не будем очень далеки от истины, если скажем, что в строго патриархальных обществах, таких, какие мы находим в Южной Африке, отца предписывается уважать и им следует подчиняться, а от матери ждут нежности и снисходительности. Я бы смог показать вам, будь такая нужда, что то же относится и к семейной жизни на о-вах Дружбы.

Если теперь мы приложим выдвинутый мною принцип к практике названных народов — так, словно он у них действительно применяется, — то получится, что сестру отца следует уважать и слушаться, а от брата матери можно ожидать снисходительности и заботы. Но дело осложняется еще одним обстоятельством. Ведь когда мы рассматриваем отношения человека с дядей и теткой, надо учитывать еще и половую принадлежность. В примитивных обществах мужчина во взаимоотношениях с другими мужчинами ведет себя совсем иначе, чем во взаимоотношениях с женщинами. Отваживаясь еще раз на обобщающую формулу, мы можем сказать, что в таком обществе, как у батонга, сколь-нибудь значительная фамильярность допускается лишь между лицами одного пола. Мужчине следует относиться к женщинам-родственницам с бóльшим уважением, нежели к родственникам-мужчинам. Соответственно племянник должен чтить сестру отца даже сильнее, чем отца.

(Подобным же образом, следуя принципу почтения к возрасту и старшинству, мужчина должен относиться к старшему брату своего отца с бóльшим уважением, чем к отцу.) И наоборот, мужчина может обращаться с братом матери — человеком того же пола — с такой степенью фамильярности, какая невозможна ни с одной женщиной, даже с матерью. Влияние пола на поведение родственников особенно наглядно проступает во взаимоотношениях брата и сестры. На о-вах Дружбы и у готтентотов-нама мужчина должен с большúм почтением относиться к своей сестре, особенно к старшей сестре, и никогда не должен позволять себе никакой фамильярности с ней. То же, я думаю, характерно и для южноафриканских банту. Во многих примитивных обществах к сестре отца и собственной старшей сестре следует относиться примерно одинаково, а в некоторых из таких обществ эти два вида родственниц объединяются в одну категорию и обозначаются одним и тем же словом.

Итак, из принципа, принятого в качестве допущения, мы путем дедукции вывели определенную модель поведения с сестрой отца и братом матери. И это как раз такие модели, которые мы находим у батонга, готтентотов и у жителей о-вов Дружбы. Сестру отца надлежит уважать и слушаться более, чем кого-либо другого из родственников. Брат матери — это родственник, от которого более, чем от кого-либо другого, ждут снисходительности, с ним можно установить близость и допускать вольности в обращении. Здесь перед нами альтернативное «возможное объяснение» обычаев, связанных с братом матери, и оно обладает тем преимуществом перед теорией г-на Жюно, что объясняет также и коррелирующие обычаи, связанные с сестрой отца. Но оно приводит нас не концу, а к началу нашего анализа. Изобретать гипотезы довольно легко. Самая главная и самая трудная работа начинается, когда мы приступаем к их проверке. Невозможно в столь короткое время, каким я располагаю, даже пытаться проверить изложенные мною гипотезы. Единственное, что я могу сделать, — указать на отдельные направления исследований, которые, я полагаю, будут способствовать необходимой верификации.

Первое и наиболее очевидное — нужно изучить в деталях поведение сына сестры и брата матери во взаимоотношениях друг с другом в матриархальных обществах. К сожалению, мы почти не располагаем соответствующей информацией для Африки, и у нас имеется лишь немного данных, полученных из других частей света. Более того, бытуют некоторые ложные представления о том, как

разграничивать матриархальные и патриархальные общества, — представления, которые необходимо преодолеть, прежде чем двигаться дальше.

Во всех обществах, как примитивных, так и продвинутых, родство неизбежно билатерально. Индивид связан родственными отношениями с одними лицами через своего отца, а с другими — через мать. И система родства, принятая в данном обществе, устанавливает, каков должен быть характер взаимодействий человека с отцовскими и материнскими родственниками соответственно. Но общество имеет тенденцию делиться на сегменты (локальные группы, линиджи, кланы и т.п.), и там, где в качестве критерия, определяющего принадлежность индивида к тому или иному сегменту, действует принцип наследственности — а так бывает чаще всего, — необходимо выбирать между происхождением (десцентом*) по отцу и происхождением по матери. Если общество делится на группы и в нем существует правило, что дети принадлежат к группе отца, то перед нами патрилинейный десцент, а если же дети всегда принадлежат к группе матери, то десцент матрилинейный.

К сожалению, при употреблении терминов «патриархальный» и «матриархальный» допускаются большие вольности, так что многие антропологи предпочитают вообще отказаться от этих терминов. Если мы все же хотим ими пользоваться, то прежде всего необходимо дать им точные определения. Общество может быть названо патриархальным, если десцент в нем патрилинеен (т.е. дети принадлежат к группе отца), брак патрилокален (т.е. жена переселяется в локальную группу мужа**), наследование (собственности) и преемство (ранга) организованы по мужской линии и семья является патрипотестарной (власть в семье сосредоточена в руках отца или его родственников). И напротив, общество может быть названо матриархальным, когда десцент, наследование и преемство статуса следуют материнской линии, брак матрилокален (муж переселяется в дом своей жены***) и когда власть над детьми принадлежит родственникам их матери.

Если принять такое определение этих противопоставляемых терминов, то сразу становится очевидным, что в огромном своем большинстве примитивные общества не являются ни матриархальными, ни патриархальными, хотя некоторые из них тяготеют к первому, а другие — ко второму. Так, если мы рассмотрим племена Восточной Австралии, которые иногда называют матриархальными, то обнаружим, что брак в них патрилокален и поэтому принадлежность к локальной группе наследуется по мужской линии, власть над

детьми находится преимущественно в руках отца и его братьев, собственность (уж какая там есть) наследуется в основном по мужской линии и, наконец, поскольку ранги отсутствуют, постольку вопрос о преемстве не стоит. Единственный матрилинейный институт в этих племенах — десцент тотемических групп: принадлежность к ним наследуется от матери. Так что племена эти далеки от того, чтобы быть матриархальными. Они скорее тяготеют к патриархальности. Родство в них строго билатеральное, но в большинстве жизненных ситуаций родственным отношениям по отцу придается большее значение, чем родственным отношениям, прослеживаемым через мать. Существуют, например, некоторые данные, указывающие на то, что обязательства мстить за смерть человека выпадают скорее на долю его родственников по отцовской линии, нежели родственников по материнской линии.

Интересный случай этой самой билатеральности* мы находим в Южной Африке в племени овагереро. Факты пока еще не вполне проверены, но создается впечатление, что это племя делится на два типа сегментов, налагающихся друг на друга. Для одного из них (*omaanda*) характерен матрилинейный десцент, а для другого (*otuzo*) — патрилинейный. Ребенок принадлежит к *eanda* своей матери и наследует скот от братьев матери, но в то же время принадлежит и к *oruzo* своего отца и наследует от него духов предков. Власть над детьми, по-видимому, сосредоточена в руках отца и его братьев и сестер.

Теперь ясно, я надеюсь, что разграничение между матриархальными и патриархальными обществами является не абсолютным, а относительным. Даже в наиболее последовательно патриархальных обществах некоторое социальное значение придается родству, прослеживаемому через мать; и точно так же в наиболее последовательно матриархальных обществах отец и его родственники всегда играют некоторую роль в жизни индивида.

В Африке, на юго-востоке, мы находим группу племен, которые так сильно тяготеют к патриархальности, что мы, вероятно, можем с достаточным основанием говорить об этих племенах как о патриархальных. Десцент в социальных группах, наследование собственности, передача вождеского статуса — все это следует мужской линии; брак патрилокален, организация власти в семье строго патрипотестарна. На севере Африки, а также в Кении и соседних странах имеется еще одна группа строго патриархальных народов, среди которых одни говорящие на языках банту, а другие же — на нилотских или хамитских языках. Между двумя указанными патриархальными

районами располагается пояс, протянувшийся почти через весь континент с востока на запад на уровне Ньясаленда и Северной Родезии, население которого тяготеет к матриархальным институтам. Десцент в социальных группах, наследование собственности, передача королевского или вождеского статуса следуют женской линии. В некоторых из этих племен брак, по-видимому, матрилокален, по крайней мере если не постоянно, то временно, т.е. мужчина хотя бы на время поселяется у родственников жены.

Именно в информации об этих народах и их обычаях мы остро нуждаемся, чтобы разобраться в предмете обсуждения настоящей статьи. Довольно полное описание одного из племен этого региона мы находим в работе Смита и Дейла «Люди Северной Родезии, говорящие на языке ила» (*Smith* and *Dale*. The Ila-speaking People of Northern Rhodesia, [s.l.], 1920). К сожалению, именно по тем вопросам, которые я рассматриваю здесь, сведения в этой работе скудны и явно неполны. Но тем не менее имеются два вида интересных свидетельств, на которые я хочу указать. Первое касается поведения брата матери по отношению к сыну сестры. В работе г-на Жюно сказано: «Брат матери — персонаж огромного значения, вплоть до того что ему принадлежит власть над жизнью и смертью своих племянников и племянниц; такой властью над ними не обладает больше никто из родственников, даже родители. И почитать брата матери следует даже сильнее, чем отца. Это *avunculi potestas**, которая у баила превосходит *patria potestas*. Говоря о брате своей матери, человек обычно использует особое почтительное наименование, которое прилагается к чрезвычайно высокочтимым персонам» (op. cit., vol. I, p. 230). Это именно такого типа отношения, какие и следует ожидать найти в сугубо матриархальном обществе. Но как тогда в рамках теории г-на Жюно можем мы объяснить изменение стереотипов взаимоотношений — от того, что имеется у баила, к тому, что существует у батонга?

Это подводит меня к другому вопросу, который невозможно рассмотреть детально, но который имеет большое значение для предмета нашей дискуссии. Мы сосредоточили наше внимание на отношении сына сестры с братом его матери, но если мы хотим получить исчерпывающее объяснение, мы должны изучить также и поведение человека в отношениях с другими его родственниками со стороны матери, а также с материнской родственной группой в целом. Так, на о-вах Дружбы отношения такого же рода, как между сыном сестры и братом матери, существуют и между сыном дочери и отцом его матери. Дед должен почитать сына дочери. Сын дочери —

«вождь» для деда. Он может взять принадлежащее деду имущество, он может присвоить жертву, которую дед приносит божествам во время церемонии питья кавы*. И с отцом матери, и с братом матери ведут себя весьма сходным образом. И в том и другом случае самые броские черты — терпимость одной стороны и вольности другой. Есть указания на похожие обычаи и у батонга. Но опять-таки нужная нам информация не полна. Г-н Жюно пишет, что дед «более снисходителен к внуку дочери, чем к внуку сына» (op. cit., p. 227). В этой связи особый интерес приобретает принятая у батонга практика именовать брата матери дедом (*kokwana*).

Далее, здесь есть нечто, не поддающееся объяснению в лоне теории г-на Жюно. В ярко выраженном матриархальном обществе отец матери не принадлежит к той группе, в которую входит его внук, и не является родственником, от которого внук наследует собственность; он также не имеет власти над внуком. Любое объяснение вольностей, допускаемых человеком в отношении брата матери, не может быть удовлетворительным, если оно одновременно не объясняет сходные вольности по отношению к отцу матери — такие, как мы находим в Полинезии и, по-видимому до какой-то степени, в Южной Африке. Теория г-на Жюно, совершенно очевидно, этого не объясняет и объяснить не может.

Но если принять предлагаемую мной гипотезу, то все оказывается довольно просто. В примитивном обществе сильно выражена тенденция отождествлять индивида с той группой, к которой он (или она) принадлежит. Применительно к системам родства это дает тот результат, что определенные стереотипы поведения, первоначально относящиеся к одному конкретному члену группы, распространяются и на всех других представителей той же группы. Так, в племени батонга проявляется, по-видимому, тенденция распространять на всех членов материнской группы (семьи или линиджа) определенную модель поведения, которая восходит к одному конкретному образцу: поведению сына и матери по отношению друг к другу. Поскольку от матери сын ожидает заботы и снисходительности, постольку он ждет похожего обхождения и от других представителей материнской группы, т.е. от материнской родни. А по отношению к отцовской родне, напротив, он должен проявлять покорность и почтение. Стереотипы, которые формируются в отношениях с отцом и матерью, генерализуются и распространяются на родичей с одной и другой стороны. Если бы у меня было время, я бы убедительно показал вам, что именно этот принцип определяет отношения между индивидом и родней его матери

в патриархальных племенах Южной Африки. Но я вынужден оставить доказательства на другой случай. Сейчас я могу лишь проиллюстрировать свой вывод.

Обычай, часто ошибочно именуемый покупкой невесты и широко известный в Южной Африке под названием *lobola*, является, как это хорошо показал г-н Жюно, платой семье невесты: компенсацией за потерю девушки, выдаваемой замуж. Далее, поскольку в патриархальных племенах Южной Африки женщина принадлежит родне ее отца, постольку именно этим людям платят компенсацию. Однако вы обнаружите, что у многих племен некоторая часть «брачного взноса» передается брату матери той девушки, за которую заплатили. Так, у бапеди одна «голова» (это зовется *hloho*) из скота *lenyalo* идет брату матери девушки. У басото часть скота, полученного за невесту, может быть изъята братом ее матери. Эта часть называется *ditsoa*. Далее, туземцы утверждают, что скот *ditsoa* фактически сохраняется братом матери для детей его сестры. Если кто-то из сыновей или дочерей сестры заболеет, может потребоваться жертва духам предков, и тогда брат матери возьмет животное из стада *ditsoa*. Также, когда сын сестры соберется жениться, он может пойти к брату матери, чтобы тот помог ему набрать нужное количество скота, и дядя может отдать племяннику какую-то часть скота *ditsoa*, поступившего к нему раньше, при замужестве сестры юноши или же может отдать племяннику часть скота из собственного стада в расчете на компенсацию из скота *ditsoa*, который он получит в будущем при замужестве племянницы. Туземный апелляционный суд, как я полагаю, решил, что плата *ditsoa* брату матери — дело добровольное и не может считаться правовым обязательством. С таким решением я согласен. Я привел этот обычай, чтобы проиллюстрировать, какое участие в судьбе сына сестры ожидается от брата матери, как может он заботиться о благе своего племянника. Это, в свою очередь, подводит нас к вопросу о том, почему брата матери могут попросить принести жертву, когда болеет племянник.

На юго-востоке Африки культ предков патрилинеен, т.е. мужчина поклоняется предкам своих умерших родственников по мужской линии и участвует в обрядах жертвоприношения именно им. Сообщения г-на Жюно, относящиеся к батонга, не совсем ясны. В одном месте он говорит, что каждая семья обладает двумя наборами божеств: одни — со стороны отца, другие — со стороны матери. И те и другие равно почитаемы, и тех и других можно вызывать (op. cit., vol. II, p. 349; vol. I, p. 256, note). Но в другом месте утверждается,

что если требуется принести жертву семейным божествам матери, то необходимо прибегнуть к посредничеству материнских родичей, *malume* (op. cit., vol. II, p. 367). Именно это находит подтверждение и в иных пассажах г-на Жюно, где показано, что к духам предков можно непосредственно обращаться только во время обрядов, проводимых потомками по мужской линии.

Туземцы Транскея* весьма настойчиво уверяли меня в том, что «материнские» божества — патрилинейные предки матери — никогда не нашлют на человека сверхъестественное наказание в виде болезни. (Я не убежден, но полагаю, что представители племен сото обладают сходными представлениями.) Но в то же время считается, что замужняя женщина может получить помощь от духов предков своего патрилинейного линиджа, равно как и могут получить от них помощь ее малые дети — пока они еще тесно связаны с ней. Ведь дети полностью инкорпорируются в линидж отца только по достижении юности. Так, в Транскее женщина, выходя замуж, должна получить корову (*ubulunga*) от своего отца, из стада того линиджа, к которому она принадлежит по отцу. Эту корову она может взять с собой в новый дом. Поскольку в первое время после замужества ей запрещено пить молоко от коров из стада мужа, постольку она может пользоваться молоком животного, приведенного из стада ее линиджа. Эта корова как бы служит связующим звеном между женщиной и ее линиджем, принадлежащим этому линиджу скотом, а также и божествами линиджа, ведь скот — это материальный посредник между живыми членами линиджа и духами предков. Если она заболеет, то сможет сделать себе повязку на шею из волос хвоста своей коровы и таким образом обеспечить себе защиту со стороны божеств своего линиджа. Более того, если заболеет один из ее маленьких детей, она может сделать такую же повязку для него, и эта повязка, как считается, даст защиту ребенку. А когда ее сын вырастет, ему будет причитаться бык (*ubulunga*) из стада ее отца, и сын сможет сделать для себя амулеты-обереги из волос хвоста этого животного. Сходным образом ее дочь, выйдя замуж и оказавшись в разлуке с матерью, может получить корову (*ubulunga*) от своего отца.

Итак, по заверениям туземцев, материнские предки никогда не накажут своего потомка болезнью, но к ним можно обращаться за помощью. Поэтому, когда болеет ребенок, родители могут пойти к брату его матери или к ее отцу — если он еще жив — и попросить, чтобы тот или другой принес жертву предкам матери ребенка и обратился к ним за помощью. Об этом, во всяком случае, говорят как об обычной практике в племенах сото, и, по словам туземцев,

одно из назначений скота *ditsoa*, выделяемого брату матери невесты из брачного взноса, — обеспечить возможность приносить такие жертвы, возникни в них надобность.

Здесь перед нами свидетельства крайнего растяжения того принципа, действие которого я предположил исходя из анализа обычаев, связанных с братом матери. Модель поведения по отношению к матери, выработавшаяся в семье и обусловленная структурой семейной группы и ее социальной жизнью, распространяется — с некоторыми необходимыми модификациями — на сестру матери и на брата матери, затем на всю материнскую родню и, наконец, на материнских божеств — предков группы матери. Подобным же образом модель поведения по отношению к отцу распространяется на братьев и сестер отца, и на всю отцовскую группу (или, скорее, на всех ее старших представителей — принцип старшинства требует значительных модификаций), и, наконец, на отцовских божеств.

Отцу и его родственникам надлежит подчиняться, их следует почитать (поклоняться им в подлинном смысле слова), и так же нужно чтить отцовских предков. Отец наказывает своих детей, и то же самое могут сделать предки с его стороны. А мать, напротив, нежна и терпима со своим чадом, и того же ждут и от ее родственников и от духов ее предков.

Очень важный принцип, который я пытался продемонстрировать в другом месте («Андаманские островитяне», гл. V), заключается в том, что в примитивном обществе социальные ценности сохраняют свою значимость благодаря отражению в церемониальных, или ритуальных, обычаях. Набор связанных с взаимоотношениями индивида и его родни ценностей, которые мы здесь рассматриваем, тоже должен иметь надлежащее ритуальное отражение. Эта тема слишком широка, чтобы можно было обсудить ее здесь как подобает, но на одном обстоятельстве я хочу остановиться. У батонга, а также в Западной Полинезии (на Фиджи и Тонга) сын сестры (или на Тонга также и сын дочери) грубо вмешивается в обряд жертвоприношения. Г-н Жюно описывает церемонию разрушения хижины умершего человека. В этой церемонии важную роль играют *batakulu* (дети сестры). Они убивают жертвенных животных и распределяют их мясо, а когда руководящий церемонией жрец обращается с молитвой к духу умершего, именно сыновья сестры через какое-то время прерывают (или «обрезают») молящегося и прекращают церемонию. Затем они (в кланах батонга) отрезают куски мяса жертв, принесенных духу умершего, и убегают с ними, «крадут» их (op. cit., vol. I, p. 162).

Я бы предположил, что смысл этого действа — выразить в ритуале те особые отношения, которые существуют между сыном сестры и братом матери. Пока дядя жив, племянники имеют право прийти в его деревню и взять его еду. Теперь, когда он умер, они приходят и опять делают то же самое и таким же образом, как делали это в последний раз при его жизни. Только теперь это обряд на похоронной церемонии, т.е. они приходят и крадут куски мяса и порцию пива, которые выставлены отдельно как доля покойного.

Объяснения такого рода могут быть подтверждены, я полагаю, той ролью, которую сын сестры играет в жертвоприношениях и других ритуалах как у банту Южной Африки, так и на Тонга и Фиджи. Поскольку мужчина боится своего отца, постольку он боится и уважает отцовских предков, но у него нет страха перед братом матери, и поэтому он бесцеремонно ведет себя по отношению к материнским предкам; ему даже предписывается обычаем в определенных случаях вести себя так, тем самым обеспечивая ритуальное отражение особых социальных отношений между индивидом и родней его матери. Это согласуется с общими функциями ритуалов, как я их понимаю.

Наверное, будет полезно, если я приведу окончательную краткую формулировку предлагаемой мной гипотезы, включая понадобившиеся для выдвижения этой гипотезы допущения и вытекающие из нее умозаключения.

1. Для многих обществ, называемых нами примитивными, характерно, что поведение индивидов во взаимодействии друг с другом регулируется на основании родства посредством формирования устойчивых стереотипов поведения по отношению к представителям каждой признаваемой категории родственников.

2. Иногда это сочетается с сегментарной организацией общества, т.е. такой ситуацией, когда общество делится на некоторое число сегментов (линиджей, кланов).

3. Хотя родство всегда и обязательно билатерально, или когнатно, сегментарная организация в то же время требует применения унилинейного принципа, и сообществу непременно приходится выбирать между патрилинейными и матрилинейными институтами.

4. В патрилинейных обществах определенного типа вырабатываются особые стереотипы поведения в отношениях между братом матери и сыном сестры. Эти стереотипы воспроизводят образцы поведения, типичные для взаимоотношений матери и ребенка, которые, в свою очередь, являются продуктом социальной жизни внутри семьи в узком смысле этого слова.

5. Подобного же типа модели поведения имеют тенденцию распространяться на всех материнских родственников, т.е. на всю семью или всю родственную группу, к которой принадлежит брат матери[2].

6. В обществах с патрилинейным культом предков (таких, как племя батонга или общество жителей о-вов Дружбы) тот же стереотип поведения может распространяться и на семейные божества матери.

7. Особая модель поведения по отношению к материнским родственникам (живым и мертвым) или же ко всей материнской группе, к материнским божествам и сопряженному с ними сакральному комплексу находит отражение в определенных ритуалах. Функция ритуалов здесь, как и всегда и везде, — закрепить и увековечить определенные типы поведения, равно как и обязательства и чувства, с ними связанные.

В заключение я могу заострить внимание на том, что выбрал тему для своего выступления на этом нашем собрании исходя не только из теоретического, но и из практического ее интереса. Например, возникает вопрос: действительно ли Туземный апелляционный суд вынес правильное решение, объявив, что уплата *ditsoa* (в виде скота) брату матери невесты является не правовым, а только моральным обязательством? Насколько я имел возможность выработать собственное мнение, настолько я могу подтвердить правомерность этого решения.

Да и вся эта проблема в целом — выплаты при браках (*lobola*) — имеет в настоящее время весьма большое значение как

---

[2] Это растяжение — от брата матери к остальным материнским родственникам — демонстрируется терминологией родства батонга. Термин *malume*, первоначально прилагаемый к брату матери, распространяется и на его сыновей, которые тоже зовутся *malume*. Если братья моей матери умерли, то именно их сыновья будут приносить жертвы предкам моей матери ради моего блага. В северных районах расселения этого племени термин *malume* вышел из употребления, и отец матери, брат матери и сыновья брата матери — все они зовутся *kokwana* (дед). Каким бы абсурдным это ни казалось нам — использовать для обозначения сына брата матери, который может быть моложе говорящего, слово «дед», — доводы этой статьи могут убедить нас в том, что здесь есть свой резон. Человек, обязанный делать приношения предкам со стороны моей матери в моих интересах, — это прежде всего отец моей матери, потом, если он умер, брат моей матери и затем, после смерти последнего, — его сын, который может быть моложе меня. Все эти три родственника выполняют сходные функции, по отношению ко всем им я придерживаюсь одного и того же поведенческого стереотипа, и это стереотип, подобающий обхождению с дедом. Таким образом, номенклатура оказывается уместной.

для миссионеров, так и для магистратов, а равно и для самих туземцев. А без тщательного изучения позиции, в которой человек находится по отношению к своим родственникам со стороны матери, невозможно прийти к вполне адекватному пониманию обычаев *lobola*. Одна из основных функций *lobola* — укрепление социального положения детей, которые родятся в заключаемом браке. Если семья уплатила подобающую компенсацию, то дети женщины, пришедшей в эту семью в обмен на ее скот, принадлежат семье, а боги этой семьи являются и богами детей. Туземцы считают, что из всех социальных связей самая крепкая — связь между матерью и детьми. Очень крепкой — по неизбежно происходящему растяжению — становится и связь между ребенком и семьей его матери. Функция платы *lobola* состоит не в том, чтобы разорвать эту связь, а в том чтобы ее модифицировать и прочно обеспечить детям членство и права в отцовской семье и родственной группе во всем, что связано не только с социальной, но и с религиозной жизнью племени. Если *lobola* не уплачен, то ребенок неизбежно оказывается членом семьи матери, но его положение в этом случае ненормально. Однако женщина, за которую заплатили *lobola*, не становится членом семьи мужа; божества этой семьи — не ее божества. И это мой последний аргумент. Я сказал достаточно и, надеюсь, показал, что правильное понимание обычаев, связанных с братом матери, — обязательное предварительное условие для создания подлинно надежного истолкования обычая *lobola*.

Комментарии

с. 23

* В отечественной литературе принято именовать описываемые ниже обычаи авункулатом (от лат. *avunculus* «дядя»), и именно такое объяснение происхождения этих обычаев, которое критикует А.Рэдклифф-Браун, вплоть до самого недавнего времени предпочиталось большинством авторов, эти обычаи рассматривавших.

** В прямом своем смысле термин «матриархальный институт» значит институт, сопряженный с правлением или господством женщин. Рэдклифф-Браун этого не имеет в виду; в данном контексте слово «матриархальный» ближе к слову «матрилинейный».

*** *Матрилинейная организация* (равно как и патрилинейная) — см. ниже коммент. к с. 30 (*десцент*).

с. 24

* В отечественной традиции архипелаг Фиджи принято относить не к Полинезии, а к Меланезии. Аборигены Фиджи и по антропологическому типу, и по культуре ближе к остальным меланезийцам, нежели к полинезийцам.

с. 26

* *Банту* — группа народов, населяющих не только Южную Африку, но и обширную часть этого континента к югу от 6° с.ш. Была выделена как языковая общность, и некоторое время считалось, что языки народов банту составляют особую семью; в настоящее время их языки относят к группе бенуэ-конго нигеро-кордофанской языковой семьи. См. подробнее: *Гиренко Н.М.* Банту. — Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998, с. 79.

с. 27

* *Классификационные системы родства* — термин, введенный Л.Г.Морганом. Так он называл терминологии родства, в которых термины, прилагаемые к родственникам по прямой линии, применяются также и к родственникам по боковым линиям. На практике, там, где существуют такие терминологии, один и тот же термин используется по отношению к целой группе индивидов. Например, в бифуркативно-сливающих, или турано-ганованских, а также в генерационных, или гавайских, терминологиях одно и то же слово употребляется как для обозначения женщины, породившей Эго (говорящее лицо), так и для обозначения ее сестер, а также для обозначения целого ряда других женщин, состоящих в родстве иных степеней с Эго или даже вовсе не являющихся ему родственницами, то же — и с терминами для породителя, сиблингов и других категорий родственников. Такие терминологии характерны для многих догосударственных обществ.

Терминологии, бытующие в обществах современного типа, Морган называл описательными, имея в виду, что любой термин непосредственно соответствует действительному родственному отношению говорящего к именуемому и употребляется только по отношению к лицам, связанным с Эго определенным видом родственной связи. В дальнейшем оба термина Моргана неоднократно подвергались критике и отвергались по целому ряду соображений и оснований, особенно существенных для специалистов, изучающих терминологии родства формальными методами или исследующих их лингвистические аспекты. См. подробнее: *Крюков М.В.* Система родства китайцев. М., 1972; *Членов М.А.* Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии. — Этнологические исследования за рубежом. М., 1972. В общеэтнологических и/или культурно-антропологических (социально-антропологических — см. коммент. к с. 73) работах часто продолжали и продолжают до сих пор использовать оба термина Моргана. Особенно живучим показал себя термин «классификационные номенклатуры (терминологии)». Важнейшей (хотя и не единственной) отличительной чертой так именуемых номенклатур по-прежнему считается применение одних и тех же родственных обозначений (условно скажем, «мать», «отец», «сестра», «брат») как к действительным родителям и сиблингам Эго, так и к тем, кто таковыми не являются.

с. 30

* *Десцент* — способ фиксации и организации родственных отношений, при котором первостепенное значение придается вертикальным родственным связям, идущим от предков к потомкам либо по одной линии (унилинейный десцент: по мужской линии — патрилинейный; по женской — матрилинейный), либо по двум линиям одновременно или попеременно (неунилинейный десцент). В русскоязычной литературе слово «десцент» обычно переводится как «счет родства», хотя правильнее было бы говорить о счете происхождения. Унилинейный десцент является структу-

рообразующим принципом формирования кровнородственных групп, которые в западной литературе чаще всего именуются десцентными группами (и подразделяются на кланы и линиджи), а в отечественной — родами.

** В современной этнологии считается, что такую форму брачного поселения точнее называть вирилокальной (от лат. *vir* «муж» и *locus* «место»). Только когда вирилокальность строго повторяется из поколения в поколение и мужчины одной патрилинейной группы оказываются живущими вместе, только тогда можно говорить о патрилокальности в точном смысле термина. Молодожены в этом случае поселяются там, где живет или жил отец мужа и где живут его ближайшие родственники по мужской линии.

*** В современной этнологии считается, что такую форму брачного поселения точнее называть уксорилокальной (от лат. *uxor* «жена» и *locus* «место»). Строго говоря, матрилокальностью называется уксорилокальность, неуклонно повторяемая из поколения в поколение, тогда молодожены поселяются там, где жила или живет мать жены и где живут ее ближайшие родственники по женской линии.

с. 31

* В современной этнологии описываемое ниже явление называется не билатеральностью, а двойным десцентом (см. коммент. к с. 30), или двойным счетом родства. Он характеризуется сосуществованием в обществе матрилинейных и патрилинейных родственных групп, члены одних ведут общее происхождение от единого предка по женской линии, члены других — по мужской (это кланы, линиджи, половины и др.).

Билатеральность же в строгом смысле — это всего лишь прослеживание родства как через мать, так и через отца, фиксация как материнских, так и отцовских родственников. Так делают люди в любом обществе. То же иногда называется *когнатностью*. Билатеральность, или когнатность, характерна для всех без исключения известных этнологии родственных систем. Существует, однако, еще и понятие билатерального счета родства, или билатерального десцента. Оно касается принципов формирования особых эгоцентрических родственных групп. В таком объединении центральной, как бы фокусирующей фигурой является конкретный индивид (Эго), а вокруг него группируются родственники как со стороны отца, так и со стороны матери. При этом состав такой группы для каждого индивида будет особый, отличный от состава билатеральной родственной группы любого другого индивида, кроме полных сиблингов. Считается, что именно такими билатеральными группами являлись *кланы* средневековых шотландцев или *сибы* древних германцев (в этнологии оба термина, оторвавшись от исконной почвы, получили иное содержание — см. коммент. к с. 30). Чтобы определенно говорить, что такого рода образования, называемые в зарубежной литературе *билатеральными киндредами*, существуют в том или ином обществе, необходимо знать, что они имеют автохтонные названия и строятся по устоявшимся правилам: например, включают материнских и отцовских родственников ограниченного, определенного нормативно, числа нисходящих и восходящих поколений, а также ограниченного, определенного нормативно, числа боковых линий (подробнее см.: *Кожановская И.Ж.* Что мы знаем о формах социальной организации в Полинезии. — Этнографическое обозрение. 1993, № 2). Складывается впечатление, что такого рода группировки были несравненно более редким явлением, чем матрилинейные или патрилинейные родственные группы, возводившие свое происхождение к единому общему предку (кланы, линиджи).

с. 32

* *Avunculi potestas* (*лат.*) — власть материнского дяди.

с. 33

* *Кава* — напиток с легким наркотическим эффектом, приготовляется из корня перечного растения. Питье кавы — традиционный элемент многих ритуалов Полинезии и Меланезии.

с. 35

* *Транскей* — крупнейший из южноафриканских бантустанов, располагавшийся к северо-востоку от р. Грейт-Кей на побережье Капской провинции.

Глава 2

ПАТРИЛИНЕЙНОЕ И МАТРИЛИНЕЙНОЕ ПРЕЕМСТВО[1]

Если мы хотим правильно понимать законы и обычаи неевропейских народов, то должны остерегаться интерпретировать их в духе наших собственных юридических понятий, которые — какими бы простыми и очевидными иные из них нам ни казались — являются результатом длительного и сложного исторического развития и специфичны именно для нашей культуры. Так, например, пытаясь применить к обычаям сравнительно простых обществ наши четкие разграничения между законом, относящимся к лицам, и законом, относящимся к вещам, мы не получим ничего кроме путаницы.

Для нас одним из наиболее важных аспектов преемства является передача собственности путем наследования. Между тем в некоторых из наиболее простых обществ этому не придается почти никакого значения. В австралийском племени, например, человеку принадлежит немного оружия, орудий труда, утвари и личных украшений. Все это вещи малоценные и не подлежащие длительному хранению. После смерти владельца некоторые из них могут быть уничтожены, остальные распределены между родственниками и друзьями. Но тому, как с ними распорядиться, придается столь мало значения — если, конечно, они не связаны с религиозным ритуалом, — что чаще всего трудно бывает обнаружить какие-либо традиционные нормы, регламентирующие процедуру их передачи. Однако и в таких простых обществах, где наследования собственности, можно сказать, не существует или где ему придается минимальное значение, имеются проблемы преемства в наиболее широком смысле этого термина.

Термин «преемство» в нашем изложении будет использоваться для обозначения передачи прав вообще. Право существует в контексте общепринятой общественной практики и определяется в понятиях, обусловленных ею. Право может принадлежать индивиду или

---

[1] Перепечатано из: The Iowa Law Review. Vol. XX, № 2, January 1935.

коллективу индивидов. Оно может быть определено как средство контроля, которым обладает отдельное лицо или группа лиц над действиями какого-то иного лица или группы иных лиц, считающихся благодаря этому обязанными исполнять долг. Права можно подразделить на три основных вида.

(a) Права на личность, налагающие какую-либо обязанность (или обязанности) на эту личность. Это *jus in personam* римского права. Отец может располагать такими правами на сына, а государство — на своих граждан.

(b) Права на личность «в противопоставлении миру», налагающие на всех остальных людей обязанности по отношению к данной личности. Это *jus in rem* (право на вещь) римского права в применении к людям.

(c) Права на вещь (т.е. некий предмет, рассматриваемый в противопоставлении всему прочему, не являющийся личностью), налагающие на прочих лиц обязанности по отношению к данному предмету.

Права, классифицированные в пунктах (b) и (c), по существу однотипны и различаются только тем, что одни относятся к людям, а другие — к вещам, но они совсем иного типа, чем права, классифицированные в пункте (a).

Мы можем рассмотреть несколько примеров из жизни такого простого общества, как австралийское племя. Мужчина обладает определенными правами на свою жену. Некоторые из них — это права *in personam*, в силу которых он может требовать от нее исполнения определенных обязанностей. Другие права — права *in rem*. Если кто-нибудь убьет жену, он совершит преступление против мужа. Если кто-то вступит в половое сношение с женой без согласия мужа, он совершит преступление против мужа. В некоторых племенах мужчина может одолжить свою жену другому. В этом случае муж использует сразу два вида своих прав: право *in personam* и право *in rem*.

Во многих австралийских племенах господствует обычай левирата*. Согласно этому обычаю, после смерти мужчины все его права на жену (и несовершеннолетних детей) передаются его младшему брату или, если такового нет, кузену по мужской линии. Это простейший случай братского преемства. Передаются и права *in personam* и права *in rem* на определенных лиц (жена и дети), и вместе с ними передаются, конечно, определенные обязательства или обязанности.

Давайте вслед за этим рассмотрим характерные черты группы, которую я назову «ордой»*, в таком племени, как кариера Западной Австралии. Орда — это объединение людей, совместно владеющих определенным, ограниченным участком земли, населяющих и использующих его. Права орды на ее территорию можно коротко охарактеризовать так: ни один человек, не являющийся членом орды, не имеет прав ни на какие животные, растительные и минеральные ресурсы ее территории (если только он не получил от членов орды приглашения в гости или разрешения на пользование ее ресурсами). По-видимому, случаи нарушения исключительных прав орды на ее территорию были крайне редки в социальной жизни аборигенов. Однако, как представляется, у аборигенов было общепризнанно, что всякий, кто совершил подобное нарушение прав орды, мог быть с полным на то основанием убит[2].

Это исключительное право орды на использование своей территории несколько смягчается обязанностями гостеприимства, в соответствии с которыми в определенные периоды (когда имеется в изобилии какой-то вид пищи) члены соседних дружественных орд приглашаются разделить с хозяевами их еду. Сын всякой женщины, родившейся на территории орды и переселившейся после замужества в другое место, имеет право в любое время прийти в орду матери и охотиться на ее территории.

Удобно называть такую группу, как орда кариера, «корпорацией», обладающей «имением» («достоянием»). Это, конечно, расширение значения терминов «корпорация» и «имение» («достояние») по сравнению с тем, как они употребляются в юриспруденции, но я думаю, что такое расширение вполне оправданно для настоящего описания. Под имением (достоянием) здесь подразумевается совокупность прав (либо на лица, либо на вещи), предполагающих и соответствующие обязанности. Единство таких прав обеспечивается либо тем фактом, что это права одного лица и могут быть переданы в целом или по частям какому-то другому лицу или другим лицам, либо тем, что это права определенной группы (корпорации), которая поддерживает непрерывность владения. Личное имение (достояние), таким образом, соответствует

[2] Мы располагаем сообщениями из одного района Южной Австралии об отдельных преднамеренных нарушениях территориальных прав с оружием в руках: отряд мужчин вторгся на территорию, где имелись залежи красной охры, чтобы обеспечить себя этим веществом. Это было настоящее военное вторжение, и — поскольку захватчики позаботились о том, чтобы прийти во всеоружии — орда, чьи права таким образом попирались, не имела эффективных средств защиты.

universitas juris, тому, что, по римскому праву, передавалось по наследству[3].

Корпоративное имение (достояние) орды кариера включает прежде всего ее права на территорию. Непрерывность существования орды поддерживается непрерывностью владения территорией, которая остается постоянной и не подлежит ни дроблению, ни увеличению, так как аборигены не имеют представления о возможности территориальных завоеваний с помощью вооруженной силы. Отношение орды к ее территории не вполне соответствует тому, что называется «владением» в современном законодательстве. Оно обладает некоторыми свойствами корпоративной собственности и в то же время «берет» что-то от характерных черт отношения современного государства к его территории, о котором можно говорить как о «суверенитете» («верховном владении»). Права собственности на землю и права верховного владения — видимо, и те и другие — произошли, развившись и дифференцировавшись, из такого простого отношения к территории, пример которого дает австралийская орда.

Имение (достояние) орды включает не только ее права на территорию, но и ее права, *in personam* и *in rem*, на своих членов. Мужчины, взрослые члены орды, имеют определенные обязательства перед ней, так что она обладает правами *in personam* на них. Она также обладает правами *in rem*: ведь если один из ее членов убит посредством насилия или колдовства, вся орда считает себя пострадавшей и предпринимает шаги, чтобы получить удовлетворение. Женщины и дети не являются членами орды в том смысле, в каком ими являются взрослые мужчины. Если у мужчины «похитили» жену, то это его личное дело — получить удовлетворение, хотя остальные члены орды могут помочь ему. Но косвенно женщина тоже принадлежит орде, так что если ее муж умирает, она, по обычаю, переходит во владение другого члена общины, а не человека со стороны.

Поскольку орда кариера экзогамна*, постольку каждый ребенок женского пола после вступления в брак должен перейти из владения родителей и их орды во владение мужа и его орды. По австралийским обычаям, такая передача владения, т.е. прав, *in personam* и *in rem*, на человека, должна, как правило, сопровождаться компенсацией, которая в большинстве случаев состоит в том, что мужчина,

[3] *Hereditas est successio in universum jus quod defuncius habuit*: наследование есть полное преемство юридического положения умершего человека.

получающий жену, отдает взамен свою сестру в жены шурину («брату по браку»*). Дети мужского пола, как считается, переходят из владения родителей непосредственно во владение орды во время инициации. Это у некоторых племен символически выражено в инициационном ритуале.

Орда кариера дает пример непрерывного корпоративного преемства. Вполне очевидно, я думаю, что она несет в себе ростки государственности и суверенитета, какими мы их знаем по более сложным образованиям. Итак, согласно тому, как эти термины использовались выше, Соединенные Штаты Америки являются «корпорацией», обладающей законным «имением» («достоянием») — владением или господством над определенной территорией (подлежащей, в отличие от территории австралийской орды, увеличению посредством завоевания или захвата) и некоторыми специфическими правами, *in personam* и *in rem*, на личности своих граждан.

Непрерывность такой корпорации, как австралийская орда, зависит от постоянства ее имения (достояния). Во-первых, это постоянство обладания территорией. Во-вторых, это непрерывность, которая пересекает границы продолжительности человеческой жизни: теряя одних членов вследствие их смерти, орда приобретает других — рождаются дети и юноши возводятся в ранг взрослых мужчин.

Если теперь мы от рассмотрения прав орды в целом обратимся к рассмотрению прав отдельных ее членов-мужчин, то мы также обнаружим процесс определенной обычаем передачи прав. Дети «принадлежат» преимущественно отцу, т.е. он пользуется правами, *in personam* и *in rem*, на них. Поскольку отец, в свою очередь, принадлежит орде, постольку эта орда имеет некоторые права на его детей. Когда девочка достигает половой зрелости, права на нее переходят (может быть, не полностью, но в большей части) от ее отца и его орды к ее мужу. Когда мальчик достигает половой зрелости, его положение как зависимого от отца меняется на положение взрослого члена орды. Теперь взрослый член орды имеет некоторые права на других ее членов и на ее территорию. Эти права являются частью его личного состояния (имения) или статуса. Таким образом происходит процесс «патрилинейного преемства», при котором сыновья членов орды мужского пола становятся, в свою очередь, членами орды, приобретая тем самым права и долю в имении.

Итак, после необходимых предварительных и, надеюсь, не слишком утомительных рассуждений мы подошли к проблеме, которой непосредственно посвящена эта глава, а именно к проблеме природы и функций унилинейной передачи прав. При патрилинейном

преемстве в австралийской орде наиболее значительная часть из комплекса имеющихся у индивида мужского пола прав — его статус, его личное имение (достояние) в виде его доли совладельца имения (достояния) орды — переходит к нему от его отца, в то время как его мать из этого процесса исключается, а он, в свою очередь, передает эти права своим сыновьям, в то время как его дочери из этого процесса исключаются. Следует, однако, признать, что и в этом случае, и, насколько нам известно, во всех других случаях патрилинейного преемства некоторые права передаются также и через мать. Так, в племени кариера человек обладает некоторыми важными правами в орде своей матери — правами на ее отдельных членов и правами на ее землю.

При матрилинейном преемстве большая часть из комплекса прав индивида — прав на вещи, на отдельных людей, прав члена корпорации — приобретается через мать и не может быть передана его детям, но переходит к детям его сестры.

В качестве примера наиболее ярко выраженного матрилинейного преемства мы можем рассмотреть таравад касты наяров* Малабара. Таравад — это инкорпорированный матрилинейный линидж. Он включает всех здравствующих потомков родоначальницы-прародительницы по женской линии. Поэтому в него входят лица как мужского, так и женского пола, и все они являются детьми членов группы женского пола. Он конституируется как корпорация (объединенная семья, по терминологии индийских юристов) благодаря обладанию достоянием (имением), которое включает в первую очередь обладание домом или домами и землей, а во вторую — права на личности его членов. Контроль над достоянием (имением) сосредоточен в руках «менеджера» (обычно старшего члена группы мужского пола). Чтобы группа могла сохранять полные и исключительные права на детей, рожденных ее членами женского пола, наяры создали систему, которая лишает всяких юридических прав родителя мужского пола. Девочку в очень раннем возрасте выдают «замуж» за подходящего жениха. «Брак» скрепляется традиционной религиозной индуистской церемонией, состоящей в том, что на невесту надевают украшения. (Возможно, что в прежние времена «жених» совершал также церемониальную дефлорацию девственной «невесты».) На третий день молодоженов разводят, совершая индуистский обряд, во время которого разрезают кусок ткани. После этого разведенный «молодожен» не имеет никаких прав на личность, состояние или детей своей «молодой». Позднее девушка заводит любовника. В прежние времена во многих группах наяров

(если не во всех) женщине дозволялось обычаем иметь двух, а то и более любовников одновременно. Поскольку любовник не женат на женщине, постольку он также не имеет юридических прав ни на ее личность и состояние, ни на детей, которые могут родиться от такого союза.

Система наяров — пример непрерывного матрилинейного преемства в наиболее законченном виде. Линиджная группа поддерживает непрерывность своего существования и свое единство, не допуская людей извне ни к какой части своего достояния. Она удерживает права на своих женщин и распространяет права на детей, которые у этих женщин рождаются.

Статус[4] индивида в каждый конкретный момент времени может быть определен как совокупность прав и обязанностей, признанных социальными нормами (законами и обычаями) того общества, к которому он принадлежит. Статус конституируется правами, а также и обязанностями самого различного рода: одни из них относятся к «большому миру», к обществу в целом, другие — к той социальной группе, членом которой человек является (например, права и обязанности человека как члена определенного клана), или же — к какой-то группе, в которую человек не входит, но с которой состоит в некоторых специфических отношениях (например, отношения человека к клану своей матери в обществе с системой патрилинейных кланов или к клану своего отца в обществе с системой матрилинейных кланов); и, наконец, третьи — права, связанные с его специфическими отношениями как индивида с другими индивидами.

Во всех человеческих обществах статус индивида в очень большой мере детерминируется фактом его рождения от определенного отца и от определенной матери. За вопросом преемства поэтому стоит вопрос о том, какие элементы статуса, т.е. какие права и обязанности, передаются ребенку отцом, с одной стороны, и матерью — с другой. Каждое общество должно выработать свою собственную систему правил на этот счет, и можно обнаружить чрезвычайное многообразие таких систем в ныне существующих и исторических сообществах. Почти универсальным является правило, в соответствии с которым индивид получает некоторые элементы статуса от или через отца, а другие — от матери или через нее.

Необходимо помнить, что во всех обществах существуют известные различия в статусах мужчин и женщин, и в некоторых обще-

[4] Неплохо напомнить, что слова «статус» и «достояние» (англ. *status, estate, state*) являются различными формами одного и того же слова, а именно позднелат. *estatus*.

ствах эти различия весьма четко обозначены и очень важны. Так, когда сын «преемствует» отцу, он может приобрести статус, весьма близкий к статусу отца, но дочери это недоступно. То же верно и в обратной ситуации: с матерью и ее дочерью, с одной стороны, и матерью и ее сыном — с другой. Так, в африканских королевствах, где преемство является матрилинейным, королю наследует его младший брат, а затем сын его сестры. Наследник, таким образом, приобретает через свою мать важные элементы статуса ее брата. Сестре короля, которая занимает очень высокое положение, наследует ее дочь.

Одно из решений проблемы определения статуса могло бы быть таким: сыновья получают статус отца, дочери — статус матери. Однако этот принцип, насколько нам известно, принят лишь у немногих малоизученных племен Восточной Африки и Новой Британии. В качестве функционирующей системы он обладает очень крупными недостатками, в которые мы здесь не можем вникать.

Возможна такая система, когда ребенок от рождения приобретает одинаковые права, одного рода и равной степени, на лиц, с которыми он связан через отца, и на лиц, с которыми он связан через мать. Примером может быть случай, когда человек может в равной мере рассчитывать на наследование (по завещанию или без завещания) состояния братьев и сестер своего отца и братьев и сестер своей матери. Следующим примером могут быть обычаи, относящиеся к *вергельду* у тевтонских племен.

От рождения человек получал права на некоторое количество людей, которые составляли его *сиб*[5]. Он включал всех родственников по отцу и по матери, счет которым велся либо по мужской, либо по женской линии в определенных пределах, различных в разных тевтонских сообществах, а возможно, и в одном и том же сообществе в разное время. В некоторых группах англосаксов сиб включал таких дальних родичей, как пятиюродные братья и сестры. Если человека убивали, то все члены его сиба могли претендовать на пропорциональную степени родства с убитым долю в компенсации (*вергельде*), которую должен был заплатить убийца. И наоборот, если человек убивал кого-то, все члены его сиба обязаны были внести долю в «деньги за кровь», равную той, которую они получили бы, если бы был убит этот их родич. Члены сиба, к которому при-

[5] Проф. Лоуи и некоторые американские авторы употребляют термин «сиб» как синоним группы, называемой нами в соответствии с европейской научной традицией «клан». Представляется желательным сохранить слово «сиб» для билатеральной группы родственников, которую оно изначально обозначало.

надлежал человек, имели особые права *in rem* на него и обязанности *in personam* по отношению к нему.

Подавляющее же большинство обществ избрало такое решение проблемы, связанной с определением статуса, при котором одни права и обязанности человек получает через отца, а другие — иного свойства — через мать. Там, где права и обязанности, получаемые через отца, перевешивают по своей социальной значимости права и обязанности, получаемые через мать, мы имеем то, что обычно называют патрилинейной системой. И наоборот, матрилинейная система — это такая система, в которой права и обязанности, получаемые через мать, перевешивают те, что получают через отца.

Имеются, однако, общества, в которых существует приблизительное равновесие между элементами статуса, приобретаемыми через отца, и теми, что приобретаются через мать. Примером могут служить овагереро на юго-западе Африки. Через мать ребенок получает членство в *eanda*, матрилинейном клане; через отца он становится членом *oruzo*, патрилинейного клана*. Существует, таким образом, двойная система кланов, как бы перекрывающих друг друга. Поскольку оба вида кланов экзогамны, постольку человек не может принадлежать к *eanda* своего отца или к *oruzo* своей матери. Как сын своей матери и член ее *eanda* он имеет определенные права на эту группу и обязанности по отношению к ней, в особенности это относится к братьям его матери и детям его сестры. Секулярная (зд.: не сопряженная с ритуалом. — *О.А.*) собственность наследуется только внутри *eanda*, так что человек наследует эту собственность от брата своей матери и передает ее сыну своей сестры. Как сын своего отца и как член его *oruzo* он имеет по отношению к этой группе права и обязанности иного свойства. Некоторые виды священного скота могут наследоваться только в пределах *oruzo* и поэтому передаются от отца к сыну.

Можно обнаружить в Африке и в Океании другие примеры систем, в которых патрилинейное и матрилинейное преемство совмещаются и более или менее сбалансированы. В значительной части Африки эта система обосновывается представлением о том, что в каждом человеческом существе представлены две составляющие: одну, называемую у ашантийцев «кровь», получают от матери, другую — «дух» — от отца.

Вероятно, наиболее важным фактором, детерминирующим характер преемства, является необходимость определения прав *in rem* на людей. Когда рождается ребенок, возникает вопрос: «Кому он принадлежит?» Конечно, он может считаться принадлежащим обоим

родителям. Оба заинтересованы в нем, оба имеют на него права *in personam* и *in rem*. Но есть другие лица, которые обладают правами, *in personam* и *in rem*, на его отца (его родители и братья и сестры), и еще те, кто имеют подобные же права на его мать. В любом обществе, где родство играет основополагающую роль во всей социальной структуре, как в большинстве неевропейских обществ, для поддержания его стабильности чрезвычайно важно, чтобы права различных людей на данного индивида были определены таким образом, чтобы исключать, насколько это возможно, конфликты прав. Мы видели, как древняя тевтонская система дает примерно одинаковые, а в некоторых случаях и равные права *in rem* и отцовским, и материнским родственникам каждого конкретного индивида, так что если его убивают, все члены его сиба (т.е. родня с обеих сторон) должны получить компенсацию. Давайте теперь рассмотрим примеры того, как подобная же проблема решается в сообществах с патрилинейными и матрилинейными системами.

Пример матрилинейной системы наяров представляет крайний, а потому особенно показательный случай. В их системе объединенная семья* (таравад) полностью и исключительно удерживает все права *in rem* на всех своих членов. Обычно брак дает мужу известные права *in rem* на жену и детей. Наяры же, можно сказать, либо уничтожили сам брак, либо свели на нет данный аспект брака. Это правда, что союз наярской женщины с ее любовником (*sambandham*) часто продолжается всю жизнь, основывается на глубоком чувстве и любовник бывает чрезвычайно привязан к детям. Но юридически у него нет никаких прав ни на «жену», если ее можно так назвать, ни на детей. В свою очередь, ее группа не имеет никаких прав *in rem* на него, так как эти права сохраняет его собственный таравад. Таравад как корпорация безраздельно и неоспоримо владеет своим достоянием.

В качестве примера определенно патрилинейного решения проблемы распределения прав *in rem* мы можем взять племена зулукафров** Южной Африки. У этих племен брак требует уплаты выкупа в виде определенного количества голов скота, который именуется *ikazi*, акт передачи выкупа называется *uku-lobola*. Незамужняя девушка принадлежит отцу или опекуну (брату отца или своему брату), если ее отец умер, а также своей родне по мужской линии. Они имеют определенные права *in personam* и *in rem* на нее. Преступление, совершенное против нее, — изнасилование, совращение, нанесение увечья или убийство, — это ущерб ее родичам, и они могут рассчитывать на компенсацию. Отец девушки может поставить

перед вождем вопрос о компенсации за преступление, совершенное против его дочери. При заключении брака отец и его родня по мужской линии передают бóльшую часть этих прав на свою дочь ее мужу и его родным по мужской линии. Выкуп в виде скота является возмещением такой передачи прав. Для этих людей главная ценность женщины состоит в том, что она рожает детей. (Поэтому у них самые несчастные и никому не нужные существа — это бесплодные женщины.) *Lobola*, таким образом, это прежде всего процедура, посредством которой те, кто платит скотом, приобретают безраздельные и неоспоримые права на всех детей, рождаемых женщиной. Это легко можно было бы продемонстрировать соответствующим анализом, но здесь ему не место. У туземцев по этому поводу есть две поговорки: «Скот порождает детей», «Дети есть там, где нет скота». В случае развода либо жена и дети возвращаются к ее отцу и какая-то часть скота отдается обратно, либо, если муж сохраняет детей (как это обычно и бывает), он должен отказаться от претензий на скот, отданный им как *ikazi*, или хотя бы на часть этого скота. В случае смерти жены, которая родила детей (бесплодную женщину могут отвергнуть и потребовать возмещения скота или замены женщины ее сестрой), если выкуп скотом полностью уплачен, дети остаются с отцом и родные матери не имеют прав *in rem* на них. Система, обрисованная здесь, это простая юридическая процедура, дающая отцу и его родне по мужской линии неоспоримые и безраздельные права *in rem* на его детей.

Таким образом, патрилинейное или матрилинейное преемство сосредоточено в значительной мере вокруг системы брака. В обществах, где матрилинейность наиболее выражена, мужчина не имеет прав *in rem* на своих детей, хотя обычно у него есть некоторые права на них *in personam*. Права сохраняются за матерью и ее родственниками. В результате тесная связь между братом и сестрой поддерживается и укрепляется как бы в ущерб связи между мужем и женой. Соответственно права мужа на жену ограничены. В строго патрилинейном обществе ситуация прямо противоположная. Правами *in rem* на детей пользуются исключительно отец и его родичи. Связь между мужем и женой укрепляется в ущерб связи между братом и сестрой. Муж имеет обширные права на жену; она — *in manu*, в его *potestas**.

Сугубо патрилинейные системы встречаются сравнительно редко, сугубо матрилинейные, вероятно, еще реже. Обычно существуют некоторые модификации, благодаря которым при перевесе прав родни с одной стороны за другой также признаются некоторые

права. Например, в племени североамериканских индейцев чероки человек одновременно и принадлежал к клану своей матери (так что если его убивали, члены этого клана, и только они, могли требовать удовлетворения), и также находился в весьма специфических отношениях со своим отцом и его кланом.

До сих пор мало было сказано о наследовании собственности. Дело в том, что в относительно простых обществах передача собственности, как правило, зависит от передачи статусов. Так, у наяров важнейшие виды имущества (земля, дома и т.п.) являются совместным и безраздельным владением корпорации, представляемой матрилинейным линиджем. У зулу-кафров сыновья наследовали долю в имении отца, а дочери и их потомство не допускались к наследованию. И хотя существуют немногочисленные исключения, в целом можно сказать, что передача собственности происходит теми же путями, что и передача статусов.

Часто, когда рассматривают институты матрилинейного и патрилинейного преемства, задаются вопросом об их происхождении. Термин «происхождение» двусмыслен. При одном его понимании мы можем говорить об «историческом происхождении». Историческое происхождение системы наяров, или системы зулу-кафров, или какой-либо другой системы представляет собой серию уникальных событий, тянувшихся в течение периода длительного, постепенного формирования явления. Определение происхождения той или иной социальной системы в этом понимании — задача историков. Истории относительно простых обществ нам неизвестны и могут быть лишь предметом чистых спекуляций, по моему мнению, в значительной мере бесплодных. Но термин «происхождение» может использоваться в другом смысле, и очень часто он употребляется двусмысленно, что ведет к смешению двух его значений.

Любая социальная система, чтобы выжить, должна соответствовать определенным условиям. Если нам удается адекватно определить одно из этих универсальных условий, т.е. условие, которому должны удовлетворять все человеческие общества, мы получаем социологический закон. Далее, если удается показать, что конкретный институт в конкретном обществе представляет собой средство, с помощью которого это общество удовлетворяет данному закону, мы можем говорить о «социологическом происхождении» этого института. Таким образом, можно сказать, что институты имеют общую *raison d'être** (социологическое происхождение) и частную *raison d'être* (историческое происхождение). Установить первую с помощью сравнительного метода — дело социолога или социального антропо-

лога. Установить вторую с помощью анализа письменных источников — дело историка. Когда же письменные источники отсутствуют, остается только строить спекулятивные гипотезы этнологу.

Один такой закон, или необходимое условие продолжения существования социальной системы, — определенная степень функциональной согласованности между ее составными частями. Функциональная согласованность, или функциональная сообразность, — это не то же самое, что логическая согласованность, или сообразность; последняя представляет собой лишь одну специфическую форму первой. Функциональная рассогласованность возникает тогда, когда два элемента социальной системы вступают в конфликт, разрешить который можно, только изменив саму систему. Это всегда вопрос функционирования, т.е. работы системы как целого. Согласованность, или сообразность, всегда относительна. Ни одна социальная система никогда не бывает полностью согласованной, и именно по этой причине каждая система постоянно изменяется. Любая черта социальной системы, не согласующаяся с другими ее чертами, имеет тенденцию провоцировать изменения. Иногда, но ни в коем случае не всегда, это происходит потому, что имеющаяся дисгармония осознается самими членами общества, и они начинают целенаправленно искать средства исправить положение. К этому закону — необходимости определенной степени функциональной согласованности — мы можем добавить второй закон, который является особым случаем первого. Любое человеческое общежитие предполагает наличие социальной структуры, состоящей из сети отношений между индивидами и группами индивидов. Все эти отношения несут с собой некоторые права и обязанности. Права и обязанности должны складываться так, чтобы конфликты прав можно было разрешать, не ломая структуру. Именно этой потребности удовлетворяет установление системы правосудия и юридических институтов.

Каждая система прав обязательно предполагает наличие общих, совместных или раздельных прав на одно и то же лицо или одну и ту же вещь. И отец и мать обладают правами *in personam* на своего ребенка. Необходимо, чтобы в обычной, или рядовой, семье не было неразрешенных или неразрешимых конфликтов между правами отца и правами матери. То же верно и для всего общества в целом, для всех тех отношений, которыми связаны его члены. Когда два лица A и B имеют права на некоторую вещь Z или же права *in rem* на некое лицо Z, имеется три способа организовать эти права так, чтобы избежать неразрешимых конфликтов. Первый способ — *общие права*: A и B обладают одинаковыми и равными правами

на Z, и существо этих прав таково, что права А не могут вступить в конфликт с правами В. Пример можно найти у племен Южной Африки, где, как говорят сами туземцы, «трава и вода общие». Любой член племени имеет право пасти скот, поить его или брать воду для своих нужд в любой части территории, на которой племя (представленное вождем) пользуется правом суверенного владетеля. Второй способ — *совместные права*, при котором А и В (или любое количество лиц) пользуются некоторыми совместными правами на Z. Установление таких совместных прав немедленно создает то, что мы здесь называем корпорацией. Нарушение таких прав обычно требует совместных ответных действий корпорации, которые, конечно, могут предпринять ее официальные представители. Африканское племя совместно владеет территорией, при этом номинальным статусом владетеля наделяется вождь. Нарушение прав племени может быть откорректировано вождем, а может повести к военным действиям, которыми руководит вождь и которые направлены на поддержание прав племени. Третий способ — *разделенные права*, т.е. А имеет некоторые, определенные формально права на Z, а В имеет другие, тоже формально определенные права на Z. Соответствующие права могут быть обусловлены либо обычаем, либо особым договором, либо соглашением. Пример — отношения собственника и арендатора земли или здания.

Что касается прав на лиц, то обладание общими правами с неизбежностью имеет очень ограниченное распространение. В незнакомой местности человек может спросить дорогу у первого встречного и рассчитывать на получение всей информации, которой тот располагает. По английским законам офицеры королевской полиции при задержании преступника могут «именем короля» потребовать помощи от любого прохожего[6]. Права *in personam* на людей обычно осуществляются либо совместно, либо раздельно.

Очевидно, что права на людей *in rem* никогда не могут быть общими. Пример тевтонских обычаев, связанных с *вергельдом*, показал нам, как ими можно пользоваться раздельно. Но это явление довольно редкое, так как требует сложного определения соответствующих долей различных представителей родни в том «интересе», который они имеют в отношении своего сородича. Даже беглое знакомство с ранними норвежскими или шведскими законами, регулирующими распределение *вергельда* между агнатной и когнатной*

[6] Последний пример, однако, может быть интерпретирован и как случай осуществления совместного права, ведь король является представителем нации, которая как корпорация имеет совместные права на личности своих граждан.

родней различных степеней, позволяет понять, с какими трудностями сталкивается подобная система.

Отсюда следует, что права на человека *in rem* должны быть либо исключительно индивидуальными, т.е. принадлежащими одному лицу (условие, которому иногда отвечают права рабовладельца на раба), либо совместными. У римлян права отца на детей были почти исключительно индивидуальными, но в отдельные периоды истории даже они безусловно были подчинены правам, осуществлявшимся совместно, — правам *gens*'а* или государства; даже *potestas pater familias*** не была абсолютной. Таким образом, мы можем сказать, что любое общество, признающее права *in rem* на людей (а все известные общества в той или иной степени признают их), обычно, за очень редкими исключениями, вырабатывает какие-то правила, позволяющие пользоваться ими совместно. А это говорит о существовании корпораций того или иного рода — ведь корпорация определена нами как объединение людей, которые совместно пользуются каким-то правом или какими-то правами.

Корпорация может сформироваться только на базе общих интересов. В простейших обществах наиболее легкий и, возможно, чуть ли не единственный путь возникновения общих интересов имеет в своей основе либо территориальность, т.е. проживание в одном локальном сообществе или по соседству, либо родство. Корпорации, следовательно, имеют тенденцию создаваться на базе первого или второго, могут также возникать на основе сочетания обоих начал (примером последнего является орда кариера), а кроме того, может сформироваться двойная система, состоящая и из локальных, и из родственных групп одновременно.

Теперь мы должны обратиться еще к одному социологическому закону. Социальной структуре необходимы не только стабильность и согласованность, но и непрерывность. Обеспечение непрерывности социальной структуры — вот важнейшая функция корпораций. Современные государства обладают непрерывностью как корпорации, пользующиеся совместными правами на свои территории и на личности своих граждан.

Мы можем вообразить (как допущение) инкорпорированное локальное сообщество, которое является абсолютно эндогамным***. Следовательно, перед ним не стоит проблема выбора между патрилинейным и матрилинейным преемством, ведь у любого ребенка, рожденного в таком сообществе, оба родителя принадлежат к одному сообществу. Но если заключаются браки между представителями двух корпоративных локальных групп, сразу же возникает вопрос

линейного преемства. Возможно, что в этом случае не вырабатывается общее правило, а в каждом отдельном случае достигается соглашение между заинтересованными лицами. Складывается впечатление, что именно такой порядок существовал в ордах, или локальных группах, андаманских островитян. В результате социальная структура оказывается весьма шаткой и неопределенной. Если же формируется какое-то общеобязательное правило, оно практически неизбежно принимает форму либо патрилинейного, либо матрилинейного преемства.

Если какое-то общество строит систему корпораций на базе родства — кланы, объединенные, или большие, семьи, инкорпорированные линиджи, — оно обязательно должно принять систему унилинейного преемства. Теоретически, конечно, возможно выработать некое подобие правила, в соответствии с которым родители принадлежат к разным группам, а дети в одних обстоятельствах принадлежат к группе отца, в других — к группе матери. Это создаст сложные условия, а всякое сложное определение прав, как правило, оказывается функционально неэффективным по сравнению с более простым.

Таким образом, унилинейное (патрилинейное или матрилинейное) преемство в огромном большинстве человеческих обществ может быть прослежено до своей социологической «причины», или социологического «происхождения», основанного на некоторых фундаментальных социологических «необходимостях». Главная из них, я полагаю, — необходимость определения прав *in rem* на людей, достаточно четкого, чтобы избегать неразрешимых конфликтов. Четкое определение прав *in personam* и прав на вещи представляется второстепенным, но тоже важным фактором.

В поддержку этой гипотезы можно было бы привести множество фактов. Сошлюсь только на факты одного рода. В обществах, организованных на основе кланов, к числу наиболее важных сфер деятельности относится осуществление возмездия или взыскание материальной компенсации за убийство одного из его членов. Перечисление примеров тому заполнило бы многие страницы. Клан как корпорация обладает правами *in rem* на всех своих членов. Если один из них убит, то нанесен ущерб всему клану, и он имеет право, а все его члены обязаны предпринять определенные действия, чтобы добиться удовлетворения, либо отомстив, либо получив компенсацию.

Итак, причиной упадка клана (*genos*, *gens*) в древних Греции и Риме был переход его прав *in rem* (а следовательно, обязательно и

некоторых его прав *in personam*) к городу и государству, причем неизбежно характер этих прав значительно изменялся в процессе такого перехода. Но при упадке *gens*'а в Древнем Риме продолжала существовать патриархальная семья как корпорация (на что давно еще указывал Мейн). Она основывалась, однако, не только на правах *in rem* отца семейства (*pater familia*) на детей, но также и на совместных правах на имущество и на совместном отправлении религиозного культа поклонения предкам.

Социологические законы, т.е. необходимые условия существования общества, которые, как мы полагаем (и стремились доказать выше) лежат в основе унилинейного (патрилинейного и матрилинейного) преемства, таковы:

1. Необходимость формулировки прав на людей и вещи в общепризнанных формах, достаточно четких, чтобы избегать, насколько это возможно, неразрешимых конфликтов.

2. Потребность в непрерывности социальной структуры как системы отношений между людьми, отношений, определяемых правами и обязанностями.

Американские этнологи, возражающие против метода объяснений, использованного в предшествующем анализе, утверждают, что любой социологический закон, поддающийся формулированию, неизбежно является трюизмом. Быть может, законы, сформулированные выше, — это трюизмы. Но если они, как я надеюсь, верны (пусть даже и не вполне адекватно выражены), к ним, мне кажется, следует привлечь внимание по крайней мере некоторых этнологов. Автор, сравнительно недавно писавший о матрилинейном и патрилинейном преемстве[7], делает следующие утверждения: «Унилатеральные* институты сами по себе аномальны и искусственны. Матрилатеральные вдвойне таковы». «Унилатеральные институты, где бы они ни были обнаружены, представляют собой отклонения от должного, патологии в социальной структуре». «Унилатеральный счет родства противоречит дуальности родительства и влечет за собой противоестественное выпячивание одной стороны семьи за счет исключения другой». На основании этих утверждений он, видимо, заключает, что унилинейное детерминирование статусов должно было иметь разовое происхождение — оно возникло у одного, сбившегося с правильного пути народа и распространилось в процессе «диффузии» на обширное число других народов в Европе, Азии, Африке, Австралии,

[7] *Olson R.L.* Clan and Moiety in North America. — University of California Publications. Vol. 33, p. 409, 411.

Океании и Америке. (Можно, конечно, спросить, зачем такое множество обществ столь различных типов перенимало и сохраняло такие «ненормальные», «патологические» и «противоестественные» институты?)

Надеюсь, что аргументация, приведенная в этой статье, показала обратное — унилинейные институты, в той или иной их форме, являются почти (если не полностью) необходимостью в любой организованной социальной системе. А необычно или удивительно (мы не станем говорить «патологично», «ненормально», а тем более — «противоестественно») то, что находятся народы — вроде тевтонских племен Европы (по всей видимости, среди индоевропейцев они были одни такие), — способные сохранять в течение некоторого периода (в данном конкретном случае вплоть до эпохи феодализма и римского права) систему, для которой характерно преимущественное (если не полное) избегание унилинейного принципа и при которой человек приобретает равные и одинаковые права как через отца, так и через мать[8].

Возможно, ожидалось, что в этой статье будет рассматриваться вопрос о том, какие общие факторы детерминируют выбор матрилинейного принципа определения преемства статуса одними народами, а патрилинейного — другими. На мой взгляд, однако, наши знания и наше понимание пока недостаточны, чтобы на удовлетворительном уровне анализировать эту проблему.

Комментарии

с. 44

* *Левират* — обычай, позволяющий или предписывающий женитьбу на вдове брата.

с. 45

* *Орда* — в современной литературе принято пользоваться терминами «община» (*band*) или «локальная группа» (*local group*).

с. 46

* *Экзогамия* — норма, предписывающая вступать в брак за пределами какого-то определенного социального объединения. Экзогамное социальное

[8] В некоторых районах Индонезии, а также Филиппин — у ифугао, например, — существуют системы билатерального родства, в которых преемство прав происходит и через мужчин, и через женщин. Системы эти весьма сложны, и разбор их потребовал бы дополнительного объема, каковым мы не располагаем.

объединение — такое объединение, внутри которого нельзя вступать в брак. Австралийская община (локальная группа, орда, по Рэдклифф-Брауну) не могла быть экзогамной, так как состояла из семей, экзогамным мог быть только патрилинейный территориальный клан (или локальная десцентная группа), члены которого нередко составляли костяк общины (см. также коммент. к с. 141 гл. 6 «Социологическая теория тотемизма»).

с. 47

* Русские термины, обозначающие отношения по браку — отношения свойства, — более дифференцированы, чем английские. «Brother-in-law» — может соответствовать рус. и «деверь», и «шурин»; «sister-in-law» — рус. и «золовка», и «невестка», и т.д.

Внедрение русских терминов свойства в перевод во многих случаях может повести к искажению оригинала, поэтому в дальнейшем мы будем — по преимуществу — избегать устоявшихся русских аналогов («тесть», «теща», «золовка», «шурин», «невестка», «деверь», «сноха» и др.) и передавать английские термины свойства почти буквальными русскими соответствиями, заменяя лишь формулу «по закону» («in-law») формулой «по браку» («мать по браку», «сестра по браку» и т.п.).

с. 48

* *Наяры* — одна из высоких каст дравидоязычных жителей Малабарского берега Индии (штат Керала).

с. 51

* Пример двойного десцента.

с. 52

* Как правило, унилинейная экзогамная родственная группа не может являть собой семью, так как основанная на браке семья должна включать по крайней мере представителей двух унилинейных экзогамных родственных групп. Таравад наяров представлял собой исключение ввиду того, что отцы детей юридически не состояли в браке с их матерями и, следовательно, не являлись членами семей, к которым принадлежали их дети. Это редкий случай полного совпадения унилинейной десцентной группы и семьи, такая семья иногда называется матрилинейной.

** *Зулу-кафры*, южные зулу — устаревшее название этнической общности *коса*.

с. 53

* *In manu*, в его *potestas* (*лат.*) — в распоряжении, в его власти.

с. 54

* *Raison d'être* (*франц.*) — причина (смысл) существования.

с. 56

* *Агнатная родня* — родня по *линии* отца. Когнатная родня — зд.: родня по *линии* матери, но это устаревшее понимание термина «когнатный», который

в настоящее время понимается как синоним термина «билатеральный»; *когнатная родня* — родня с обеих *сторон*: как со *стороны* матери, так и со *стороны* отца.

с. 57

* *Gens* (*лат.*) — род.

** *Potestas pater familias* (*лат.*) — власть отца семейства; имеются в виду объединенная или расширенная семья и ее глава, обладавший огромной властью над всеми ее членами.

*** *Эндогамия* — правило, предписывающее браки внутри одного и того же сообщества.

с. 59

* *Унилатеральные* — в данном случае то же самое, что и «унилинейные». В более строгом значении «унилатеральный» — это родственный не по одной *линии*, а по одной *стороне*.

Глава 3

ИЗУЧЕНИЕ СИСТЕМ РОДСТВА[1]

I

В течение 75 лет проблемы родства занимали особое и очень важное место в социальной антропологии. В этом своем обращении к вам я хочу рассмотреть методы, которые использовались и все еще используются в названной сфере наших исследований, а также результаты, которые можно обоснованно ожидать, применяя такие методы. Я рассмотрю и сравню два метода. Один из них я буду называть методом предположительной истории, а другой — методом структурного или социологического анализа.

Один из этих двух методов был впервые применен для изучения некоторых социальных явлений французскими и британскими (преимущественно шотландскими) авторами XVIII в. Именно об этом методе Дугалд Стюарт писал в 1795 г.: «Я позволю себе дать этим видам философского анализа, которым не присвоено еще подходящего наименования в нашем языке, название *теоретическая*, или *предположительная*, история; по своему значению это выражение очень близко к термину *естественная история*, использовавшемуся господином Юмом (см. его „Естественную историю религии"), а также к тому, что французские авторы именовали *histoire raisonnée**». Я принимаю предложение Дугалда Стюарта и буду пользоваться термином «предположительная история».

Метод предположительной истории применяется несколькими способами. Один из них — это попытки рассуждать, основываясь на неких общих соображениях о том, что Дугалд Стюарт называет «известными принципами человеческого естества», в которых предположительно видят истоки политической организации (Гоббс), языка (Адам Смит), религии (Тайлор), семьи (Вестермарк) и т.д.

[1] Обращение президента к научному сообществу Королевского антропологического института, 1941. Перепечатано из: Journal of the Royal Anthropological Institute.

Иногда при этом пытаются представить весь ход развития человеческого общества, как это делалось в работах Моргана, патера Шмидта или Элиота Смита. Иногда же нам предлагают лишь предположительную историю развития какого-нибудь отдельного социального института, как это сделал, например, Робертсон Смит в трактате о жертвоприношении. Особая форма рассматриваемого метода, с которой мы будем иметь дело в дальнейшем изложении, — это попытки объяснять определенные черты одной или более социальных систем с помощью гипотез о том, как эти черты возникли.

Один из наиболее ранних образцов приложения метода предположительной истории к изучению проблем родства можно найти в очерке «Первобытный брак», опубликованном Джоном Ф.Мак-Ленаном в 1865 г. Вы, наверное, помните два принципиальных положения, выдвинутых в этой книге: гипотезу о происхождении обычая экзогамии вследствие брака захватом (умыканием) и предположение о том, что «самой древней системой отношений, в которой воплотилась идея кровного родства, была система прослеживания родства исключительно через женщин». Шестью годами позже появились «Системы родства и свойства» Льюиса Моргана — памятник учености и кропотливому труду по сбору материала. Затем в 1877 г. появилось «Древнее общество», где Морган предложил гипотетическую схему всего хода социального развития. За этими работами Мак-Леннана и Моргана последовала масса литературы (она продолжает производиться и по сей день), в которой метод предположительной истории применялся в различных формах и к самым разным аспектам родственной организации.

Думаю, вы знаете, что я считаю следование этому методу одним из главных препятствий на пути развития научной теории человеческого общежития. Но мою позицию часто понимают неправильно. Я не принимаю метода предположительной истории не потому, что он историчен, а потому, что он предположителен. История показывает нам, как определенные происшествия или перемены в прошлом привели к определенным последующим происшествиям или условиям, и тем самым раскрывает человеческую жизнь в конкретном районе земного шара в виде цепи взаимосвязанных событий. Но она способна сделать это, только когда имеются непосредственные свидетельства и о событиях или условиях более ранних, и о событиях или условиях более поздних, равно как и надежные свидетельства о взаимосвязи тех и других. В предположительной истории мы располагаем непосредственным знанием о состоянии дел в определенном месте и в определенное время, но не располагаем

каким-либо адекватным знанием о предшествующих условиях или событиях. О них мы вынуждены лишь строить предположения. Чтобы сделать наши предположения хоть сколько-нибудь вероятными, мы должны обладать таким знанием законов социального развития, какое мы, я думаю, никогда не обретем.

Свои собственные изыскания в сфере проблем родства я начал в 1904 г. под руководством Риверса. Я стал его первым (и на тот период единственным) учеником, специализирующимся по социальной антропологии. Три предшествующих года я изучал психологию под его же руководством. Я чрезвычайно обязан научному взаимодействию с Риверсом особенно потому, что с самого начала обнаружились наши расхождения (и в этом скорее была польза, чем вред) по вопросу о методе. Ведь Риверс следовал методу предположительной истории — сначала находясь под влиянием Моргана, а потом выработав ту форму этого метода, которую сам он назвал этнологическим анализом и которую он продемонстрировал в «Истории меланезийского общества» [Rivers, 1914a]. Но в своей полевой работе Ривес открыл и показал другим антропологам, насколько важно для понимания систем родства изучать поведение родственников во взаимоотношениях друг с другом. В дальнейшем изложении я буду критиковать одну из сторон научной деятельности Риверса, но намерен при этом твердо придерживаться той позиции, какую я занимал во время наших дружеских споров, ведшихся в течение десяти лет и закончившихся соглашением продолжать не соглашаться. Мое почтение к Риверсу как к человеку, учителю и ученому ни в коей мере не умаляется тем, что я вынужден с решительным неодобрением говорить об использовании им метода предположительной истории.

Прежде всего необходимо дать определения. Я буду употреблять термин «система родства» как краткое обозначение системы родственных и брачных отношений или отношений родства и свойства. Очень жаль, что в английском языке нет одного общего термина для именования всех человеческих отношений, которые являются следствием существования семьи и брака. Очень утомительно все время повторять «системы родства и свойства». Я надеюсь, что мое употребление термина будет воспринято правильно. Оно не должно повести к недопониманию.

Структурная ячейка, на которой строится система родства, — это группа, называемая мною *элементарной семьей*. Она состоит из мужчины, его жены и их ребенка (или детей) независимо от того, живут ли они вместе или врозь. Бездетная пара не представляет

собой семью в этом смысле. Дети могут быть обретены — и тем самым включены в состав семьи — как путем рождения, так и путем адопции. Мы должны также признать существование *сложных семей*. В полигинной семье имеется только один муж и несколько жен с их и его детьми. Другая форма сложной семьи возникает в моногамных обществах вследствие повторного брака, который производит то, что мы называем отношениями замещения*, а также отношения, характерные для братьев наполовину (полусиблингов. — О.А.). Сложные семьи могут рассматриваться как семьи, состоящие из нескольких элементарных, имеющих общего члена.

Следствием существования элементарной семьи являются три особых вида социальных отношений: отношения между родителем и ребенком; отношения между детьми одних и тех же родителей (сиблингами); отношения между мужем и женой как родителями одного и того же ребенка (или общих детей). Человек рождается в семье (или адоптируется в семью), где он или она является сыном или дочерью и братом или сестрой. Когда человек женится и производит детей, он становится членом второй элементарной семьи, где он является мужем и отцом. Взаимопереплетение элементарных семей создает сеть отношений, которые я за неимением лучшего термина буду называть генеалогическими отношениями. Они расширяются безгранично.

Три вида отношений, существующих внутри элементарной семьи, я называю отношениями первого порядка. Отношения второго порядка — это те, которые строятся на связи двух элементарных семей через одного общего члена. Это отношения с отцом отца, братом матери, сестрой жены и т.п. К отношениям третьего порядка принадлежат такие, как отношения с сыном брата отца или с женой брата матери. Так мы можем проследить, если обладаем соответствующей генеалогической информацией, и отношения четвертого, пятого или энного порядка. В каждом конкретном обществе некоторая часть таких отношений осознается как социально важная, т.е. с частью таких отношений связаны определенные права и обязанности или определенные четкие модели поведения. Именно такие, осознаваемые в данном обществе как социально важные и функционально нагруженные отношения я и называю системой родства, или — в полной формулировке — системой родства и свойства.

Самой главной характеристикой системы родства являются ее пределы. В системе родства с узкими пределами, в такой, как современная английская, например, только ограниченное число людей признается родственниками, по отношению к которым следует вести

себя определенным образом и с которыми человек связан определенными правами и обязанностями. В древности в Англии пределы системы родства были шире, так что и пятиюродный брат мог претендовать на долю *вергельда*, если человек был убит. В системах с очень широкими пределами, таких, какие мы находим в некоторых неевропейских обществах, человек может признавать многие сотни людей родственниками, и по отношению к каждому из них его поведение нормируется признанием родства.

Следует также отметить, что в некоторых обществах люди могут считаться родственниками и тогда, когда реальные генеалогические связи между ними неизвестны. Так, члены клана считаются родственниками, хотя для некоторых из них невозможно проследить происхождение от общего предка. Именно это отличает ту группу, которая будет здесь называться кланом, от группы, которая будет называться линиджем.

Таким образом, система родства в том понимании, которое я вкладываю в этот термин (или система родства и свойства, если вы предпочтете такое название), — это система диадных отношений между личностью и личностью в сообществе; поведение любых двух личностей при любых вариантах отношений между ними так или иначе — в большей или меньшей степени жестко — регулируется в социальной практике.

Понятие «системы родства» охватывает также определенные социальные группы. Первая среди них — домохозяйство. Оно представляет собой объединение людей, живущих совместно в одном жилище (или в скоплении нескольких жилищ) и обладающих некой степенью общности экономической жизни, которой присущи определенные организационные формы. Это мы можем назвать совместным домашним хозяйством. Существует много вариантов домохозяйств, различающихся формами, размерами и стилями общежития. Домохозяйство может состоять всего из одной элементарной семьи, а может представлять собой коллектив, включающий сто или даже более человек, как *задруга* южных славян или *таравад* наяров. В некоторых обществах важную роль играет группировка, которую можно назвать локальным кластером* домохозяйств. Во многих обществах важная роль принадлежит также унилинейным группированиям родственников — линиджам, кланам и половинам**.

Следовательно, под системой родства я понимаю сеть таких социальных отношений, какие я только что определил. Эти особые социальные отношения составляют часть более широкой — общей — сети социальных отношений, которую я называю социальной струк-

турой. Поскольку права и обязанности родственников по отношению друг к другу, а также социальные нормы, которым они следуют в своих социальных контактах, есть признаки, с помощью которых сами эти отношения определяются, постольку и права, обязанности и нормы тоже составляют часть системы. Так, я считаю культ предков — там, где он существует, — реально значимой частью системы родства, представленной отношениями живых людей к их умершим родичам и существенно влияющей на взаимоотношения между живыми. Термины, которые используются в обществе при обращении к родственникам или при упоминании их, также являются частью системы и отражают те представления, которые имеют носители системы о родстве.

Вы поймете, что, используя слово «система», я сделал допущение, важное и далеко ведущее допущение; ведь само это слово подразумевает некое сложное единство, некое организационное целое, и применяться оно должно соответственно. Моя эксплицитная гипотеза заключается в том, что между различными чертами конкретной системы родства существует сложная взаимозависимость. Формулирование этой рабочей гипотезы сразу же ведет к выработке такого метода социологического анализа, с помощью которого мы будем стремиться раскрыть существо систем родства именно как систем, если они в действительности таковыми являются. С этой целью нам необходимо проделать систематическое сравнение значительного числа значительно различающихся систем. Мы должны сравнивать их не по отдельным внешним и потому легко наблюдаемым признакам, но как целостности, как системы, имея в виду общие свойства, обнаруживаемые только в процессе сравнения. Наша цель — прийти к надежным абстракциям или обобщениям, посредством которых явления могут быть охарактеризованы и классифицированы.

Я собираюсь проиллюстрировать два метода — предположительной истории и системного анализа — с помощью конкретного примера. Для этой цели я избрал специфическую черту терминологий родства ряда племен, расселенных в различных местах. Когда Морган изучал терминологии родства племен Северной Америки, он подметил любопытные особенности в терминах, употребляемых для обозначения двоюродных братьев и сестер (кузенов). Он обнаружил, что в племени чокто мужчина называет сына сестры своего отца тем же термином, что и собственного отца, а также и брата отца. Мы можем сказать, что сын сестры отца терминологически обозначается так, как если бы он был младшим братом отца. Симметрич-

но сына брата матери мужчина называет термином, который применяется к сыну. В соответствии с этим он применяет один и тот же термин родства к сестре своего отца и к ее дочери, а о дочери брата своей матери говорит как о «дочери». В противоположность этому Морган обнаружил, что в племени омаха мужчина называет сына брата своей матери «дядей», т.е. братом матери, и зовет дочь брата матери «матерью», так что симметрично этому он называет сына сестры своего отца тем же термином, что и сына сестры, а женщина использует один и тот же термин для собственного сына, сына своей сестры и сына сестры своего отца. Схемы на рис. 1 и 2 помогут уяснить эти терминологии.

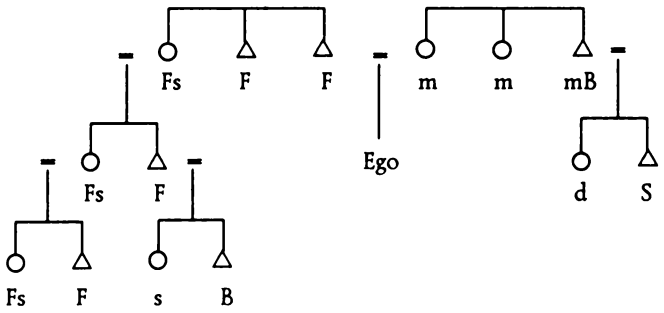


Рис. 1. Чокто

F = отец
B = брат
S = сын
m = мать
d = дочь
s = сестра

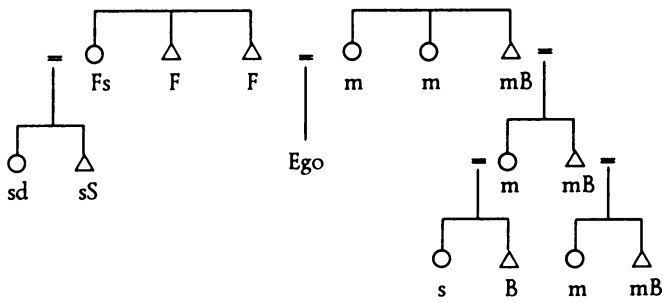


Рис. 2. Омаха

Терминологии, сходные с терминологией омаха, встречаются в целом ряде районов: 1) у племен сиу, родственных омаха, — таких, как оседж, виннебаго и др.; 2) у некоторых алгонкинских племен, среди которых в пример можно привести индейцев фокс; 3) в районе Калифорнии, включая мивок*; 4) у некоторых племен Восточной Африки — как банту, так и не банту, — включая нанди и батонга; 5) у лхота-нага Ассама и 6) некоторых племен Новой Гвинеи. Терминологии, сходные с терминологией чокто, встречаются: 1) у других племен индейцев юго-востока Соединенных Штатов, включая чероки; 2) у племен кроу и хидатса в области Великих равнин; 3) у хопи и некоторых других индейцев пуэбло; 4) у тлинкитов и хайда Северо-Западного побережья Америки; 5) на о-вах Банкс в Меланезии и 6) в одном из сообществ Западной Африки, говорящих на языках чви**.

Найдутся люди, которым такие терминологии покажутся «противоречащими здравому смыслу», но на самом деле это значит лишь то, что они не согласуются с нашими современными европейскими представлениями о родстве и его терминологии. Каждому антропологу должно быть ясно: соответствующее здравому смыслу в одном обществе может быть лишенным здравого смысла в другом. Терминологии и чокто, и омаха нуждаются в некоторых разъяснениях, но нуждается в них и английская терминология, в соответствии с которой мы используем слово *cousin* для обозначения детей как брата, так и сестры матери, а также детей как брата, так и сестры отца. Многим неевропейцам это покажется противоречащим не только здравому смыслу, но и, пожалуй, морали. Что я хочу попытаться в этой связи продемонстрировать, так это то, что терминологии чокто и омаха столь же разумны и столь же соответствуют социальным системам, в которых они бытуют, сколь и наша собственная терминология отвечает нашей социальной системе.

Я хотел бы указать на то, что системы чокто и омаха проявляют один и тот же структурный принцип, но разными способами. Мы, вероятно, даже могли бы сказать, что этот принцип действует в этих двух обществах противоположно. Поэтому мы будем рассматривать два способа его действия вместе и одновременно — как две разновидности одного животного и растительного вида.

Терминологии типа чокто и омаха пытались объяснить с помощью метода предположительной истории. Первую попытку предпринял Колер в 1897 г. в очерке «Zur Urgeschichte der Ehe»*** [Kohler, 1897]. Он выступил в поддержку морганов ской теории

группового брака и использовал системы чокто и омаха в качестве доказательств. Он объяснял терминологию чокто как результат брака с женой брата матери, а систему омаха — как следствие обычая жениться на дочери брата жены. Очерк Колера был критически проанализирован Дюркгеймом [Durkheim, 1898], и это явилось кратким, но важным вкладом в теорию родства. Дюркгейм отверг гипотезы Колера и указал на связь систем чокто и омаха с матрилинейным и патрилинейным десцентом соответственно.

Ту же проблему рассматривал Риверс. Используя материалы, собранные на о-вах Банкс, и не привлекая, в отличие от Колера, гипотезу группового брака, он объяснял терминологию жителей о-вов Банкс как следствие обычая жениться на вдове брата матери. Гиффорд [Gifford, 1916], найдя характерные черты системы омаха у мивок Калифорнии, пошел по следам Колера и Риверса и объяснял такую систему как результат обычая жениться на дочери брата жены. Примерно в то же время и совершенно независимо госпожа Зелигман [Seligman, 1917] предложила такое же объяснение типичных черт системы омаха, бытующих у нанди и других племен Африки.

Давайте суммируем ход рассуждений, относящихся к типу омаха. Гипотеза заключается в том, что в некоторых обществах, преимущественно в таких, которые имеют явно выраженную патрилинейную организацию, по каким-то причинам был принят обычай, позволявший мужчине жениться на дочери брата жены. Если воспользоваться схемой на рис. 3, это будет значить, что D разрешено жениться на f. Если состоялся такой брак, то f, являющаяся дочерью брата матери G и h, стала еще и их мачехой, а E — сын брата их матери — стал братом их мачехи. Гипотеза, выходит, допускает, что терминология модифицирована так, чтобы как бы предусмотреть подобную форму брака, когда бы она ни случилась. G и h будут называть f — дочь брата своей матери и свою возможную будущую мачеху — «матерью», а ее брата E они будут звать «братом матери». Соответственно f будет называть G «сыном», а E будет звать его «сыном сестры». Для системы чокто ход рассуждений аналогичен. Возникает якобы обычай, по которому мужчина иногда может жениться на вдове брата матери. На схеме G женится на b, жене A — брата его матери. Тогда E и f становятся его пасынком и падчерицей. Если такой брак предусмотрен терминологией, то E и f будут звать G «отцом», а h они будут звать «сестрой отца».

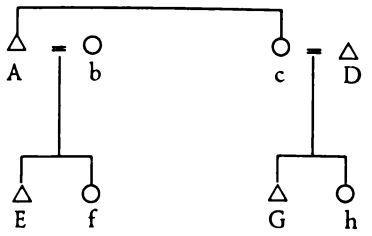


Рис. 3

Примечание: A и c — брат и сестра.

Отметим, что в племени омаха и в некоторых других племенах со сходной терминологией считается допустимым, чтобы мужчина женился на дочери брата своей жены. Брак с вдовой брата матери, по-видимому, не встречается сколько-нибудь регулярно у носителей терминологий типа чокто, но определенно встречается там, где терминологии этого типа отсутствуют, в том числе и в племенах с терминологиями типа омаха, таких, как батонга.

В основе того, что мы могли бы назвать гипотезой Колера, лежит очевидный факт, что каждый из двух типов терминологии соответствует особой форме брака; форма брака и тип терминологии, так сказать, логично сочетаются друг с другом. В этом, я думаю, всякий может убедиться, обратившись к фактическому материалу. Но гипотеза ведет значительно дальше. Ею предполагается некая причинно-следственная зависимость — такая зависимость, которая позволяет утверждать, что брачный обычай обусловил особую терминологию, или же произвел, породил ее. Никаких свидетельств того, что в действительности происходило именно так, не приводится. Рассуждение ведется исключительно *a priori*. Это ключевая слабость метода предположительной истории — его гипотезы нельзя проверить. Поэтому такие гипотезы не могут считаться не чем иным, как спекуляциями или гаданием о том, что могло бы случиться.

Теперь мы могли бы с равным основанием предположить, что особая форма брака порождается терминологией. Следуя терминологии омаха, я обращаюсь к дочери брата моей жены так, как если бы она была младшей сестрой моей жены, а в соответствии с обычаем сорората* считается правильным для меня жениться на младшей сестре моей жены. Тогда мне вполне позволительно жениться на женщине, которая по терминологии воспринимается мною как таковая, а именно: на дочери брата жены. Эта гипотеза, конечно, точно так же не имеет доказательств. Если мы примем гипотезу

Колера, то получает некоторое объяснение терминология, но остается без объяснения брачный обычай. Альтернативная гипотеза объясняет брачный обычай, а терминологию не объясняет. Я не вижу никакой возможности предпочесть одну из двух изложенных гипотез, иначе как поддавшись исключительно личной склонности.

Однако если мы могли бы представить брачный обычай как непосредственное следствие терминологии, бытующей в обществе, которое уже обладает сороральной полигинией*, то терминологию мы не можем представить непосредственным результатом брачного обычая. Необходимо еще и действие какого-то неизвестного нам сопутствующего фактора. Мы знаем примеры обществ, в которых мужчина иногда женится на вдове брата своей матери, но термины родства, соответствующие такой женитьбе, он употребляет только после того, как она состоялась. Хотя мы не имеем письменных свидетельств о подобной процедуре при браке с дочерью брата жены, мы по крайней мере вправе думать, что такая процедура существует. Но чего рассматриваемая гипотеза совершенно не позволяет вообразить, так это причин, по которым вся терминология должна быть приспособлена к форме брака, имеющей место лишь от случая к случаю.

Но давайте оставим гипотезы и проанализируем структурные принципы систем родства, в которых подобные терминологии встречаются, — будь то тип чокто или тип омаха. Необходимо, однако, кое-что сказать об одной связанной с терминологиями родства проблеме, вызвавшей огромное количество споров. Первоначальный интерес Моргана к терминологиям родства был сугубо этнологического** свойства, т.е. в его основе лежало стремление выявить исторические связи между народами земного шара. Морган полагал, что, собрав солидную сводку данных по терминологиям и сравнив их, он сможет показать историческое родство американских индейцев (ганованских народов, как он их называл) с народами Азии. Но в ходе этой работы он решил, что терминологии можно использовать для воссоздания прошлых форм социальной организации. Он предположил, что классификационные терминологии, которые он обнаружил у племен североамериканских индейцев, таких, как ирокезы, не согласуются с формами социальной организации, имеющимися у них в настоящее время, и что поэтому терминологии не могли сформироваться в условиях обществ, организованных так, как теперь, а должны быть «пережитками» каких-то иных типов социальных систем.

Это было, конечно, чистым допущением и как раз допущением такого рода, какие побуждает нас делать — зачастую бессознательно

или вслепую — метод предположительной истории. Моргана оно привело к одной из самых фантастических гипотез в области антропологии, изобилующей фантастическими гипотезами. Правда заключается в том, что он совершенно не понял сути и функций классификационных терминологий. Ничто так эффективно не препятствует восприятию и пониманию явлений такими, какие они есть на самом деле, как гипотезы предположительной истории или же желание изобретать подобные гипотезы.

Один из ранних критиков Моргана, Старке [Starcke, 1889], был первым, я полагаю, кто придерживался таких убеждений, которые всегда были и моими убеждениями. Он утверждал, что номенклатура родства в целом — это «правдивое отражение правовых отношений, которые возникают в каждом племени между ближайшими родичами». Он отвергал как безосновательные попытки использовать эти номенклатуры для исторических реконструкций обществ прошлого. Хорошо бы проанализировать, почему у Старке было так мало последователей, а у Моргана так много, но я не могу пускаться в такое предприятие.

В 1909 г. Крёбер опубликовал в нашем журнале* статью «Классификационные системы отношений» [Kroeber, 1909]. Риверс ответил на полемические выпады этой статьи в своих лекциях «Родство и социальная организация» [Rivers, 1914b], а Крёбер отреагировал на критику Риверса в книге «Системы родства Калифорнии» [Kroeber, 1917].

Когда появилась статья Крёбера, я обсудил ее с Риверсом и обнаружил, что не согласен с обоими участниками спора. Крёбер писал: «Нет ничего более ненадежного, чем метод, выводящий путем дедукции из словесных обозначений якобы недавно существовавшие социальные и брачные институты». Это новая формулировка утверждения Старке 1889 г., и с этим утверждением я был и остаюсь целиком и полностью согласен, расходясь, таким образом, с Риверсом. Крёбер также писал: «Несчастьем антропологии недавних лет были поиски специфических причин специфических событий, связь между которыми устанавливалась лишь субъективно подобранными свидетельствами. По мере расширения наших познаний и освобождения от соответствующих мотиваций становится все более очевидным, что причинно-следственные объяснения обособленных антропологических явлений лишь крайне редко находят себе подтверждение в других обособленных явлениях». С этим утверждением я тоже соглашаюсь.

Но оба они — и Крёбер, и Риверс — сходятся, по-видимому, в том, что причинно-следственные объяснения необходимы для того,

что Крёбер называет «подлинной наукой». Для Риверса антропология является подлинной наукой постольку, поскольку (или настолько, насколько) она способна устанавливать причинно-следственные связи. Для Крёбера она не является подлинной наукой вообще. И здесь я не соглашаюсь с ними обоими, считая, что чисто теоретическая наука (будь то физика, биология или наука об обществе) вообще не имеет дела с причинно-следственными зависимостями в том смысле, который вкладывается в это понятие. Понятие о причине и следствии принадлежит, строго говоря, прикладным наукам, практической жизни, с ее навыками и техническими средствами, а также истории.

Здесь мы подходим к главному камню преткновения в споре Риверса и Крёбера. Риверс считал, что характерные черты номенклатур родства определяются социальными или социологическими факторами, что конкретные черты терминологии есть следствие конкретных черт социальной организации. В противоположность этому Крёбер считал, что черты систем терминов родства «определяются в первую очередь языком» и «отражают психологию, а не социологию». «Термины, обозначающие отношения, — писал он, — обусловлены преимущественно лингвистическими факторами, а социальные обстоятельства влияют на них только от случая к случаю и только косвенным образом». Но в своей поздней статье Крёбер поясняет, что то, что он называет психологическими факторами, «есть социальные или культурные явления в столь же полной мере, в какой институты, верования и технические навыки есть социальные явления». Стало быть, его тезис сопряжен с разграничением двух видов социальных явлений. Одни явления он называет институциональными и определяет как «практики, сопряженные с браком, десцентом, личными отношениями и т.п.». Именно их он в своих ранних работах именовал социальными факторами. О социальных явлениях другого вида он говорит как о «душе» (*psyche*) культуры — это «способы мышления и чувствования, характерные для данной культуры». Они составляют то, что он именовал психологическими факторами.

Таким образом, тезис Крёбера, если брать его позитивную сторону, заключается в том, что сходства и различия в номенклатурах родства должны рассматриваться и интерпретироваться в свете сходств и различий в общих «стилях мышления». Негативная же сторона тезиса Крёбера, а именно она нас здесь занимает, состоит в том, что не существует регулярных и тесных взаимозависимостей между сходствами и различиями номенклатур родства, с одной сто-

роны, и сходствами и различиями «институтов», т.е. «практик, связанных с браком, десцентом и личными отношениями», — с другой. В 1917 г. он признавал наличие «несомненных соответствий между терминологиями и социальными практиками в некоторых районах Австралии и Океании», но отрицал, что таковые могут быть обнаружены в Калифорнии. В этой связи можно было бы указать на то, что в Австралии и Океании исследователи намеренно искали эти соответствия, а в Калифорнии — нет. Вполне вероятно также, что их уже слишком поздно искать у калифорнийских племен.

В противоположность Крёберу и в некотором смысле в согласии с Риверсом я считаю, что по всему миру имеются существенные соответствия между номенклатурами родства и социальными практиками. Эти соответствия не следует, конечно, просто допускать; их следует демонстрировать с помощью полевой работы и сравнительного анализа. Но и отсутствие подобных соответствий также не может быть простым допущением, а ссылки Крёбера на то, что их якобы нет в Калифорнии, остаются, я думаю, совершенно неубедительными.

По Крёберу, номенклатура родства отражает общий стиль мышления людей в приложении к родству. Но институты тоже отражают общий стиль мышления людей в том, что относится к родству и браку. Должны ли мы полагать, что у калифорнийских племен способы осмысления родства (как они представлены в терминологиях, с одной стороны, и как они представлены в социальных обычаях — с другой) не только различаются, но и вообще не связаны между собой? Кажется, это именно то, что Крёбер — в конечном счете — нам предлагает.

В 1917 г. Крёбер настаивал на том, что его первая работа представляла собой «честную попытку понять системы родства как системы родства». Но под системами родства Крёбер разумеет лишь системы номенклатур. Более того, Крёбер — этнолог, а не социальный антрополог. Его главный, если не единственный, интерес к предмету диктуется надеждой открыть и определить исторические связи между народами путем сравнения их номенклатур родства.

Моя собственная концепция состоит в том, что номенклатура родства является органичной частью системы родства, точно так же как она, конечно, является и органичной частью языка. Отношения между номенклатурой и остальными составляющими системы — это отношения внутри единой организованной целостности. Я ставил перед собой задачу — и в полевой работе в разных частях света, и в сравнительных исследованиях — раскрыть суть этих отношений.

При осуществлении конкретного исследования системы родства номенклатура крайне важна. Она позволяет максимально приблизиться к изучению и анализу системы родства в целом. А это, конечно, не было бы возможно, если бы отсутствовали подлинные отношения взаимозависимости между терминологией и остальными составляющими системы. То, что такие отношения существуют, я могу подтвердить опытом полевой работы в ряде различных районов. Меня поддержит, я думаю, любой антрополог, проводивший тщательное исследование какой-либо системы родства в полевых условиях[2].

Я обратился к спору Крёбера и Риверса потому, что, как указывали оба споривших, суть этого спора связана не только с терминами родства, но и с чрезвычайно важным вопросом об общем методе антропологических исследований. Мне казалось, что я сумею лучше разъяснить свою позицию, если покажу, как она отличается от позиции Риверса, с одной стороны, и от позиции Крёбера — с другой.

Система родства делается и переделывается человеком в том же смысле, в каком и язык делается и переделывается человеком. Это не значит, что они конструируются и изменяются намеренно, направляемые и контролируемые осознанной целью. Язык должен работать, т.е. он должен служить более или менее адекватным инструментом коммуникации, и, для того чтобы он мог работать, он должен удовлетворять некоторым общим и обязательным условиям. Морфологическое сравнение языков показывает, как обеспечивалось соответствие этим условиям посредством введения в действие различных морфологических принципов, таких, как флексии, агглютинация, порядок слов, внутренние модификации тона или ударений. Система родства тоже должна работать, чтобы существовать или сохранять себя. Она должна обеспечивать упорядоченную и жизнеспособную систему социальных отношений, нормированных социальной практикой. Сравнение различных систем показывает нам, как благодаря использованию определенных структурных принципов и определенных механизмов были созданы работоспособные системы родства.

Общая черта всех систем родства — наличие определенных категорий или классов, в которые могут быть сгруппированы различ-

[2] Моя позиция была неправильно понята и соответственно неверно изложена д-ром Оплером в статье «Данные этнографии апачей относительно связи между терминологией родства и социальной классификацией» [Opler, 1937b]; однако первые два параграфа в другой статье доктора Оплера — «Социальная организация апачей чирикахуа» [Opler, 1937a] — на самом деле отражают то, что тогда было его и является по сей день моей точкой зрения.

ные родственники отдельного человека. Реальная социальная связь между человеком и его родственником и те права и обязанности или же одобряемые обществом формы отношений и поведения, которые ей присущи, как бы закрепляются в сознании людей терминологической категорией. Средством установления и различения таких категорий обычно как раз и служит номенклатура родства. Один термин может использоваться для целой категории родственников, а различные категории будут обозначаться разными терминами.

Давайте рассмотрим простой пример из нашей собственной системы. Мы делаем то, что выглядит довольно необычно на общем фоне систем родства, — относим брата отца и брата матери к одной и той же родственной категории. Мы применяем к ним один и тот же термин, который первоначально обозначал только брата матери (от лат. *avunculus*). По английским законам правовое отношение племянника к дядьям с обеих сторон одинаково, если только дело не касается аристократических титулов и наследственных титульных владений. В остальных же случаях племянник — при отсутствии завещания — имеет одинаковые права на наследование имущества как дяди со стороны матери, так и дяди со стороны отца. И в том, что можно было бы назвать социально стандартизованным поведением, по отношению к материнскому и отцовскому брату невозможно подметить никаких регулярно проявляющихся различий. Соответственно поведение человека по отношению к племянникам с обеих сторон однотипно. Расширяясь далее, такая система не делает различий между сыном брата матери и сыном брата отца.

А в Черногории — возьмем для сравнения иную европейскую систему — напротив, братья отца составляют одну категорию, а братья матери — другую. Этих родственников различают с помощью разных терминов, равно как и их жен; а социальные отношения, в которых человек состоит с двумя видами дядьев, обнаруживают заметные различия.

Нет ничего «естественного» в английском подходе к дядьям: множество людей во многих частях света сочтут отсутствие разграничения между родственниками со стороны отца и родственниками со стороны матери противоестественным и даже неподобающим. Но такая терминология находится в соответствии с нашей системой родства в целом.

Все системы родства, которые мы анализируем здесь, обладают некоторыми чертами того, что Морган называл «классификационной» терминологией. Что он подразумевал под этим термином, со-

вершенно ясно из его работ, но его определением часто пренебрегают, возможно потому, что не хотят затруднять себя чтением Моргана. Номенклатура называется классификационной, если ее термины, первоначально прилагаемые к родственникам по прямой линии, также применяются и к родственникам по коллатеральным* линиям. Таким образом, по определению Моргана, английское слово *uncle* («дядя») не является классификационным термином. Крёбер [Kroeber, 1909] критикует Моргана и отвергает его понятие «классификационная терминология», а затем предлагает использовать то же самое разграничение: брать как один из важнейших отличительных признаков терминологии степень, до которой в ней отделяются друг от друга, или различаются, прямые и коллатеральные родственники. Создается впечатление, что Крёберу просто не нравится слово «классификационный». Несомненно, это не идеально подходящее слово; но оно уже очень долго используется, и никакого лучшего слова не нашлось, хотя и предлагались многие.

Я не собираюсь говорить обо всех терминологиях, в которых действует классификационный принцип, рассмотрю только один широко распространенный тип. В системах этого типа разграничение между родственниками по прямой и боковой линиям отчетливо проводится и играет очень важную роль в социальной жизни, но оно в некоторых отношениях подчинено другому структурному принципу, который можно было бы назвать принципом солидарности группы сиблингов. В моногамных обществах группа сиблингов состоит из сыновей и дочерей одного мужчины и его жены, при полигинии она состоит из детей одного мужчины и его жен, в полиандрических сообществах — из детей одной женщины и ее мужей. Узы, объединяющие братьев и сестер в одну группу, повсюду важны, но все же в некоторых обществах им придается большее значение, чем в остальных. Солидарность группы сиблингов проявляется в первую очередь в социальных отношениях между ее членами.

Из этого принципа вытекает и следующий, который я назову принципом единства группы сиблингов. Здесь речь идет не о внутренней сплоченности группы, проявляющейся в поведении ее членов при взаимоотношениях друг с другом, а о ее единстве, проявляющемся по отношению к лицу, находящемуся за пределами этой группы и связанному специфической связью с одним из ее членов.

Разобраться в этом нам поможет схема. На рис. 4 группа сиблингов представлена тремя братьями и двумя сестрами, с которыми Эго связывает то обстоятельство, что он является сыном одного из трех братьев. В системах родства того типа, который я имею в виду,

Эго считает себя состоящим в отношениях одного общего типа со всеми членами данной группы. Для него эта группа представляет единство. Его отношение к братьям и сестрам отца воспринимается как отношение того же самого общего типа, что и его отношение к отцу. Внутренний состав группы, однако, может быть для него дифференцирован по двум принципам — полу и старшинству. Они в ряде систем принимаются во внимание. Если в системе не придается особого значения старшинству, то считается, что мужчина находится и со старшим, и с младшим братом отца в таких отношениях, которые во всем подобны отношениям с отцом. Он обращается к ним или говорит о них, используя тот же термин, который он применяет к собственному отцу, и в некоторых важных аспектах его поведение при взаимодействии с ними сходно с его поведением при взаимодействии с отцом. Конечно, характерные черты его поведения сильно разнятся в разных системах. Там же, где придается большое значение старшинству, человек может делать различие между младшим и старшим братьями отца. Это может проявляться лишь в поведении, а может — и в поведении, и в терминологии. Но все же всегда остаются общие элементы в моделях поведения по отношению ко всем «отцам».

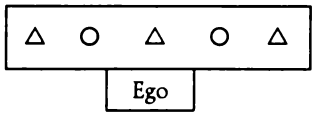


Рис. 4. Эго

Различия по полу важнее различий по возрасту, и в этом аспекте имеются значительные вариации в рассматриваемых нами системах родства. Но во множестве систем, распространенных в разных районах мира, в отношении человека к сестре отца выявляются некие общие свойства, которые можно правильно охарактеризовать, сказав, что человек считает сестру своего отца как бы отцом женского пола. В некоторых системах он на самом деле называет ее термином «женский отец» или каким-то иным словом, модифицирующим термин «отец». Если вам кажется немыслимым, чтобы человек считал отношения с сестрой отца отношениями того же типа, что и свои отношения с отцом, так это потому, что вы думаете не о социальных отношениях, определяемых моделями поведения, а о физиологической связи, которая здесь нерелевантна.

То же самое происходит и с группой сиблингов матери. Сестры матери воспринимаются как родственницы того же типа, что и мать, — и терминологически, и в моделях отношения и поведения. В ряде систем брат матери также воспринимается как родственник, аналогичный матери. Его могут называть словом, означающим «мужская мать», как, например, у народов банту в Африке и на о-вах Тонга в Тихом океане. Если принцип старшинства важен, то братья матери могут различаться в зависимости от того, старше они или младше матери.

Тем из вас, кто никогда непосредственно не сталкивался с системами такого типа, трудно понять, как это сестра отца может считаться женским отцом, а брат матери — мужской матерью. Это потому, что вам нелегко отделить термины «отец» и «мать» от тех коннотаций, которые они имеют в нашей социальной системе. Но это совершенно необходимо сделать, иначе вы никогда не постигнете систем родства других обществ. Может быть, вам будет легче понять, если я сошлюсь на еще одну терминологию, кажущуюся нам очень странной. В большинстве систем, о которых я сейчас говорю, имеется термин «дитя» или термины «сын» и «дочь», применяемые мужчиной к собственным детям и детям своего брата, а женщиной — к собственным детям и детям своей сестры. Но в некоторых австралийских племенах имеется два разных термина, означающих «дитя». Один используется мужчиной для своего собственного ребенка (или ребенка брата) и женщиной — для ребенка ее брата; другой термин используется женщиной для собственного ребенка или ребенка ее сестры и мужчиной — для ребенка его сестры. Я думаю, вы увидите, что это другой способ выразить в терминологии единство уз, которые соединяют брата с сестрой в их отношениях к детям друг друга. Мой отец и его братья и сестры именуют меня одним словом, а моя мать и ее братья и сестры — другим.

Тот же принцип — принцип единства группы сиблингов — прилагается и к другим группам сиблингов. Так, брат отца отца считается принадлежащим к той же категории, что и отец отца, вследствие чего сын брата отца отца оказывается несколько более дальним, но все же родственником того самого вида, что и отец, и братья отца. Посредством подобного «растяжения» базового принципа огромное число коллатеральных родственников различной дальности или разных степеней родства может быть «сведено» в ограниченное число категорий. Человек может иметь уйму — сотни — родственников, которых он классифицирует как «отцов», «братьев», «братьев матерей» и т.д. Но существует множество различных способов

растяжения базового классификационного принципа, что приводит к формированию сильно отличающихся друг от друга систем. Их всех объединяет, однако, использование структурного принципа, который я кратко проиллюстрировал.

Я пытаюсь показать вам, что классификационная терминология есть средство создания широкой родственной организации, использующее принцип единства группы сиблингов для установления небольшого числа категорий родства, в которые может быть включено огромное число близких и дальних родственников. Обычно существуют некоторые элементы отношений и поведения, предписываемые человеку при взаимодействии со всеми теми родственниками, которых он именует каким-то одним определенным термином родства, и не требуемые от него при взаимодействии с другими. Но внутри всякой родственной категории всегда делаются важные различия. Обязательно различают собственного отца и его брата. Различают более близких и более дальних родственников. Иногда проводятся важные различия между родственниками одной и той же категории, но принадлежащими к разным кланам — к клану Эго и какому-то другому. Могут быть и другие способы разграничивать родственников внутри одной категории, характерные для различных систем родства. Таким образом, категории, представленные в терминологии, никогда не дают нам ничего, кроме «скелета» организации родственных связей в реальной жизни. Но такой скелет они безусловно дают нам для всех систем, которые мне довелось изучать.

А если это так, если именно такова суть классификационных терминологий у племен, где они имеются, то очевидно, что вся теория Моргана абсолютно безосновательна. Классификационная система, интерпретируемая так, как это было сделано нами, базируется на осознании крепких социальных уз, связывающих братьев и сестер из одной и той же элементарной семьи, и на использовании этих уз в процессе создания сложного организационного комплекса социальных отношений между родственниками. Классификационная система могла возникнуть только в обществе, основанном на элементарной семье. Нигде в мире узы между мужчиной и его детьми или же между детьми одного отца так не крепки, как крепки они в австралийских племенах, которые — вы это, конечно, знаете — дают пример классификационных терминологий в крайних, наиболее ярко выраженных формах.

Внутренняя солидарность группы сиблингов и ее единство, проявляющиеся в отношении лиц, с нею связанных, обнаруживают себя во множестве самых разнообразных форм в различных общест-

вах. Останавливаться на этом более подробно я не могу, но, чтобы подкрепить свои дальнейшие рассуждения, укажу, что именно в свете этого структурного принципа нам следует интерпретировать обычаи сороральной полигинии (брак с двумя и более сестрами), сорората (брак с сестрой умершей жены), братской полиандрии (брак женщины с двумя или более братьями — чуть ли не самая распространенная форма полиандрии) и обычай левирата (брак с вдовой брата). Сепир, используя метод предположительной истории, высказал гипотезу, что классификационная терминология является результатом обычаев левирата и сорората. То, что это вещи взаимосвязанные, я думаю, очевидно, но никаких свидетельств об их причинно-следственной зависимости у нас нет. Суть их взаимосвязи в том, что они являют собой два разных способа приложения или использования принципа единства группы сиблингов, поэтому они могут существовать и вместе, и порознь.

Объединение людей в кланы или в половины тоже основано на принципе солидарности и единства группы сиблингов в комбинации с некоторыми иными принципами.

Догадку о том, что экзогамные классы как-то связаны с классификационными терминологиями, высказал Тайлор. А Риверс применил к ней метод предположительной истории, утверждая, что классификационная терминология имеет своими истоками деление сообщества на две экзогамные половины.

II

Для нашего анализа необходимо также рассмотреть еще один аспект структур систем родства, а именно разделение на поколения. Оно также коренится в элементарной семье, в отношениях между родителями и детьми. Определенная генерализующая тенденция многих систем родства проявляется в поведении родственников разных поколений. Так, мы очень часто обнаруживаем, что от человека ожидается проявление более или менее выраженных признаков уважения по отношению к родственникам первого восходящего поколения. Существуют также определенные нормативные ограничения, обеспечивающие некоторую дистанцию между родственниками смежных поколений или же исключающие излишнюю интимность между ними. Между ними фактически существуют генерализованные отношения доминирования и субординации. И этому обычно сопутствуют отношения дружеского равенства между человеком и его родственниками второго восходящего поколения. В этой связи

немаловажна номенклатура для поколений дедов и внуков. В некоторых классификационных системах, например в системах, характерных для австралийских племен, принято дедов и бабок со стороны отца и терминологически, и в поведении отличать от дедов и бабок со стороны матери. В то же время для многих классификационных систем общая тенденция такова, что все родственники второго восходящего поколения классифицируются одинаково как «деды» и «бабки».

По ходу дела мы можем отметить, что в классификационных терминологиях, которые Морган именовал малайскими, а Риверс — гавайскими, этот генерализующий процесс распространился на все поколения, так что все родственники поколения родителей могут именоваться «отцами» и «матерями», а все родственники поколения говорящего — «братьями» и «сестрами».

Многие системы в различных частях света проявляют структурный принцип, который я буду называть принципом объединения альтернативных (чередующихся) поколений. Это значит, что в представлении людей родственники поколения деда как бы объединяются с родственниками поколения Эго и совместно противостоят родственникам поколения родителей Эго. В наиболее развитых формах этот принцип можно обнаружить у австралийских племен. Я еще вернусь к этому позднее.

В то время как одни системы делают упор на разграничение поколений в терминологиях и в социальных структурах, другие включают родственников двух или более поколений в единую категорию*. Насколько мне удалось выяснить в процессе сравнительного анализа, различные варианты таких случаев, когда в одну терминологическую категорию объединяются родственники разных поколений, группируются в четыре класса.

К первому классу относятся термины, не содержащие никаких коннотаций, указывающих на конкретное поколение, и использующиеся для обозначения особой формы отношений, которая находится где-то на границе между отношениями с неродственниками, с одной стороны, и, с другой — близкородственными отношениями, несущими с собой определенные общепризнанные права и обязанности. Как правило, применение такого термина подразумевает, что, поскольку именуемое им лицо признается родственником (родственницей), постольку с ним (или с нею) следует обращаться в общем и целом дружественно, а не как с чужаком. Хорошим примером могут служить термины масаев: *ol-le-sotwa* и *en-e-sotwa*. Я бы включил в этот класс и английский термин *cousin*.

Ко второму классу принадлежат случаи, когда имеется некий конфликт (или несогласованность) между конкретными нормативными установками, действующими в отношении конкретного родственника, с одной стороны, и общими нормативными установками, действующими в отношении всего того поколения, к которому данный родственник относится, — с другой. Так, у некоторых племен на юго-востоке Африки существует конфликт между общим правилом, требующим проявления особого уважения к родственникам первого восходящего поколения, и особым обычаем показного «привилегированного» неуважения к брату матери. Этот конфликт разрешают, «перемещая» брата матери во второе восходящее поколение и именуя его «дедом». Пример противоположного характера можно найти опять-таки у масаев: человек проявляет всяческие вольности — «фамильярность» — в обращении со всеми своими родственниками второго нисходящего поколения, которые приходятся ему «внуками». Но при этом считается, что отношения между ним и женой сына его сына не должны быть фамильярными, но должны характеризоваться подчеркнутым соблюдением дистанции. Несогласованность устраняется своего рода нормативным трюком — женщина «изымается» из своего поколения и зовется «женой сына».

К третьему классу относятся случаи, являющиеся следствием уже упоминавшегося структурного принципа объединения альтернативных поколений. Так, отец отца может зваться «старшим братом», и отношение к нему будет соответствующим. А сын сына может называться «младшим братом». Или же мужчина и сын его сына могут включаться в одну и ту же категорию родства. Множество иллюстраций этому дают австралийские племена, да и некоторые другие. Пример из терминологии хопи я приведу позднее.

Четвертый класс включает системы типа чокто и омаха, а также некоторые другие. В этих системах принцип разграничения поколений оттесняется другим принципом — принципом единства линиджной группы.

Поскольку слово «линидж» часто используется без особой строгости, постольку я должен пояснить свое понимание. Патрилинейный, или агнатный, линидж состоит из мужчины и всех его потомков по мужской линии, включая определенное число поколений. Так, минимальный линидж включает три поколения, а могут быть линиджи, включающие четыре, пять или n поколений. Матрилинейный линидж состоит из женщины и всех ее потомков по женской линии, включая определенное число поколений. Линиджная группа состоит из всех живых на данное время членов линиджа. Клан — как я буду понимать этот термин здесь — это группа, которая, хотя

и не является фактически или доказуемо (генеалогически) линиджем, считается по целому ряду признаков сходной с линиджем. Обычно она состоит из нескольких подлинных линиджей. Линиджи, как патрилинейные, так и матрилинейные, в неявном виде существуют в любой системе родства, но лишь в отдельных системах солидарность линиджной группы делается важнейшей чертой социальной структуры.

Если линиджные группы важны, мы можем говорить о солидарности группы, проявляющейся прежде всего во взаимоотношениях между ее членами. Под принципом единства линиджной группы я подразумеваю, что для лица, не принадлежащего к линиджу, но связанного с ним какими-либо важными узами по родству или по браку, члены линиджа составляют единую категорию, внутри которой, однако, делаются различия между мужчинами и женщинами и, возможно, также некоторые иные. Когда этот принцип прилагается к терминологии, лицо, связанное с линиджем извне, использует один и тот же термин для всех членов линиджа одного пола и по крайней мере трех поколений. В своем наиболее завершенном развитии, приложенный к целому клану, этот принцип приводит к тому, что человек именует одним термином всех членов определенного клана. Пример будет дан ниже.

Терминология типа омаха может быть проиллюстрирована системой индейцев фокс, которая была тщательно изучена доктором Солом Таксом [Tax, 1937]. Те черты системы, которые существенны для нашего анализа, продемонстрированы на схемах (рис. 5–9)[3].

В своем собственном патрилинейном линидже мужчина различает родственников по поколениям, применяя к ним разные термины — «дед» (GF), «отец» (F), «старший или младший брат» (B), «сын» (S), «бабка» (gm), «сестра отца» (fs), «сестра» (sis) и «дочь» (d). Хотелось бы привлечь ваше внимание к тому факту, что мужчина в этой системе один и тот же термин «брат по браку» (BL) применяет независимо от поколения к мужьям трех поколений женщин

[3] На этих схемах △ представляет лиц мужского пола, а круг ○ — лиц женского пола. Знак = связывает мужчину с его женой, а линии, идущие вниз от этого знака, ведут к их детям. Буквы (прописные для лиц мужского пола и строчные для лиц женского пола) замещают термины родства классификационной системы, в которой один и тот же термин прилагается к целому ряду родственников. Буквы GF означают термин, используемый для деда, точно так же буквы gm — термин, используемый для бабки; значения других букв: F — отец, m — мать, ms — сестра матери, fs — сестра отца, MB — брат матери, FL — отец по браку, ml — мать по браку, B — брат, sis — сестра, BL — брат по браку, sl — сестра по браку, S — сын, d — дочь, N — племянник (строго говоря, сын сестры), n — племянница (дочь сестры, когда говорящий — мужчина), GC или gc — внуки.

своего линиджа (женщин своего и двух восходящих поколений), а детей всех этих женщин называет тоже одинаковыми терминами — «племянник» (N) и «племянница» (n). Таким образом, женщины линиджа Эго трех названных поколений составляют для него своего рода группу, и Эго считает себя состоящим в отношениях одного общего вида с детьми всех этих женщин, а отношениями другого общего вида с их мужьями, хотя мужья и дети этих женщин принадлежат к нескольким разным линиджам.

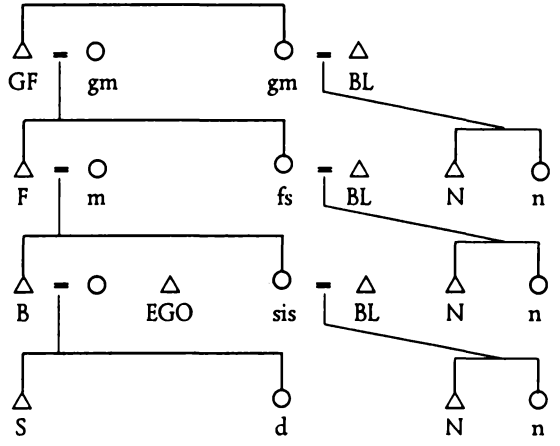


Рис. 5. Фокс
Линидж отца

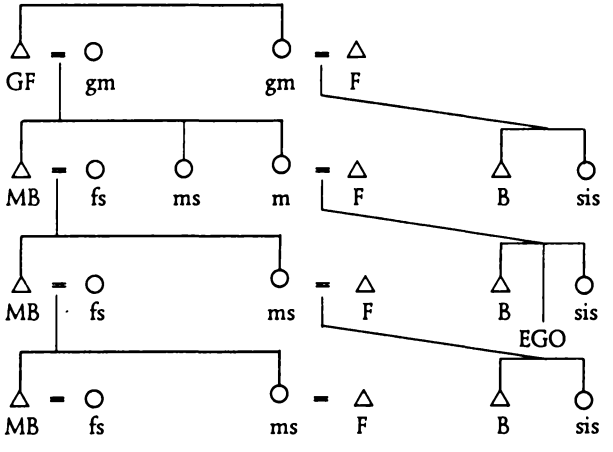


Рис. 6. Фокс
Линидж матери

Если мы теперь обратимся к патрилинейному линиджу матери Эго, то увидим, что мужчина называет отца своей матери «дедом», но всех мужчин следующих трех поколений называет одним и тем же термином «брат матери». Подобным же образом всех женщин тех же трех поколений — за исключением собственной матери — он называет термином, переводимым как «сестра матери» (ms). Он прилагает термин «отец» (F) к мужьям всех женщин этого линиджа в четырех поколениях (включая мужа сестры отца матери), а дети всех этих женщин — его «братья» и «сестры». Он — сын одной конкретной женщины из этой единой группы, и поэтому сыновья других женщин этой группы являются его «братьями».

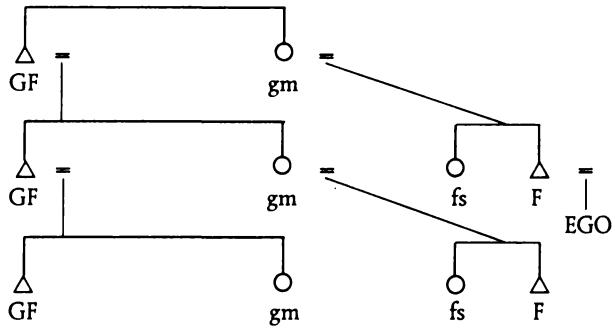


Рис. 7. Фокс
Линидж матери отца

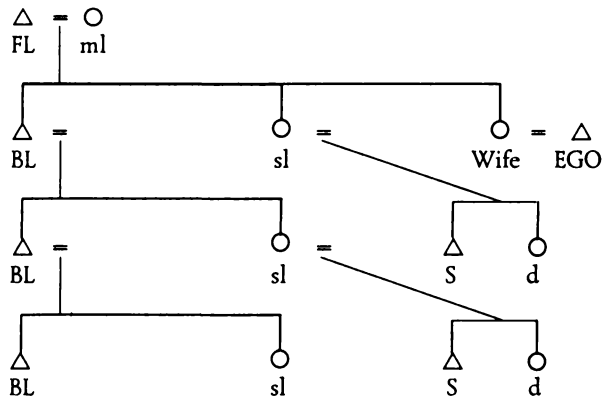


Рис. 8. Фокс
Линидж жены

В линидже матери своего отца Эго зовет всех мужчин и женщин в трех поколениях «дедами» и «бабками». Дети «бабок» — это все его «отцы» и «сестры отца», независимо от поколения. В линидже матери своей матери он тоже зовет всех мужчин «дедами», но я посчитал, что необязательно помещать здесь схему, иллюстрирующую еще и это.

В линидже своей жены мужчина обозначает отца жены термином, который мы переведем как «отец по браку»* (FL). На самом деле этот термин является модификацией слова, используемого для обозначения деда[4]. Сыновья «отцов по браку» и сыновья их братьев — это «братья по браку» (BL), а дочери тех же лиц — «сестры по браку» (sl). Дети «брата по браку» — это тоже «брат по браку» и «сестра по браку». Таким образом, эти два термина прилагаются к трем поколениям мужчин и женщин данного линиджа. Дети всех этих «сестер по браку» — «сыновья» и «дочери».

Схема на рис. 9 показывает линидж матери жены. В этом линидже всех мужчин трех поколений человек зовет «отцами по браку» и всех женщин — «матерями по браку».

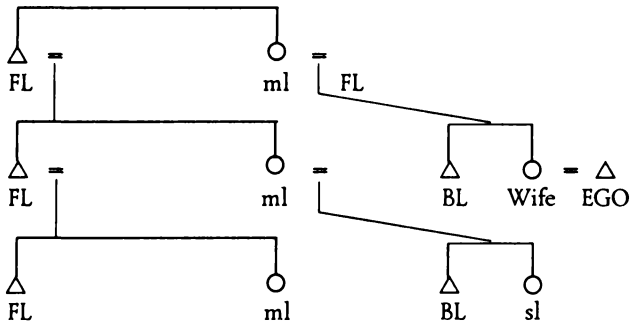


Рис. 9. Фокс
Линидж матери жены

Является ли классификация родственников в терминологии индейцев фокс просто лингвистическим феноменом, как хотят нас иногда уверить? Наблюдения д-ра Такса [Tax, 1937] дают нам основания утверждать, что нет. Он пишет:

[4] У фокс термины для отца по браку и матери по браку являются модификациями терминов, которыми обозначаются деды и бабки. А у племени омаха термины для дедов и бабок без всяких модификаций прилагаются к «родителям по браку» и ко всем тем, кто у племени фокс зовутся «отец по браку» и «мать по браку».

«Термины родства прилагаются ко всем известным родственникам (иногда даже к тем, генеалогические связи с которыми невозможно проследить), так что племя в целом делится на сравнительно небольшое число типов парных отношений. Отношения каждого из этих типов несут с собой традиционные модели поведения, более или менее отчетливо очерченные. Как правило, поведение близких родственников соответствует этим моделям в наибольшей мере, а чем дальше родство, тем менее полно они реализуются; но имеются многочисленные случаи, когда по тем или иным причинам пары близких родственников „вовсе не ведут себя по отношению друг к другу так, как им подобает"».

Далее д-р Такс характеризует модели поведения, сопряженные с различными типами отношений. Таким образом, классификация родственников по категориям, осуществляемая с помощью номенклатуры, или же выраженная в ней, регулирует также и социальное поведение. Существуют убедительные свидетельства того, что сказанное верно и по отношению к другим системам типа омаха, и, в противовес Крёберу, мы можем с достаточным основанием принять гипотезу, что это верно по отношению ко всем системам.

Схемы, сходные с теми, что построены здесь для системы индейцев фокс, могут быть построены и для других систем типа омаха. Тщательное обследование и сравнение различных систем показывает, я думаю, что, несмотря на многочисленные вариации, существует единый структурный принцип, который лежит в основе как терминологии, так и соответствующей социальной организации. Линидж, включающий три (иногда более) поколения, воспринимается как единство. Человек связан с некоторым числом линиджей в силу индивидуальных родственных отношений: у фокс он связан с линиджами своей матери, матери своего отца, матери своей матери, с линиджем своей жены и линиджем матери жены. В каждом случае он воспринимает свои отношения со всеми представителями нисходящих поколений этого линиджа, так же как и отношения с представителями поколения, к которому принадлежит тот, через кого он связан с линиджем в целом. Так, для него все мужчины в линидже его матери — «братья матери», в линидже бабки — «деды», а в линидже жены — «братья по браку».

Структурный принцип единства патрилинейного линиджа вовсе не гипотеза, объясняющая происхождение терминологии. Этот принцип непосредственно выявляется при сравнительном анализе систем определенного типа, иными словами, это обобщение непосредственно фиксируемых фактов.

Давайте теперь рассмотрим общество, в котором принцип единства линиджной группы сопрягается с матрилинейностью линиджей.

Для этого я выбрал систему индейцев хопи, которая была мастерски проанализирована д-ром Фрэдом Эгганом в его диссертации [Eggan, 1933], к сожалению до сих пор не опубликованной[5].

Наиболее существенные черты этой системы иллюстрируются прилагаемыми ниже схемами.

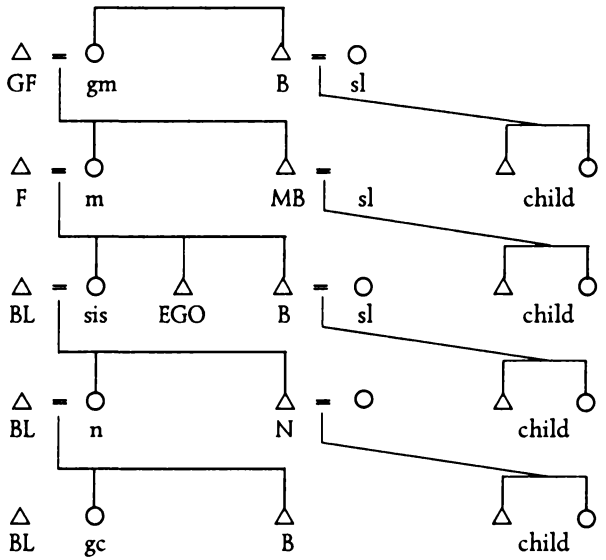


Рис. 10. Хопи
Линидж матери

Собственный линидж человека — это, конечно же, и линидж его матери. Человек терминологически дифференцирует женщин своего линиджа по поколениям: «бабка» (gm), «мать» (m), «сестра» (sis), «племянница» (n) и «внучка» (gc). Среди мужчин он терминологически различает «братьев матери» (MB), «братьев» (B) и «племянников» (N). Но он терминологически включает брата матери своей матери и сына дочери своей сестры в ту же категорию, что и своих братьев. Здесь проявляется структурный принцип, который уже упоминался как принцип объединения, или комбинирования, альтернативных (чередующихся) поколений. Следует также отметить, что

[5] Теперь, наконец, в переработанном виде эта диссертация опубликована: *Eggan F.* Social Organisation of the Western Pueblos. The University of Chicago Press, 1950.

мужчина включает детей всех мужчин своего линиджа — независимо от поколения — в ту же категорию, к которой относятся его собственные дети. Схему на рис. 10 необходимо тщательно сравнить со схемой на рис. 5, отражающей терминологию индейцев фокс. Такое сопоставление будет очень поучительно.

В линиджe своего отца мужчина называет всех мужчин пяти поколений «отцами», а всех женщин, за исключением матери своего отца (его «бабки»), — «сестрами отца». Муж любой женщины этого линиджа именуется «дедом», а жена любого мужчины этого линиджа — это «мать». Дети его «отцов» — это «братья» и «сестры». Схему на рис. 11 следует тщательно сравнить со схемой на рис. 6.

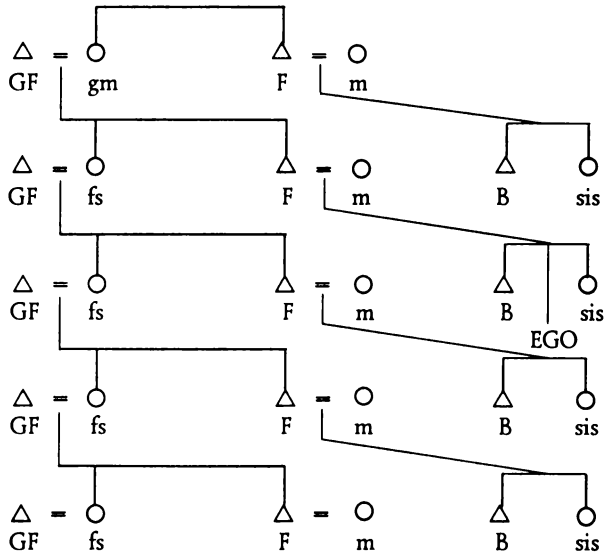


Рис. 11. Хопи
Линидж отца

В линиджe отца своей матери человек зовет всех мужчин и женщин четырех поколений «дедами» и «бабками».

Хопи не считают, что человек состоит в родстве со всем линиджем отца своего отца, поэтому к линиджу отца отца рассматриваемый принцип не прилагается. Отца своего собственного отца хопи зовет «дедом».

Д-р Эгган показал, что для хопи такая классификация родственников — это не просто терминология, или языковые категории, но основа значительной части норм социальной жизни.

Что́, я полагаю, отчетливо следует из сравнения систем фокс и хопи, так это их фундаментальное сходство. Согласно теориям предположительной истории, такое сходство есть случайность и результат различных исторических процессов. Согласно моей теории, оно есть результат систематического применения одного и того же структурного принципа, только в одном случае этот принцип прилагается к патрилинейным линиджам, а в другом — к матрилинейным.

Я, конечно, не могу рассмотреть все варианты систем типа чокто и омаха. Их различия, проявляющиеся в отдельных чертах, очень важны и интересны. Если вы захотите проверить мою теорию, то можете проанализировать все эти системы — или некоторые из них — самостоятельно. Самый простой путь проанализировать любую из них — свести ее к набору линиджных схем, подобных тем, которые были представлены здесь для систем фокс и хопи. Такой набор выявит в любой системе тот конкретный способ, которым реализуется общий принцип единства линиджа. Способы его применения до некоторой степени варьируют, но в каждой системе этого типа он проявляет себя обязательно.

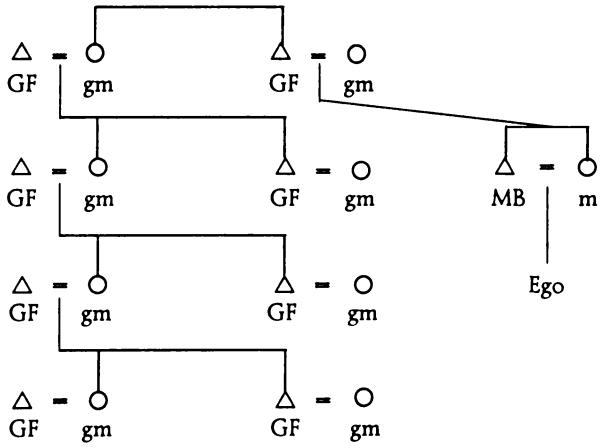


Рис. 12. Хопи
Линидж отца матери

Вы несомненно уже заметили, что в этих системах необычайно велико число родственников всех возрастов, к которым применяются термины «дед» и «бабка». Тому есть основательная причина, и

здесь следует вкратце ее раскрыть. Существует универсальное правило: в обществах, обладающих классификационными терминологиями, принята более или менее четко определенная модель поведения, которое считается нормальным и подобающим в отношениях с родственниками, именуемыми одним и тем же термином. Но имеются и важные различия. В некоторых случаях такая модель характеризуется особыми правами и обязанностями, или особыми типами поведения. Так, в австралийском племени кариера мужчина должен тщательно соблюдать строгие нормы избегания по отношению ко всем женщинам, которых он включает в категорию «сестра отца». Таких женщин очень много, и к их числу принадлежит мать его жены. Но в других случаях определенный термин родства выражает лишь некоторое общее отношение, а не подразумевает какие-то специфические формы поведения. Таким термином может обозначаться лицо, с которым индивид связан особыми правовыми или личными отношениями. Во многих классификационных системах именно таким образом применяются термины для деда и бабки: они предполагают общее отношение дружественности, по преимуществу свободное от жестких предписаний. Так относятся ко всем, именуемым соответствующими терминами. Деды и внуки — это люди, взаимоотношения которых носят свободный и простой характер. Это связано с чрезвычайно распространенными, почти универсальными, способами организации отношений между представителями чередующихся поколений.

В системах фокс и хопи все члены линиджей родителей родителей включаются в одну с ними категорию, и то, что считается подобающим по отношению к родителю родителя, распространяется также на всех членов его линиджа. Поведение в этом случае не требует соблюдения какого-либо определенного набора прав и обязанностей. В нем отражается лишь некоторая общая установка, присущая отношениям с родственниками второго восходящего поколения во множестве обществ, не обладающих системами типа омаха и чокто.

Мне бы очень хотелось продолжить обсуждение этого явления и рассмотреть такие варианты системы омаха (например, система вандау), в которых «дедами» именуются брат матери и сын брата матери. Но я располагаю временем, достаточным лишь для того, чтобы привлечь ваше внимание к одному из вариантов системы типа чокто, имеющему особый интерес с точки зрения анализируемого явления. Это система чероки. Они делились на семь матрилинейных кланов. В клане своего отца человек называл всех мужчин и

женщин поколения своего отца и нисходящих поколений «отцами» и «сестрами отца» и по отношению к этому клану в целом, а также по отношению ко всем его отдельным представителям должен был вести себя с особым почтением. Мужчина не мог жениться на женщине из клана своего отца и, конечно же, не мог жениться в своем собственном клане. В клане отца своего отца и в клане отца своей матери мужчина звал всех женщин любого поколения «бабками». Таким образом, он воспринимал как единое целое не отдельный линидж, но целый клан, несмотря на то что такой клан должен был насчитывать многие сотни человек. С каждой женщиной, именуемой «бабкой», он мог вести себя просто и свободно. И особенно подходящим браком считался брак с «бабкой», т.е. с женщиной из клана отца его матери или из клана отца его отца.

Теперь давайте вернемся назад и кратко рассмотрим особые брачные обычаи, в которых искали гипотетические объяснения терминологий типа чокто и омаха. Брак с дочерью брата жены теоретически возможен и, по-видимому, встречается (правда, лишь иногда) у некоторых племен, имеющих системы номенклатур типа омаха. Хотя у племени фокс в настоящее и недавнее время браки такого рода неизвестны, говорят, что когда-то они там существовали. Мы видели, что брачные обычаи и терминологии находятся в явном соответствии. Причину этого сейчас будет уже нетрудно понять, так как потребуется совсем немного усилий, чтобы показать, что эта специфическая форма брака есть приложение принципа единства линиджа в комбинации с обычаями сорората или сороральной полигинии. При обычных формах сорората или сороральной полигинии мы имеем дело лишь с принципом единства группы сиблингов. Мужчина женится на женщине, принадлежащей к определенной группе сиблингов, и тем самым устанавливает определенные отношения с этой группой как с единством. Мужчины этой группы теперь навсегда становятся его братьями по браку. С одной из женщин этой группы он состоит в браке, и поэтому считается, что с другими женщинами этой группы он состоит в сходных отношениях, их можно было бы назвать квазибрачными отношениями. К примеру, для этих женщин его дети тоже «дети». Поэтому считается естественным, что он после смерти первой жены (или еще при ее жизни, вознамерившись взять вторую жену) должен жениться на ее сестре.

Я прекрасно знаю, что сороральная полигиния может быть связана с тем обстоятельством, что жены одного мужчины, являющиеся сестрами, меньше склонны ссориться друг с другом, нежели

женщины, не состоящие в таких отношениях. Сорорат также может быть обоснован тем, что мачеха скорее будет испытывать должные чувства к своим пасынкам, если они — дети ее родной сестры. Эти соображения не противоречат моему объяснению, наоборот, они поддерживают его, так как принцип единства группы сиблингов — как принцип структурного свойства — основан на солидарности братьев и сестер из одной семьи.

Переходя к системам типа омаха, мы видим, что вместо принципа единства группы сиблингов здесь действует принцип единства более крупной группы — линиджной, состоящей из представителей трех поколений. Когда мужчина женится на женщине из этой группы, он вступает в особые отношения со всей группой в целом как с единством, в силу чего все мужчины этой группы становятся его «братьями по браку», и в то же время со всеми женщинами этой группы он вступает в отношения, которые я назвал квазибрачными. Таковы отношения не только с сестрами его жены, но и с дочерями братьев жены и — в некоторых системах — с сестрами отца. Группа, из которой по принципу сорората он может взять себе вторую жену, не вступая при этом в какие-либо новые социальные связи, таким образом, расширяется и включает дочь брата жены, а обычай брака с этой родственницей оказывается, таким образом, просто результатом применения принципа единства линиджа в социальной системе, обладающей патрилинейными линиджами. Особая форма брака и особая система терминологии напрямую связаны между собой — там, где они сосуществуют. И то и другое есть результат применения одного и того же структурного принципа. Но нет никаких оснований полагать, что одно есть историческая причина другого.

Сложнее обстоит дело с обычаем женитьбы на вдове брата матери. Эта форма брака в сочетании с терминологией типа чокто обнаруживается на о-вах Банкс, у племен Северо-Западного побережья Северной Америки и у ачем-абуаква, говорящих на одном из диалектов чви. Кроме того, она встречается во многих местах, где нет терминологий типа чокто. Она также не обязательно коррелирует с матрилинейностью, ведь она распространена в африканских обществах, которые являются отчетливо патрилинейными. Видимо, невозможно выработать такое теоретическое объяснение, которое подойдет для всех случаев бытования данного обычая. Сейчас у меня нет времени обсуждать эту проблему, анализируя конкретные примеры.

Я должен коротко рассмотреть еще одну теорию, которая уходит своими корнями в дюркгеймовскую критику (1898) Колера и

которая объясняет терминологии чокто и омаха как непосредственный результат воздействия матрилинейного и патрилинейного десцента соответственно. К счастью, у нас есть впечатляющий конкретный пример, на который мы можем сослаться в этой связи — система манус о-вов Адмиралтейства, превосходно проанализированная д-ром Маргарет Мид [Mead, 1934]. Наиболее важная черта системы родства манус — наличие патрилинейных кланов (д-р Мид называет их «генты») и максимальный упор на патрилинейный десцент. Солидарность членов патрилинейного линиджа проявляется во многих чертах системы родства, но не в терминологии. Однако этот упор на патрилинейный десцент в какой-то степени уравновешивается выделением матрилинейных линиджей, что отражается в терминологии — в чертах, которые делают терминологию манус сходной с терминологией типа чокто. Так, один и тот же термин, *pinpapi*, прилагается и к сестре отца отца, и ко всем ее потомкам по женской линии. Один и тот же термин, *patieye*, прилагается и к сестре отца, и ко всем ее потомкам по женской линии. Принцип единства матрилинейного линиджа проявляется не только в употреблении этих терминов, но и в тех социальных отношениях в целом, которые связывают человека с членами линиджа, и это — важнейшая черта всей родственной структуры в комплексе.

Одна из странных идей, которая была широко распространена и, я боюсь, все еще бытует, это та, что общество — если оно вообще выделяет и признает линиджи — выделяет и признает либо только матрилинейные, либо только патрилинейные линиджи. Я полагаю, что появление этого абсурдного представления (равно как и сохранение его вопреки известным фактам) есть следствие одной из ранних гипотез предположительной истории, согласно которой матрилинейный десцент является более «первобытным», т.е. исторически предшествует патрилинейному десценту. С начала нашего века мы знакомы с обществами — гереро, например, — где признаются и матрилинейные, и патрилинейные линиджи. Но такие структуры ошибочно представлялись как «переходные» формы. Это еще один пример того, как приверженность методу и гипотезам предположительной истории мешает видеть вещи такими, какие они есть на самом деле. Именно этому, я думаю, Риверс обязан своими неудачами при изучении систем родства тода и жителей Новых Гебрид: он не обнаружил у тода матрилинейных линиджей, существующих наряду с патрилинейными, и не заметил, что островитяне Новых Гебрид имеют систему патрилинейных групп вдобавок к матрилинейным половинам. Помимо допущений предположительной истории,

нет никаких соображений о том, почему люди не должны строить свою родственную организацию одновременно как на основе патрилинейных, так и на основе матрилинейных линиджей. И мы знаем достоверно, что во многих обществах они делают именно так.

Критикуя метод предположительной истории, я настаивал на обязательности доказательности в антропологии. Как в соответствии с этим могу я доказать, что мое понимание терминологий чокто и омаха верно? Существует целый ряд возможных путей аргументации, но у меня есть время продемонстрировать лишь один из них. Надеюсь, он будет сочтен удовлетворительным. В этом случае я вывожу доказательства из факта существования терминологий, в которых проявляется единство линиджа или клана, но которые не принадлежат ни к типу омаха, ни к типу чокто. Я приведу один пример: племя яральди в Южной Австралии.

Яральди делятся на локальные патрилинейные тотемические кланы. Человек принадлежит к клану своего отца и считает себя связанным с тремя другими кланами: кланом своей матери, кланом матери своего отца и кланом матери своей матери. У яральди, как и у многих других австралийских племен, имеется четыре термина для родителей родителей, каждый из которых прилагается как к мужчинам, так и к женщинам. Термин *maiya* прилагается к отцу отца и его братьям и сестрам, а также ко всем членам собственного клана второго восходящего поколения. Второй термин, *ŋaitja*, прилагается к отцу матери и его братьям и сестрам, т.е. к членам клана матери одного определенного поколения. Третий термин, *mutṣa*, прилагается не только к матери отца и ее братьям и сестрам, но и ко всем людям того же клана всех поколений и обоих полов. Обо всех членах этого клана говорят как о *mutṣaurui* данного человека. Аналогично термин *baka* прилагается к матери матери и ее братьям и сестрам, а также ко всем членам ее клана во всех поколениях. О клане в целом говорят как о *bakaurui* данного человека. Структурный принцип здесь заключается в том, что для человека извне клан составляет единство, внутри которого игнорируются разграничения между поколениями. Теперь сравните это с восприятием линиджей или кланов родителей родителей в системах фокс, хопи или чероки.

Терминология яральди для родственников клана матери представлена на схеме (рис. 13). Необходимо отметить, что, в отличие от омаха, яральди не называют сына и дочь брата матери братом матери (*wano*) и матерью (*neŋko*). Но сына и дочь сына брата матери они зовут «брат матери» и «мать» соответственно. Если бы мы за-

хотели объяснить это особой формой брака, то это должен был бы быть брак с дочерью сына брата жены. Я не могу сказать определенно, что такой брак был запрещен в системе яральди, но я совершенно уверен, что он не практиковался с регулярностью, достаточной для того, чтобы породить терминологию. К тому же такой брачный обычай все равно не может дать объяснения терминологической унификации для кланов матери отца и матери матери. Здесь явно задействован структурный принцип слияния чередующихся поколений, который вообще играет огромную роль в Австралии и который мы также видели в системе хопи. Система родства очень сходная с системой яральди, обнаруживается в племени унгариньин на северо-востоке Австралии. Но на нее я лишь сошлюсь.

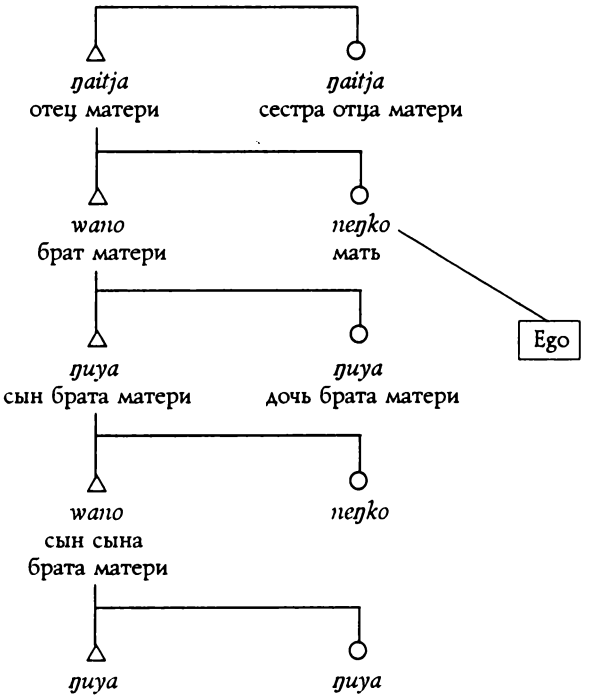


Рис. 13. Яральди
Линидж матери

ŋaitja
neŋko } ŋ = n̄g
ŋuya

Раньше в этом своем обращении я обещал попытаться показать вам, что терминология типа омаха столь же разумна и столь же соответствует социальным системам обществ, в которых она встречается, сколь и наша терминология разумна и соответствует нашей системе. Я надеюсь, что мне это удалось. На основе элементарной семьи и вытекающих из нее генеалогических отношений мы, англичане, сконструировали для себя определенную систему родства, которая отвечает потребностям организованной социальной жизни и внутренне вполне логична. Фокс и хопи на той же основе сконструировали внутренне достаточно логичные системы совсем иного типа. Они иным путем, охватывая более широкий круг людей, обеспечивают согласие в обществе. Мы постигаем конкретную терминологию, как только начинаем рассматривать ее как часть организационной системы общества в целом. Явная взаимосвязь терминологии омаха и обычая женитьбы на дочери брата жены видится как соответствие между двумя частями внутренне логичной работоспособной системы, а не как соотношение причины и следствия.

На вопрос «Как у омаха (или у других племен, о которых мы говорили) сложилась такая система?» метод структурного анализа — это совершенно очевидно — не даст ответа. Но не дает его и метод предположительной истории. Предлагаемое ее приверженцами чисто гипотетическое объяснение номенклатуры типа омаха заключается в том, что она является следствием определенной нетипичной формы брака. Но совершенно очевидно, что это не объяснение и оно не будет таковым до тех пор, пока мы не узнаем, почему омаха и другие племена приняли такой брачный обычай. Найти ответ на вопрос о том, почему то или иное общество имеет такую-то социальную систему, можно, только детально изучив историю этого общества на протяжении достаточно продолжительного периода, как правило, на протяжении нескольких веков. Для племен, системы родства которых мы здесь рассматривали, необходимые исторические данные полностью отсутствуют. Это прискорбно, но мы ничего не можем поделать. Если вы захотите узнать, как Англия обрела современную систему конституционной монархии и парламентского правления, то обратитесь к историческим книгам, которые дают детальное описание ее развития. Если бы не было никаких письменных свидетельств об этом историческом процессе, неужели бы антропологи стали тратить время на гадание о том, как он мог происходить?

Даже когда имеются исторические свидетельства, они лишь помогают нам узнать, как конкретная система выросла из какой-то

другой конкретной системы. Так, мы могли бы написать исторический очерк развития системы родства в Англии в течение последних десяти веков. Это привело бы нас к изучению тевтонской системы билатеральных сибов, как она проявляла себя в институте *вергельда*. Но мы все же не узнали бы, почему тевтоны имели систему такого типа, в то время как у римлян была совсем иная система — система агнатных линиджей. История представляет огромную ценность для общественных наук, потому что она дает сведения от том, как изменяются социальные системы. А предположительная история абсолютно ничего в этом отношении не дает.

Но если вы спросите не о том, как возникли английская система родства и английская политическая система, а о том, как они работают в настоящее время, то на этот вопрос можно будет дать ответ с помощью исследования того же рода, что и антропологическая полевая работа. Исторические же аспекты при этом будут относительно, если не абсолютно, неважны. Знание того, как работают социальные системы, имеет огромное значение для понимания человеческой жизни в любых условиях. А антропологи часто пренебрегали и все еще продолжают пренебрегать этим знанием, видя основную свою задачу в том, чтобы написать историю институтов и обществ, у которых истории нет.

Если вы признали правомерность проведенного мною анализа, но все еще стремитесь применять метод предположительной истории, то вам следует предложить предположительное объяснение того, почему все перечисленные нами племена избрали единство линиджа в качестве основы для конструирования систем родства.

Каких результатов можем мы ожидать от применения метода структурного анализа? Конечно, ничего такого, что сочтут значительным те, кто требуют, чтобы все объяснения социальных явлений были объяснениями историческими, или те, кто требуют так называемых психологических объяснений, т.е. объяснений с точки зрения индивида и мотивов его поведения. Я полагаю, что результаты, которых мы с полным основанием можем ожидать, будут таковы:

1. Этот метод позволит нам создать систематизированную классификацию систем родства. Систематизированная классификация совершенно необходима для научного изучения явлений любого рода, и такая классификация основывается на общих свойствах изучаемых систем.

2. Этот метод позволит нам понять отдельные черты отдельных систем. Он позволит прийти к такому пониманию двумя путями:

а) путем раскрытия смысла отдельной черты как части организационного целого; б) путем демонстрации того, что это особый пример целого класса научно признанных явлений. Так, я пытался показать, что терминологии омаха и чокто принадлежат к определенному классу, который включает также терминологию яральди, и что все эти терминологии есть специфические варианты применения общего принципа солидарности и непрерывности линиджа — принципа, проявляющего себя и во многих других формах в огромном количестве различных обществ.

3. Это единственный метод, с помощью которого мы можем надеяться в конце концов прийти к достоверным общим заключениям о сущности человеческих обществ, т.е. об универсальных характеристиках любых обществ — прошлого, настоящего и будущего. Конечно же, именно обобщения такого рода мы имеем в виду, говоря о социологических законах.

Когда применяется метод предположительной истории, то обычно отдельные проблемы рассматриваются изолированно. В противовес этому метод структурного анализа стремится к созданию общей теории, и поэтому огромное количество фактов и проблем анализируется в совокупности и во взаимосвязи. Очевидно, что в настоящем своем обращении к вам, каким бы необычайно пространным оно ни было, я имел возможность затронуть только немногие аспекты общей теории структур родства. Я коротко рассмотрел еще один или два иных аспекта в более ранних публикациях. Та конкретная часть общей теории, которая занимала нас сегодня, может быть названа теорией установления типовых отношений. Я упомянул существующую во многих обществах тенденцию устанавливать типовые отношения между человеком и всеми его родственниками поколения родителей, а также еще более ярко выраженную тенденцию устанавливать типовые отношения — обычно характеризующиеся простым и свободным обращением — с родственниками поколения родителей родителей. Но я не пытался углубиться в этот вопрос, а коснулся его лишь вскользь. Основная часть нашего обсуждения была сопряжена с двумя структурными принципами, которые в свою очередь сами являются примерами более общего принципа или целого класса принципов. С помощью принципа единства группы сиблингов устанавливаются типовые отношения между отдельным человеком и всеми членами группы сиблингов, с которой этот человек определенным образом связан. Я утверждал, что, основываясь именно на этом принципе, мы должны интерпретировать класси-

фикационные терминологии и такие обычаи, как сорорат и левират. С помощью принципа единства линиджной группы устанавливаются типовые отношения между отдельным человеком и всеми членами линиджной группы, с которой он определенным образом связан. Опираясь именно на этот принцип, настаиваю я, мы должны интерпретировать терминологии фокс, хопи, яральди и другие сходные системы, разбросанные в различных частях света.

Если вы сможете найти время, чтобы изучить две или три сотни систем родства из различных уголков мира, вас поразит, я думаю, их огромное разнообразие. Но вас также поразит и то, как некоторые специфические черты, такие, как терминологии типа омаха, появляются снова и снова в удаленных друг от друга и обширных районах мира. Свести разнообразие к определенного рода упорядоченности и есть задача структурного анализа. С его помощью мы сможем, я надеюсь, увидеть за многообразием ограниченное число общих принципов, применяемых и комбинируемых различными способами. Принцип солидарности членов линиджа в той или иной форме обнаруживается во множестве систем родства. Нет ничего удивительного в том, что терминологии типа чокто и омаха, в которых названный принцип получает, можно сказать, максимальное развитие, встречаются в никак не связанных между собой районах Америки, Африки, Азии и Океании, у народов, говорящих на языках разных семей, в соединении с многочисленными и разнообразными типами культуры.

В прошлом году я в общих чертах объяснил, как представляю себе изучение социальной структуры [Radcliffe-Brown, 1940b]. В настоящем своем обращении с помощью конкретного примера я попытался рассказать кое-что о сущности определенного метода научного исследования. Но не думайте, что этот метод годится лишь для изучения родства. Его можно применять при исследовании всех социальных явлений — ведь это просто метод абстрактных обобщений, основанный на сравнении конкретных случаев, что, в сущности, является универсальной методикой, характерной для индуктивных наук.

Некоторые из вас, возможно, спросят: «К чему вся эта шумиха вокруг метода?» Мы не сумеем достичь согласия относительно достоверности результатов наших исследований, если прежде не достигнем некоторого согласия относительно их задач и правильности методов. В других естественных науках такое согласие имеется; в социальной антропологии его нет. Мы расходимся во мнениях, и целью наших научных дискуссий в первую очередь должно быть как мож-

но более точное определение основ расхождений. Я изложил вам свои соображения без всякого, я надеюсь, недоброжелательства по отношению к тем, с кем я не согласен. Теперь вам судить, какой из двух сравнивавшихся мною методов скорее обеспечит такое понимание сущности человеческого общества, которое могло бы стать для человечества руководством к действию и дать которое — общепризнанная задача социального антрополога.

Библиография

Durkheim E. (1898). Zur Urgeschichte der Ehe. Prof. J.Kohler' Analyses. III. La Famille. — Année Sociologique. Vol. I, p. 306–319.

Eggan F. (1933). The Kinship System and Social Organisation of the Western Pueblos with Special Reference to the Hopi. Ph.D. thesis. University of Chicago.

Gifford E.W. (1916). Miwok Moieties. — Arch. and Ethn. Publ. Univ. California. Vol. XII, № 4.

Gilbert William H., Jr. (1937). Eastern Cherokee Social Organisation. — Social Anthropology of North American Tribes (ed. Fred Eggan). Chicago University Press, p. 283–338.

Kohler J. (1897). Zur Urgeschichte der Ehe. — Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft (Stuttgart), Bd. II.

Kroeber A.L. (1909). Classificatory Systems of Relationship. — J. R. Anthrop. Inst. Vol. XXXIX, p. 77–84.

— (1917). California Kinship Systems. — Arch. and Ethn. Publ. Univ. California. Vol. XII, № 9.

Mead Margaret (1934). Kinship in the Admiralty Islands. — Anthrop. Papers Amer. Mus. Nat. History. Vol. XXXIV. Pt. II, p. 181–358.

M'Lennan John F. (1865). Primitive Marriage. Edinburgh: Adam & Charles Black.

Morgan Lewis H. (1871). The Systems of Consanguinity and Affinity. — Smithsonian Institution Contributions to Knowledge. Vol. XVII.

— (1877). Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery to Civilisation. London: Macmillan — New York: Henry Holt.

Opler M.E. (1937a). Chiricahua Apache Social Organisation. — Social Anthropology of North American Tribes (ed. Fred Eggan). Chicago University Press.

— (1937b) Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification. — Amer. Anthrop. Vol. XXXIX, p. 201–212.

Radcliffe-Brown A.R. (1918). Notes on the Social Organisation of Australian Tribes. Pt. I. — J. R. Anthrop. Inst. Vol. XLVIII, p. 222–253.

— (1924). The Mother's Brother in South Africa. — South African J. Science. Vol. XXI.

— (1930-31). The Social Organisation of Australian Tribes. Pt. I–III. — Oceania. Vol. I, p. 34–63, 206–246, 322–341, 426–456.

— (1935). Patrilineal and Matrilineal Succession. — Iowa Law Review. Vol. XX, № 2.

— (1940a). On Joking Relationships. — Africa. Vol. XIII, № 3, p. 195–210.

— (1940b). On Social Structure. — J. R. Anthrop. Inst. Vol. LXX, p. 1–12.

Rivers W.H.R. (1907). On the Origin of the Classificatory System of Relationship. — Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor. Oxford: Clarendon Press. (Reprinted in: Social Organisation. L.: Kegan Paul, 1924, App. I, p. 175–192.)
— (1914a). History of Melanesian Society. Cambridge University Press.
— (1914b). Kinship and Social Organisation. L. London School of Economics.
Seligman Brenda Z. (1917). The Relationship Systems of the Nandi Masai and Thonga. — Man. Vol. XVII, 46.
Starcke C.N. (1889). The Primitive Family (The International Scientific Series. Vol. LXVI). L.: Kegan Paul.
Stewart Dugald (1795). Introduction to: Essays of Adam Smith.
Tax Sol (1937). The Social Organisation of the Fox Indians. — Social Anthropology of North American Tribes (ed. Fred Eggan). Chicago University Press, p. 241–282.

Комментарии

с. 63

* *Histoire raisonnée* (*франц.*) — букв. «рациональная история».

с. 66

* В англ.: step-relations (step-brother, step-mother, step-daughter et al.), в рус.: сводные братья и сестры, мачеха, отчим, пасынки.

с. 67

* *Кластер* (англ. *cluster*) — «пучок, куст, созвездие, соединение».

** *Половина*, или *часть* (англ. *moiety*), — одно из подразделений какой-то социальной единицы надобщинного характера (например, племени); в большинстве случаев включенные в такое подразделение люди считают себя связанными родством (либо по женской, либо по мужской линии), восходящим к общему (нередко легендарному или мифическому) предку. Во многих случаях половины, или части, экзогамны. В отечественной этнологии такие подразделения обычно именуются фратриями. Чаще всего крупное социальное образование делится на две части, или половины. Но иногда таких подразделений бывает и больше. Только в последнем случае Рэдклифф-Браун пользуется термином «фратрия». О кланах и линиджах см. эту же главу ниже, с. 97–99, а также коммент. к с. 30 (*десцент*).

с. 70

* *Мивок* — собирательное название ряда этнических общностей индейцев, говорящих на языках, которые включаются в гипотетическую макросемью пенути. Подробнее см.: *Истомин А.А.* Мивок. — Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998, с. 342.

** *Чви* — часто неправильно *тви* — это диалектная общность внутри языкового единства акан (группа ква нигеро-кордофанской семьи). Подробнее см.: *Попов В.А.* Акан. — Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998, с. 32–33.

*** «Zur Urqeschichte der Ehe» (*нем.*) — «К первоначальной истории брака».

с. 72

* *Сорорат* — обычай, позволяющий или предписывающий женитьбу вдовца на сестре умершей жены. Иногда сороратом называют и обычай женитьбы на сестре жены при жизни последней.

с. 73

* *Сороральная полигиния* — обычай, позволяющий или предписывающий мужчине брак одновременно с несколькими женщинами, являющимися сестрами.

** Рэдклифф-Браун считал, что этнология, этнография и социальная антропология — это разные дисциплины. В его понимании этнология занимается изучением культурной специфики различных народов как особых формирований — этнических общностей, а также изучением происхождения и истории отдельных народов и исторических взаимодействий между ними. Этнографии он отводил преимущественно роль собирательницы сырого материала, используемого этнологией. Социальную же антропологию рассматривал как науку, познающую глубокие и общие структурные основы любых социальных систем человечества. В отечественной практике принято употреблять термины «этнология» и «этнография» как синонимы и считать, что предмет этой единой дисциплины включает в себя как изучение всего, что связано с народоведением, так и того комплекса проблем, которыми занимаются английская социальная антропология и американская культурная антропология. Последние два названия тоже рассматриваются у нас как синонимы. См. также Введение, с. 9–10.

с. 74

* Journal of the Royal Anthropological Institute.

с. 79

* *Коллатеральные* — боковые.

с. 84

* В современной этнологической литературе это явление называется *генерационным скосом*, а терминологии (номенклатуры) родства типа омаха или чокто — терминологиями с генерационным скосом.

с. 89

* Поскольку в данном случае англ. *father-in-law* (букв. «отец по закону») означает отца жены, этот термин можно было бы передать рус. *тесть*, а если бы речь шла об отце мужа, англ. *father-in-law* соответствовало бы рус. *свекр*. Но мы, как уже указывалось выше, предпочитаем передавать английские термины свойства почти буквальными русскими соответствиями, заменяя лишь формулу «по закону» (*in-law*) формулой «по браку» («мать по браку», «сестра по браку» и т.п.).

Глава 4

ОБ ОТНОШЕНИЯХ С ПОДШУЧИВАНИЕМ[1]

Публикация заметки г-на Ф.Дж.Педлера[2], посвященной явлению, которое получило наименование «отношения с подшучиванием»*, — заметки, последовавшей за двумя другими статьями на ту же тему (профессора Анри Лабуре[3] и мадемуазель Денизы Польм[4]), — показывает, что читателей «Африки» могло бы заинтересовать общетеоретическое обсуждение сути и природы этих отношений[5].

Под «отношениями с подшучиванием» имеются в виду отношения между двумя лицами, одному из которых обычаем дозволяется или — в некоторых случаях — даже предписывается поддразнивать другого, подшучивать над ним, а этот последний не должен обижаться. Необходимо различать два основных варианта таких обычаев. При первом варианте отношения симметричны: оба дразнят друг друга и подшучивают друг над другом. При втором варианте отношения асимметричны: А высмеивает Б, Б воспринимает насмешки с добродушным юмором, но сам не платит той же монетой; или же А дразнит Б так часто и сильно, как хочет, Б же в ответ лишь слегка поддразнивает А. Конкретные формы отношений обоих типов весьма разнятся от общества к обществу. В одних случаях подшучивание и поддразнивание исключительно вербальные, в других же включают грубые шутки с имитацией драки или шуточной борьбой; в некоторых случаях допускаются непристойности, в некоторых — нет.

---

[1] Перепечатано из: Africa. Vol. XIII, № 3, 1940, p. 195–210.

[2] Joking Relationships in East Africa. — Africa. Vol. XIII, № 2, p. 170.

[3] La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale. — Africa. Vol. II, p. 244.

[4] La parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique Occidentale. — Africa. Vol. XII, № 4, 1939, p. 433.

[5] Профессор Марсель Мосс опубликовал краткий теоретический анализ этой проблемы в: Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, 1927–1928. Этой проблеме также уделил внимание д-р Ф.Эгган: Social Anthropology of North American Tribes. Ed. by F.Eggan. Chicago, 1937, p. 75–81.

Стандартизованные социальные отношения такого рода чрезвычайно широко распространены не только в Африке, но и в Азии, Океании, Северной Америке. Чтобы прийти к научному пониманию этого феномена, необходимо провести широкомасштабное сравнительное исследование. Некоторое количество данных для такого исследования уже имеется в антропологической литературе, хотя безусловно их объем далек от желаемого, так как, к сожалению, отношения с подшучиванием все еще очень редко наблюдаются и описываются со всей возможной тщательностью.

Отношения с подшучиванием являют собой любопытную смесь дружественности и антагонизма. Они характеризуются таким поведением, которое в ином социальном контексте выражает и вызывает враждебность, но все это делается не всерьез и не воспринимается серьезно. Враждебность здесь мнимая, а дружественность реальная. Если сформулировать иначе, то это отношения дозволенной непочтительности. Поэтому любой полноценный теоретический анализ таких отношений должен быть частью общетеоретического анализа той роли, которую играют отношения уважения в социальных отношениях и социальной жизни в целом. Или, по крайней мере, анализ первых должен согласовываться с анализом вторых. Но это очень широкая и очень важная социологическая проблема; ведь очевидно, что поддержание социального порядка вообще зависит от вида и степени уважения, которое подобает проявлять по отношению к определенным лицам, предметам, идеям или символам.

Примеры отношений с подшучиванием между свойственниками можно во множестве найти как в Африке, так и в других частях света. Так, мадемуазель Польм[6] сообщает, что у догонов мужчина находится в отношениях с подшучиванием с сестрами жены и их дочерьми. Часто именно такие отношения поддерживаются между мужчиной и братьями и сестрами его жены. Но в некоторых случаях существует разграничение: мужчина может шутить с младшими братьями и сестрами жены, но не должен этого делать с теми, кто старше нее. Отношения с подшучиванием между мужчиной и братьями и сестрами его жены сплошь и рядом сосуществуют с обычаем, требующим чрезвычайного почтения, а также (нередко) частичного или полного избегания* в отношениях между мужчиной и родителями его жены[7].

---

[6] Africa. Vol. XII, p. 438.

[7] Те, кто не знаком с этими широко распространенными обычаями, могут найти их описание в книге: *Junod.* The Life of a South African Tribe. Neuchâtel, 1913, vol. I, p. 229–237, а также в изданной Ф.Эгганом книге: Social Anthropology of North American Tribes, p. 55–57.

Структура тех ситуаций, в которых отношения с подшучиванием сосуществуют с отношениями избегания, может быть охарактеризована следующим образом. Брак влечет за собой перестройку социальной ситуации: отношения женщины с ее семьей кардинально модифицируются, и она вступает в новые, очень близкие, отношения со своим мужем. А последний в то же самое время оказывается втянутым в особые отношения с семьей жены, для этой семьи он, однако, все равно остается «аутсайдером». Ради краткости — несмотря на риск упростить проблему — мы рассмотрим лишь отношения мужа с членами семьи жены. Эти отношения могут быть описаны как отношения, сочетающие, если можно так выразиться, привязанность и разобщенность, социальное единение и социальное разъединение. Человек занимает четко определенную позицию в социальной структуре — позицию, обусловленную его рождением в определенной семье, линидже или клане. Огромная часть тех прав, обязанностей, интересов и занятий, которые он делит с другими людьми, есть следствие этой позиции. До женитьбы семья его будущей жены — чужая ему; а он — чужой ее семье. Это — основа того социального разъединения, которое не исчезает и после женитьбы. Социальное же единение есть производная продолжающихся, хотя и в иных формах, родственных отношений между его женой и ее семьей, производная заинтересованности семьи женщины в ее судьбе и судьбе ее детей. Если бы жен в самом деле покупали, платя за них брачный выкуп, как, по словам невежественных людей, делают в Африке, то не было бы места сколько-нибудь длительным близким отношениям мужчины с семьей жены. Покупают рабов, а жен — нет.

Социальное разъединение сопряжено с расхождением интересов, и отсюда возможность возникновения конфликтов и враждебности, а в то же время единение требует избегания раздоров. Как можно придать стабильность и упорядоченность отношениям, сочетающим такие противоположные тенденции? Существует два способа. Один — поддержание между двумя лицами, связанными такими отношениями, крайней степени взаимного уважения, а также ограничение личных контактов. Примером могут служить чрезвычайно формализованные отношения между сыном по браку, с одной стороны, и отцом и матерью его жены — с другой, что характерно для множества обществ. Крайний случай — полное избегание каких-либо социальных контактов между мужчиной и матерью его жены.

Такое избегание может ввести в заблуждение и показаться признаком враждебности. Конечно, человек, если у него хватает ума,

избегает слишком частых контактов со своими врагами, но это совсем другое дело. Однажды я спросил австралийского аборигена, почему он должен избегать мать своей жены, и его ответ был таков: «Потому что она мой лучший в мире друг; она дала мне жену». Взаимное уважение между сыном по браку и родителями его жены — это род дружбы. Оно предотвращает конфликты, которые могут возникнуть из-за расхождений в интересах.

Альтернативой таким отношениям взаимного уважения и сдержанности являются отношения с подшучиванием — отношения взаимных непочтительности и вольностей. Любая серьезная враждебность предотвращается шутливым антагонизмом дразнящих друг друга людей. И эти регулярные взаимные поддразнивания являются постоянным выражением социального разъединения и напоминанием о нем. А социальное единение поддерживается дружественностью, проявляющейся в том, что на поддразнивания не обижаются.

Разграничение между теми, с кем в семье жены следует обращаться крайне почтительно, и теми, с кем должно вести себя непочтительно, делается по принципу принадлежности к поколению и — иногда — старшинства в пределах поколения. Обычно подчеркнуто уважаемые родственники — это свойственники первого восходящего поколения: мать жены и ее сестры, отец жены и его братья, в некоторых случаях — также и брат матери жены. Свойственники же, над которыми подшучивают, — это лица собственного поколения; но очень часто разграничение по старшинству проводится и внутри поколения: к старшим брату и сестре жены относятся с почтением, а младших дразнят.

В некоторых обществах у человека появляются родственники «по браку» задолго до того, как он женится, в сущности, они есть у него уже с самого рождения. Это обеспечивается институтом предписанного или предпочтительного брака. Ради краткости мы рассмотрим лишь одну из форм организации подобных отношений. Во многих обществах считается желательным, чтобы мужчина женился на дочери брата своей матери; это обычай, известный под названием «кросскузенный брак». Таким образом, все кузины этого типа* или все те женщины, которых человек в соответствии с классификационной системой родства относит к той же категории, что и дочерей брата своей матери, являются его потенциальными женами, а их братья — потенциальными братьями по браку. У индейцев оджибве в Северной Америке, у чига в Уганде, на Фиджи и на Новой Каледонии, а также во многих других местах эта форма брака

сопровождается отношениями с подшучиванием между человеком и сыновьями, а также дочерьми брата его матери. Приведем один пример. Это написано про оджибве: «Когда встречаются кросскузены, они должны стремиться смутить друг друга. Они „шутят", высказываясь самым что ни на есть вульгарным образом, как по их стандартам, так и по нашим. Но поскольку отношения у них „добрые", постольку никто не обижается. Если кросскузены не шутят друг с другом подобным образом, то их считают невоспитанными, ведь они не участвуют в социальной игре»[8].

В этом случае отношения с подшучиванием фундаментально сходны с теми, что обсуждались выше. Они устанавливаются до брака и продолжаются после его заключения с братьями и сестрами по браку.

В некоторых районах Африки существуют отношения с подшучиванием, не имеющие ничего общего с браком. Заметка г-на Педлера, упомянутая выше, сообщает об отношениях с подшучиванием между целыми племенами (сукума и зарамо). В показаниях* упоминаются к тому же отношения с подшучиванием, поддерживавшиеся между сукума и зигуа, между нгони и бемба. Свидетельство женщины наводит также на мысль, что в племени сукума существовал и обычай грубого подшучивания в отношениях между свойственниками — обычай, встречающийся у множества африканских племен[9].

Если отношения с подшучиванием между двумя племенами — явление сравнительно редкое и требующее, как полагает г-н Педлер, тщательного изучения, то подобные же отношения между кланами встречаются во многих районах Африки. Они описаны профессором Лабуре и мадемуазель Польм в упомянутых выше публикациях.

---

[8] Ruth Landes в книге: Co-operation and Competition among Primitive Peoples. Ed. by M.Mead. 1937, p. 103.

[9] Между прочим, можно отметить, что со стороны магистрата это вряд ли было удачное решение: создавать прецедент, в котором мужчина, соблюдавший общепризнанный в его обществе или даже обязательный обычай, был объявлен виновным в грубом словесном оскорблении и угрозе действием, пусть даже и со смягчающими обстоятельствами. Вполне возможно, что мужчина мог нарушить этикет, начав дразнить женщину в присутствии брата ее матери, ведь во многих районах мира считается неправильным, когда два человека, состоящих в отношениях с подшучиванием, дразнят друг друга (особенно если произносятся непристойности) в присутствии родственников определенных категорий. Но нарушение этикета — это не оскорбление и не угроза действием. Если бы служители магистрата немного знали антропологию, они бы задали свидетельнице нужные вопросы и лучше бы вникли в суть дела, а также в сопутствующие обстоятельства.

А д-р Фортес изучал то же явление у талленси и посвятил ему работу, которая скоро выйдет в свет[10].

В этих случаях два клана не связаны между собой отношениями обмена брачными партнерами. Их взаимоотношения — это союз, предполагающий подлинную дружбу и взаимопомощь в сочетании с мнимой враждебностью.

Общая структурная ситуация в этих случаях представляется следующей. Индивид является членом определенной группы (клана, например), в пределах которой его взаимоотношения с другими людьми обусловлены сложным сочетанием прав и обязанностей, охватывающих все основные аспекты социальной жизни и обеспечиваемых соответствующими санкциями. Может также существовать и другая группа, связанная с его группой таким образом, что на ее членов распространяются все правовые и моральные нормы того же общего свойства. Так, в Восточной Африке, как мы узнаем из заметки г-на Педлера, зигуа и зарамо не подшучивают друг над другом, потому что отношения между ними слишком близки, чтобы шутить: они считаются *ndugu* (братьями). Но за пределами того социального поля, в котором отношения регламентированы подобным образом, находятся другие группы, отношения с представителями которых (в силу того что они посторонние для группы индивида) не исключают враждебности. В устойчивых отношениях между представителями двух таких групп всегда должна проявляться их разделенность. Такая разделенность даже не просто признается, но и специально подчеркивается, когда устанавливаются отношения с подшучиванием. Демонстрация враждебности и постоянного неуважения есть непрерывное выражение социального разъединения, которое представляет собой неотъемлемую часть всей структурной ситуации, но над которым — не разрушая и не ослабляя его — как бы возвышается социальное единение дружественности и взаимопомощи.

Теория, здесь выдвигаемая, состоит, таким образом, в том, что отношения с подшучиванием — как создающие союз между кланами или племенами, так и оформляющие союз между родственниками по браку — суть способы организации определенной и стабильной системы социального поведения, в которой комбинируются и поддерживаются объединяющие и разъединяющие, как я их называю, компоненты.

Чтобы полностью обосновать эту теорию, проследив вытекающие из нее положения и внимательно проверив возможность ее

[10] *Fortes M.* The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L.: Oxford University Press, 1945.

применения к различным ситуациям, потребуется целая книга; короткой статьей здесь не обойтись. Но некоторое подтверждение можно, видимо, получить, рассмотрев то, каким образом уважение и неуважение проявляются в различных родственных отношениях — пусть даже ничто, кроме попыток лишь указать на отдельные значимые моменты, не может быть предпринято.

При изучении систем родства можно разграничивать типы родственников в зависимости от форм и степени оказываемого им уважения[11]. Хотя системы родства весьма сильно разнятся в деталях, существуют определенные принципы, которые, как обнаруживается, очень широко распространены. Один из них заключается в том, что человек должен выказывать определенную степень уважения родственникам, которые принадлежат к поколению, непосредственно предшествующему его собственному поколению. В большинстве обществ отец является родственником, по отношению к которому должно вести себя с большим уважением. Это относится и ко многим так называемым матрилинейным обществам, т.е. обществам, организованным в матрилинейные кланы или линиджи. Очень часто можно наблюдать тенденцию распространения этого уважительного отношения на всех представителей первого восходящего поколения и, далее, на лиц, не являющихся родственниками. Так, у тех племен Восточной Африки, где есть система возрастных классов, мужчина должен проявлять особое уважение ко всем мужчинам из возрастного класса своего отца, а также к их женам.

Социальная функция этого очевидна. Социальная традиция передается каждому следующему поколению. Чтобы традиция поддерживалась, за ней должен стоять авторитет. Авторитет, таким образом, обычно признается за представителями предшествующего поколения, и именно они обеспечивают дисциплину. Отсюда следует, что отношения между представителями двух смежных поколений обычно содержат элемент неравенства. Родители и те, кто принадлежит к их поколению, занимают более высокое положение, чем дети и их сверстники, которые должны подчиняться старшим. Неравноправные отношения между отцом и сыном поддерживаются требованием, чтобы последний проявлял уважение к отцу. Эти отношения асимметричны.

Если же мы станем анализировать отношения индивида к родителям его родителей, а также к их братьям и сестрам, то обнару-

[11] См., например, описание систем родства в книге: Social Anthropology of North American Tribes; а также в статье: *Mead M.* Kinship in the Admiralty Islands. — Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. XXXIV, p. 243–256.

жим, что в большинстве человеческих обществ к родственникам второго восходящего поколения проявляют гораздо меньше почтения, чем к родственникам первого восходящего поколения: вместо заметного неравенства отношения имеют тенденцию приближаться к дружеским и равным.

Ввиду ограниченности объема статьи мы лишены возможности полноценно обсудить эту особенность социальной структуры — весьма важную особенность. Существует много примеров тому, что деды и внуки как бы объединяются в социальной структуре, составляя оппозицию: первые — своим детям, вторые — родителям. Ключом к пониманию этого служит тот факт, что с течением времени внуки приходят на место дедов.

Во многих обществах отношения с подшучиванием, обычно довольно мягким, поддерживаются между родственниками чередующихся поколений. Внуки «смеются» над дедами (а также над теми, кого называют «дед» и «бабка» в соответствии с классификационной системой терминов родства), а те реагируют по-доброму.

Деды и внуки объединены родством; они разъединены возрастом и социальными различиями: параллельно тому, как внуки втягиваются в общественную жизнь, постепенно превращаясь в полноценных ее участников, деды постепенно выбывают из нее. Важные обязанности по отношению к родственникам своего поколения и — в еще большей степени — поколения родителей накладывают на индивида массу ограничений; но по отношению к родственникам второго восходящего поколения, дедам и коллатеральным родственникам, могут установиться и обычно устанавливаются простые дружеские отношения, сравнительно свободные от ограничений. И в этом случае (как и в иных), мы полагаем, подшучивание — это способ упорядочения отношений, совмещающих социальное единение и разобщение.

Я считаю, что этот тезис можно было бы подкрепить, если даже не обосновать, рассмотрев некоторые детали таких взаимоотношений. У нас есть место только для одной иллюстрации. Вот очень распространенный в таких случаях тип шутки: внук заявляет, что хочет жениться на жене деда или намерен сделать это, когда дед умрет. Или внук обращается с ней, как со своей женой. Дед же, в свою очередь, может в шутку вести себя с женой внука так, будто это его собственная жена или женщина, которая могла бы стать его женой[12]. Суть шутки в притворном игнорировании разницы в возрасте между дедом и внуком.

[12] См., например: *Labouret H.* Les Tribus du Rameau Lobi. — Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie. Vol. 15, 1931, p. 248, а также: *Sarat Chandra Roy.* The Oraons of Chota Nagpur. Ranchi, 1915, p. 352–354.

В различных частях земного шара есть общества, где сын сестры дразнит брата матери или как-либо еще проявляет неуважение к нему. В этих примерах отношения с подшучиванием оказываются в основном асимметричными. Так, племянник может брать вещи своего дяди, но не наоборот; или племянник (у готтентотов-нама) может взять из стада дяди крупное и упитанное животное, а дяде позволено взять из стада племянника лишь тощее и слабое[13].

Тот вид социальной структуры, где обычай привилегированного неуважения к брату матери присутствует в наиболее примечательных формах (например, у тонга на юго-востоке Африки, на тихоокеанских архипелагах Фиджи и Тонга, а также у центральных племен сиу в Северной Америке), характеризуется ведущей ролью патрилинейных линиджей и заметными различиями в отношениях к родственникам по линии отца, с одной стороны, и родственникам по линии матери — с другой.

В более ранней публикации[14] я предложил свое истолкование этого обычая — обычая «привилегии» фамильярного отношения к брату матери. Вкратце мое истолкование таково. Для поддержания непрерывности социальной системы дети нуждаются в заботе и обучении. Забота о детях требует самоотречения и эмоциональной вовлеченности; чтобы обучить детей, необходимо подчинить их дисциплине. В примитивных обществах имеется нечто вроде разделения функций между родителями и прочими родственниками с обеих сторон. Контроль осуществляется и дисциплина поддерживается главным образом отцом, его братьями, а также, как правило, его сестрами; это родственники, которых следует уважать и слушаться. От матери в первую очередь требуются нежность и забота; мать, ее братья и сестры — это, таким образом, те, от кого ждут помощи и снисхождения. Брата матери на о-вах Тонга и у некоторых южноафриканских племен называют «мужская мать».

Я полагаю, что такая интерпретация особого отношения к брату матери в перечисленных обществах подтвердилась дальнейшими полевыми исследованиями, проводившимися после того, как я написал вышеупомянутую статью. Но мне и тогда было совершенно ясно, что рассмотрение и интерпретацию интересовавшего меня обычая следовало бы дополнить так, чтобы привести его в соответствие с общей теорией социальной функции проявления уважения и неуважения.

---

[13] *Winifred Hoernlé A.* Social Organisation of the Nama Hottentot. — American Anthropologist. N.S. Vol. XXVII, 1925, p. 1–24.

[14] The Mother's Brother in South Africa. — South African Journal of Science. Vol. XXI, 1924. См. также гл. 1.

Отношение к брату матери, включающее подшучивание, похоже, хорошо согласуется с общей теорией отношений, для которых характерно подшучивание, — теорией, представленной здесь. Самые важные обязанности и права связывают человека с его родственниками по отцовской линии, живыми или умершими. И именно к патрилинейному клану или линиджу он принадлежит. Для представителей материнского линиджа он — «аутсайдер», хотя и такой, к какому они испытывают особый интерес и нежность. Итак, это опять отношения, в которых имеются как привязанность, или единение, так и разъединение, или разобщенность между двумя задействованными лицами.

Но давайте вспомним, что отношения в данном случае асимметричны[15]. Племянник ведет себя неуважительно, а дядя принимает это неуважение как должное. Здесь налицо неравенство: положение племянника выше. Это признают сами туземцы. Так, на о-вах Тонга говорят, что сын сестры — «вождь» (*eiki*) для брата матери, а г-н Жюно[16] цитирует слова туземца из племени тонга: «Сын единоутробной сестры — вождь. Он позволяет себе любые вольности по отношению к дяде по материнской линии». Итак, отношения с дядей, включающие подшучивание, ни в коей мере не аннулируют обычных отношений между двумя поколениями, они лишь меняют субъектов ролями. Но если превосходство отца и сестры отца подчеркивается оказываемым им уважением, то превосходство племянника над братом матери принимает, напротив, форму дозволенного неуважения.

Уже не раз упоминалась широко распространенная тенденция с особым почтением относиться к родственникам предшествующего поколения и обращаться к ним как к людям более высокого статуса и отмечалось также, что обычай шутить с дядей по материнской линии, высмеивая его, очевидно, конфликтует с этой тенденцией. Этот конфликт поведенческих принципов помогает нам понять то, что на первый взгляд кажется весьма необычной чертой терминологий родства племени тонга и племени вандау в Юго-Восточной Африке. У тонга, хотя для брата матери и есть понятие *malume* (= мужская мать), к этому родственнику также, а возможно даже

[15] Существует несколько обществ, где отношения между братом матери и сыном сестры более или менее симметричны и, следовательно, это отношения равенства. Так, похоже, обстоит дело на западных островах Торресова пролива, но у нас отсутствует информация о каком-либо подшучивании или насмешках, хотя и говорят, что каждый из этой пары родственников может брать вещи другого.

[16] *Junod.* Life of a South African Tribe. Vol. I, p. 255.

более часто, обращаются как к деду (*kokwana*), а он обращается к сыну сестры как к внуку (*ntukulu*). В племени вандау брата матери, а также сына брата матери называют «дедушка» (*tetekulu*, букв. «большой отец»), а их жен называют «бабушками» (*mbiya*), тогда как сына сестры и сына сестры отца — «внук» (*muzukulu*).

Этот фантастический на первый взгляд способ классифицирования родственников может быть истолкован как своего рода легальная фикция, посредством которой родственники-мужчины из линиджа матери объединяются в одну категорию: как будто они все состоят в одинаковых родственных отношениях с данным индивидом. Поскольку это отношения, предполагающие для одной из сторон «привилегию» фамильярного обращения, а для другой — проявление заботы и снисходительности, постольку они считаются в основном подобающими для внука и деда. И в самом деле, в большинстве обществ именно для этого типа родственной связи характерна описанная модель поведения. В результате упомянутой выше легальной фикции брат матери перестает принадлежать к первому восходящему поколению, представителям которого, как считается, должно оказывать особое уважение.

Возможно, имеет смысл подтвердить эту интерпретацию, указав на еще одну легальную фикцию терминологии вандау. У всех этих юго-восточных племен банту сестра отца, равно как и собственная сестра индивида, особенно старшая, — родственницы, к которым следует обращаться очень почтительно. Они обе входят в патрилинейный линидж Эго (мужчины). У вандау сестру отца называют «женский отец» (*tetadji*) и так же точно именуют собственную сестру[17]. Следовательно, в результате терминологической классификационной фикции сестра «перемещается» в поколение отца — поколение, включающее людей, к которым следует проявлять подчеркнутое уважение.

У племен юго-восточных банту произошло как бы слияние двух видов родственных отношений с подшучиванием: отношений «внук—дед» и отношений «племянник — брат матери». Может быть, нам легче будет постичь это, если мы рассмотрим случай, когда сходным образом в одну категорию объединяются дед и брат по браку. Чероки Северной Америки, одно время насчитывавшие, возможно, около 20 000 человек, делились на семь матрилинейных кланов[18].

[17] О терминологии родства у вандау см.: *Boas F.* Das Verwandtschaftssystem der Vandau. — Zeitschrift für Ethnologie, 1922, S. 41–51.

[18] Сведения о чероки см. в статье Гилберта (Gilbert) в сборнике «Social Anthropology of North American Tribes», p. 285–338.

Мужчина не мог жениться на женщине из своего клана или из клана своего отца. Принадлежность к одному и тому же клану связывает человека с его братьями и братьями его матери. Обычай требует, чтобы по отношению к отцу и всем родственникам отцовского клана собственного поколения, а также поколения отца человек проявлял подчеркнутое уважение. Он называет «отцами» не только братьев отца, но и сыновей сестер отца. Вот еще один пример такого же рода фикции, что и описанная выше: о родственниках того же поколения, что и индивид, по отношению к которым он должен проявлять уважение и которые принадлежат к матрилинейному линиджу его отца, говорят как о принадлежащих к поколению его родителей. Совокупность его ближайших родственников входит в оба эти клана — в клан его матери и клан его отца. Для других кланов его племени он в известной мере «аутсайдер». Но с двумя из них, конкретно с кланами двух его дедов, отца отца и отца матери, он связан. Обо всех членах этих двух кланов, независимо от возраста, он говорит как о дедах и бабках. Он состоит в отношениях подшучивания с ними со всеми. Когда мужчина женится, он должен уважать родителей жены, но с ее братьями и сестрами он «шутит».

Интересная и существенная черта — то, что для мужчины считается наиболее правильным брак с женщиной, которую он называет бабушкой, т.е. с женщиной, принадлежащей к клану отца его отца или же к клану отца его матери. Если такой брак заключается, то братья и сестры его жены, которых он по-прежнему продолжает дразнить, принадлежат к числу тех, кого он раньше в шутку называл «дедушками» и «бабушками». Это аналогично широко распространенному обычаю, в соответствии с которым мужчина поддерживает отношения подшучивания с детьми брата матери, и ожидается, что он женится на одной из его дочерей.

Следует, вероятно, упомянуть, что для чероки также характерны односторонние отношения с подшучиванием, при которых человек дразнит мужа сестры отца. Этот же обычай обнаружен у мота о-вов Банкс. В обоих примерах мы имеем дело с обществами, организованными по матрилинейному принципу. В этих обществах брата матери уважают, сына сестры отца называют «отец» (получается, что муж сестры отца — это отец «отца»), и имеется особый термин для мужа сестры отца. Чтобы мы могли быть уверены в своей интерпретации этого обычая, требуется продолжение обзора обществ, в которых он встречается. Я не припоминаю сообщений о его наличии в какой-либо части Африки.

Что я пытался сделать в этой статье, так это как можно более обобщенно и отвлеченно определить характер структурной ситуации, в которой должны обнаружиться, как мы можем ожидать, отчетливо выраженные отношения с подшучиванием. Мы имели дело с обществами, где основы социальной структуры обеспечиваются родством. От рождения или в силу адопции индивид занимает определенную позицию в социальной структуре и связан с большим числом других людей. С частью из них он оказывается в некоторых специфических нормированных отношениях, т.е. таких, которые характеризуются определенными правами и обязанностями. Кто эти люди и каковы их права и обязанности, зависит от формы, которую принимает социальная структура. В качестве примера подобных специфических нормированных отношений мы можем взять те, которые обычно существуют между отцом и сыном или старшим и младшим братьями. Отношения такого же в целом типа могут распространяться на обширный круг лиц, включая всех представителей линиджа, клана или возрастного класса. Помимо этих особых нормированных отношений, которые определяются не только негативно, но и позитивно, т.е. и с точки зрения того, что следует делать, и с точки зрения того, чего делать не следует, есть общие нормированные отношения, которые практически полностью определяются негативно — одними запретами — и распространяются на всю политическую систему. Запрещено убивать или ранить других людей, брать их вещи или портить их имущество. Помимо этих двух видов общественных отношений есть и другие, включающие множество разнообразных вариаций, — отношения, которые можно назвать союзом или товариществом. Например, существует форма союза, очень важная для многих обществ, когда двух людей или две группы связывает обмен дарами или услугами[19]. Другой пример представляет институт побратимства, столь распространенный в Африке.

В этой статье я стремился показать, что отношения с подшучиванием — одна конкретная форма союза в таком смысле. Союз, заключенный для обмена предметами и услугами, может быть связан с подшучиванием, как в случае, описанном профессором Лабуре[20]. Или он может быть соединен с обычаем избегания. Так, на Андаманских о-вах родители мужчины и родители его жены избегают любых взаимных контактов и не разговаривают; в то же время

[19] См.: *Mauss M.* Essai sur le Don. — Année Sociologique. N. S., t. 1, p. 30–186.
[20] Africa. Vol. II, p. 245.

существует обычай, по которому они часто обмениваются подарками при посредничестве молодых супругов. Но обмен дарами может производиться и без подшучивания, и без избегания, как это происходит на Самоа между семьей мужчины и семьей женщины, на которой он женился, или — весьма сходным способом — между вождем и «вождем-оратором»*.

Для союза побратимов также могут быть характерны отношения с подшучиванием, как, например, у азанде[21]; такие же отношения — со взаимным поддразниванием — могут поддерживаться и при сходном с побратимством союзе, образованном путем обмена личными именами. Но иногда в союзах такого рода должно проявлять исключительное взаимное уважение и порой даже соблюдать нормы избегания. Так, у яральди и соседних с ними племен Южной Австралии между двумя мальчиками, принадлежащими к отдаленным друг от друга, а поэтому более или менее враждебным сообществам, может быть заключен особый союз, символически скрепляемый обменом кусками пуповины**. Установленные таким образом отношения священны; бывают случаи, что эти два мальчика даже говорить друг с другом не должны. Но повзрослев, они вступают в отношения регулярного обмена дарами. Эти отношения оказываются как бы пусковым механизмом для особого рода коммерческих связей между целыми группами — теми, к которым эти мальчики принадлежат.

Таким образом, четыре модели союза или товарищества — через браки (1), через обмен дарами или услугами (2), через побратимство или обмен именами либо сакральными объектами (3), через отношения с подшучиванием (4) — могут существовать по отдельности или в различных комбинациях. Сравнительное изучение этих комбинаций преподносит нам множество интересных, но сложных проблем. Факты, зафиксированные в Западной Африке профессором Лабуре и мадемуазель Польм, представляют для нас ценный материал. Но для того чтобы анализировать эти проблемы социальной структуры на удовлетворительном уровне, нам потребуется значительно больше интенсивных полевых исследований.

То, что я назвал отношениями союза, требует сравнения с подлинно договорными отношениями. Последние представляют собой особые нормированные отношения двух лиц или двух групп. В них каждая из сторон имеет определенные позитивные обязанности по отношению к другой, а их несоблюдение подлежит нормативной

[21] *Evans-Pritchard E.* Zande Blood-brotherhood. — Africa. Vol. VI, 1933, p. 369–401.

санкции. Для союза побратимства характерны обязательства взаимопомощи, а обеспечиваются они санкциями, которые, как показывает доктор Эванс-Причард, можно назвать магическими или ритуальными. В союзе, созданном для обмена дарами, типичная санкция за невыполнение обязанности сделать ответный подарок, эквивалентный полученному, — разрыв отношений, что создает ситуацию вражды, а также может привести к потере престижа стороной, нарушившей норму. Профессор Мосс[22] отстаивал, правда, мнение, что союзы этого типа также поддерживаются магической санкцией, но весьма сомнительно, чтобы так было всегда, и даже когда это так, магическая санкция чаще всего играет второстепенную роль.

Отношения с подшучиванием — в некотором роде полная противоположность договорным отношениям. Вместо конкретных обязательств, которые должны выполняться в договорных отношениях, в отношениях с подшучиванием практикуются «привилегия» неуважительного отношения к партнеру, вольное обращение с ним или даже вопиющая фамильярность. Единственное же требование — принимать оскорбительное неуважение как должное (коль скоро оно остается в рамках, установленных традицией) и самому не выходить за эти рамки. Любой эксцесс в таких отношениях подобен несоблюдению правил этикета: нарушитель просто рассматривается как человек, который не знает, как себя вести.

В подлинно договорных отношениях две стороны объединены определенными общими интересами, ориентируясь на которые каждая из них принимает на себя конкретные обязательства, и то обстоятельство, что в других делах их интересы могут расходиться, не имеет никакого значения. При отношениях с подшучиванием и при некоторых видах избеганий, таких, как избегание между мужчиной и матерью его жены, одной из главных детерминант является то, что социальная структура разделяет людей. Вследствие этого их интересы нередко сталкиваются, отсюда — вероятность конфликтов или вражды. В союзе, которому присущи исключительное уважение, частичное или полное избегание, подобные конфликты предотвращаются и тем самым обеспечивается единение сторон. В союзе, предполагающем отношения с подшучиванием, то же самое достигается другим путем.

Все, что можно было попытаться сделать в настоящей работе, — это указать то место, которое отношения с подшучиванием зани-

[22] *Mauss M.* Essai sur le Don.

мают в общем контексте сравнительного изучения социальных структур. То, что я условно назвал отношениями товарищества или союза, отличается от отношений, как бы заданных изначально совместной принадлежностью к политической системе, — отношений, которые определяются общими обязанностями, этикетом, моралью или законами. Союз также отличается от подлинно договорных отношений, определяемых некими конкретными обязанностями каждой из сторон, добровольно заключивших соответствующий договор. Далее, союз следует отличать от отношений, вытекающих из совместной принадлежности к семейной группе, линиджу или клану. Каждый из названных типов отношений должен характеризоваться целым набором признанных социумом прав и обязанностей. Отношения товарищества могут устанавливаться только между индивидами или группами, которые изначально некоторым образом социально разделены.

Данная статья затрагивает только формализованные или стандартизованные отношения с подшучиванием. Поддразнивание или высмеивание кого-то из окружающих — это, конечно, распространенная во всех человеческих обществах форма поведения. Она имеет тенденцию проявляться в социальных ситуациях определенных типов. Так, в англоязычных странах у представителей некоторых социальных классов мне доводилось наблюдать грубые шутки и игры между молодыми мужчинами и женщинами. Они служат своего рода прелюдией к ухаживанию и очень напоминают те «шутки», к которым индеец чероки прибегает в отношениях со своими «бабушками». Разумеется, такие неформализованные способы поведения должны быть изучены социологом. В этой работе достаточно будет лишь отметить, что поддразнивание всегда сопровождает некую комбинацию дружелюбия и антагонизма.

Научное объяснение конкретного социального института в той конкретной форме, в которой он встречается в данном обществе, можно получить только путем углубленного анализа. Анализ этот должен представить нам изучаемый институт в качестве частного примера широко распространенных феноменов определенного класса. Это означает, что социальная структура в целом должна быть тщательно изучена для того, чтобы конкретная форма или отдельный случай отношений с подшучиванием были поняты как часть единой системы. Единственно возможный ответ на вопрос: почему данное общество обладает именно данной структурой, а не какой-либо другой? — содержится в его истории. Если же история не написана — как в случае с туземными обществами Африки, — мы

можем лишь опуститься до догадок, а догадки не обеспечивают ни научного, ни исторического знания[23].

Комментарии

с. 107

* Английское выражение *joking relationships* обычно переводится в русских этнологических изданиях как «подшучивание». А французское выражение *parenté à plaisanteries* — как «шуточное родство». Последнее просто неверно, так как не соответствует смыслу обозначаемого явления и может ввести в заблуждение. Это отношения не шуточные, т.е. несерьезные, ненастоящие, «невсамделишные» (ведь именно так звучит слово «шуточные»), а вполне серьезные, настоящие и глубокие, но они допускают и даже требуют шуток и насмешек при непосредственном взаимодействии участников. Слово «подшучивание» слишком широко и обще. Избранное здесь словосочетание — «отношения с подшучиванием», как представляется, в большей мере соответствует характеру рассматриваемого явления. Иногда — в интересах фразеологического благозвучия — мы применяем также выражение «шутливые отношения».

с. 108

* В отечественной традиции *избегания* — это нормы, ограничивающие или запрещающие контакты между людьми, принадлежащими к определенным социальным категориям, чаще всего — между родственниками и свойственниками определенных типов (между одним из супругов и родителями другого, между близкими родственниками разных полов и др.). Обычаи избегания распространены преимущественно в безгосударственных и традиционно ориентированных обществах и имеют весьма разнообразные формы: это могут быть запреты видеться друг с другом, прикасаться друг к другу, разговаривать друг с другом, произносить личные имена, шутить, сквернословить или обсуждать сексуальные вопросы в присутствии друг друга и т.п. Запреты могут налагаться временно или иметь пожизненный характер.

В одной из зарубежных традиций, которой следует А.Рэдклифф-Браун, термин «избегания» понимается шире и включает не только ограничения контактов или запреты на контакты между людьми определенных категорий, но и ограничения контактов или запреты на контакты человека вообще (или людей определенных категорий) с предметами и веществами определенных видов (см. гл. 7 «Табу»).

с. 110

* Т.е. кросскузины. Кросскузенами, или перекрестными кузенами, называются в этнологии дети сиблингов разного пола, дети брата и сестры. Английское слово *cousin* употребляется не только для обозначения двоюродных братьев и сестер, но и

[23] Общая теория, освещенная в этой статье, была представлена мной на лекциях в различных университетах (начиная с 1909 г.) как часть общей работы по изучению форм социальной структуры. Достичь настоящей ее формулировки мне помогли обсуждения с доктором Мейером Фортесом.

для обозначения троюродных и даже однопоколенных родственников более дальних степеней родства, поэтому, чтобы не исказить смысл, пришлось воспользоваться для лица женского пола неуклюжей калькой с французского — словом «кузина». Во всем остальном тексте перевода настоящей работы словом «кузены» обозначают лиц обоего пола, а для лица мужского пола употребляется термин «кузен». Русские словосочетания *двоюродный брат* и *двоюродная сестра* используются лишь в тех случаях, когда совершенно ясно по контексту, что речь идет именно о такой степени родства.

с. 111

* В заметке Ф.Дж.Педлера излагаются обстоятельства судебного разбирательства, важного для этнологии.

с. 120

* *Вожди-ораторы* — на Самоа и в некоторых других районах Полинезии в сообществе имелось два вождя: один — правящий, другой — говорящий от его имени на публичных собраниях. На самом деле их власть и полномочия были примерно равными.

** Во многих австралийских племенах было принято хранить отпавшую у младенца пуповину как особую реликвию. Считалось, что пуповина может быть использована в колдовстве, поэтому вручение своей пуповины другому лицу символизировало особую дружественность и полное доверие.

Глава 5

ЕЩЕ РАЗ ОБ ОТНОШЕНИЯХ С ПОДШУЧИВАНИЕМ[1]

Статья профессора Гриоля «L'Alliance cathartique»*, опубликованная в журнале «Африка» за октябрь 1948 г., поднимает весьма важный методологический вопрос. Если мы хотим понять обычай или институт, обнаруживаемый в конкретном обществе, то перед нами два пути. Один — выяснить, какую роль этот обычай играет в системе (или комплексе) обычаев и институтов, составным элементом которой он является, а также выяснить, каким значением — в общем контексте их традиционной системы — этот обычай обладает для самих людей. Профессор Гриоль поступает именно так, рассматривая обычай бозо и догонов обмениваться оскорблениями. Он анализирует этот обычай как элемент целого комплекса обычаев, институтов, мифов и идей, для обозначения которых сами догоны используют понятие *mangou*. Он также показывает, какое значение сами туземцы придают такому обмену оскорблениями (p. 253). Статья представляет собой восхитительный образец анализа и неоценимый вклад в копилку наших знаний об обществах Западной Африки.

Но для нас открыт и другой метод, а именно широкий сравнительный анализ всех типов социальных отношений, в которых обычай позволяет двум людям (или даже предписывает им) говорить или делать то, что в других ситуациях было бы глубоко оскорбительным. Похоже, профессор Гриоль возражает против использования этого метода. Ссылаясь на то, что уже написано по сравнительному изучению так называемых отношений шуточного родства, или *parentés à plaisanterie***, он пишет: «Nous adoptons, vis-à-vis travaux parus sur cette question, une attitude négative»***.

В Северной Америке, Океании и Африке этнографами обнаружены примеры обычая, по которому людям, состоящим в опреде-

---

[1] Перепечатано из: Africa. Vol. XIX, 1949, p. 133–140.

ленных отношениях — отношениях, являющихся либо следствием родства, либо, еще чаще, следствием брака, — разрешалось (или даже предписывалось) обращаться друг с другом неуважительно или оскорбительно, а обижаться при этом не полагалось. Такие отношения стали называть «шуточным родством», или *parentés à plaisanterie*. Скажем прямо, это не очень удачное название. Самые многочисленные и распространенные случаи традиционных подшучиваний сопровождают отношения мужчины с братьями и сестрами его жены. Но отношения с подшучиванием также были обнаружены между кросскузенами, между братом матери и сыном сестры и между дедами и внуками (в несколько более мягкой форме). Таким образом, возникает проблема сравнительной социологии: что во всех этих отношениях делает данный тип поведения приемлемым, осмысленным и функциональным?

Один из первых фактов, поражающих социолога-исследователя, — то, что обычай «подшучивания» с братьями и сестрами жены очень часто сочетается с обычаем жесткого избегания матери жены, нередко ее отца и, временами, брата матери жены. Как только становится ясно, что обычай избегания и обычай подшучивания прямо противоположны, или полярны, сразу делается очевидным, что необходимо анализировать обычаи этих двух типов одновременно. А это, в свою очередь, требует рассмотрения и некоторых других форм взаимоотношений.

Этот комплекс проблем впервые заинтересовал меня в 1908 г., когда я пытался найти объяснение обычаям избегания на Андаманских о-вах. Там родители мужчины и родители его жены должны избегать друг друга. Их отношения описываются термином *aka-yat*, где корень означает «запрещенный», приставка же подразумевает «рот», а следовательно — «речь». Люди, находящиеся в таких отношениях, не могут разговаривать друг с другом. Вместе с тем мне сообщали, что они должны регулярно посылать друг другу подарки. Вот объяснение, которое дают сами андаманцы: «Они большие друзья, потому что их дети поженились». С подобным же восприятием отношений избегания как дружеских мне доводилось встречаться и в других местах. Так, в Австралии, где мужчина старательно избегает любых социальных контактов с матерью жены, мне не раз говорили, что теща — самый лучший друг мужчины, так как она обеспечила его женой. И опять же, отношения с подшучиванием обычно расцениваются как дружеские. «Я могу дразнить брата моей матери и брать его вещи, потому что мы большие друзья; я сын его сестры». «Я могу шутить со своими бабушкой и де-

душкой, и они будут со мной шутить, потому что мы большие друзья».

Что в этом контексте означает «дружба»? Это, очевидно, нечто отличное от солидарности и взаимопомощи между двумя братьями или между отцом и сыном. На основании сравнительного анализа у меня создалось впечатление, что установление «дружбы» означает обязательство двух людей не вступать друг с другом в ссору или открытый конфликт. Вполне очевидно, что один из способов, позволяющих двум людям исключить открытые конфликты, — избегать друг друга или вести себя с подчеркнутым уважением по отношению друг к другу. Я думаю также (это абсолютно очевидно), что отношения, в которых обмениваются оскорблениями и при этом существует обязательство не принимать эти оскорбления всерьез, — это отношения, позволяющие благодаря притворному конфликту уйти от конфликта реального.

Эту теорию можно подкрепить ссылкой на другие обычаи. Из них, чтобы не увеличивать объем статьи, я упомяну лишь два характерных и однотипных обычая. На Андаманских о-вах мне сообщили, что если два человека вместе проходили инициацию, то после этого им запрещается говорить друг с другом, но они должны регулярно обмениваться подарками. Опять же, объяснение было следующим: «Они большие друзья». В Южной Австралии существовал обычай, по которому двух мальчиков, рожденных примерно в одно и то же время в двух разных кланах (обычно враждующих), объединяли особые отношения, устанавливаемые путем обмена кусками пуповины (той, которая остается у новорожденного, а потом отваливается). Бывает, что два человека, состоящие в таких отношениях, никогда не разговаривают друг с другом, но каждый может без опаски приходить в клан другого, принося подарки своему другу и получая ответные дары. Отношения опять-таки описываются как весьма дружеские, благодаря им человек находится в безопасности на той территории, которая иначе была бы враждебной.

Тщательный анализ множества примеров, встречающихся по всему миру, дает мне, кажется, право сформулировать общую теорию. Но эти особые формы «дружбы» можно полноценно проанализировать, только изучая формы социальных отношений вообще, и данная статья — неподходящее место для рассмотрения столь обширной темы. Некоторые типы социальных отношений, как того требует обычай, основаны на уважении различной степени, выражаемом различными способами; другие типы социальных отношений допускают определенную степень фамильярности, а в чрезвычайных слу-

чаях — даже распущенность. Правила этикета — один из способов стандартизации этих особенностей социальных отношений. Уважение, которое требуется от сына по отношению к отцу, во многих африканских племенах должно проявляться именно в формах, закрепленных этикетом. Отношения избегания — в некотором смысле крайняя степень уважения, тогда как подшучивание — форма проявления фамильярности, допускающая неуважительное обхождение, а в самых чрезвычайных случаях — крайние вольности. Это, например, отношения, в которых иногда практикуется сквернословие, как у догонов и бозо. Во всех или в большинстве известных нам обществ в повседневном социальном взаимодействии непристойные речи допускаются лишь между теми, кто состоит в отношениях, характеризующихся особой близостью, простотой и вольным обращением. Запрет на любые разговоры на сексуальную тему между сыном и отцом и тем более между зятем и тестем, существующий во многих африканских обществах, иллюстрирует контраст между уважительным и фамильярным (или вольным) поведением.

Теория, которую я коротко осветил в более раннем номере «Африки»[2] и к которой Гриоль относится отрицательно, начинается с положения, что обычаи избегания и исключительного уважения по отношению к родителям жены и привилегия «подшучивания» с братьями и сестрами жены могут быть рассмотрены как средства установления и поддержания социального равновесия в том типе структурной ситуации, которая во многих обществах возникает вследствие брака. В такой ситуации мы имеем две отдельные и обособленные социальные группы, два семейства или линиджа. Они оказываются связанными друг с другом в силу союза между женщиной из одного семейства, линиджа или группы и мужчиной из другого. Муж находится вне группы жены и социально сепарирован от этой группы. Но через жену он все же косвенно или опосредованно связан с индивидами этой группы. Что требуется для социального равновесия, так это, чтобы он по возможности не вступал в конфликты с группой его жены, но поддерживал «дружественные» отношения с этой группой или ее отдельными членами. Как обычай избегания, так и обычай «подшучивания» — средства, с помощью которых эта ситуация социально регулируется.

Далее, в чем различие между поведением по отношению к родителям жены и поведением по отношению к ее братьям и сестрам? Ответ содержится в общем, широко признанном принципе,

[2] Africa. Vol. XIII, № 3, 1940, p. 195–210. См. гл. 4.

согласно которому по отношению к родственникам первого восходящего поколения требуется проявлять уважение, тогда как между представителями одного поколения допускаются вольные, простые и равноправные отношения. Конечно, есть случаи исключения из этого правила, например подшучивание или привилегия вольного обращения с мужем сестры отца или братом матери.

Итак, особая структурная ситуация, рассматриваемая в этой теории, — ситуация, когда группы поддерживают свою обособленность, каждая из них обладает собственной системой внутренних отношений, и член одной группы косвенно связан с другой группой как целым через посредство конкретного личного отношения. В случае брака косвенные отношения — это отношения мужчины через посредство его жены. Обычай подшучивания с братом матери встречается в обществах, где индивид принадлежит к патрилинейной группе и, следовательно, имеет косвенные отношения с группой своей матери через ее посредство. Распространенный обычай фамильярного обращения с дедом и бабкой, часто принимающего форму подшучивания (в Австралии, Африке, Северной Америке, у ораонов Индии), подчеркивает социальное разъединение этих двух поколений. Деды и бабки, таким образом, противопоставляются родственникам родительского поколения, и отношения с дедом или бабкой опосредованы отношениями с родителями. Подшучивание между кросскузенами (у фиджийцев, оджибве и др.) типично для отношений между потенциальными родственниками по браку, но отношения эти определяются не прямой родственной связью, а косвенно — через мать или через сестру отца.

Интересный и имеющий решающее значение для этой теории пример дают индейцы кроу, обладающие матрилинейными кланами. Мужчина должен вести себя уважительно по отношению к представителям клана своего отца. Он хотя и не входит в этот клан, находится с его членами в отношениях тесной солидарности. В других кланах племени должно обнаружиться некоторое количество мужчин, являющихся сыновьями мужчин из клана его отца. Они принадлежат к кланам, отделенным и обособленным не только от его клана, но и от клана его отца. С такими людьми — с теми, с кем его связывают не прямые личные отношения, а опосредованные кланом его отца, — он «подшучивает»; он может делать им оскорбительные замечания или терпеть таковые от них безо всякой обиды. В племени кроу эти отношения превратились в инструмент социального контроля, так как подшучивающий человек может привлечь внимание публики к недостаткам своего родственника.

У чероки также существовала система матрилинейных кланов, и мужчина должен был проявлять уважение ко всем членам клана его отца. Но с кланами отца его отца и отца его матери он был связан лишь опосредованно через породителя. Всех женщин этих кланов он называл бабушками и мог поддерживать с ними отношения фамильярного подшучивания. Так как брак с подобной «бабушкой» одобрялся, она была потенциальной женой или сестрой по браку.

Предложенная мной теория, претендующая на объяснение отношений с подшучиванием между людьми, связанными браком или родством, сводится к тому, что такие отношения встречаются — как социальный институт — в структурных ситуациях определенного типа. Это ситуации, в которые вовлечены две группы. Их разделенность особо подчеркивается, а отношения (между представителем одной группы и членами или частью членов другой) устанавливаются опосредованно. Об этих отношениях можно сказать, что они выражают и подчеркивают как разделение (принадлежность к разным группам), так и единение (через опосредованную связь между людьми). Отношения «дружбы» при избеганиях и подшучивании заметно контрастируют с отношениями солидарности, предполагающими сложный набор обязанностей, которые существуют в такой группе, как линидж или клан. Дальнейшее развитие теории требует сравнения отношений «дружбы» также с теми отношениями, которые устанавливаются между лицами, принадлежащими к разным группам, посредством регулярного обмена подарками. Итак, эта теория — лишь одна из попыток систематически изучить типы социальных отношений, которые обнаруживаются в примитивных обществах.

Подавляющее большинство случаев подшучивания, зафиксированных этнографами, касалось отношений между индивидами, связанными браком или родством. Отсюда их французское название — отношения *parenté* (родства). Но были также обнаружены случаи похожих отношений между целыми группами: членам одной группы позволялось отпускать оскорбительные или унизительные замечания в адрес членов другой группы (или от них это ожидалось). Хороший пример дают половины «койот» и «дикий кот» у калифорнийских племен. Еще позднее сходные обычаи были зафиксированы в Африке (Северная Родезия, Танганьика, Западная Африка)[3], где взаимоотношения этого вида поддерживаются между двумя кланами племени или между двумя племенами. Они, очевидно,

[3] См. библиографию.

представляют проблему несколько иного рода. Но, несомненно, любая работоспособная общая теория отношений с подшучиванием должна принимать к рассмотрению и такие отношения между группами.

Кланы и племена — отдельные обособленные группы, каждая из которых сохраняет идентичность и автономность. Внутри клана отношения между его членами характеризуются своего рода солидарностью в том особом смысле, в котором я употребляю это понятие в данной статье. Два клана в некоторых случаях могут быть объединены таким образом, чтобы составлять постоянный союз солидарности — как между группами в целом, так и между их членами. Вместе с тем между двумя кланами могут существовать отношения явной или скрытой вражды. Есть и третья возможность. Между двумя конкретными кланами нет ни солидарности, ни вражды, а поддерживаются отношения «дружбы», при которых подчеркивается обособленность этих групп, но открытых конфликтов между этими группами или их отдельными представителями не происходит. Избегать конфликтов удается благодаря тому, что устанавливаются отношения, допускающие взаимные оскорбления и не допускающие обид. Иллюстрацию такого положения дел можно обнаружить при описании кланов талленси, представленном д-ром М.Фортесом[4]. Подобные отношения (когда избегают враждебности) могут существовать между двумя племенами, как в известных примерах из Танганьики[5]. Таким образом, как мне кажется, отношения с подшучиванием между кланами и между племенами, зафиксированные в Африке, могут быть рассмотрены в рамках единой теории, которая относит все случаи этих отношений к некоторому общему типу структурных ситуаций. Необходимо пояснить, что цель, преследуемая такой теорией, — не что иное, как разобраться во всех известных примерах институциализированных отношений определенного распознаваемого типа для того, чтобы выяснить, какая общая черта социальной жизни делает этот тип поведения приемлемым, осмысленным и функциональным.

Очевидно, что отношения между догонами и бозо напоминают отношения, зафиксированные в других частях Африки, одной определенной чертой, а именно обменом оскорблениями. Но их сходство в других аспектах неочевидно, и они, разумеется, сходны не во всем. Эти отношения называют «союз», но это нечто весьма отлич-

[4] *Fortes M.* The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L.: Oxford University Press, 1945.

[5] См. библиографию.

ное от союза двух наций, которые объединяются для ведения войны против третьей. Таким образом, «союз» не вполне подходящий термин, но термин, действительно подходящий, мне не удалось подобрать. Я использовал термин «дружба», и меня оправдывает то, как сами туземцы говорят о дружбе. В австралийских племенах мужчина может иметь «друга», человека, с которым у него особые личные отношения. В одном регионе подобным «другом» является муж родной сестры жены, если он не состоит в близком родстве. В других регионах мужчина не может выбирать «друга» из числа мужчин, к которым он обращается, используя классификационный термин «брат» (отношения между «братьями» устанавливаются системой родства). Он может выбрать мужчину, который приходится ему классификационным «братом по браку», но не подлинным братом по браку. Ведь братья по браку также непременно принадлежат к обособленным группам. Между «дружбой» и отношениями родства существуют четкие различия.

Я отличаю, таким образом, определенный класс отношений, названный мной «дружба», от того, что я назвал отношениями солидарности, устанавливаемыми родством или принадлежностью к такой группе, как линидж или клан. Эти термины используются только для целей данного анализа, поскольку в этой сфере, как и во многих других сферах социальной антропологии, точные рабочие термины пока не найдены.

Как один из типов «дружбы» в этом смысле мы можем рассматривать отношения, устанавливающиеся между лицами или группами на основе продолжительного обмена предметами или услугами. Распространенный по всему миру обычай обмена подарками должен быть рассмотрен в этой связи. Но кроме него есть и другие варианты: одна группа может хоронить умершего из другой или оказывать прочие ритуальные услуги. В Северо-Западной Америке одна группа может позвать другую — «дружескую» — группу установить тотемический столб*. Весьма обычная компонента взаимоотношений между группами — некоторая оппозиция, если под этим термином иметь в виду контролируемый и регулируемый антагонизм. Две группы могут регулярно вступать в соревнования, например играть в футбол. Для *потлачей*** Северной Америки характерно соревнование или соперничество в обмене ценностями. Социальные отношения дружеского соперничества имеют существенное теоретическое значение. Университеты Оксфорда и Кембриджа регулярно проводят соревнования по гребле, футболу и т.п. Подшучивание, таким образом, представляет собой отдельную разновидность

более широкого класса взаимоотношений — ведь это отношения дружбы, принимающие форму антагонизма, контролируемого конвенциональными правилами.

«Союз» между бозо и догонами, описанный и проанализированный М.Гриолем, очевидно, является примером того, что я называю «дружба». Догоны и бозо — два народа, различающихся по языку и образу жизни. Запрет на взаимные браки поддерживает их разобщенность, предотвращая формирование отношений родства между членами этих двух групп. «Дружба» проявляется в запрете (поддерживаемом сверхъестественной санкцией) проливать кровь представителей союзного народа, а также в регулярном обмене подарками и услугами. Например, это услуги, оказываемые индивидами из одной группы индивидам из другой при ритуальном очищении последних. К этому добавляются «отношения с подшучиванием»: обмен оскорблениями между членами этих двух групп. И именно последнюю особенность отношений мы здесь разбираем.

Эти два народа осмысляют такой союз в свете своей космологической системы мифов и идей, и статья М.Гриоля — важное добавление к серии публикаций, в которых он и его соавторы представили результаты изучения космологии догонов и бозо. Именно в свете своих верований догоны и бозо объясняют обмен оскорблениями[6]. По их понятиям обмен оскорблениями «катартичен», так как он «освобождает» от «грязи» печень всех участников. М.Гриоль, таким образом, проанализировав обмен оскорблениями между догонами и бозо, показал, какое значение он имеет для самих туземцев, и указал на его взаимосвязь со сложной системой институтов, идей и мифов. М.Гриоль пришел к выводу, что самая важная функция такого союза — обеспечение того, что он, за неимением лучшего термина, называет «очищение». Соответственно он предлагает условно называть союзы этого типа (обнаруженные в обширном районе Африки) «катартическими». Несомненно, он не предложил бы употреблять этот термин для обозначения обмена оскорблениями между кланами у талленси и бемба или между племенами в Танганьике.

Г-н Марсель Мосс и я много лет пребывали в поисках удовлетворительной общей теории того, что я называю отношениями «дружбы» между отдельными группами лиц, принадлежащих к разным группам. Составной частью этой теории должно быть изучение *prestations**, или обмена предметами или услугами. Другой частью должно быть изучение «отношений с подшучиванием». Именно

[6] Africa. Vol. XVIII, № 4, p. 253–254.

к таким исследованиям Гриоль придерживается, как он выражается, «негативного отношения». Он полагает, что сводить в единую систему различные образцы «подшучивания» и искать для них общее объяснение подобно созданию единой классификации церемоний, во время которых в церквах звонят в колокола, таких, как, например, похороны или свадьба, назвав их *cérémonies à cloches**. Это вопрос методологии социальной антропологии, который кажется мне весьма важным. Ведь М.Гриоль, похоже, ставит под сомнение научную достоверность сравнительного метода как способа получения общей теоретической интерпретации социальных институтов.

Лишь с помощью сравнительного метода мы можем получать общие объяснения. В противном случае мы будем вынуждены ограничиться частными объяснениями, сходными с теми, которые дают историки. Эти два вида объяснений одинаково правомерны и не вступают в конфликт друг с другом, оба они нужны для понимания обществ и их институтов. То, что догоны объясняют обмен оскорблениями как способ очищения печени, не исключает рассмотрения этого института догонов как примера распространенной формы «дружбы», в которой подобное поведение является существенной чертой.

Вопрос не в том, является ли моя теория или любая другая теория отношений с подшучиванием удовлетворительной. Вопрос в другом: возможна ли подобная общая теория вообще или следует склониться к отказу от попыток выработать такую теорию и довольствоваться частными объяснениями?

Тот же методологический вопрос встает в связи с заключительной частью статьи М.Гриоля. Он коротко остановился на необходимости объяснения союза догоны–бозо: «en tant que système de groupes couplés et dont les deux parties ont des prérogatives et devoirs complémentaires»**. Он находит объяснение «aux fondements même de la métaphysique dogon. En effet, dès l'origine du monde, la règle était de gémelléité. Les êtres devaient naître par couple»***. Это, таким образом, частное объяснение в свете идей догонов о близнецах.

Отношения такого типа — между группами, составляющими пары, — обнаруживаются во многих районах мира. Выдающиеся образцы представляет деление племен на половины в Северной и Южной Америке, Меланезии и Австралии. Наиболее типичный способ символизации этого единства в дуализме, связывающем две группы в одно общество, — символизация в форме пар противоположностей, таких, как небо и земля, война и мир, черное и белое,

земля и вода, койот и дикий кот, орел и ворон. В основе лежит, таким образом, концепция единства противоположностей, как в философии Гераклита. Она была чрезвычайно тонко разработана китайцами в философии *инь–ян*. *Инь* и *ян* — это женское и мужское начала, ночь и день, лето и зима, активное и пассивное и т.д., и суть в том, что *инь* и *ян* нужны вместе для создания единства и гармонии как в союзе мужа и жены или как в союзе зимы и лета, образующем год.

Таким образом, догоны поступают необычно, символизируя отношения между группами, соединенными попарно, в виде человеческих близнецов. Но в этом можно увидеть специфический вариант развития представлений, широко распространенных в Африке, в соответствии с которыми близнецы рассматриваются как единое целое, разделенное на две части. Сравнительное изучение африканских обычаев, касающихся близнецов, показывает, что эти представления развивались во множестве вариантов.

В космологии догонов, как сообщают М.Гриоль и его партнеры по исследованиям, основным проявлением единства в дуализме, является, похоже, не рождение близнецов, а скорее оппозиция мужского и женского начал, как в учении об *инь* и *ян* в Китае. Человеческие существа при рождении наделены и тем и другим началом, и только после обрезания и клитородектомии они становятся настоящими мужчинами и женщинами, так что в сексуальном союзе мужа и жены мы снова имеем дело с Гераклитовым единством противоположностей. Ключ к пониманию космологических идей догонов или некоторых из них можно найти в том, как этот дуализм мужского и женского начал связывается с дуализмом единства близнецов. Вторая форма дуализма соотносится с числом 2. Первая связана с оппозицией чисел 3 (мужской символ) и 4 (женский символ), которые в сумме составляют 7 — символ целостного существа.

Символические представления догонов обнаруживают поразительное сходство с теми, которые встречаются помимо Западной Африки в других частях земного шара. В основе их научного понимания должно лежать такое частное и конкретное исследование, как то, что предприняли М.Гриоль и его соавторы; но мы считаем, что такое исследование должно быть дополнено систематическим сравнительным изучением, настолько широким, насколько это возможно. Представление о единстве в дуализме использовалось человеком не только при создании космологических систем, но и при организации общественных структур. Их сравнительное изучение, как и сравнительный анализ отношений с подшучиванием, окажет,

можно надеяться, самую существенную помощь в понимании системы догонов, которая без этого будет казаться лишь странным творением экзотического народа.

Библиография

Fortes M. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L.: Oxford University Press, 1945.

Moreau R.E. The Joking Relationships (*utani*) in Tanganyika. — Tanganyika Notes and Records, 12, 1941, p. 1–10.

— Joking Relationships in Tanganyika. — Africa. Vol. XIV, № 3, 1944, p. 386–400.

Paulme Denise. Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique Occidentale. — Africa. Vol. XII, № 4, 1939, p. 433–444.

Pedler F.J. Joking Relationships. — Africa. Vol. XIII, № 2, 1940, p. 170–173.

Radcliffe-Brown A.R. On Joking Relationships. — Africa. Vol. XII, № 3, 1940, p. 195–210.

Richards A.I. Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of N. Rhodesia. — Man. Vol. XXXVII, 1927, p. 222.

Schapera I. Customs Relating to Twins in South Africa. — Journal Afr. Soc. Vol. XXVI, cii, p. 117–137.

Комментарии

с. 125

* «L'Alliance cathartique» (*франц.*) — «Катартический альянс».

** *Parentés à plaisanterie* (*франц.*) — родство с подшучиванием.

*** «Nous adoptons, vis-à-vis travaux parus sur cette question, une attitude négative» (*франц.*) — «Столкнувшись с этим вопросом непосредственно, мы относимся к нему негативно».

с. 132

* *Тотемический столб* — у индейцев северо-западного побережья Северной Америки — особый культовый предмет высотой в 1–3 м, вырезанный из цельного куска дерева, украшенный цветными рисунками и резьбой, т.е. имеющий изображения символического значения.

** *Потлач* — особый вид празднеств, типичных для индейцев Северо-Западного побережья Северной Америки. Во время этих празднеств вожди устраивали пиры, призванные поразить гостей чрезвычайным обилием угощения, щедро одаривали приглашенных и даже уничтожали немалое количество материальных ценностей. Потлачи способствовали повышению престижа и укреплению социального положения устроителей, а также в известной мере стимулировали материальное производство.

с. 133

* *Prestations* (*франц.*) — букв. «предоставление», но смысл этого слова как этнологического понятия гораздо сложнее и не укладывается ни в какое-либо одно русское, ни в какое-либо одно английское слово. Англоязычные антропологи используют этот термин М.Мосса как кальку с французского. В русском переводе «Этюда о даре» М.Мосса термин «prestations» передается как «поставка», что не вполне удачно, так как имеются в виду не только регулярные, нормативно предусмотренные взаимные дары, но и регулярные, нормативно предусмотренные взаимные услуги между членами коллективов — преимущественно в безгосударственных и раннегосударственных обществах. Мы предпочли просто употребить французское слово.

с. 134

* *Cérémonies à cloches* (*франц.*) — церемонии под колокольный звон.

** «En tant que système de groupes couplés et dont les deux parties ont des prérogatives et devoirs complémentaires» (*франц.*) — «Как системы парных групп, половинки которых имеют взаимодополняющие права и обязанности».

*** «...aux fondements même de la métaphysique dogon. En effet, dès l'origine du monde, la règle était de gémelléité. Les êtres devaient naître par couple» (*франц.*) — «...в самих основах метафизики догонов. Действительно, с самого основания мира близнецы были эталоном двойников. Существа должны были рождаться парами».

Глава 6

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ТОТЕМИЗМА[1]

В прошлые годы существовало некоторое несогласие относительно определения тотемизма и велись дискуссии об этом. Я бы хотел, насколько возможно, остаться в стороне от таких дискуссий. Цель предварительных определений в науке — выделить некоторый класс явлений, подлежащих специальному изучению. Термин полезен, постольку поскольку и настолько насколько он высвечивает для научного внимания ряд явлений, которые в действительности, а не только по внешнему впечатлению тесно связаны между собой. Одно из положений этой статьи состоит в том, что, как бы ни определять тотемизм — узко или широко, — мы не достигнем понимания явлений, так именуемых, до тех пор, пока не изучим систематически гораздо более обширный круг явлений, а именно соотношение между человеком и природными видами в мифологии и ритуале в целом. Можно также с полным основанием поставить вопрос о том, не утратил ли «тотемизм» — как рабочий термин — свою полезность.

И все же необходимо располагать хоть каким-то определением, которое направляло бы и контролировало наш анализ. Я буду употреблять термин «тотемизм» в самом широком смысле, прилагая его ко всем тем случаям, когда в обществе имеется деление на группы и имеются представления об особой связи между каждой из групп и одним (или более) видом животных или растений, либо — реже — каким-то рукотворным предметом или частью тела какого-то животного. Иногда слово «тотемизм» понимается более узко и применяется, только если социальные группы, о которых идет речь, — это кланы, т.е. такие экзогамные группы, где все члены считаются тесно связанными между собой общим происхождением по одной

---

[1] Перепечатано из: Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress. Java, 1929.

из линий родства. Я буду считать «клановый тотемизм» лишь одной из разновидностей тотемизма в широком смысле[2].

Даже в узком понимании — как клановый тотемизм, — а тем более в понимании широком «тотемизм» не означает что-то единичное. Это собирательное наименование для целого ряда различных институтов, имеющих нечто общее. Ведь даже в таком ограниченном районе, как Австралия, которая повсеместно обладает единообразной гомогенной культурой*, зафиксировано несколько различных вариантов тотемизма, и все новые его разновидности продолжают выявляться систематическими исследованиями, ведущимися в настоящее время.

На юго-востоке этого континента обнаружен половой тотемизм, т.е. ассоциирование двух групп-полов — мужчин и женщин — с двумя биологическими видами. В прибрежных районах Нового Южного Уэльса, к примеру, летучая мышь — это тотем мужчин, т.е. животное, представляющее их, а пищуха австралийская (*Climacteris sp.*) — тотем женщин.

Во многих частях Австралии племена делятся на две экзогамные половины: в одних районах патрилинейные, в других — матрилинейные. В некоторых случаях половины имеют названия биологических видов, чаще всего птиц. Среди этих парных названий: ворон и белый какаду, белый какаду и черный какаду, орел и ворон, австралийский журавль (brolga) и дикий индюк, горный кенгуру и длинноногий кенгуру. В других случаях значения названий половин не удается выяснить, но во всяком случае ясно, что некоторые из них не являются названиями биологических видов.

Во многих племенах, имеющих такое дуальное деление — независимо от того, носят ли половины названия животных или нет, — существует общая классификация животных, а часто также и других объектов природы, в соответствии с которой одни виды или предметы считаются принадлежащими к одной половине, другие же — к другой.

Такой тотемизм половин — если мы вправе использовать этот термин для любого подобного ассоциирования половины с одним (или более) биологическим видом — обнаружен в Австралии в не-

[2] Иногда говорят, что у тотемизма есть два аспекта: социальный и религиозный или ритуальный. Что при этом имеется в виду под «социальным аспектом», так это просто клановая организация. Но экзогамные кланы, по всем существенным свойствам — по нормативным и экономическим функциям — сходные с тотемическими кланами, существуют, как мы хорошо знаем, и без тотемизма. Выходит, что так называемый социальный аспект кланового тотемизма — это просто социальный аспект клановой организации.

скольких вариантах, а в Меланезии и Северной Америке встречаются еще и другие его разновидности.

На большой части территории Австралии племена делятся на четыре группы, которые часто именуются «классы»; я предпочитаю именовать их «секции». Простейший способ понять такое деление на четыре части — это видеть в нем результат наложения пары патрилинейных половин на пару матрилинейных половин[3].

Как правило, секции не носят названий животных, хотя имеется один-два случая, когда наименование секции является в то же время и обозначением животного. Так, в племени юкумбил слово «бандьюр» — это и название секции, и название сумчатого медведя. А в племени нигена (р-н Кимберли, Западная Австралия) четыре секции ассоциируются с четырьмя видами соколов. В некоторых районах такое ассоциирование не несет с собой никаких запретов на убивание и поедание мяса животного, сопрягаемого с собственной или любой другой секцией. Однако в отдельных областях Квинсленда каждая секция ассоциируется с определенным количеством видов животных и существует правило, что члены секции не могут есть мясо животных, которые считаются связанными с этой секцией.

Такой «тотемизм секций» нуждается в дальнейшем изучении. Но все же мы можем выделить три его варианта. В одном случае секция ассоциируется с одним особым видом животного, которое представляет эту секцию подобно тому, как тотем пола представляет половую группу. Во втором случае секция находится в особых отношениях ритуального свойства с определенным ограниченным числом животных, мясо которых ее членам запрещено поедать. В третьем случае огромное число биологических видов как бы распределяется по четырем секциям, но не существует правил, запрещающих употреблять в пищу мясо животных, принадлежащих к собственной секции. Есть, однако, общее во всех трех случаях: каждая секция отличается от других и обретает свою индивидуальность благодаря тому, что ассоциируется с одним (или более) видом животных.

---

[3] Если мы обозначим четыре секции буквами A, B, C и D, то матрилинейные половины будут состоять из A + C и B + D, а патрилинейные — из A+D и B+C. Поскольку человек не может вступать в брак в своей собственной патрилинейной половине или в своей собственной матрилинейной половине, постольку выходит, что мужчина из секции A может жениться только на женщине из секции B, а их дети будут принадлежать к секции D, т.е. к патрилинейной половине отца (A) и матрилинейной половине матери (B).

В некоторых племенах все четыре секции, в свою очередь, подразделяются на две части каждая, и таким образом племя в целом делится на восемь подсекций. В некоторых из этих племен существуют особые типы ассоциирования между подсекциями и определенными природными видами. Но нужны дальнейшие изыскания, прежде чем мы сможем продуктивно обсуждать этот предмет.

Теперь, если мы обратимся к клановому тотемизму, то обнаружим целый ряд его разновидностей в Австралии. Их, в сущности, так много, что невозможно даже просто перечислить в короткой статье. Тотемизм матрилинейных кланов нескольких видов встречается в трех, а может быть, даже и четырех удаленных друг от друга районах — на востоке, на севере и на западе континента. На о-вах Мелвилл и Батерст имеются три матрилинейные фратрии, подразделяющиеся на двадцать два клана. Каждый клан связывает себя с каким-то одним природным видом, обычно с животным или растением, хотя один или два клана обладают двумя тотемами, а третий клан имеет три тотема. Такое ассоциирование кланов с тотемами играет весьма незначительную роль в жизни племени. Отсутствуют запреты на употребление тотемов в пищу или на иные формы их использования, нет тотемических церемоний, и тотемизм оказывает мало влияния на мифологию.

Тотемизм матрилинейных кланов у некоторых племен Нового Южного Уэльса, Виктории и Южной Австралии представляется несколько более значимым. Здесь мы находим матрилинейные половины — иногда с тотемическими названиями, иногда без них — и наборы кланов, на которые подразделяется каждая из половин. Считается, что к каждому из кланов принадлежит один (или более) природный вид. В тех случаях, когда с каждым кланом ассоциируется сразу несколько видов — а это характерно для многих племен, — один из них считается более важным, чем другие, и клан именуется по названию этого вида. Во всем указанном районе нет, насколько нам известно, запрещения убивать животное-тотем и поедать его мясо. Тотемический церемониал, по всей очевидности, развит слабо, нет также свидетельств о сколько-нибудь разработанной тотемической мифологии, связанной с матрилинейным тотемизмом.

Следует отметить, что повсеместно в Австралии самой важной в социальном отношении группой является орда, т.е. маленькая группа, занимающая определенную территорию и владеющая ею. Она обычно строго патрилинейна*. Отсюда следует, что там, где имеется система матрилинейных тотемических кланов, эти кланы

состоят из индивидов, распределенных по нескольким ордам. Таким образом, получается, что каждый индивид входит сразу в две группы*. В своих социальных нуждах индивид преимущественно зависит от локальной группы, т.е. орды, с которой он связан через своего отца, в то же время через мать он связан также с тотемической группой, члены которой рассеяны по территории всего племени.

Патрилинейный тотемизм в Австралии описать кратко куда труднее, чем тотемизм матрилинейный. Там, где он существует, первичной тотемической группой обычно является орда, т.е. маленькая патрилинейная локальная группа. В некоторых районах орда является кланом, т.е. состоит из близких родственников по мужской линии и поэтому экзогамна**. Но в отдельных районах орда не является кланом в таком его понимании.

В качестве примера одного из вариантов патрилинейного тотемизма мы можем сослаться на данные по племенам устья Муррея (яральди и др.). Здесь каждая орда является локальным кланом***, и каждый клан ассоциируется с одним (или более) природным видом. Запрета на поедание тотема своего клана нет, но все же к нему относятся с некоторым почтением. Нет также сведений о тотемическом церемониале или о сколько-нибудь разветвленной тотемической мифологии. Функция тотема, как кажется, состоит лишь в том, чтобы служить символом группы.

По-видимому, наиболее важной и, конечно же, наиболее интересной формой тотемизма в Австралии является та, к краткому рассмотрению которой мы теперь переходим. Она характеризуется взаимными ассоциациями между четырьмя видами явлений: (1) орда, т.е. патрилинейная локальная группа; (2) определенное число природных объектов — животных, растений, а также таких явлений, как дождь, солнце, жаркая погода, холодная погода, младенцы и т.п.; (3) определенные священные места на территории орды — часто водоемы, — каждое из которых особо ассоциируется с одним (или более) «тотемом» группы; (4) определенные мифические существа, которые, как считается, основали (или создали) такие священные места в мифическую эпоху начала мира. Эта система тотемизма в настоящее время прослеживается в целом ряде вариантов на огромной части территории Австралийского континента. В предшествующие годы она была лучше всего известна по данным, относящимся к центральным районам материка. Там, однако, аранда обладают в некотором роде модифицированной и аномальной ее формой. Теперь мы знаем, что эта система существует или существовала в обширном районе Западной Австралии. Недавно она была обна-

ружена и изучена мисс Макконнел на п-ове Кейп-Йорк. В начале этого года мне удалось показать, что в прошлом она существовала на восточном побережье Австралии — на севере Нового Южного Уэльса и на юге Квинсленда.

Там, где обнаруживается этот тип тотемизма, он обычно сопровождается системой церемоний, призванных обеспечить приумножение природных видов. Члены орды или некоторые из них приходят к тотемическому центру — священному месту, связанному с определенным природным видом, — и совершают там обряд, который, по их верованиям, должен привести к увеличению числа представителей этого вида. Имеется также сложная мифология, сопряженная со священными тотемическими центрами и рассказывающая о мифических создателях этих центров.

Отметим, что этот вид тотемизма вполне может сосуществовать с другими его видами у одного и того же племени. Так, у племени диери он существует параллельно с тотемизмом матрилинейных кланов. В некоторых местах он уживается с тотемизмом секций.

Наконец, мы можем отметить, что в некоторых районах Австралии существует явление, которое иногда называют личным, или индивидуальным, тотемизмом. Это особая связь между индивидом и каким-то одним (или более) видом животных. Хороший пример дают некоторые племена Нового Южного Уэльса, где каждый знахарь имеет по одному или даже по нескольку личных тотемов. Именно благодаря своей связи с каким-то видом животных он обретает силу, нужную для проведения магических обрядов. Независимо от того, как называть это явление, совершенно очевидно, что оно тесно сопряжено с тотемизмом. Всякая теория тотемизма, чтобы быть удовлетворительной, должна принимать это явление во внимание.

Этот краткий и очень неполный обзор австралийских институтов показал, что представления об особых связях между группами (или индивидами) и природными видами существуют в этом районе земного шара в целом ряде различных форм. Мы находим здесь все возможные варианты: от полного отсутствия тотемизма (как в племени бэд на севере Земли Дампира), через его простейшие формы, имеющие сравнительно малое значение в жизни племени (как на о-вах Мелвилл), до сложной системы, совмещающей (как в племени диери) две формы тотемизма — тотемизм матрилинейных кланов и тотемизм патрилинейных орд — с высокоразвитыми тотемическими ритуалом и мифологией. Единственное, что присуще всем этим тотемическим системам, так это общая тенденция ассоциировать те сегменты, на которые делится общество, с какими-то природными

видами или явлениями природы. Это ассоциирование может принять любую форму или сразу несколько различных форм.

В прошлом теоретические дискуссии по проблемам тотемизма почти полностью сводились к спекуляциям о его возможном происхождении. Если мы будем употреблять слово «происхождение» для обозначения исторического процесса, который привел к возникновению того или иного института, обычая или состояния культуры, то тогда очевидно, что чрезвычайно разнообразные формы тотемизма, существующие в разных частях света, должны иметь совершенно разное происхождение. Чтобы иметь возможность говорить о происхождении тотемизма, мы должны допустить, что все эти разнообразные институты, которые мы объединяем под одним общим термином, развились путем последовательной модификации одной исходной формы. Я не думаю, чтобы мы обладали хотя бы крупицей доказательств, позволяющих оправдать такое допущение. Но даже если мы все-таки сделаем это допущение, то все равно сможем лишь спекулятивно рассуждать о том, какой могла быть исходная форма тотемизма, равно как и о том, какие бесконечно сложные серии событий могли повести к образованию на основе этой исходной формы различных известных нам систем тотемизма, а также и о том, где, когда и как эта гипотетическая форма тотемизма возникла. А такие спекуляции, не поддающиеся индуктивной проверке, не могут быть не чем иным, как только спекуляциями, и не представляют собой никакой ценности для науки о культуре.

Для социологии, или социальной антропологии, под которой я понимаю изучение явлений культуры теми же самыми индуктивными методами, что используются и в естественных науках, феномены тотемизма представляют собой проблему совсем иного рода. Задача индуктивных наук — открывать универсальное, или общее, в частном. Задача науки о культуре — свести сложные факты, с которыми она имеет дело, к ограниченному набору общих законов или принципов. Руководствуясь такой установкой, мы могли бы сформулировать проблему тотемизма в виде вопроса: сможем ли мы показать, что тотемизм — это особая форма явления, которое универсально для человеческих обществ и поэтому представлено в самых разнообразных вариантах во всех культурах? Самая серьезная попытка выработать социологическую теорию тотемизма была сделана покойным профессором Дюркгеймом в его работе «Les Formes élémentaires de la Vie religieuse»*. Я думаю, что эта работа — очень важный вклад в социологическую науку и имеет непреходящую ценность, и все же она не дает завершенной и удовлетворительной

теории тотемизма. Я постараюсь указать наивозможно кратким способом, в каких пунктах эта теория неудачна.

Дюркгейм говорит, что тотем «священен» для членов группы, им обладающей. Говорить так — значит использовать термин «священный» в смысле, некоторым образом отличающемся от того, какой он имеет в современном английском языке и даже в современном французском, а также в смысле, не идентичном тому, что вкладывался в лат. *sacer* (хотя к смыслу последнего дюркгеймовское словоупотребление все же несколько ближе, чем к смыслу англ. *sacred*). Я предпочитаю использовать термины, максимально свободные от специфических коннотаций, поэтому, вместо того чтобы говорить, что тотем священен, я лучше скажу, что между людьми и их тотемом существует «ритуальное отношение». Ритуальное отношение существует независимо от того, налагает или нет общество на своих членов обязанность занимать особую позицию относительно соответствующего объекта — позицию, которая предполагает некоторую степень почтения, выражающегося в традиционных формах поведения. Так, отношение христианина к первому дню недели — это типичный пример ритуального отношения.

Любое общество принимает за норму и требует от своих членов такого духовного отношения к некоторым объектам и такого поведения при взаимодействии с ними, какие я называю ритуальной позицией. Не только в разных обществах, но и в одном и том же обществе существуют присущие различным ситуациям многообразные варианты таких позиций, но все эти варианты имеют нечто общее. Более того, ритуальные позиции могут варьировать от совершенно неопределенных через более или менее определенные до чрезвычайно сложно организованных.

Поэтому одна из важнейших задач социологии — выявить функции этого универсального элемента культуры и сформулировать его закономерности. Такая общая проблема, совершенно очевидно, включает обширный круг частных проблем. Проблема тотемизма — одна из них. Ее можно сформулировать следующим образом: необходимо понять, почему в некоторых обществах требуется, чтобы члены определенных социальных групп занимали особую ритуальную позицию по отношению к отдельным видам природных объектов. Ясно, что эта более узкая проблема — проблема тотемизма — не может быть решена удовлетворительно, до тех пор пока она не будет подчинена более широкой проблеме (т.е. теории ритуальных отношений в целом) и не будет рассматриваться как часть последней.

Применительно к этой общей проблеме теория Дюркгейма состоит в том, что первичным объектом, требующим ритуальной позиции, является социальный порядок как таковой и что всякий объект сопряжен с ритуальной позицией, если он находится в определенных отношениях с социальным порядком. Эта общая теория, с которой я согласен, мало чего стоит, пока нам не удастся определить наиболее важные типы отношений к социальному порядку — отношений, которые ведут к тому, что объект, состоящий в таких отношениях, становится объектом, требующим ритуальной позиции.

Если мне будет позволено своими словами сформулировать дюркгеймовскую теорию тотемизма, то она получит следующий вид. Социальная группа, такая, как клан, может быть внутренне сплоченной и устойчивой, только если она является объектом чувства привязанности для своих членов. Чтобы чувство это сохранялось и поддерживалось, оно должно время от времени иметь коллективное выражение. По закону, существование которого, я думаю, уже доказано, всякое регулярное коллективное выражение чувств стремится принять ритуальную форму. А для ритуала, опять-таки в соответствии с обязательным законом, требуются какие-то конкретные объекты, которые могут символизировать группу. Следовательно, нормальная процедура выражения привязанности к группе должна состоять в формализованном коллективном поведении, так или иначе сопряженном с объектом, символизирующим саму эту группу.

Типичный пример мы находим в нашем собственном обществе. Солидарность нации зависит от чувства патриотизма у ее представителей. Это чувство, в согласии с названными выше законами, стремясь выразить себя, оказывается преимущественно направленным на такие объекты, как флаги или короли и президенты, и эти объекты, таким образом, оказываются сопряженными с ритуальной позицией.

Сакральность короля — будь то король африканский или европейский — в значительной мере обусловлена тем обстоятельством, что он символизирует собой солидарность и единство нации, а ритуалы, окружающие его персону, — это средство, с помощью которого поддерживаются патриотические чувства. Точно так же флаг является «священным» объектом, потому что служит конкретным материальным представлением, или эмблемой, социальной группы и ее солидарности.

Дюркгейм сравнивает тотем клана с флагом государства. Сравнение годится — в самом общем смысле — для многих, если не для всех форм тотемизма. Но оставим это сравнение в стороне. Теория со-

стоит в том, что тотем «священен», как говорит Дюркгейм, или что тотем является объектом, сопряженным с ритуальной позицией, как говорю я, постольку, поскольку он является конкретным символом, или эмблемой, социальной группы. А функция ритуальной позиции по отношению к тотему состоит в том, чтобы выражать и поддерживать солидарность социальной группы.

С таким образом сформулированной мною теорией Дюркгейма я согласен, но я не считаю ее завершенной, полной. Во-первых, мне представляется, что тотемизм имеет, помимо указанных выше, и иные функции. Во-вторых, эта теория — в том виде, как она представлена выше, — не объясняет, почему столь многие народы в Америке, Азии, Африке и Австралазии в качестве эмблем, или символов, кланов или иных социальных групп выбирают именно животных или растения. Это правда, что Дюркгейм предлагает ответ на этот вопрос, но ответ его совершенно неудовлетворителен. Он считает существеннейшей частью тотемизма использование эмблем, или условных знаков, т.е. изобразительных символов, образно представляющих тотемических животных или растения. И он полагает, что объекты природы постольку избираются в качестве эмблем социальных групп, поскольку весьма подходят для этого.

Эта гипотеза оказывается непригодной, как только мы начинаем прилагать ее к фактическим данным. В Австралии не изготовляется никаких изобразительных символов тотемов полов, а также тотемов половин или секций, и даже при клановом тотемизме у многих племен нет практики изображения тотемов. Тотемические изобразительные символы, которые, по Дюркгейму, являются столь важной или даже абсолютно необходимой составной тотемизма, характерны для центральной части и севера Австралии, но отнюдь не для всего континента.

Более того, причина, по которой, по предположению Дюркгейма, в качестве эмблем социальных групп избираются именно объекты природы, слишком малозначительна. Подобным образом нельзя удовлетворительно объяснить столь широко распространенный институт, как тотемизм. Несомненно, должна существовать какая-то гораздо более основательная причина того, что столько разных народов по всему свету находит приемлемым символизировать социальные группы, ассоциируя их с животными или растениями.

Именно в этом пункте, я думаю, дюркгеймовская теория тотемизма не выдерживает критики. Она подразумевает, что тотемы обязаны своим священным, или ритуальным, характером исключительно тому, что служат эмблемами групп. Однако существует не-

которое число народов, у которых нет тотемизма (ни в каких формах). Но тем не менее они используют животных или растения в качестве объектов ритуала или ритуальной позиции, выраженной в мифологии. И даже у народов, обладающих тотемизмом, таких, как австралийские племена, не все ритуалы, сопряженные с природными видами, являются тотемическими. Иными словами, феномены, которые мы договорились обозначать словом «тотемизм», — это лишь часть более широкого класса феноменов, включающего все виды ритуальных отношений между человеком и природными видами. Ни одна теория тотемизма не будет удовлетворительной, если она не вписывается в более общую теорию, объясняющую многие иные явления помимо тотемизма. Дюркгеймовская теория этому условию не отвечает.

В большинстве, а может быть даже, как я полагаю, во всех обществах, где человек полностью или преимущественно обеспечивает свое существование охотой на диких животных и собиранием диких растений, — независимо от того, имеют ли такие общества какие-либо формы тотемизма или нет, — животные и растения становятся объектами, сопряженными с ритуальной позицией. Это часто, хотя, вероятно, и не всегда, закрепляется в мифологии, которая персонифицирует животных и представляет их в виде предков и культурных героев. Это закрепляется также множеством обычаев, связанных с животными и растениями. Такую систему ритуальных и мифологических отношений между человеком и природными видами лучше всего изучать у «нетотемических» народов, например у эскимосов или андаманских островитян. Мы обнаруживаем, что в таких обществах отношения между обществом и природными видами носят обобщенный характер, все наиболее важные виды животных и растений рассматриваются как в той или иной мере священные (это проявляется либо в ритуале, либо в мифологии). При этом некоторые виды считаются более священными, чем другие, и только отдельные виды являются одинаково священными для любого члена сообщества в целом. Ритуальная позиция, которую андаманские островитяне занимают по отношению к черепахе, калифорнийские индейцы — к лососю, народы Северной Америки и Северной Азии — к медведю, представляет собой отношение между обществом в целом и священными видами.

Я хотел бы предположить, что тотемизм возникает из этого обобщенного ритуального отношения между человеком и природными видами или является особой формой его развития. Давайте на минуту допустим, что такое обобщенное ритуальное отношение

человека к природе — универсальная черта охотничьих обществ. А я думаю, что это можно и доказать. Когда общество делится на группы-сегменты, такие, как кланы, происходит процесс ритуальной специализации. В результате этого процесса каждый сегмент обретает особое и свое собственное отношение к какому-то одному (или более) объекту из *sacra** сообщества, т.е. к какому-то одному (или более) природному виду. Тотем клана или какой-то иной группы в каком-то смысле все еще священен для сообщества в целом, но теперь он особо священен — каким-то особым образом — для одного из сегментов.

Такой процесс, в котором я предположительно вижу движущий принцип развития тотемизма, играет, я думаю, роль огромной важности в социальном развитии в целом, и подобные процессы наблюдаются при развитии иных явлений. Так, возьмем лишь один пример, причем, возможно, не самый лучший. Святые святы для всех приверженцев римско-католической церкви. Но церковь сегментированна и состоит из местных конгрегаций. Конгрегация же часто находится в особых отношениях с одним конкретным святым, которому посвящен ее храм. В этом я усматриваю параллель с клановым или групповым тотемизмом. Мы могли бы также провести аналогию — содержательную, хотя и не вполне прямую — между святым—покровителем индивида, с одной стороны, и личным тотемом или животным-хранителем австралийских и американских племен — с другой.

В этой статье нет места для обсуждения процессов ритуальной специализации социальных групп, да и к тому же подобающий анализ этой проблемы требует рассмотрения всех процессов социальной дифференциации и сегментации. Я сошлюсь только на один пример, который может проиллюстрировать проблему. Одна из наиболее важных особенностей адаптации эскимосов Северной Америки к природным условиям — четкое разграничение между зимой и летом и между зимними и летними животными. Существует сложная система ритуальных отношений между обществом и всеми наиболее важными из этих животных, и в ритуальном поведении эскимосов четко противопоставляются зима и лето. Так, нельзя есть мясо оленя (летняя еда) и мясо моржа (зимняя еда) в один и тот же день. Эскимосы подразделяются на две группы, одна из которых состоит из тех, кто родился летом, другая — из тех, кто родился зимой. Этому соответствует некоторая ритуальная специализация: летние люди считаются особенно тесно связанными с летними животными, а зимние — с зимними. Это явление — не тотемизм, но

оно очевидно родственно тотемизму и иллюстрирует, я полагаю, процесс, в ходе которого возникает тотемизм.

Именно таким образом, я думаю, мы сможем сформулировать социологическую теорию тотемизма, которая включает в себя значительную часть результатов дюркгеймовского анализа, но которая не так уязвима для критики, как теория Дюркгейма в его собственной редакции. Мы начинаем с основанного на эмпирическом материале обобщения, что у охотничьих и собирательских народов наиболее важные животные, растения и природные явления рассматриваются — это отражается в обычаях и мифах — как «священные», т.е. они являются — в разных формах и в разной степени — объектами, сопряженными с ритуальной позицией. Первоначально ритуальные отношения между человеком и природой носили обобщенный характер: это отношения между обществом в целом и его *sacra*. Когда общество дифференцируется, т.е. делится на сегменты, или социальные группы, отграниченные друг от друга, внутренне солидарные и имеющие особые индивидуальные характеристики, тогда вступает в действие другой принцип. Он более широко распространен, чем тотемизм, и является важнейшей составляющей общего процесса социальной дифференциации — это принцип, на основе которого в комплексе обобщенных отношений общества к священным объектам выделяются и устанавливаются особые отношения между каждой группой, или сегментом, и каким-то одним (или более) священным объектом.

Эта теория включает то, в чем я вижу наиболее ценную часть дюркгеймовского анализа, а конкретно признание того, что функция ритуального отношения группы к ее тотему состоит в выражении и, следовательно, поддержании солидарности группы. И более того, эта теория выявляет причину, по которой именно биологические виды были выбраны в качестве эмблем, или символов, социальных групп, — причину, коренящуюся (я думаю, это можно доказать) в самой природе социальной организации.

Прежде чем покончить с этой частью нашего анализа, хотелось бы коснуться еще одного вопроса. Дюркгейм, рассматривая клановый тотемизм, делает упор на самом клане и его солидарности. Тотем для него — это прежде всего средство, с помощью которого клан осознает и проявляет свое единство. Но на деле все обстоит значительно сложнее. Клан — это лишь сегмент более крупного сообщества, тоже характеризующегося солидарностью. С помощью особого отношения к тотему или тотемам клан осознает и свое единство, и свою индивидуальность. Это просто частный пример

универсального процесса, в ходе которого возникает и поддерживается солидарность — путем объединения некоторого числа индивидов в коллективном отношении к одному и тому же (или одним и тем же) священному объекту (или объектам). Тот факт, что каждый клан обладает собственным тотемом, отражает дифференциацию и противостояние кланов. Люди клана кенгуру осознают не только связь, которая соединяет их друг с другом как людей-кенгуру, но и также свое отличие от людей-эму, людей-бандикутов и т.п. А кроме того, единство и солидарность широкого тотемического сообщества выражаются в том факте, что сообщество в целом через посредство своих сегментов находится в ритуальных отношениях с природой в целом. Это очень хорошо иллюстрируется церемониями размножения тотемов, распространенными во многих районах Австралии и организованными в разветвленные системы. Каждая группа обязана «ритуально заботиться» о некотором числе природных видов. Этими «заботами», как считается, обеспечиваются сохранение и поддержание численности видов. Для племени в целом важны все эти природные виды, и церемонии, направленные на их размножение, в совокупности представляют собой нечто вроде системы кооперируемых усилий. Получается как бы разделение ритуального труда, благодаря чему, по верованиям аборигенов, гарантируется нормальный ход природных процессов и поддерживаются на нужном уровне источники пищи на обширных пространствах страны.

Одно из следствий дюркгеймовской теории — переоценка значения кланов и клановой солидарности. Тотемизм — это гораздо больше, чем просто выражение солидарности клана; тотемизм выражает и единство тотемического сообщества в целом. Это единство проявляется в ритуальном взаимодействии многих кланов внутри широкого сообщества.

Следствием моего анализа — если он убедителен — является замещение проблемы тотемизма иной проблемой. Вот вопрос, на который теперь требуется ответить: почему большинство народов, которых мы называем примитивными, занимают некую ритуальную позицию (отражающуюся в обычаях и мифах) по отношению к животным и другим природным видам? Цель этой моей работы — просто продемонстрировать (настолько тщательно, насколько это возможно при ограниченности ее объема) тесную связь проблемы тотемизма с этой более широкой проблемой.

Ясно, что я не могу даже пытаться, делая лишь заключение к краткой статье, анализировать проблему соотношения природы и

человека в мифе и ритуале. Несколько лет назад я пытался рассмотреть ее в связи с изучением обычаев и верований нетотемического народа — андаманских островитян. В результате этого и других своих изысканий я сформулировал следующий закон: каждый предмет или каждое событие, которые оказывают значительное влияние на существование (материальное или духовное) общества, а также все то, что символизирует или как бы замещает собой такие предметы или события, — все это имеет тенденцию превращаться в объекты, сопряженные с ритуальной позицией.

Я привел причины, по которым следует отвергнуть дюркгеймовскую теорию, утверждающую, что при тотемизме природные виды становятся священными постольку, поскольку они избираются в качестве символов социальных групп. В противоположность этому я настаиваю на том, что природные виды избираются в качестве символов социальных групп, таких, как кланы, постольку, поскольку они уже являются готовыми объектами, сопряженными с ритуальной позицией, у которой имеются совсем иные основания. Эти основания создаются благодаря общему закону отражения социальных ценностей в ритуале — закону, сформулированному выше.

Для современной теоретической мысли типично проводить жесткое разграничение между социальным и природным порядком. Мы считаем, что общество состоит из некого набора индивидов, группировки которых образуют социальную структуру, подчиненную определенным моральным принципам, или законам. И мы противопоставляем общество природной среде, в понятие которой включаем географические характеристики, флору и фауну, климат и его сезонные изменения и т.п. — все, что управляется естественными законами.

В некоторых случаях такое противопоставление общества и естественной среды, человека и природы бывает полезным, но мы не должны позволить, чтобы оно вводило нас в заблуждение. В ином и также очень важном ракурсе природный порядок проникает в социальный порядок и становится частью последнего. Сезонные изменения, влияющие на ритм социальной жизни, животные и растения, употребляемые в пищу или используемые для удовлетворения других нужд, — все это включается в социальную жизнь и становится неотъемлемой ее частью — неотъемлемой частью социального порядка. Можно доказать, я полагаю, что именно поскольку природные явления и природные объекты проникают в социальную жизнь, постольку они либо сами по себе, либо при посредстве вещей или существ, их символизирующих, становятся объектами, со-

пряженными с ритуальной позицией. Я уже пытался продемонстрировать это примерами из жизни андаманских островитян. У примитивных народов нет свойственных нам отчетливых представлений о естественном порядке вещей и законах природы, хотя ростки, из которых такие представления развиваются, имеются и у них. Это проявляется в том, как люди, основываясь на эмпирических знаниях, регулируют процессы практической деятельности. Для человека примитивной культуры вселенная в целом — это моральный и социальный порядок, обеспечиваемый не тем, что мы зовем законами природы, а скорее тем, что мы должны называть законами морали или ритуала. Признание именно такой идейной основы — пусть имплицитной, а не эксплицитной — у мифа и ритуала, я думаю, будет одним из наиболее важных шагов на пути к правильному пониманию не только того, что иногда именуют «примитивной ментальностью», но и всех явлений, которые мы без особой строгости группируем под термином «религия»[4].

Изучение примитивных мифов и ритуалов именно под таким углом зрения будет, я думаю, очень плодотворным. Так, в Австралии существует бесконечное множество конкретных способов, которыми туземцы организуют отношения между людьми и явлениями природы в системы, чрезвычайно сходные с системами отношений между человеческими существами, закрепленными в их социальной структуре.

Мне приходится ограничиться лишь некоторыми примерами. Первый — персонификация природных видов и природных явлений. Животные персонифицируются, т.е. в определенных обстоятельствах к ним относятся так, как если бы это были человеческие существа; в мифологии такие персонифицированные природные виды выступают в качестве предков или культурных героев. Функция процесса персонификации состоит в том, что он позволяет представить природу в виде сообщества конкретных лиц (персон) и как бы втягивает природу в социальный или моральный порядок. Еще один из

[4] Если постараться более точно сформулировать предлагаемую мною здесь точку зрения, то следует сказать, что в каждом человеческом обществе обязательно сосуществуют два различных и в известном смысле конфликтующих между собой представления о природе. Одно из них — натуралистическое — повсюду имплицитно проявляет себя в технологии, а в нашей европейской культуре двадцатого столетия — с ее высоким уровнем развития контроля над природными явлениями — сделалось эксплицитным и прочно завладело умами. Другое представление, которое можно было бы назвать мифологическим или спиритуалистическим, имплицитно присутствует в мифе и религии и часто находит эксплицитное выражение в философии.

процессов, инкорпорирующих природу в социальный порядок, мы обнаруживаем в австралийских системах классификации природных видов, системах, которые существуют в целом ряде различных форм в разных частях континента. Но есть нечто общее для всех этих систем: классификация наиболее важных природных видов производится так, что каждый из них принадлежит к определенной социальной группе и занимает особое положение в социальной структуре в целом.

Хотя в кратких формулах всегда таится опасность, я думаю, что мы не представим австралийский тотемизм в ложном свете, если охарактеризуем его как механизм, посредством которого устанавливается система социальной солидарности между человеком и природой. Механизм этот создавался различными путями (в одних случаях гораздо более сложными, чем в других), но повсюду характер его именно таков.

Таким образом, я выдвигаю предположение, что тотемизм являет собой часть более обширного целого и что один из наиболее важных способов, которыми мы можем охарактеризовать это целое, — сказать, что оно обеспечивает представление о вселенной как о моральном или социальном порядке. Дюркгейм если и не сформулировал подобного предположения, то по крайней мере близко подошел к нему. Но создается впечатление, что, согласно его концепции, это происходит как процесс проецирования общества на внешнюю природу. Я же, напротив, полагаю, что это процесс, в ходе которого при формировании культуры так называемая внешняя природа инкорпорируется в социальный порядок в качестве его неотъемлемой части.

Далее, представление о вселенной как о моральном порядке не есть достояние одних только примитивных обществ, оно — неотъемлемая часть любой религиозной системы. Оно, я думаю, является универсальным элементом человеческой культуры. Но сейчас я не могу даже пытаться ответить на вопрос, почему это так.

Я могу просуммировать все, что стремился показать, следующим образом: социологическая теория тотемизма должна быть способна показать, что тотемизм — это просто особая форма, которую в определенных условиях принимают элементы или процессы культуры, являющиеся универсальными и необходимыми. Дюркгеймовская попытка выработать такую теорию оказалась в некоторых весьма существенных отношениях неудачной. Но тем не менее мы можем инкорпорировать большую долю результатов дюркгеймовского анализа в теорию, которая имеет своим исходным пунктом ту же самую общую гипотезу природы и функций ритуала, или «священного».

И наконец, мои построения позволяют указать на некоторые условия, в которых названный универсальный элемент культуры скорее всего должен принимать форму тотемизма. Эти условия таковы: 1) полная или частичная зависимость жизнеобеспечения от готовых продуктов природы и 2) наличие сегментарной организации — деления на кланы, половины или иные сходные социальные единицы. У андаманцев и эскимосов имеется первое, но отсутствует второе, и у них нет тотемизма, хотя у них есть исходный материал, из которого тотемизм с легкостью может быть создан. Существуют, конечно, примеры, явно не укладывающиеся в это обобщение, — некоторые племена Африки, Америки и Меланезии. Но я думаю, что подробное изучение этих примеров, которое, конечно невозможно предпринять в короткой статье, подтвердит общее правило.

Меня не следует понимать так, что я утверждаю, будто тотемизм или скорее различные институты, существующие в различных частях света и именуемые этим словом, возникли независимо друг от друга. Но я думаю, что это очень вероятно. Однако для социолога этот вопрос несущественен, по крайней мере при сегодняшнем состоянии наших знаний. Если кто-то хочет верить, что все существующие формы тотемизма распространились из одного центра в ходе процесса, очень неудачно называемого диффузией, я не возражаю. Я бы только хотел подчеркнуть, что тотемизм не проник повсюду, что он не распределен по ойкумене равномерно и что он не уцелел в одинаковой мере хорошо в различных частях света. Для моей позиции будет достаточным, если мы сможем сказать, что тотемизм воспринимается людьми, к которым он приходит извне, только в тех случаях, когда в их культуре имеются некоторые иные черты, или же что только в тех случаях, когда такие черты наличествуют, тотемизм после своего внедрения сохраняется в активном состоянии.

Комментарии

с. 139

* Имеется в виду традиционная культура аборигенов Австралии, охотников и собирателей.

с. 141

* Идея Рэдклифф-Брауна о патрилинейности австралийской общины (орды) неоднократно подвергалась критике в австраловедческой литературе. Строго говоря, такая группа, как община вообще, не может быть ни патрилинейной, ни матрили-

нейной, ведь она состоит из семей, каждая из которых включает по меньшей мере представителей двух экзогамных унилинейных родственных групп. Структурной основой многих австралийских общин были территориальные, т.е. традиционно связанные с определенным участком земли, патрилинейные кланы. Мужская половина территориального клана проводила основную часть жизни на земле своего клана. Жены мужчин данного территориального клана приходили из других мест, дочери, достигая брачного возраста, уходили в группы мужей из других кланов. Именно такую модель Рэдклифф-Браун неточно именовал «патрилинейной ордой». Но дело не только в неточности терминологии, а в том, что эта модель не только не была в Австралии универсальной, но, возможно, не была даже преобладающей. Универсальными, по-видимому, были только патрилинейные территориальные кланы. При этом, как показали критики Рэдклифф-Брауна, во многих местах в традиционных условиях костяк общины могли составлять мужчины нескольких территориальных кланов и община могла использовать одновременно или попеременно несколько клановых территорий либо же на территории одного клана могло кормиться несколько общин и члены их — как женщины, так и мужчины — могли происходить из разных патрилинейных территориальных кланов и иметь право на длительное использование традиционных земельных угодий друг друга в силу индивидуальных родственных связей. Известны и иные, еще более сложные модели землепользования и структурирования общин (подробнее см.: *Кабо В.Р.* Первобытная доземледельческая община. М., 1986).

с. 142

* Скорее всего, в данном случае индивид входил сразу в три группы: общину, матрилинейную тотемическую группу и патрилинейный территориальный клан. При написании этой работы Рэдклифф-Браун пользовался ранними литературными источниками, авторы которых, будучи под влиянием представления о том, что в обществе может существовать только либо патрилинейный, либо матрилинейный десцент (см. коммент. к с. 30), зафиксировали в названных районах страны лишь матрилинейные тотемические группы.

** Здесь уже определенно сказывается отсутствие адекватной информации у Рэдклифф-Брауна в 1929 г. Как показали позднейшие исследования в Австралии, патрилинейная тотемическая группа — это отнюдь не орда, а совсем иное — особое — объединение (см.: *Элькин А.* Аборигены Австралии. М., 1952). И орда никак не может состоять из одних только родственников по мужской линии и быть экзогамным патрилинейным объединением.

*** Это явно недостаточно достоверное свидетельство какого-то старинного источника, составленного непрофессионально. Уже ко времени написания данной работы Рэдклифф-Брауна коренное население устья Муррея почти полностью исчезло, и полноценная информация о его традиционной культуре так никогда и не стала достоянием профессиональной этнологии.

с. 144

* «Les Formes élémentaires de la Vie religieuse» (*франц.*) — «Элементарные формы религиозной жизни».

с. 149

* *Sacra* (*лат.*) — комплекс объектов религиозного почитания.

Глава 7

ТАБУ[1]

Цель этой лекции, которую вы, оказав мне большую честь, пригласили меня прочитать, состоит в том, чтобы напомнить о работе сэра Джеймса Фрэзера как о примере беззаветной, пронесенной через всю жизнь преданности научному поиску, а также о значительно большем его вкладе в создание фундамента социальной антропологии, чем когда-либо удавалось внести кому-либо другому. Поэтому мне представляется правомерным избрать предметом обсуждения ту проблему, которая была впервые систематически проанализирована сэром Джеймсом более полувека назад при подготовке статьи «Табу» для девятого издания «Энциклопедии Britannica» и прояснению которой он планомерно содействовал своими работами, написанными впоследствии.

Английское слово *taboo** происходит от полинезийского слова *tabu* (с ударением на первом слоге). В языках Полинезии это слово означает просто-напросто «запрещать», «запретное» и прилагается к любому виду запретов. Правило этикета, приказ вождя, назидание детям не трогать чужих вещей — все это может быть выражено словом *tabu*.

Ранние путешественники по Полинезии заимствовали это слово для обозначения особого рода запретов. Их можно проиллюстрировать следующим примером. Некоторые объекты, такие, как новорожденный, труп или особа вождя, считаются *tabu*. Это означает, что следует избегать, насколько возможно, прикосновения к ним. Тот, кто дотронется до какого-либо из табуированных объектов, сразу же сам становится *tabu*. В этом заключается двоякий смысл. Во-первых, человек, на которого наложено *tabu* в этом смысле слова, должен соблюдать ряд ограничений в своем поведении; например, ему нельзя есть руками. Он считается особенно уязвимым. Говорят, что если он не будет соблюдать предписываемые обычаем меры

[1] The Fraser Lecture, 1939.

предосторожности, то заболеет, может быть даже умрет. Во-вторых, он сам представляет собой опасность для окружающих — сам является *tabu* в том же смысле, равно как и вещи, к которым он прикасается. Если он дотронется до очага или сосуда, в котором варится пища, опасные свойства передадутся этой пище, и она, таким образом, повредит тому, кто ее отведает. Человека, сделавшегося *tabu* таким способом, как прикосновение к трупу, можно вернуть к нормальному состоянию при помощи ритуала очищения или десакрализации. Тогда о нем говорят, что он снова стал *noa* (антоним *tabu*).

Сэр Джеймс Фрэзер писал, что, когда он в 1886 г. начинал изучение проблемы табу́ (*taboo*), среди антропологов бытовало мнение, согласно которому этот институт распространен только у темнокожих и чернокожих жителей Тихоокеанского бассейна. Однако собственные исследования привели его к заключению, что в основе своей совокупность верований и практик полинезийцев — «это лишь одна из ряда сходных систем суеверий, которые у многих — если не у всех — человеческих рас, выступая под различными названиями и варьируя в деталях, внесли значительную лепту в организацию сложной ткани социальных структур со всеми их разнообразными сторонами, или элементами, описываемыми нами как религиозные, социальные, политические, моральные и экономические».

Использование в антропологии слова *табу́* (*taboo*) для обозначения распространенных по всему миру обычаев, которые в своих существенных чертах напоминают полинезийский пример, представляется нежелательным и неудобным. Уже отмечалось, что в языках полинезийцев слово *tabu* имеет гораздо более широкое значение, соответствующее нашему слову *forbidden**. Разночтения, следующие из двоякого использования одного и того же слова, породили массу путаницы в литературе, относящейся к Полинезии. Как вы могли заметить, выше я употреблял слово табу́ (*taboo*, т.е. с английским написанием и ударением) в том смысле, который оно имеет для антропологов, и слово та́бу (*tabu*, т.е. с полинезийским написанием и ударением) конкретно применительно к Полинезии и в полинезийском смысле. Однако это не вполне удовлетворительно.

Я хотел бы обратиться к обычаям, которые мы рассматриваем как «ритуальные избегания»** или «ритуальные запреты», и дать им определение, опираясь, в свою очередь, на два других фундаментальных понятия. Для обозначения этих понятий я привык употреблять термины «ритуальный статус» и «ритуальная значимость». Я не утверждаю, что лучших терминов не найти. Но мне по край-

ней мере пока не удалось подобрать ничего более удачного. В науках, подобных нашей, слово служит инструментом анализа, и мы должны быть готовы отказаться — когда возникает такая возможность — от более грубых инструментов ради более тонких.

Ритуальный запрет — это правило поведения, связанное с верой в то, что его несоблюдение приведет к нежелательному изменению ритуального статуса лица, это правило нарушившего. Изменение ритуального статуса по-разному понимается в различных обществах, но везде считается, что нарушителя ритуального запрета с большей или меньшей вероятностью постигнет более или менее серьезное несчастье.

Один пример мы уже рассмотрели. Полинезиец, дотронувшийся до трупа, претерпевает, согласно местным верованиям, то, что я называю нежелательным изменением ритуального статуса. Несчастье, которое, как считается, ему угрожает, — это болезнь, поэтому он принимает меры предосторожности и проходит особый ритуал, чтобы избежать опасности и восстановить прежний ритуальный статус.

Давайте рассмотрим два совершенно разных примера, взятых из современной английской действительности. Некоторые люди считают, что нельзя просыпать соль. Человеку, просыпавшему соль, грозит неприятность. Но он может избежать ее, бросив щепотку соли через плечо. Используя мою терминологию, можно сказать, что просыпание соли вызывает нежелательное изменение ритуального статуса того, кто это сделал, и этот человек может вернуться к нормальному, первоначальному статусу с помощью позитивного обряда бросания соли через плечо.

Адепту римской католической церкви, если только ему специально не разрешены отступления, религия предписывает отказ от мясной пищи по пятницам и во время постов. Нарушив это правило, он совершает грех и должен, как при любом грехе, исповедаться и получить отпущение. Эти играющие важную роль и отличающиеся от бросания соли способы могут и должны в интересах науки быть отнесены к одному и тому же общему, универсальному классу. Употребление мяса по пятницам приводит к нежелательному изменению ритуального статуса. Для восстановления нормального ритуального статуса нужно применить соответствующие зафиксированные традицией приемы.

К этим примерам можно добавить еще два, почерпнутых из практики других обществ. Если вы заглянете в пятую главу ветхозаветной книги Левит, то обнаружите, что, по верованиям древних

евреев, соприкосновение с останками нечистого зверя, нечистой скотины или нечистого пресмыкающегося, даже если это случилось по неведению, делает человека нечистым, виновным и греховным. Осознав прегрешение, он должен исповедаться в своем грехе и сделать искупительный дар — овцу, ягненка или козленка, — который жрец принесет в жертву в качестве возмещения за грех, и тогда этот грех будет отпущен ему. Здесь изменение ритуального статуса вследствие прикосновения к нечистому телу описывается как «грех», «нечистота», «виновность».

У восточноафриканского племени кикуйю слово *thahu* обозначает нежелательный ритуальный статус, приобретенный в результате несоблюдения правил избегания. Согласно верованиям кикуйю, лицо, сделавшееся *thahu*, заболеет, возможно даже умрет, если не устранит *thahu* с помощью соответствующих ритуальных «исправляющих» мер, которые во всех серьезных случаях требуют услуг жреца или знахаря. Действия, порождающие ситуации нежелательного изменения статуса, — это прикосновение к трупу, несение мертвого тела, перешагивание через мертвеца, употребление пищи из разбитого горшка, соприкосновение с менструальными выделениями женщины и многое другое. Как у древних евреев человек может нечаянно провиниться, дотронувшись по неведению до трупа нечистого животного, так и у кикуйю человек может стать *thahu*, не осуществляя осознанно запретных действий. Если старик или женщина, выходя из хижины, поскользнется и упадет, он или она станет *thahu* и будет лежать, пока кто-нибудь из соседей старшего поколения не придет и не принесет в жертву овцу. Если сломается боковая жердь у кровати, то лежащий на ней человек станет *thahu* и будет нуждаться в очищении. Если на человека попадет помет коршуна или ворона, то он становится *thahu*; если в деревне оставит свои испражнения гиена или залает шакал, то вся деревня и ее жители становятся *thahu*.

Я намеренно выбрал два совершенно разных примера ритуальных избеганий из практики нашего современного общества. Правило, требующее воздержания от мясной пищи по пятницам и во время постов, — правило религиозное, равно как и правило (там, где оно имеется) не играть в гольф и теннис по воскресеньям. Я полагаю, все согласятся, что правило, запрещающее просыпать соль, — нерелигиозное. Английский язык позволяет провести здесь очень четкие различия: нарушение правил религии есть грех, тогда как нарушения нерелигиозных правил связаны с представлением об удаче и неудаче. Это различие настолько очевидно для нас, что мы можем

подумать, что найдем его в других обществах. Мой опыт знакомства с другими обществами свидетельствует о том, что в некоторых из них подобное разграничение между греховными действиями и действиями, приносящими неудачу, не может быть сделано. Однако некоторые антропологи пытались разделить все обряды на два класса — религиозные и магические.

Эмиль Дюркгейм главное различие видит в том, что религиозные обряды являются общими и обязательными для религиозного сообщества или церкви, а магические — необязательны. Лицо, не соблюдающее религиозные предписания, виновно в неправильных действиях, тогда как тот, кто не соблюдал магических или связанных с верой в неудачу предостережений, просто действовал глупо. Это разграничение имеет большое теоретическое значение. Но его сложно применять при изучении обрядов простых обществ.

Сэр Джеймс Фрэзер определяет религию как «способ умиротворения и успокоения сверхъестественных сил, которые, как считается, контролируют и природу, и человека», а магию он рассматривает как ошибочное применение понятия причинности. Если приложить эти определения к конкретным ритуальным запретам, то мы можем отнести к числу религиозных те правила, нарушение которых производит изменение в ритуальном статусе индивида вследствие оскорбления сверхъестественных сил, тогда как правилами магии мы будем считать те, нарушение которых непосредственно ведет к изменению ритуального статуса или к неприятности. И происходит это под влиянием скрытых причин. Просыпание соли, по определению сэра Джеймса Фрэзера, находится в сфере магии, а употребление мяса по пятницам — в сфере религии.

При попытках систематического использования этого разграничения возникают определенные затруднения. Так, по поводу маори сэр Джеймс Фрэзер утверждает: «Основная санкция табу́, или, иными словами, обстоятельство, понуждающее людей выполнять требования та́бу, — твердое убеждение в том, что нарушение этих требований обязательно и весьма скоро будет наказано *atua*, или духом, который поразит согрешившего мучительным заболеванием и доведет его до смерти». Это, как может показаться, делает полинезийское та́бу принадлежностью религии, а не магии. Однако мои личные наблюдения в Полинезии подсказывают мне, что обычно полинезийцы под изменением ритуального статуса понимают непосредственный результат таких действий, как прикосновение к мертвецу, и что, только когда они приступают к осмыслению целостной системы табу, лишь тогда они начинают размышлять о вмеша-

тельстве божеств и духов — *atua*. Между прочим, не следует думать, что полинезийское слово *atua* или *otua* всегда означает персонифицированное духовное существо.

Из различных способов дифференциации магии и религии я упомяну еще только один. По профессору Малиновскому, обряд является магическим, если «он преследует определенную практическую цель, которая известна всем, кто в нем участвует, и которую можно легко выяснить у любого туземного информатора», тогда как религиозным обряд является, если он просто экспрессивен и не имеет самостоятельных задач, будучи не средством достижения цели, а самоцелью. Этот критерий сложно применять из-за неопределенности значения конструкции «определенная практическая цель». Избежать неудачи вследствие просыпания соли, я полагаю, — практическая цель, хотя и не очень определенная. Желание угодить Богу всеми своими действиями и таким образом избежать пребывания в чистилище, вероятно, вполне определенно, но профессор Малиновский стал бы рассматривать его как непрактическое. Что же можно сказать о стремлении полинезийцев избежать болезней и возможной смерти, которое они приводят в качестве обоснования запрета прикасаться к вождям, трупам и новорожденным?

Видя такое отсутствие какого-либо согласия по поводу определения магии и религии, а также сути различий между ними и видя множество примеров тому, что квалификация ритуалов как магических или религиозных зависит от избранного определения, мы вынуждены принять единственно надежное решение (по крайней мере при настоящем состоянии антропологического знания): избегать, насколько возможно, использования сомнительных терминов до тех пор, пока не будет достигнуто некоторое общее соглашение по их поводу.

Естественно, разграничения, проводимые Дюркгеймом, Фрэзером и Малиновским, могут иметь теоретическое значение, даже несмотря на то что они сложны для универсального применения. Разумеется, существует также надобность в систематической классификации обрядов, но удовлетворительная классификация была бы крайне сложна, а простая дихотомия между магией и религией не сильно продвигает нас вперед.

Другое разграничение, которое в нашем обществе мы проводим между разными типами ритуальных избеганий, — это разграничение между священным и нечистым. К одним вещам нужно относиться осторожно потому, что они священны, к другим же — потому, что они нечисты. Однако, как показали Робертсон Смит и сэр

Джеймс Фрэзер, существует множество обществ, где это различие абсолютно не признается. Например, полинезиец не мыслит вождя или храм священными, а труп — нечистым. Он и то и другое считает опасным. Гавайский пример проиллюстрирует такое фундаментальное отождествление священного и нечистого. На Гавайях в прежние времена, если простолюдин совершал инцест со своей сестрой, он становился *кари* (гавайская разновидность та́бу). Его присутствие считалось крайне опасным для всего сообщества, и, так как он не мог быть «очищен», его лишали жизни. Но если вождь высшего ранга, который в силу своего положения являлся, разумеется, священным (*кари*), женился на сестре, он становился еще более священным. Высшей степенью неприкосновенности и священности обладал вождь, рожденный от брата и сестры, которые, в свою очередь, сами были детьми брата и сестры. Священность подобного вождя и нечистота лица, обреченного на смерть за инцест, имеют один источник и суть одно и то же. И то и другое выражается утверждением, что данное лицо является *кари*. При изучении относительно простых обществ очень важно тщательно избегать осмысления и идей, и поведения людей с точки зрения наших современных представлений о священном и нечистом. Поскольку большинство находит это трудным, постольку желательно иметь в арсенале термины, не имеющие таких коннотаций. Дюркгейм и другие авторы использовали слово «сакральный» (*sacred*) как емкий термин, означающий и «священный» (*holy*), и «нечистый» (*unclean*) одновременно. По-французски это проще сделать, чем по-английски; во французском это отчасти оправдывается тем, что латинское слово *sacer* обозначало такие «священные» объекты, как боги, а также такие «про́клятые» объекты, как люди, виновные в конкретных преступлениях. А в английском языке определенно существует тенденция отождествлять сакральное со священным. Я думаю, для ясности мышления очень полезно принять более широкий термин, не имеющий нежелательных коннотаций. Я отважусь предложить термин «ритуальная значимость»*.

Обо всем, что является объектом ритуальных избеганий, или табу, — о человеке, материальных объектах, месте, слове или имени, событии или происшествии, дне недели или времени года — можно сказать, что оно обладает ритуальной значимостью. Так, в Полинезии вожди, трупы и новорожденные имеют ритуальную значимость. В Англии для некоторых соль обладает ритуальной значимостью. Для христиан ритуальную значимость имеют все воскресенья и Страстная пятница, а для евреев — все субботы и День иску-

пления. Ритуальная значимость демонстрируется в поведении по отношению к тому или иному объекту или событию. Она проявляется не только в негативных, но и в позитивных ритуалах, и обладают ею объекты, на которые направлены позитивные ритуалы, а также объекты, слова и места, используемые в этих ритуалах. Обширный класс позитивных ритуалов (ритуалы посвящения или сакрализации) имеет своей целью наделить объекты ритуальной значимостью. Можно заметить, что в общем всё, обладающее значимостью в позитивных ритуалах, является также объектом того или иного рода ритуального избегания или, на худой конец, ритуального почитания.

Слово «значимость» в том смысле, в котором я его употребляю, всегда указывает на отношения между субъектом и объектом. Отношения могут быть установлены двумя способами: либо с помощью утверждения, что объект обладает *значимостью* для субъекта, либо что объект представляет *интерес* для субъекта. Мы можем употреблять термины таким образом для указания на любой вид поведения по отношению к объекту. Отношение проявляется в поведении и определяется поведением. Слова «интерес» и «значимость» являют собой подходящие краткие обозначения, с помощью которых можно описать реальность, состоящую из поведенческих актов и фактических отношений между объектами и субъектами, которые выявляются в этих поведенческих актах. Если Джек любит Джилл, то Джилл имеет значимость любимого объекта для Джека и Джек определенно заинтересован в Джилл. Когда я голоден, еда представляет для меня интерес, а хорошая пища обладает для меня непосредственной значимостью, чего не происходит в другое время. Зубная боль имеет для меня значимость как нечто, от чего нужно избавиться как можно скорее.

Социальная система может быть понята и изучена как система значимостей. Общество состоит из множества индивидов, связанных между собой сетью социальных отношений. Социальные отношения — это отношения между двумя или более лицами, у которых наличествует некоторая гармония индивидуальных интересов — в силу частичного их совпадения, а также в силу их взаимного ограничения и приспособления. Интерес — это всегда интерес индивида. Два индивида могут иметь сходные интересы. Сами по себе сходные интересы еще не создают социальных отношений; две собаки могут быть одинаково заинтересованы в кости, а результатом будет драка. Однако общество может существовать только благодаря определенной мере сходства интересов его членов. Если перевести это на язык значимостей, то первым необходимым условием существова-

ния общества будет некоторая степень согласия составляющих его индивидов по поводу признаваемых ими значимостей.

Каждое конкретное общество характеризуется определенным набором значимостей, или ценностей, — моральных, эстетических, экономических и т.д. В простом обществе существует большое согласие в оценках между его членами, хотя, конечно, согласие никогда не бывает полным. В сложном современном обществе мы обнаружим гораздо больше несогласия, если возьмем общество в целом, но столкнемся с большой степенью согласия среди членов одной группы или одного класса внутри общества.

Хотя определенная доля согласия по поводу значимых объектов или определенное сходство интересов являются необходимыми условиями социальной системы, социальные отношения предполагают не только это. Они требуют наличия общих интересов и социальных значимостей. Когда два лица или более заинтересованы в одном и том же объекте и знают об этой общности интересов, устанавливаются социальные отношения. Тем самым создается объединение — либо на данный момент, либо на длительный период, — и тогда об объекте общих интересов можно сказать, что он обладает социальной значимостью. Для мужа или жены рождение ребенка, сам ребенок, его благополучие и счастье или его смерть — объекты общего интереса, который связывает их, и, таким образом, это объекты, имеющие социальную значимость для союза двух лиц. Согласно данному определению, тот или иной объект может иметь социальную значимость только для объединения людей. В самом простом из возможных случаев мы имеем дело с триадными отношениями; субъект 1 и субъект 2 одинаково заинтересованы в объекте, и каждый субъект имеет заинтересованность в другом или по крайней мере в определенных видах поведения другого, а конкретно в тех, которые направлены на объект. Во избежание громоздких разглагольствований удобно говорить об объекте как о чем-то имеющем социальную значимость для любого субъекта, вовлеченного в подобные отношения, но следует помнить, что это вольный способ рассуждений.

Вероятно, чтобы избежать неверного понимания, необходимо добавить, что социальная система требует также, чтобы личность являлась объектом интереса для других личностей. В дружеских или любовных отношениях каждый из двух людей обладает значимостью для другого. В некоторых видах групп каждый человек является объектом интереса для всех остальных и любой, таким образом, обладает социальной значимостью для группы в целом. Далее, так

как наряду с позитивными есть и негативные значимости, людей может объединять антагонизм по отношению к другим людям. Для стран–членов Антикоминтерновского пакта Коминтерн обладает специфической социальной значимостью.

Среди членов общества мы обнаруживаем определенную степень согласия по поводу ритуальной значимости, которой они наделяют различные объекты. Также мы обнаруживаем, что большая часть этих ритуальных значимостей — социальные значимости, определенные выше. Так, в Австралии для локального тотемического клана тотемические центры, ассоциируемые с ними природные виды, т.е. тотемы, и относящиеся к ним мифы и ритуалы имеют особую социальную значимость; общая заинтересованность в них образует между индивидами прочную и продолжительную связь.

Ритуальные значимости имеются во всех известных обществах и от общества к обществу обнаруживают громадные расхождения. Задача естественных наук об обществах (а таковой я считаю и социальную антропологию) — открыть глубокое, недоступное непосредственному восприятию единообразие, скрывающееся за поверхностными различиями. Это, конечно, в высшей степени сложная задача, реализация которой была начата сэром Дж.Фрэзером и другими и которая еще потребует многолетней работы множества авторов. Конечной целью должно быть, я считаю, нахождение относительно адекватного ответа на вопрос: *как относятся ритуал и ритуальные значимости к организации человеческого общества*? Я выбрал конкретный подход для данного исследования — подход, который я считаю перспективным: в нескольких обществах, изученных насколько возможно скрупулезно, исследовать отношение ритуальных значимостей ко всем остальным, включая моральные и эстетические ценности. В данной лекции, однако, отражена лишь одна небольшая часть этого исследования. Здесь я стремлюсь заинтересовать вас проблемой соотношения ритуальных значимостей и социальных значимостей.

Один из подходов к исследованию ритуала — изучение целей и мотивов проведения обрядов. Если проанализировать антропологическую литературу, то можно обнаружить, что этот подход принимается учеными очень часто. Он, конечно, далеко не самый неудачный, хотя в наибольшей степени близок обыденному здравому смыслу. Иногда цель обряда очевидна или же мотивы добровольно раскрываются теми, кто практикует этот обряд. Иногда антропологу приходится спрашивать о мотивах, и тогда может случиться так, что разные информаторы сообщают о разных мотивах. То, что по

существу представляет собой один и тот же обряд, в двух различных обществах может иметь различные цели и мотивы. Обоснования, которые члены сообщества дают своим обычаям, — это важный фактический материал для антрополога. Однако полагать, что эти люди дают убедительное объяснение обычая, означало бы впасть в прискорбное заблуждение. Но что абсолютно непростительно для антрополога, так это когда он, будучи не в состоянии получить от самих людей такое обоснование их поведения, какое кажется ему удовлетворительным, приписывает этому поведению те или иные цели и устремления, исходя из своих личных представлений о типичных человеческих мотивах. Можно было бы привести много соответствующих примеров из этнографической литературы, но я предпочитаю проиллюстрировать то, что я имею в виду, просто с помощью любопытного жизненного случая.

Житель Квинсленда встретил китайца, который нес на могилу брата миску вареного риса. Австралиец, будучи в игривом настроении, спросил китайца, не полагает ли тот, что его брат придет и съест рис. Китаец ответил: «Нет! Мы угощаем людей рисом в знак дружбы и симпатии. Но, судя по вашим словам, я полагаю, что вы в вашей стране приносите на могилу цветы, веря, что мертвые будут наслаждаться их красотой и сладким ароматом».

Что касается ритуальных избеганий, их мотивы могут варьировать: от весьма неотчетливой идеи, согласно которой некая неудача или невезение — не ясно, что именно, — вероятно, постигнет того, кто нарушит табу́, до веры в то, что несоблюдение табу́ приведет к некому вполне конкретному и нежелательному результату. Так, один австралийский абориген сказал мне, что, если он заговорит с любой женщиной, находящейся с ним в отношениях «мать по браку — сын по браку», его волосы поседеют[2].

Очень часто объяснение ритуальным действиям ищут в их целях. Это результат ложного отождествления ритуала с тем, что можно назвать техническими актами. Во всякой технической деятельности адекватная постановка цели любого конкретного действия или се-

[2] На случай, если кто-либо решит, что это сверхъестественное наказание за серьезное нарушение правил надлежащего поведения неадекватно, необходимо в нескольких словах дать разъяснение. Седыми волосы становятся в старости, и это обычно ассоциируется с ослаблением сексуального потенциала. И таким образом, эта преждевременная старость со всеми вытекающими минусами и без обычных преимуществ, которые приходят со старостью, угрожает тому, кто не соблюдает правил избегания. В то же время, если у мужчины седые волосы, то, когда у матери его жены закончился период деторождения, табу снимается и свойственники могут говорить друг с другом, если пожелают.

рии действий сама по себе представляет достаточное объяснение. Но ритуальные действия отличаются от технических тем, что во всех случаях содержат некий экспрессивный или символический элемент.

Второй подход к изучению ритуалов заключается, таким образом, не в анализе их целей и мотивов, а в рассмотрении их значения. Я употребляю здесь слова «символ» и «значение» как соответствующие друг другу по смыслу. Что-либо, обладающее значением, является символом, а значение — это нечто, выражаемое с помощью символа.

Но как мы можем раскрыть значение? Оно не лежит на поверхности. В каком-то смысле люди всегда понимают значение символов, но это понимание обычно интуитивно, и они редко могут выразить его словами. Следует ли нам поэтому опускаться до угадывания значений, подобно тому как некоторые антропологи угадывали мотивы и цели? Думаю, что нет. Ведь до тех пор пока мы играем в «угадайку», социальная антропология не может считаться наукой. Существуют, я уверен, методы определения (с известной долей вероятности) значений обрядов и других символических действий.

Есть еще и третий подход к изучению обрядов. Мы можем рассмотреть эффекты, производимые обрядами, — не те эффекты, которые люди, проводящие обряды, предполагают произвести, а те эффекты, которые эти обряды реально производят. Обряд оказывает непосредственное или прямое воздействие на людей, тем или иным образом непосредственно в него вовлеченных. Это воздействие мы можем, за неимением лучшего термина, назвать психологическим эффектом. Но имеются также вторичные эффекты, которые обряды оказывают на социальную структуру, т.е. на сеть общественных отношений, связывающих индивидов в организованной совместной жизни. Их мы можем назвать социальными эффектами. Рассмотрев психологические эффекты обрядов, мы, возможно, преуспеем в определении его психологической функции; рассмотрев социальные эффекты, мы сможем раскрыть его социальную функцию. Очевидно, что невозможно обнаружить социальную функцию обряда, не принимая во внимание его обычные или типичные психологические эффекты. Однако возможно обсуждать психологические эффекты, частично или полностью игнорируя более отдаленные социологические эффекты, и это часто делается в науке, которую называют «функциональная антропология».

Давайте предположим, что мы хотим исследовать в австралийских племенах тотемические обряды определенного типа, широко

распространенного на континенте. Видимая цель этих обрядов — восстановить или поддержать, как утверждают сами туземцы, некоторую часть природных явлений, таких, как те или иные виды животных и растений, дождь, жаркая или холодная погода. В том, что касается этих целей, мы должны признать заблуждения туземцев. С нашей точки зрения, в действительности их обряды не производят того эффекта, который они должны производить согласно верованиям. Церемония вызывания дождя, думаем мы, на самом деле не приносит дождь. В нашем понимании такие обряды бесполезны — ведь они не достигают своих целей, так как основаны на ошибочных убеждениях. Но я не думаю, чтобы попытки угадать, какие мыслительные процессы привели к этим заблуждениям, имели хоть какую-нибудь научную ценность.

Однако легко увидеть, что названные обряды символичны, и мы можем, следовательно, проанализировать их значение. Для этого нам придется изучить большое число таких обрядов, и тогда мы обнаружим, что существует определенный комплекс обрядовых идиом (с некоторыми локальными вариациями), распространенных от западного до восточного побережья материка. Поскольку с каждым обрядом ассоциируется определенный миф, постольку нам также придется исследовать значение мифов. В результате мы выясним, что значение любого конкретного мифа становится понятным в свете космологии, комплекса идей и верований, касающихся природы и человеческого общества, — комплекса, который (по крайней мере его наиболее общие черты) сохранился во всех австралийских племенах.

Непосредственные психологические эффекты обрядов в некоторой степени могут быть замечены в процессе наблюдения за их исполнителями и бесед с ними. Видимая цель обрядов, безусловно, содержится в сознании исполнителей, но также в нем содержится и сложный набор космологических представлений, благодаря сопряженности с которыми обряд наполняется смыслом. Разумеется, можно представить, что человек, проводящий обряд, — даже если, как иногда случается, он проводит его в одиночку — получает некоторое удовлетворение от своих действий, но вообразить, что это происходит просто потому, что он (или она) верит, что способствовал (способствовала) обеспечению себя и соплеменников более обильным запасом пищи, было бы абсолютно неверно. Это удовлетворение от сознания выполненной ритуальной обязанности, мы могли бы даже сказать, религиозного долга. Если попытаться выразить своими словами — судя по личным наблюдениям — чувства туземца, испол-

нившего обряд, то можно сказать, что, сделав это, он внес свой небольшой вклад в поддержание общего порядка во вселенной — порядка, взаимосвязанными частями которого являются человек и природа. Вносить такой вклад — и привилегия, и долг одновременно. Поэтому полученное удовлетворение придает обряду особую ценность в глазах туземца. Мне известны случаи, когда человек — последний оставшийся в живых из тотемической группы — продолжает один проводить тотемические обряды, и именно это удовлетворение, очевидно, составляет единственный мотив для его действий.

Для того чтобы вскрыть социальную функцию тотемических обрядов, мы должны рассмотреть весь комплекс космологических идей, частным выражением которого служит каждый отдельный обряд. Я считаю возможным показать, что социальная структура австралийского племени весьма специфическим образом связана с этими космологическими идеями и поддержание ее непрерывности требует, чтобы эти идеи продолжали жить благодаря регулярному выражению в мифе и обряде.

Итак, чтобы изучение тотемических обрядов в Австралии было удовлетворительным, оно должно быть основано не только на рассмотрении их видимой цели и психологической функции, а также на анализе мотивов индивидов, исполняющих обряды, но и на раскрытии их значения и их социальной функции.

Бывает, что у обряда нет социальной функции. Примером может служить такое табу́, как запрет просыпать соль в нашем обществе. Тем не менее метод изучения обрядов и ритуальных значимостей, который я в течение 30 лет работы находил наиболее перспективным, — это изучение обрядов как выразительных символов ради понимания их социальных функций. Этот метод не нов, новым является лишь его применение к сравнительному изучению множества обществ различных типов. Он использовался китайскими мыслителями при изучении их собственных ритуалов более 20 веков назад.

В VI—V вв. до н.э. в Китае Конфуций и его последователи настаивали на огромной важности правильного исполнения ритуалов, в частности обрядов погребения, оплакивания и жертвоприношения. После Конфуция реформатор Мо Ди проповедовал сочетание альтруизма (любви ко всем людям) и утилитаризма. Он утверждал, что обряды погребения и оплакивания бесполезны, мешают полезной деятельности и должны поэтому быть отменены или сведены к минимуму. В III—II вв. до н.э. конфуцианец Сюнь-цзы и составите-

ли «Ли цзи» («Книги обрядов») возражали Мо Ди, указывая на то, что эти обряды — пусть даже они и не имеют утилитарного смысла — тем не менее выполняют очень важную социальную функцию. Вкратце их теория заключается в том, что обряды являют собой упорядоченное (или, как говорится в «Ли цзи», «приукрашенное») выражение чувств, адекватных социальной ситуации. Они служат, таким образом, регуляции и смягчению эмоций. Можно сказать, что участие в обрядах способствует культивированию индивидуальных чувств, от которых зависит социальный порядок.

Рассмотрим значение и социальную функцию крайне простой разновидности ритуалов. На Андаманских о-вах ребенку дается имя, когда он еще находится в утробе матери. Начиная с этого времени и до тех пор, пока не пройдет несколько недель после рождения ребенка, никому не разрешается употреблять личные имена его отца или его матери. К ним можно обращаться, только пользуясь теконимами*, т.е. словами, описывающими отношения, в которых родители состоят с младенцем. В течение этого периода родители должны воздерживаться от определенных видов пищи, которые в другое время они свободно могут есть.

Я не добился от андаманцев никаких сообщений о целях или причинах такого избегания имени. Если принять, что это символический акт, то какой метод, кроме угадывания, позволит приблизиться к пониманию его смысла? Я полагаю, мы можем начать с общей рабочей гипотезы: если в одном и том же обществе один и тот же символ используется в разных жизненных контекстах или в разных ситуациях, то имеется некоторый общий элемент значения; сравнив между собой различные способы использования символа, мы сможем обнаружить этот общий элемент. Это как раз и есть тот самый метод, который мы применяем при изучении устного разговорного языка, стремясь выяснить значение слов и морфем.

На Андаманах избегают произнесения имени умершего с момента смерти и до окончания оплакивания; не произносится имя человека, оплакивающего мертвого родственника; избегают произносить имя юноши или девушки, проходящих церемонию, которой подвергаются все подростки**; молодоженов не называют по именам, говоря о них или обращаясь к ним в течение короткого периода после свадьбы. Для андаманцев личное имя — символ социальной личности, т.е. позиции, занимаемой индивидом в социальной структуре и общественной жизни. Избегание личного имени есть символическое признание факта, что человек временно не занимает нормального положения в общественной жизни***. Можно добавить, что человек,

чье имя временно изъято из употребления, рассматривается как временно обладающий аномальным ритуальным статусом.

Теперь обратимся к правилам избегания определенных видов пищи. Если андаманцев спросить, что произойдет при нарушении такого табу́ отцом или матерью ребенка, типичным будет ответ: он или она заболеет. Хотя один или два человека из числа моих информаторов считали, что такое нарушение также, вероятно, повлияет и на ребенка. Это всего лишь один пример стандартной формулы, которая применяется ко множеству ритуальных запретов. Так, люди, оплакивающие родственников, могут не есть свинину и мясо черепахи — наиболее ценимой мясной пищи — и обосновывать это тем, что в противном случае они заболеют.

Чтобы понять смысл обычая избегания родителями новорожденного определенных видов пищи, мы можем применить тот же метод, что и при изучении обычая избегания имен. Существуют сходные правила для оплакивающих покойника, для женщин в период менструации и для юношей и девушек подросткового возраста. Но убедительности ради мы должны проанализировать роль пищи в андаманском ритуале в целом. Такой анализ уже содержится в моих более ранних сочинениях на эту тему, и к ним мне приходится вас адресовать.

Я бы хотел привлечь ваше внимание к другому аспекту метода, с помощью которого можно проверить нашу гипотезу о значении обрядов. Мы рассмотрим различные случаи, где оба описанных выше обряда выступают как бы в ассоциации — связаны друг с другом и проводятся одновременно. Например, избегание имени человека окружающими сопутствует избеганию им самим определенных видов пищи, что мы обнаруживаем и при оплакивании покойника родственниками, и при ожидании рождения ребенка будущими родителями. Мы должны допустить, что андаманцы видят важное сходство между двумя событиями — рождением и смертью, и поэтому для них эти события имеют сходную ритуальную значимость. Мы не можем быть удовлетворены какой бы то ни было интерпретацией табу́, связанных с деторождением, если эта интерпретация параллельно не сопровождается интерпретацией табу́, связанных с оплакиванием покойных. Используя предлагаемые мною термины, можно сказать, что у андаманцев родственники недавно скончавшегося человека, равно как мать и отец ребенка ожидаемого или недавно родившегося, пребывают в аномальном ритуальном статусе. Это можно распознать или определить по факту избегания их имен. Считается, что их, вероятно, постигнет какое-то несчастье или про-

сто неудача, если они не будут соблюдать ряд предписанных ритуалом ограничений, одно из которых — избегание определенных видов пищи. На Андаманских о-вах опасность в подобных случаях видят в возможности заболеть. То же поверье характерно для полинезийцев в связи с изменением ритуального статуса человека, дотронувшегося до трупа или новорожденного. Надо заметить, что для полинезийцев, так же как и для андаманцев, рождение имеет сходную со смертью ритуальную значимость.

Та интерпретация связанных с деторождением табу́, к которой мы приходим, рассматривая их в общем контексте системы ритуальных значимостей андаманцев, столь сложна, что не может быть представлена здесь в полном виде. Однако очевидно, что эти табу́ в соответствии с обрядовой идиомой андаманцев выражают общую заинтересованность в событии. Родители показывают свою заинтересованность, избегая определенные виды пищи; их друзья показывают ее, избегая личных имен родителей. В силу этих табу́ ситуация приобретает определенную ритуальную значимость — в том смысле, который придается этому термину в приведенном выше определении.

Есть теория, которая, как может показаться, применима к нашему случаю. Она основана на гипотезе о психологической функции некого класса ритуалов. Теория состоит в следующем. При определенных обстоятельствах человек очень сильно тревожится об исходе того или иного события или о результате тех или иных своих действий. Тревога эта объясняется тем, что исход события или результат действия во многом зависит от условий, которые человек не в силах контролировать с помощью каких-либо технических средств. Поэтому он совершает некий обряд, способствующий — если человек верит, что этот обряд обеспечивает удачу, — его успокоению. Так, летчик берет с собой в полет талисман, который, как он верит, защитит его от несчастного случая, что позволяет ему провести полет уверенно.

Это весьма старинная теория. Она, похоже, содержалась уже в *Primus in orbe deos fecit timor** Петрония и Стация. И потом она принимала различные формы — от юмовского объяснения религии вообще до толкования магии тробрианцев Малиновским. С помощью соответствующего подбора иллюстраций она может быть представлена как весьма правдоподобная, поэтому необходимо проверять ее с особой тщательностью и воспринимать со здравым скептицизмом. Ведь всегда существует опасность очутиться в плену правдоподобия теории, которая в конечном счете оказывается ложной.

Я думаю, объяснение некоторых обрядов можно не менее правдоподобно представить в виде теории прямо противоположного свойства, а именно: если бы не обряды и связанные с ними верования, индивид не чувствовал бы тревоги, а следовательно, психологический эффект обряда — формирование у индивида чувства незащищенности или опасности. Представляется весьма маловероятным, чтобы андаманец считал опасным есть утятину, свинину или черепашье мясо, если бы не существовало особого комплекса обрядов, видимая цель которых — защитить его от этих опасностей. Можно привести сотни подобных примеров, взятых из разных уголков земного шара.

Итак, если одна из антропологических теорий утверждает, что магия и религия дают человеку уверенность, комфорт и чувство защищенности[3], то с таким же успехом можно отстаивать и теорию, согласно которой магия и религия приносят человеку тревогу и страхи — то, от чего без религии и магии человек был бы свободен: от страха перед черной магией, перед духами, перед Богом, дьяволом, преисподней.

По сути дела, всеми нашими страхами и тревогами, равно как и нашими надеждами, мы обязаны обществу, в котором живем. И во многом именно в силу общности надежд и страхов, того, что я назвал общей заинтересованностью в событиях и обстоятельствах, люди связаны временными и постоянными связями.

Если вернуться к андаманским табу́, сопряженным с деторождением, то предположение, что эти табу́ есть как бы средство страховки от осложнений, которые могут помешать успешному разрешению от бремени, трудно обосновать. Если будущему отцу не удается соблюсти табу́, то, по распространенному у андаманцев поверью, заболеет он сам. Более того, он должен продолжать соблюдать табу́ и после того, как ребенок благополучно родился. Далее, как мы можем объяснить похожие табу́, соблюдаемые человеком, оплакивающим умершего родственника?

Табу́, сопровождающие беременность и роды, часто интерпретируются в свете упомянутой мною гипотезы. Отец, испытывающий естественную тревогу в связи с событием, которое он не может контролировать практическими средствами и которое сопряжено с опасностью, «страхуется», соблюдая определенные табу́ или совершая определенные магические действия. Он может избегать некоторых видов пищи. Он может избегать плести сети или вязать узлы

[3] Эта теория была сформулирована Луази, а Малиновский принял ее применительно к магии.

или может ходить по дому, развязывая все узлы и открывая все закрытые коробки или запертые ящики.

Я хочу посеять в ваших умах сомнение — если оно еще не возникло — как относительно этой теории в целом, так и относительно этого частного ее приложения. Ни то ни другое не отражает всей правды, и, может быть, в действительности и то и другое вовсе не правда. Скептицизм по поводу правдоподобной, но недоказанной гипотезы чрезвычайно существен в любой науке. Серьезная почва для сомнений имеется хотя бы уже потому, что рассматриваемая теория до сих пор оценивалась в связи с фактами, казалось бы вписывающимися в нее, и не предпринималось попыток — во всяком случае, насколько мне известно — систематического поиска фактов, которые в нее не вписываются. В том, что таких фактов много, меня убедили мои собственные исследования.

Альтернативная гипотеза, которую я хочу представить для рассмотрения, заключается в следующем. В обществе считается, что будущему отцу надлежит чувствовать себя озабоченным или делать вид, что он озабочен. Подходящий символ для выражения такой озабоченности находят в арсенале ритуальных и символических идиом данного общества. Считается, что в этой ситуации мужчина, как правило, должен производить символические или ритуальные действия или соблюдать ритуальное воздержание от определенных действий. Каждое правило, которое *надлежит* соблюдать, должно быть санкционировано или мотивировано. Моральные и правовые санкции в совокупности составляют силу, которая держит под контролем поведение индивидов, их действия, влияющие на других людей. Следование ритуальным обязанностям и их рационализация обеспечиваются ритуальными санкциями. Простейшую форму ритуальной санкции представляет общепринятая вера в то, что при несоблюдении обрядовых правил возникает вероятность некоего несчастья. Во многих обществах ожидаемая опасность представляется несколько более отчетливо — как опасность заболеть или, в исключительных случаях, умереть. Более специализированные формы ритуальных санкций более конкретно — в соответствии с обстоятельствами проведения или значением ритуала — определяют положительные результаты, на которые следует надеяться, или отрицательные результаты, которых надлежит опасаться.

Эта теория не стремится раскрыть историческое происхождение ритуала; не является она и еще одной попыткой объяснить ритуал в контексте психологии человека; это гипотеза о соотношении ритуала и ритуальных значимостей с са́мой сутью конституции человеческого общества, т.е. с теми общими инвариантными черта-

ми, которые присущи всем обществам — прошлым, настоящим и будущим. Гипотеза эта базируется на признании того факта, что если в животном сообществе за взаимную адаптацию его представителей отвечает инстинкт, то в человеческом обществе она зависит от действенности различного рода символов. Развиваемая мной теория должна для справедливой оценки ее значения быть, таким образом, рассмотрена как звено в общей теории символов и их социальной эффективности.

Согласно этой теории, табу́ андаманцев, связанные с деторождением, — это символическая стандартизованная форма обязательного признания значимости и важности события для родителей и сообщества в целом. Они, таким образом, служат для фиксации социальной значимости такого рода событий. Сходным образом в другом месте я отстаивал точку зрения, что андаманские табу́, связанные с животными и растениями, употребляемыми в пищу, являются средствами придания пище социальной значимости, соответствующей ее важности для социума. Значимость пищи *для социума* не в том, что она удовлетворяет голод, а в том, что в таком сообществе, как андаманская стоянка или деревня, огромная часть деятельности посвящена добыванию и потреблению пищи и что в процессе этой деятельности с ежедневными проявлениями сплоченности и взаимопомощи постоянно происходят те взаимопересечения интересов, которые объединяют индивидов — мужчин, женщин и детей — в сообщество.

Я полагаю, что эта теория может быть обобщена и, снабдив ее соответствующими модификациями, можно найти способ применить ее к огромному числу табу́, имеющихся в различных обществах. С моей теорией можно пойти еще дальше. Я бы выдвинул в качестве здравой рабочей гипотезы предположение, что именно здесь кроется первичная основа всех ритуалов, а следовательно, религии и всех видов магии, как бы их ни дифференцировать. Первичная основа ритуала, если это формулировать, — есть придание ритуальной значимости объектам и ситуациям, которые либо сами являются предметом общего интереса, связывающего между собой членов сообщества, либо символизируют подобные представляющие интерес объекты. Чтобы пояснить, что я имею в виду в последней части предложения, можно дать две иллюстрации. На Андаманских о-вах цикаде придается ритуальная значимость не потому, что она сама по себе имеет какую-то важность для общества, а потому, что она символизирует те сезоны, которые на самом деле важны для социума. В некоторых племенах Восточной Австралии божество Байаме являет собой персонификацию, т.е. символическое представ-

ление, моральных законов племени, а Змея-Радуга (австралийский эквивалент китайского дракона) — символ роста и плодородия в природе. Байаме и Змея-Радуга, в свою очередь, символически представляются в виде фигур, выложенных или вылепленных из земли на церемониальных площадках, где проводятся обряды инициации. То огромное почтение, которое австралиец проявляет к образу Байаме или к его имени, есть символический способ фиксации социальной значимости морального закона, и в особенности это относится к тем законам, которые связаны с браком.

В заключение позвольте мне еще раз вернуться к трудам антрополога, которого мы чествуем. Сэр Джеймс Фрэзер в книге «Задача Психеи» и в других своих сочинениях стремился, по его собственным словам, показать, как табу́ участвует в создании сложной ткани общества.

Таким образом, он явился инициатором такого функционального изучения ритуала, в какое и я пытался внести свой вклад в этой лекции и в других работах. Но произошел сдвиг акцентов. Сэр Джеймс рассматривал табу́ диких племен как практическое приложение к верованиям, возникшим в процессе ошибочного объяснения сущего. И похоже, он считал, что роль этих верований в создании и поддержании стабильного организованного общества случайна. С моей точки зрения, позитивные и негативные обряды дикарей существовали и продолжают существовать потому, что они — часть механизма, с помощью которого организованное общество поддерживает свое существование, — механизма, служащего, как и эти обряды, для утверждения неких фундаментальных социальных ценностей. Верования, обосновывающие обряды и придающие им своего рода постоянство, есть рационализация символических действий и связанных с ними чувств. То, что сэр Джеймс Фрэзер, видимо, считал случайными результатами магических и религиозных верований, в действительности, я полагаю, составляет их главнейшую функцию и является основополагающей причиной их существования.

Примечание

Теория ритуалов*, очерченная в этой лекции, впервые была разработана в 1908 г. в диссертации, посвященной андаманским островитянам. Диссертация эта была переделана и расширена в 1913 г. и вышла в свет (1922). К сожалению, в «Андаманских островитянах» моя теория, очевидно, изложена недостаточно ясно, по крайней мере, некоторым из моих критиков не удалось понять, в чем ее суть. Так,

к примеру, мне приписали, что под «социальной значимостью» («социальной ценностью» — *social value*) я понимаю «полезность» (*utility*).

Лучший из знакомых мне трудов, посвященных проблеме ценностей, это «Общая теория ценности» (1926) Ральфа Бартона Пэрри. Наиболее приемлемое рассмотрение китайской теории ритуала представлено в гл. XIV «Истории китайской философии» Фэн Юланя (1937). Третья глава (о роли символизма) в книге Уайтхеда «Символизм: смысл и значение» представляет собой восхитительное краткое введение в социологическую теорию символизма.

Один весьма важный момент, который невозможно было охватить в этой лекции, обозначен Уайтхедом в следующей фразе: «Ни одно рассмотрение функций символизма не может быть полным без признания того факта, что символические элементы жизни имеют тенденцию дичать, подобно овощным культурам в тропическом лесу».

Комментарии

с. 157

* Рус. *табу* с ударением на последнем слоге.

с. 158

* *Forbidden* (*англ.*) — «запретный, запрещенный».
** См. коммент. к с. 108.

с. 163

* В оригинале употребляется словосочетание *ritual value*, самым близким русским аналогом которому будет «ритуальная ценность». Но в русском языке у слова «ценность» имеется определенное позитивное содержание, здесь же, по мысли Рэдклифф-Брауна, требуется слово, лишенное каких-либо аксиологических коннотаций; термин *ritual value* он прилагает не ко всему, что *ценится* в связи с ритуалом, а ко всему, что имеет *значение* в связи с ритуалом — как негативное, так и позитивное. Эти соображения побудили нас перевести термин *ritual value* как «ритуальная значимость». То же относится и к употребляемому ниже термину «социальная значимость».

с. 171

* *Текнонимия* — способ избегания личного имени, прямого родственного термина или каких-то иных запретных (чаще всего по религиозным мотивам) слов и словосочетаний, которые в обычных обстоятельствах используются при обращении к человеку или упоминании о нем в третьем лице. Наиболее распространенный пример текнонимии — обращение к человеку как к родственнику какого-либо другого человека. Так, сын, обращаясь к матери, не называет ее соответствующим термином родства и не произносит ее личного имени, а говорит: «жена такого-то (имя ее мужа)» или «сестра такого-то (имя ее брата)» и т.п.

** Так называемый *пубертатный обряд* — один из обрядов перехода, подразделяемых, в свою очередь, на обряды жизненного цикла (роди́ны, пубертатные, свадебные, погребальные, поминальные и некоторые другие обряды) и инициации

(посвящения в закрытые корпорации, в религиозные сообщества, сословные или профессиональные объединения, введения в должностные полномочия, посвящения в сан, инаугурации, коронации и т.п.). Пубертатный обряд — это обряд жизненного цикла, и его важно не путать с традиционными возрастными инициациями безгосударственных и раннегосударственных обществ. В отличие от возрастных инициаций, которые вводят человека в определенную корпорацию — возрастную группу или возрастной класс, — посвящают в духовное достояние этой корпорации (чаще всего религиозного содержания) и воспринимаются как события большого социального значения, пубертатные обряды лишь отмечают факт индивидуального полового созревания, имеющий физиологические проявления (например, первая менструация у девушки или появление третичного волосяного покрова у юноши), и рассматриваются преимущественно как события частной, а не общественной жизни.

*** Многие обряды перехода содержат этап, на котором человек, потеряв прежний статус, еще не обрел нового. Этот этап называется лиминальным.

с. 173

* *Primus in orbe deos fecit timor* (*лат.*) — «Богов первым на земле создал страх» (*Стаций.* Фиваида, III, 661).

с. 177

* Рэдклифф-Браун очень широко понимает термины «ритуал и обряд». В следующей главе он пишет: «Об этих практических требованиях, позитивных и негативных (предписывающих совершение каких-то действий или же воздержание от тех или иных действий), я буду говорить как об обрядах». Многие исследователи вряд ли согласятся с тем, что негативные требования, т.е. любые запреты, обусловленные религиозными или мистическими мотивами, следует считать обрядами, и табу для большинства этнологов — это не обряды. Отсюда могут возникать недопонимания или возражения по основным теоретическим положениям главы о табу.

Глава 8

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО[1]

Королевский антропологический институт удостоил меня чести быть приглашенным выступить с лекцией о роли религии в развитии человеческого общества на чтениях, посвященных Генри Майеру. Это важный и сложный вопрос, по которому много не скажешь в одной лекции. Но поскольку есть надежда, что эта лекция лишь первая в целом ряду последующих и каждая из них внесет свой особый вклад, постольку, я думаю, самое лучшее, что я могу сделать, это обозначить основные пути, по которым, как я считаю, можно с пользой следовать, чтобы проникнуть в суть нашей проблемы.

Типичный подход к изучению религий — это трактовка всех религий (или всех, за исключением одной), как комплексов ложных убеждений или иллюзорных практик. Нет сомнения, что значительная часть истории религии — история заблуждений и иллюзий. Во все века люди надеялись, что, правильно выполняя религиозные обряды или соблюдая религиозные требования, они обретут какое-либо конкретное благо: здоровье и долгую жизнь; детей, которые продолжат их род; материальный достаток; удачу на охоте; дождь; увеличение урожая или прирост поголовья скота; победу в войне; спасение души и райское существование после смерти или, напротив, избавление от вечной жизни путем высвобождения личности из цикла реинкарнаций. Мы не верим в то, что обряды вызывания дождя у диких племен действительно приносят дождь. Не верим мы также, что во время древних мистерий посвящаемые действительно обретали в инициации бессмертие, недоступное остальным.

Когда мы рассматриваем религии других народов или хотя бы тех, кого называют примитивными народами, как системы ошибочных и иллюзорных верований, мы сталкиваемся с вопросами о том, как эти верования возникли, как они были сформулированы и приняты. Именно этим вопросам антропологи уделяют наибольшее

---

[1] The Henry Myers Lecture, 1945.

внимание. Мое мнение сводится к тому, что это не тот путь — хотя он и может показаться наиболее прямым, — который вероятнее всего приведет к истинному пониманию природы религии.

Есть и другой подход к изучению религий. Мы можем принять, хотя бы как одну из возможных, гипотезу, согласно которой религия — это важная или даже неотъемлемая часть сложного механизма (такая же, как мораль и право), часть сложной системы, позволяющей человеческим существам жить вместе и иметь упорядоченные общественные отношения. Тогда мы имеем дело не с происхождением, а с социальной функцией религии, т.е. вкладом, который религия вносит в создание и поддержание социального порядка. Многие скажут, что только *истинная* религия (т.е. та, которой придерживаются они) обеспечивает основание для упорядоченной общественной жизни. Но рассматриваемая нами гипотеза состоит как раз в том, что социальная функция религии не зависит от ее истинности или ложности. Религии, которые мы считаем ложными или даже абсурдными и неприемлемыми, как, например, религии диких племен, могут составлять важную и эффективную часть социального механизма, и без этих «ложных» религий социальная эволюция и развитие современной цивилизации были бы невозможны.

Суть гипотезы, таким образом, в следующем: то, что мы расцениваем как ложные религии (так как исполнение религиозных обрядов в действительности не производит эффектов, которых ждут или на которые надеются люди, совершающие обряды или просто участвующие в них), имеет другие последствия, и хотя бы некоторые из них могут являться социально значимыми.

Как приступить к работе по проверке этой гипотезы? Бесполезно рассуждать о религии вообще, т.е. абстрактно, а также об обществе вообще, абстрактно. В равной степени неверно и анализировать только какую-нибудь одну религию, особенно если это религия, на которой мы воспитаны и к которой, вероятно, будем относиться в том или ином смысле предвзято. Единственный метод — эмпирический метод социальной антропологии, а это означает, что мы должны изучить в свете нашей гипотезы достаточное количество непохожих друг на друга отдельных религий или религиозных культов в контексте тех конкретных обществ, в которых эти религии и культы обнаружены. Такая задача не для одного, а для многих.

Антропологи (и не только антропологи) уже длительное время обсуждают проблему адекватной дефиниции религии как феномена. Я не намерен погружаться в эту полемику. Однако некоторые ее аспекты должны быть приняты во внимание. Я исхожу из того, что

любая религия или любой религиозный культ, как правило, содержит, с одной стороны, определенные идеи и верования, а с другой — определенные практические требования. Об этих практических требованиях, позитивных и негативных (предписывающих совершение каких-то действий или же воздержание от тех или иных действий), я буду говорить как об обрядах.

В европейских странах, особенно после Реформации, религия стала рассматриваться в первую очередь как вероучение. Это само по себе феномен, который нужно объяснить — объяснить, я думаю, в свете социального развития в целом. Мы здесь касаемся только влияния этого феномена на мышление антропологов. Многие из них склонны считать веру первичной, а в обрядах видеть производную верований. Поэтому эти антропологи сосредоточиваются на попытках объяснить верования при помощи гипотез о том, как они образовались и были приняты.

На мой взгляд, это следствие психологической иллюзии. Например, иногда рассматривают обряды погребения и оплакивания как результат веры в то, что душа будет жить после смерти. Если уж говорить о причинах и следствиях, я бы скорее придерживался точки зрения, что вера в бессмертие души не причина, а следствие обряда. В действительности же причинно-следственный подход заводит в тупик. На самом деле происходит следующее: обряды и оправдывающие их, или рационализирующие, верования развиваются параллельно как части неразрывного целого. Но в этом развитии именно действие или потребность в действии контролирует или определяет верование, а не наоборот. Сами по себе действия являются символическим выражением чувств.

Я полагаю, что, пытаясь понять, что́ есть религия, мы должны сосредоточиться в первую очередь на обрядах, а не на верованиях. Очень близкой позиции придерживается и Луази, который обосновывает свой выбор обрядов жертвоприношения в качестве объекта исследования при анализе религии, утверждая, что в любой религии обряды являются наиболее стабильным и долго сохраняющимся элементом, а следовательно, и элементом, в котором легче всего обнаружить «дух древних культов»[2].

И великий пионер в науке о религии — Робертсон Смит тоже воспринял эту позицию. Он писал:

---

[2] «Les rites étant dans toutes les religions l'élément le plus consistant et le plus durable, celui, par conséquent, où se découvre le mieux l'esprit des cultes anciens». — Essai historique sur le Sacrifice. P., 1920, p. 1.

«Любой религии, современной или древней, сопутствуют, как мы всегда убеждаемся, с одной стороны, определенные верования, а с другой — определенные институты, ритуальные практики и правила поведения. В наше время мы имеем обыкновение рассматривать религии с точки зрения верований, а не с точки зрения практики; ведь вплоть до сравнительно недавнего времени в Европе сколько-нибудь серьезно изучались только различные христианские церкви, а во всех ответвлениях христианства признано, что ритуал важен лишь во взаимосвязи с его интерпретацией. Таким образом, изучение религии означало преимущественно изучение христианских вероучений. А наставление в религии начиналось обычно с вероисповедания, религиозные же обязанности подавались посвящаемому как следствия догматических откровений, которые он должен принять. И это кажется нам настолько в порядке вещей, что, приступая к изучению какой-либо древней или экзотической религии, мы — как нечто само собой разумеющееся — ставим перед собой задачу найти религиозное кредо, чтобы в нем обрести ключ к ритуалу и практике. Но древние религии по большей части не имели кредо; они состояли преимущественно из институтов и практик. Несомненно, люди не станут изо дня в день следовать каким-то практическим нормам, не приписывая им определенного значения; но, как правило, мы находим, что если практики были строго детерминированы, то значения, им приписываемые, были чрезвычайно неопределенны. Один и тот же обряд разные люди объясняли по-разному, и при этом даже не возникало вопроса об ортодоксии или гетеродоксии. Например, в Древней Греции некоторые действия производились в храме, и люди в полном согласии считали, что было бы неправильно их не производить. Но если бы вы спросили, зачем нужны эти действия, то, вероятно, получили бы от разных людей несколько противоречащих друг другу объяснений, и никто не придавал бы крайней религиозной важности тому, какое из объяснений вы предпочтете принять в качестве правильного. В самом деле, те объяснения, которые вам могли бы предложить, не такого свойства, чтобы возбуждать сколько-нибудь сильные чувства; в большинстве случаев это были бы просто различные истории о том, в каких обстоятельствах интересующий вас обряд был впервые установлен по прямому указанию божества или в подражание его действиям. Короче говоря, обряд был связан не с догмой, а с мифом[3].

...С самого начала осознать, что ритуалы и практические действия представляют, строго говоря, самую суть древних религий, — дело первостепенной важности. Религия в первобытные времена не была системой верований с практическим приложением; она была совокупностью устоявшихся традиционных практик, которым каждый член общества следовал не рассуждая. Люди, конечно, не были бы людьми, если бы они соглашались совершать какие-то действия, не представляя, для чего они это делают. Но в древних религиях не было так, что сначала формулировался смысл действий в виде доктрины, а потом уже отражался в практиках; было, скорее,

[3] *Robertson Smith W.* Lectures on the Religion of the Semites. 1907, p. 16–17.

наоборот: практика предшествовала доктринальным теориям. Люди формируют общие правила поведения раньше, чем начинают выражать общие принципы вербально; политические институты древнее, чем политические теории, и точно так же религиозные институты древнее, чем религиозные теории. Эта аналогия выбрана не произвольно, ведь, в сущности, в древних обществах параллелизм между религиозными и политическими институтами был полным. В любой сфере жизни придавалось огромное значение форме и прецеденту, но объяснение тому, почему прецеденту следовали, состояло просто в легенде о том, как этот прецедент был впервые создан. То, что прецедент, будучи однажды создан, приобретал авторитетность, не требует никаких доказательств. Общественные правила базировались на прецедентах, и продолжение существования общества было достаточным обоснованием того, что прецеденту, однажды созданному, надлежит следовать и далее»[4].

Относительная устойчивость обрядов и изменчивость доктрин могут быть проиллюстрированы примерами из христианских религий. Два основных христианских обряда — это крещение и причащение (евхаристия), и мы знаем, что второе священное таинство по-разному интерпретируется в православной, римско-католической и англиканской церквах. То, что в новое время стали делать упор на точное формулирование верования, связанного с обрядом, а не на обряд как таковой, демонстрируется ожесточенной борьбой (сопровождавшейся убийствами) между христианами из-за различий в доктринах.

37 лет назад (1908 г.) в своей диссертации, посвященной андаманским островитянам (она не выходила в свет до 1922 г.), я кратко сформулировал теорию социальной функции обрядов и церемоний. Это та же самая теория, что лежит в основе рассуждений, предлагаемых мною теперь. Выраженная самым простым (из возможных) способом, теория эта состоит в том, что упорядоченная социальная жизнь человеческих существ зависит от наличия у членов общества определенных чувств, которые контролируют поведение индивида в его взаимодействиях с окружающими. Обряды можно рассматривать как регулируемое символическое выражение определенных чувств. И следовательно, можно показать, что обряды обладают специфической социальной функцией — тогда, когда и настолько, насколько они в конечном счете регулируют, поддерживают и передают из поколения в поколение чувства, от которых зависит социальный порядок. Я отважился предложить в качестве общей формулы следующее: религия повсеместно и всегда в той

[4] Op. cit., p. 20.

или иной форме выражает чувство зависимости от некой внешней силы — силы, которую мы можем назвать духовной, или моральной.

Эта теория вовсе не нова. Ее можно обнаружить в сочинениях философов древнего Китая. Наиболее отчетливо она выражена в учении Сюнь-цзы, жившего в IV—III вв. до н.э., и в «Книге обрядов» («Ли цзи»), которая была составлена как компиляция несколько позднее. Китайские авторы не писали о религии. Я вообще сомневаюсь, есть ли в китайском языке хоть одно слово, значение которого соответствует тому смыслу, который мы вкладываем в термин «религия». Они писали о *ли*, и слово это переводится по-разному: как «церемониальная или традиционная мораль», «обряды», «правила хорошего тона» или «благопристойность». Иероглиф, передающий это слово, состоит из двух частей: одна из них ассоциируется с понятиями «духи», «жертвоприношения» и «молитвы», а другая первоначально обозначала сосуд, использовавшийся при жертвоприношениях. Мы можем с достаточным основанием переводить слово *ли* как «ритуал». В любом случае, что занимало древних философов, так это обряды оплакивания умерших и жертвоприношения.

Несомненно, в древнем Китае, как и повсюду, считалось, что многие или даже все религиозные обряды отводят зло и приносят благо. Люди верили, что времена года не будут следовать друг за другом в надлежащем порядке, если император, Сын Неба, не совершит установленных обрядов в соответствующее время. Даже в период республики какой-нибудь чиновник уездной управы, вопреки своему желанию, мог быть под давлением общественного мнения вынужден возглавить церемонию вызывания дождя. Но ученые мужи древности развивали идеи, которые можно было бы, наверное, назвать рационалистическими или агностическими. Чаще всего вопрос об эффективности обрядов даже не рассматривался. Что считалось важным, так это социальная функция обрядов, т.е. их роль в обеспечении и поддержании упорядоченной общественной жизни.

В тексте, написанном до Конфуция, мы читаем, что, «совершая жертвоприношения, можно показать сыновнюю почтительность, принести спокойствие народу, умиротворить страну и сделать людей уравновешенными... Именно благодаря жертвоприношениям укрепляется единство людей» («Чу юй», II, 2. — Возможно, это ссылка на «Го юй» — «Речи царств». — *Примеч. ред.*).

Вы знаете, что главные положения учения Конфуция сводились к важности правильного исполнения обрядов. Но о Конфуции ска-

зано, что он не обсуждал сверхъестественное[5]. В конфуцианской философии музыка и ритуал рассматриваются как средства установления и поддержания социального порядка и считаются более действенными средствами для достижения этой цели, нежели законы и наказания. Мы придерживаемся совсем иного взгляда на музыку, но я могу вам напомнить, что Платон высказывал весьма сходные идеи, и полагаю, что антропологическое изучение соотношения музыки (а также танца) и религиозных ритуалов могло бы дать весьма интересные результаты. В «Книге обрядов» одна глава («Юэ цзи») посвящена музыке. В третьем разделе мы читаем:

«Древние цари были внимательны к тому, что влияет на умы людей. И поэтому они учредили церемонии, чтобы направлять помыслы людей, музыку, чтобы придать гармонию их голосам, законы, чтобы придать единообразие их поведению, и наказания, чтобы пресечь их злые устремления. Цель церемоний, музыки, наказаний и законов одна: это инструменты, с помощью которых умы людей уподобляются друг другу, а в управлении устанавливается должный порядок»[6].

Рассматриваемый здесь взгляд на религию мог бы быть обобщен в следующем высказывании из «Книги обрядов»: «Церемонии — это связь, которая держит множества в единстве, и если эту связь нарушить, то все эти множества впадут в хаос».

Последующие конфуцианские философы, начиная с Сюнь-цзы, уделяли большое внимание тому, как именно обряды (в особенности обряды оплакивания умерших и жертвоприношения) выполняли функцию поддержания социального порядка. Главное положение их теории состоит в том, что обряды «регулируют» и «очищают» чувства людей. Сюнь-цзы говорит:

«Обряды жертвоприношения есть выражение благих стремлений человека. Они представляют собой вершину альтруизма, любви, верности и почтения. Они являют собой полноту благопристойности и чистоты нравов»[7].

---

[5] «Лунь юй» («Суждения и беседы»), VII, 21. Уэйли переводит это суждение следующим образом: «The Master never talked of prodigies, feats of strength, disorders or spirits»*.

[6] Это в переводе с китайского на английский Легга («The end to which ceremonies, music, punishments and laws conduct is one; they are instruments by which the minds of the people are assimilated and good order in government is made to appear»). Возможен и другой перевод: «Rites, music, punishments, laws have one and the same end, to unite hearts and establish order»**.

[7] Переводы фрагментов из «Сюнь-цзы» принадлежат Фэн Юланю и цитируются по его «Истории китайской философии» (*Fung Yu Lan.* History of Chinese Philosophy. Peiping, 1937).

Об обрядах оплакивания умерших Сюнь-цзы говорит:

«Обряды (*ли*) требуют, чтобы люди окружали жизнь и смерть тщательными заботами. Жизнь — это начало человека, смерть — это конец человека. Когда и конец и начало хороши, человеческий путь завершен. Поэтому Совершенный человек почитает начало и благоговеет перед концом. Совершенный человек делает начало и конец единообразными. И в этом заключаются красота *ли* и нормы справедливости (*и*). Ведь уделять слишком много внимания живым и обделять вниманием мертвых, значило бы уважать их, когда у них есть знание, и не уважать их, когда у них нет знания...

Путь смерти таков: умерев, человек не может вернуться к жизни. [Всегда помня об этом], подданный стремится полностью отдать долг уважения своему правителю, сын — своим родителям. Обряды оплакивания существуют для того, чтобы живые посвящали прекрасные церемонии мертвым; чтобы провожать их так, как будто они живые; чтобы служить мертвым так же, как живым; отсутствующим — так же, как и присутствующим; чтобы сделать конец таким же, как и начало...

Предметы — те, которыми пользуются при жизни, — готовят для того, чтобы положить в могилу: как если бы [умерший] просто переселялся в другой дом. Но кладут только несколько вещей. Не все. Они нужны для ощущения, а не для употребления... Поэтому вещи, которыми пользовались при жизни], украшены, но несовершенны, эта „утварь для духа" нужна для ощущения, а не для употребления...[8]

Поэтому у похоронных обрядов нет иного предназначения, кроме как сделать ясным смысл смерти и жизни, проводить умерших с печалью и почтением и, когда приходит конец, подготовить тело для погребения... Служение живым украшает их начало, проводы умерших украшают их конец. Когда и конец и начало обставлены как подобает, сыновний долг выполнен и путь Мудреца завершен. Пренебрежение к мертвым и чрезмерное внимание к живым — это путь Мо-[цзы][9]. Пренебрежение к живым и

---

[8] Фэн Юлань переводит кит. *мин ци* как «утварь для духа» (*spiritual utensils*), а Легг в следующем фрагменте из «Книги обрядов» переводит этот термин как «сосуды для услаждения глаза» (*vessels to the eye of fancy*): «Конфуций сказал: „Если мы будем относиться к умершим так, будто они умерли совсем, мы проявим недостаток привязанности, а этого не следует делать; если же мы будем обращаться с ними как с живыми, то проявим недостаток мудрости, и этого не следует делать. Вот причина, по которой [при погребении умерших используются] сосуды из бамбука, непригодные для практического употребления; глиняная посуда, не подходящая для стирки; деревянные сосуды, не годные в дело из-за резьбы; лютни с неправильно натянутыми струнами; свирель, имеющая полный комплект трубок, но не настроенная; колокольчики и литофоны, для которых нет подставок. Все такие вещи называют сосудами для услаждения глаза; это значит, что к [мертвым] относятся так, как если бы это были духовные интеллектуалы"» (*Legge J.* The Sacred Books of China. Pt III. The Lî Kî. I–X. Oxf., 1885, p. 148).

[9] Мо-цзы утверждал, что обряды оплакивания умерших — пустая трата времени.

чрезмерное внимание к мертвым — это путь суеверия. Убивать живых, чтобы проводить мертвых, — это преступление[10]. Порядок и стиль исполнения *ли* и нормы справедливости (*и*) состоят в том, чтобы провожать умерших, как если бы они были живыми, так что и в жизни и в смерти, и при конце и при начале нет ничего неподобающего и скверного. Так живет конфуцианец».

Позиция, на которой стояли философы этой древней школы, заключалась в том, что религиозные обряды имеют важную социальную функцию, не зависящую от каких бы то ни было верований или религиозных представлений о назначении и действенности обрядов. Обряды давали контролируемый выход некоторым человеческим чувствам и устремлениям и, таким образом, поддерживали жизнь и силу этих чувств и устремлений. А эти чувства и устремления, в свою очередь, путем контроля над поведением индивидов, а также влияния на их поведение делали возможным существование и непрерывность упорядоченной общественной жизни.

Именно эту теорию я предлагаю вашему вниманию. В приложении не к единичному обществу — к Древнему Китаю, скажем, — а ко всем человеческим обществам вообще она указывает на корреляцию и ковариацию различных характеристик и элементов социальных систем. Общества отличаются друг от друга строением и структурой, а соответственно и правилами поведения, которым индивиды должны следовать в повседневном взаимодействии. Системы чувств и устремлений, от которых зависит строение общества, должны, следовательно, различать в соответствии с вариациями в строении обществ. Поскольку религия, как предполагает наша теория, обладает некоторой социальной функцией, постольку религии тоже должны варьировать в соответствии с типом строения общества. Для социальных систем, базирующихся на постоянно воюющих друг с другом или всегда готовых к войне нациях, жизненно важным является сильно развитое чувство патриотизма у всех индивидов — чтобы нации были сильными. В таких случаях патриотизм, или национальное чувство, может подкрепляться религией. Так, сыны Израиля, когда они под предводительством Иисуса Навина завоевали землю Ханаана, вдохновлялись той религией, которая была дана им через Моисея и центром которой был Ковчег Завета и связанные с ним обряды.

Война или очевидная возможность войны — это важнейший элемент в строении огромного числа человеческих обществ, хотя дух

[10] Имеется в виду древняя практика человеческих жертвоприношений при похоронах знатных особ.

воинственности очень сильно разнится от общества к обществу. Таким образом, согласно нашей теории, одна из социальных функций религии связана с войной. Она может дать людям веру в победу, уверенность в себе и преданность делу, когда они идут в бой, независимо от того, являются ли они агрессорами или оказывают отпор агрессии. Во время недавнего конфликта немцы, как представляется, молили Бога о победе не менее горячо, чем противостоявшие им союзные нации.

Очевидно, что, для того чтобы проверить нашу теорию, нужно проанализировать множество обществ и выяснить, есть ли соответствие между религией или религиями этих обществ и типами их устройства. Если такое соответствие будет выявлено, то мы должны будем попытаться обнаружить и — насколько это окажется возможным — определить основные чувства, которые находят отражение в религии и в то же время вносят вклад в поддержание устойчивости общества в том виде, в каком оно построено.

Очень важный вклад в изучение нашей проблемы вносит несправедливо игнорируемая антропологами книга «Античный город» историка Фюстеля де Куланжа. Она, правда, была написана довольно давно (1864) и в некоторых отношениях — в свете позднейших исторических исследований — нуждается в коррективах, но тем не менее остается ценнейшим вкладом в теорию социальных функций религии.

Цель этой книги показать — пункт за пунктом — соответствие между религией и строением общества в Древней Греции и Древнем Риме, а также продемонстрировать, как и религии, и социальные структуры изменялись в ходе истории вместе и во взаимосвязи. Правда, автор, в согласии с идеями XIX в., воспринимал корреляцию между этими двумя комплексами социальных явлений как причинно-следственную зависимость, полагая, что один из двух комплексов явлений порождает другой. Он рассуждал так: у людей древнего мира установились определенные представления о душах умерших. Как следствие этих верований люди стали делать приношения на могилы.

«Поскольку умершие нуждались в пище и питье, постольку представлялось, что долг живых — удовлетворять эти нужды. Забота о снабжении мертвых не оставлялась на волю капризов или переменчивых чувств людей; она была обязанностью. Так установилась полноценная религия, посвященная мертвым. Ее догмы могли быть вскоре преданы забвению, но ее обряды сохранялись вплоть до триумфа христианства»[11].

[11] The Ancient City (в переводе Уилларда Смолла), p. 23.

Именно следствием такой религии явилось то, что древнее общество строилось на основе семьи, агнатных линиджей и генса с его правилами правопреемства, наследования собственности, организации власти и брачных отношений.

«Сравнение верований и законов показывает, что первобытная религия сформировала греческую и римскую семью, установила нормы брака и власть отцов, закрепила порядок взаимоотношений и освятила право собственности и право наследования. Эта же самая религия — после того как она увеличила и расширила семью — сформировала и еще более крупную ассоциацию — город и управляла в нем так же, как она управляла в семье. Именно из религии проистекли все учреждения, а также частное право древних. От нее город получил все принципы своего устройства, свои правила, практики и суды. Но с течением времени древняя религия модифицировалась или предавалась забвению, и вместе с ней изменялись политические институты. Затем последовала серия революций, и социальные перемены регулярно сопровождали развитие знаний»[12].

В заключительном разделе автор пишет:

«Мы написали историю верований. Они установились, и человеческое общество сложилось. Они модифицировались, и общество пережило серию революций. Они исчезли, и общество изменило свой характер»[13].

Эта идея первичности верований и причинно-следственной зависимости, при которой религия есть причина, а остальные институты — следствия, находится в согласии с образом мыслей, типичным для XIX в. Мы можем, как я уже практически сделал, полностью отвергнуть эту идею и все же учитывать значительную часть написанного Фюстелем де Куланжем как ценный и имеющий непреходящее значение вклад в изучение нашего предмета. Он, можем сказать мы, привел доказательства тому, что в Древней Греции и в Древнем Риме религия, с одной стороны, и многие другие важные институты — с другой, были тесно связанными и взаимозависимыми частями единой и внутренне согласованной системы. Религия была важнейшей составной в построении общества. Форма религии и форма социальной структуры соответствовали друг другу. Мы не можем, как говорит Фюстель де Куланж, понять социальные, юридические и политические институты древних обществ, не принимая во внимание их религии. Но в равной мере справедливо и то, что мы не можем понять религию общества, не анализируя ее соотношение с другими институтами.

---

[12] Op. cit., p. 12.
[13] Op. cit., p. 529.

Самой важной частью религий античных Греции и Рима был культ предков. Мы вправе считать античный культ предков частным случаем определенного типа религий. Религиозный культ того же общего типа существовал в Китае — с древности и до сего времени. Подобные же культы практикуются и доступны изучению сегодня во многих районах Африки и Азии. Поэтому можно предпринять широкое сравнительное исследование религий этого типа. Мой собственный опыт подсказывает, что именно при изучении различных форм культа предков легче всего раскрывать и демонстрировать социальные функции религиозных культов.

Термин «культ предков» иногда используется в весьма широком и расплывчатом смысле — применительно к любым обрядам, имеющим отношение к умершим. Я предлагаю использовать этот термин в более ограниченном и точно определенном значении. Культовая группа при этом типе религии состоит исключительно из лиц, связанных между собой родством по одной линии и происходящих от общего предка или общих предков, т.е. связанных десцентом. В большинстве случаев десцент при этом является патрилинейным, родственная связь прослеживается через мужчин. Но в некоторых обществах — у баконго в Африке, например, или у наяров в Индии — десцент матрилинейный и культовая группа состоит из потомков единой прародительницы. Обряды, в которых участвуют члены группы, и только одни они, посвящаются их собственным предкам и, как правило, включают подношения предкам и жертвоприношения.

Каждый конкретный линидж состоит из трех или более поколений. Линидж, состоящий из четырех или пяти поколений, обычно является частью другого линиджа, включающего шесть или семь поколений. В хорошо развитой системе родственные линиджи объединяются в более крупное образование, такое, как древнеримский генс или объединение, которое мы называем кланом в Китае. В некоторых районах Китая мы можем обнаружить объединения, насчитывающие порой до тысячи членов. Все они носят одно и то же имя и прослеживают свое происхождение по мужской линии от единого предка, основателя клана. Сам клан делится на линиджи.

Линидж — если он состоит более чем из трех-четырех поколений — включает и живых и мертвых. То, что называется культом предков, заключается в обрядах, проводимых членами более крупного или более мелкого линиджа (т.е. такого, в какой входит больше или меньше поколений), для умерших членов этого линиджа. Такие обряды предполагают подношения мертвым — часто еду и питье.

Иногда подношения рассматриваются как совместные трапезы умерших и живых.

В таком обществе стабильность социальной структуре придается солидарностью и непрерывностью линиджей и более широких групп (кланов), составленных из родственных линиджей. Основные обязанности индивид несет по отношению к членам собственного линиджа. Это и долг по отношению к живым, и долг по отношению к тем, кто умер, и долг по отношению к тем, кто еще не родился. Выполняя свой долг по отношению к членам линиджа, индивид вдохновляется и контролируется сложной системой чувств, о которых мы можем сказать, что они концентрируются на линидже как таковом — на его прошлом, настоящем и будущем. Прежде всего, именно эта система чувств выражается в обрядах культа предков. Социальная функция этих обрядов очевидна: обеспечивая им торжественное коллективное выражение, обряды подтверждают, обновляют и усиливают те чувства, от которых зависит социальная солидарность.

У нас нет возможности узнать, как образуются общества с культом предков, но мы можем изучать, как они приходят в упадок — в прошлом и в настоящем. Фюстель де Куланж рассматривает этот процесс в античных Греции и Риме. Его можно наблюдать и в настоящее время в разных районах мира. Та скудная информация, которую мне удалось собрать, позволяет полагать, что в некоторых районах Индии организационные структуры линиджей и сложных семей в некоторой мере утрачивают свою былую силу и солидарность и что, как и следует ожидать в этой связи, имеет место также ослабление культа предков — процесс, неизбежно сопутствующий первому. С большей уверенностью я могу говорить о некоторых африканских обществах, особенно о южноафриканских. Последствия воздействия европейской культуры, включая усилия христианских миссионеров, ослабляют у некоторых индивидов чувства, связывающие их с линиджами. Дезинтеграция социальной структуры и упадок культа предков шагают в ногу.

Таким образом, применительно к одному конкретному виду религии я готов утверждать, что общая теория социальной функции религий может быть полностью продемонстрирована.

Самым значительным вкладом в изучение нашего предмета является работа Эмиля Дюркгейма, опубликованная в 1912 г. Называется она «Les Formes élémentairs de la Vie religieuse»*, но подзаголовок гласит: «Le Système totémique en Australie»**. Стоит упомянуть, что Дюркгейм был учеником Фюстеля де Куланжа в Ecole Normale

Supérieure* и что, как сам он говорил, наиболее сильное влияние на формирование его взглядов на религию оказал Робертсон Смит.

Дюркгейм ставил перед собой задачу создать общую теорию природы и сути религии. Вместо того чтобы предпринять широкое сравнительное изучение многих религий, он предпочел взять общество простого типа и провести интенсивный и подробный анализ. Для этой цели он выбрал племена аборигенов Австралии. Он стоял на той точке зрения, что эти племена представляют собой простейший тип обществ, сохранившийся до наших дней. Но значение его исследования ни в коей мере не умалится, если мы откажемся признавать эту точку зрения верной, как я это и делаю.

Ценность книги Дюркгейма заключается в изложении общей теории религии, которая была выработана им в сотрудничестве с Анри Юбером и Марселем Моссом, а начиналась с теоретических основ, полученных от Робертсона Смита. Теорию эту в дюркгеймовском изложении часто понимают очень неправильно. Ясное, хотя и очень краткое представление об этой теории можно найти в написанном в 1904 г. Анри Юбером введении к [английскому изданию] «Manuel d'Histoire des Religions»** Шантепи де ла Соссея. Но в данном случае нет возможности обсуждать эту общую теорию. Я хочу обратиться лишь к одной части дюркгеймовской работы, а именно к его теории о том, что религиозный ритуал есть выражение единения общества и что функция ритуала состоит в том, чтобы «воссоздавать» общество или социальный порядок путем «переутверждения» и укрепления чувств, от которых зависят социальная солидарность и соответственно сам социальный порядок[14]. Эту теорию он подвергает проверке, анализируя тотемические ритуалы аборигенов Австралии. Ведь в то время как Фрэзер считал, что тотемические обряды австралийских племен принадлежат сфере магии, Дюркгейм рассматривает их как религиозные, потому что сами эти обряды священны, потому что они ассоциируются со священными существами, священными местами и священными предметами.

В 1912 г. об австралийских аборигенах было известно куда меньше, чем мы знаем о них теперь. Некоторые из источников, использовавшихся Дюркгеймом, оказались ненадежными. Одно из племен, наиболее хорошо известное в то время благодаря трудам Спенсера и Гиллена, а также Штрелова, — аранда — оказалось в ряде отношений нетипичным. Таким образом, информация, которой мог располагать Дюркгейм, была решительно несовершенна. Более того,

[14] Durkheim, p. 323, 497 ff.

нельзя сказать, что, перерабатывая этот материал, он сделал все возможное. Соответственно, в его изложении имеется целый ряд пунктов, которые я нахожу неприемлемыми. Тем не менее я думаю, что основной тезис Дюркгейма относительно социальной функции тотемических обрядов сохраняет свою силу и лишь нуждается в некотором пересмотре и коррекции в свете более обширных и более точных знаний, доступных нам теперь[15].

Те существа, с представлениями о которых связаны австралийские культы, обычно именуются тотемическими предками. И я сам пользовался этим термином. Но он может ввести в некоторое заблуждение — ведь это мифические существа, а не реальные предки, как те умершие люди, которых поминают в культе предков. По космологии аборигенов Австралии, космос, т.е. организованная вселенная, включая и природный порядок, и порядок социальный, возник в прошлые времена, о которых я предлагаю говорить как о Мире Зари*, потому что это название отвечает некоторым идеям, обнаруженным мною у аборигенов ряда племен. Этот порядок (природный и социальный) получился в результате действий и приключений неких священных существ. Эти существа, коих я буду называть Существами Зари, и есть тотемические предки этнологической литературы. Объяснения происхождения топографических особенностей местности, возникновения природных видов и их характерных черт, социальных законов, обычаев и практик даются в форме мифов о событиях в Мире Зари.

Космос управляется законом. Но если мы воспринимаем законы природы как обобщенные формулы того, что обязательно происходит (если, конечно, исключить чудеса), а моральные и социальные законы — как правила, которые должны соблюдаться (хотя иногда и нарушаются), то австралиец не делает такого разграничения. В его понимании мужчины и женщины должны соблюдать нормы поведения, установившиеся на все времена вследствие событий Мира Зари, и точно так же дождь должен идти в надлежащий сезон, растения должны расти, производить плоды или семена, а животные приносить потомство. Но и в природе, и в человеческом обществе случаются нарушения.

В том, что я отваживаюсь называть тотемической религией австралийских аборигенов, можно выделить два типа ритуалов. К одному типу относятся обряды, проводимые в определенных местах, которые обычно именуются тотемическими центрами. Тотеми-

[15] Критику некоторых положений работы Дюркгейма см. в гл. 6 «Социологическая теория тотемизма» наст. изд.

ческой центр — это место, связываемое с некоторыми объектами действительности (чаще всего с конкретными видами животных и растений) или же с явлениями природы и погодными условиями, такими, как дождь или жара. Каждый тотемический центр ассоциируется также с одним (иногда более чем с одним) Существом Зари. Очень часто считается, что такое Существо «ушло в землю» на месте тотемического центра. У каждого тотемического центра имеется свой миф, связывающий это место с событиями Мира Зари. Тотемический центр, сопряженный с ним миф и проводимые на этом месте обряды принадлежат локальной группе, владеющей территорией, на которой расположен этот центр. Каждый тотемический центр, как аборигены думают, заключает в себе — в скале, в дереве, в водоеме или груде камней — то, что мы, наверное, можем назвать «жизненным духом» или «жизненной силой» тотемического вида.

Считается, что обряды, проводимые у тотемического центра членами той локальной группы (или же под их предводительством и руководством), которой принадлежит этот центр, обновляют «жизненный дух» соответствующего вида. В Восточной Австралии о тотемическом центре говорят как о «доме» или «месте жилища» тотемического вида, а обряды зовутся его «пробуждением». Так, обряд, совершаемый у тотемического центра дождя, вызывает дождь в надлежащий сезон, обряд, проводимый у тотемического центра кенгуру, обеспечивает размножение кенгуру, а обряд, устраиваемый около тотемического центра ребенка, способствует рождению детей в племени.

За всеми этими обрядами таится некая концепция, которую мы можем назвать специфически религиозной концепцией места человека во вселенной. Человек зависит от того, что мы именуем природой: от правильного чередования времен года, от выпадения осадков в должное время, от роста растений и от продолжения жизни животных. Но, как я уже говорил, если для нас природный порядок — это одно, а социальный порядок — другое, то для австралийца и первое и второе — части единого порядка. Благополучие — и индивида и общества — зависит от сохранения этого порядка и отсутствия серьезных пертурбаций. Австралийцы верят, что они могут обеспечить сохранение порядка (или по крайней мере способствовать этому) некоторыми своими действиями, включающими регулярное проведение тотемических обрядов.

Совершая обряды, которые были описаны выше, каждая группа берет на себя заботу (если можно так выразиться) только об одной малой части природы, о тех немногочисленных видах, чьими тоте-

мическими центрами эта группа владеет. Поддержание природного порядка как целого зависит, следовательно, от действий многих разных групп.

Социальная структура австралийских аборигенов зиждется на двух основаниях: системе локальных групп и системе родства, в свою очередь базирующейся на семье. Каждая маленькая локальная группа — закрытая патрилинейная десцентная группа*; это значит, что мужчина по рождению принадлежит к группе своего отца и к этой же группе принадлежат его сыновья**. Каждая группа независима и автономна. Стабильность и непрерывность социальной структуры зависят от силы солидарности локальной группы.

Везде, где существовали тотемические культы (такие, какие я только что описал) — а они существовали на обширной части территории Австралии, — каждая локальная группа была и культовой группой***. Тотемический ритуал — благодаря особой связи группы с ее *sacra*: тотемическим центром или тотемическими центрами, ассоциирующимися с этим центром Существами Зари, мифами и песнями, посвященными этим Существам, и тотемическими видами, сопряженными с тотемическими центрами, — служил для выражения единства и солидарности группы, ее индивидуальности и обособленности от других групп. Именно этот аспект социальной функции тотемизма оценивался Дюркгеймом как основной, и я думаю, что этот аспект им даже переоценивался.

Существует, однако, иной аспект — ведь локальные тотемические группы являются не только обособленными, индивидуальными, непрерывными социальными единствами, но также частями более широкой социальной структуры. Эта более широкая структура обеспечивается системой родства. Индивид в традиционном австралийском обществе рассматривает каждого человека, с которым устанавливается какой-либо социальный контакт, как родственника той или иной категории — далекого или близкого, и вся регуляция социальной жизни состоит преимущественно из правил, определяющих модели поведения по отношению к родственникам различных видов. Например, мужчина находится в очень близких отношениях с локальной группой своей матери и — во многих племенах — также причастен к *sacra* материнской локальной группы: ее тотемам, тотемическим центрам и тотемическим обрядам.

Австралийский тотемизм не только отделяет локальные группы друг от друга и придает каждой из них собственную индивидуальность, но также и связывает отдельные группы между собой. Ведь если каждая отдельная группа особой связью соединена с теми или

иными элементами природного порядка (например, с дождем или с кенгуру), а также с определенными Существами Мира Зари, то общество как целое связано через тотемические культы со всем природным порядком и со всем Миром Зари как с единым целым. Это лучше всего иллюстрируется еще одним видом тотемических культов, частично состоящих из драматических инсценировок, участники которых представляют различные Существа Зари. Такие театрализованные танцы исполняются только во время религиозных собраний, на которые сходится сразу несколько локальных групп, и именно в таких случаях совершаются посвящения юношей в религиозную жизнь общества, а также их введение в ранг взрослых мужчин.

Австралийское общество — это не просто набор отдельных локальных групп, это еще и совокупность личностей, связанных воедино системой родства. Австралийский тотемизм являет собой космологическую систему, благодаря которой природные феномены инкорпорируются в родственную организацию. Когда я начинал свою работу в Австралии в 1910 г., один абориген сказал мне: «*Bungurdi* (кенгуру) мой *kadja* (старший брат)». Это простое предложение из трех слов дает ключ к пониманию австралийского тотемизма. Говоривший отнюдь не имел в виду, что конкретные особи определенного вида кенгуру приходятся ему братьями. Он имел в виду, что находится к этому виду кенгуру, воспринимаемому как единство, в социальном отношении, аналогичном отношению, которое в системе родства связывает человека с его старшим братом. Мне жаль, что на этот раз у меня нет времени более полно раскрыть этот тезис.

То представление об австралийском тотемизме, которое я только что дал, существенно отличается от представления Дюркгейма. Но мое представление, отнюдь не вступая в противоречие с дюркгеймовским, подтверждает его общую теорию социальной функции тотемической религии Австралии, а также ее обрядности. Два типа тотемических культов демонстрируют — символическими действиями — структуру австралийского общества и ее истоки в мифическом, сакральном прошлом. В деле поддержания социального согласия и равновесия религия играет наиболее важную роль. Религия — неотъемлемая составная в построении общества.

Я рассмотрел — причем весьма бегло — только два вида религии: культ предков и австралийский тотемизм. В обоих этих случаях можно продемонстрировать близкое соответствие формы религии и формы социальной структуры. В обоих случаях можно видеть,

как религиозные обряды утверждают и укрепляют чувства, от которых зависит социальный порядок. И это результаты, имеющие некоторое значение для исследования нашей проблемы. Они указывают определенные пути для дальнейших изысканий. Мы можем и должны анализировать другие религии в свете уже достигнутых результатов. Но для этого мы должны изучать религии *в действии*; мы должны пытаться выяснить эффекты активного участия в конкретных культах: прежде всего непосредственные эффекты, оказываемые на индивидов, а затем и последующие воздействия на общество, в которое эти индивиды входят. Когда у нас будет достаточное число таких исследований, тогда станет возможным создание общей теории природы и сути религий и их роли в социальном развитии.

При разработке такой общей теории необходимо определить с помощью сравнительных исследований соотношение между религией и моралью. Сейчас есть время лишь кратко обрисовать эту проблему соотношения религии и морали. Чтобы представить теорию, которая, кажется, очень широко поддерживается, я процитирую следующие отрывки из работы Тайлора:

«Один великий элемент религии — элемент моральный, который у высших рас являет собой самую насущную составляющую религии, — по сути, слабо представлен в религиях низших рас[16].

При сравнении дикарских и цивилизованных религий обращает на себя внимание глубокое сходство их философий наряду с глубоким контрастом их практического значения в человеческой жизни. Если дикарские религии могут рассматриваться как пример естественных религий, то распространенная идея о том, что моральный контроль над вселенной есть неотъемлемый принцип естественной религии, терпит крах. Анимизм дикарей почти лишен этого этического элемента, который для современного образованного ума являет собой главную движущую силу практической религии. Как я уже говорил, дело не в том, что мораль вообще отсутствует в жизни низших рас. Без морального кодекса даже самые грубые племена не смогли бы существовать; на самом деле моральные стандарты даже и у диких рас не в меньшей мере определенны и достойны похвалы. Но эти этические законы зиждутся на своей собственной почве традиций и общественного мнения, сравнительно независимых от анимистических верований и обрядов, существующих бок о бок с ними. Низший анимизм не аморален, он внеморален... Общая проблема соотношения морали и религии трудна, интригующа и требует огромной массы данных»[17].

---

[16] *Tylor E.B.* Primitive Culture. 3rd ed. 1891. Vol. I, p. 427.

[17] Op. cit. Vol. II, p. 360.

Я согласен с Тайлором в том, что проблема соотношения морали и религии трудна и загадочна. Но я хотел бы поставить под вопрос правомерность его разграничения между религиями дикарей и цивилизованных народов, а также его утверждение, что моральный элемент «слабо представлен в религиях низших рас». Когда мы сталкиваемся с такими взглядами, это означает, как я подозреваю, лишь то, что на самом деле у «низших рас» религия не сопрягается с теми видами морали, которые существуют в современных западных обществах. Но общества отличаются друг от друга своими системами морали точно так же, как и другими аспектами социальных систем, и что́ нам следует анализировать в каждом конкретном обществе, так это соотношение религии или религий именно этого общества с его же — присущей именно ему — моралью.

Д-р Р.Ф.Форчен в книге о религии манус оспорил авторитетное мнение Тайлора[18]. Религию манус можно назвать одним из видов спиритуализма, но это не культ предков в том смысле, который я придаю этому термину в настоящей лекции. Моральный кодекс манус запрещает любые сексуальные контакты, кроме как между мужем и женой, порицает нечестность и настаивает на добросовестном исполнении всех обязанностей, включая экономические обязательства по отношению к родственникам и всем остальным. Нарушения морального кодекса навлекают на нарушителя или на его домохозяйство гнев духов и наказание, а защиты следует искать в раскаянии и заглаживании вины.

Давайте теперь снова рассмотрим случай с культом предков. В обществах, его практикующих, наиболее важная часть морального кодекса связана с поведением индивида по отношению к его линиджу и клану, а также по отношению к индивидуальным представителям того и другого. При самых типичных формах культа предков несоблюдение этого кодекса подпадает под религиозные или сверхъестественные санкции, ведь это все преступления против предков, а именно они, по поверьям, и насылают наказания.

Как пример «низших рас» мы опять-таки можем взять аборигенов Австралии. Поскольку в основе их социальной структуры лежит сложная система широко простирающегося признания связей родства, постольку наиболее важная часть их морального кодекса состоит в правилах поведения по отношению к родственникам различных категорий. Одно из самых аморальных действий, в каком

[18] *Fortune R.F.* Manus Religion. Philadelphia, 1935, p. 5, 356. Книга д-ра Форчена — очень полезный вклад в изучение социальных функций религии, и в ней рассматривается очень необычный вид религии.

только человек может быть повинен, — сексуальные отношения с женщиной, не принадлежащей к категории родственниц, на которых правилами разрешено жениться.

Моральным законам племени обучают молодых людей во время священных церемоний, известных как церемонии инициации. Я коснусь только церемоний Бора — как их называют, — распространенных у ряда племен Нового Южного Уэльса. Эти церемонии были учреждены во времена Мира Зари Байаме, который убил собственного сына Дарамулуна (иногда этот последний ассоциируется со священной гуделкой*) и на третий день вернул его к жизни. Во время церемонии инициации все посвящаемые «умирают» и возрождаются к жизни на третий день[19].

На священной церемониальной площадке, где проводятся эти инициации, обычно сооружают изображение Байаме из земли**, а иногда еще и изображение жены Байаме. Кроме этих изображений инициируемым показывают священные обряды, а также рассказывают священные мифы.

Далее, Байаме учредил не только церемонии инициаций, которые помимо прочего являются школой морали для молодых мужчин, но также и систему родства с брачными правилами и правилами поведения по отношению к различным категориям родственников. На вопрос: «Почему вы соблюдаете эти сложные брачные правила?» обычно отвечают: «Потому что их установил Байаме». Таким образом, Байаме — божественный законодатель, или, говоря иначе, в нем персонифицируются племенные законы морали.

Я согласен с Эндрю Лэнгом и патером Шмидтом в том, что Байаме в некотором отношении сильно напоминает еврейского Бога. Но Байаме не оказывает помощи в войне, как это делал Иегова для сынов Израиля, он также не является повелителем природы, управляющим бурями и сменой времен года. Эта роль отводится другому божеству, Змее-Радуге, чье изображение тоже иногда лепят из земли на священной церемониальной площадке. Роль Байаме — это роль Божественного Существа, установившего наиболее важные законы морали и священные церемонии инициаций.

Этих немногочисленных примеров будет, наверное, достаточно, чтобы показать, что идея, согласно которой только высшие религии сознательно озабочены вопросами морали и элементы морали слабо

[19] Высказывалось предположение, что здесь мы сталкиваемся с влиянием христианства, но с ним можно не считаться. Идея ритуальной смерти и возрождения очень широко распространена в религиях мира, а прообраз трехдневного периода дается людям повсеместно и ежемесячно — «смертью» и «воскрешением» луны.

представлены в религиях низших рас, несомненно, очень спорна. Если бы было больше времени, я бы привел примеры и из других районов мира.

Если что и усложняет эти проблемы, так это тот факт, что закон, мораль и религия суть три способа регулирования поведения человека, которые в обществах различного типа дополняют друг друга и сочетаются друг с другом по-разному. Для закона существуют правовые санкции, для морали — санкции общественного мнения и совести, для религии — религиозные санкции. Один неправильный поступок может подпадать под действие двух или трех санкций одновременно. Богохульство и святотатство являются грехами, а потому за них человек подвергается религиозным санкциям; но они же порой могут наказываться по закону как уголовные преступления. В нашем с вами обществе убийство считается аморальным; но оно также есть уголовное преступление, за которое полагается смертная казнь; и оно же — грех против Бога, так что убийца, чья жизнь внезапно обрывается рукой палача, должен начиная с этого мгновения испытывать вечные муки в адском огне.

Правовые санкции могут применяться в тех случаях, когда речь не идет о морали или аморальности, и то же самое верно в отношении санкций религиозных. Некоторые отцы или богословы христианской церкви придерживаются мнения, что честная и добродетельная жизнь в трудах праведных не спасет человека от ада до тех пор, пока он не добился милости, приняв как истину особые доктрины, которые проповедует церковь.

Существуют различные виды религиозных санкций. Кара за грех может пониматься просто как отлучение от Бога. Или человек может верить, что в потусторонней жизни его ждет вознаграждение или же наказание. Но наиболее широко распространенной формой религиозных санкций является вера в то, что некие действия создают в индивиде или в сообществе условие ритуального осквернения, или нечистоты, от которого необходимо очиститься. Скверна может происходить от поступков, совершенных ненамеренно или нечаянно, — об этом говорится в пятой главе ветхозаветной книги Левит. Тот, кто нечаянно коснулся нечистой вещи, например трупа нечистого животного, виновен, согрешил и должен нести бремя своего прегрешения. Он должен совершить жертвоприношение, принести жертву во искупление греха — так он может очиститься от греха.

Ритуальная нечистота как таковая не влечет за собой морального осуждения. В двенадцатой главе той же книги Левит мы читаем, как Господь наставлял Моисея, что женщина, родившая младенца

мужского пола, будет нечистой семь дней и очищение ее должно продолжаться тридцать дней и еще три дня, в течение которых она не должна прикасаться к священным предметам и входить в святилище. Если она родит девочку, первый период нечистоты должен составлять две недели, а период очищения — трижды по двадцать и еще шесть дней. Таким образом, рождение младенца оскверняет, и рождение девочки оскверняет сильнее, чем рождение мальчика, но никто при этом не считает, что рожать детей аморально.

Противоположность скверне или греховности — святость. Но святость происходит не от того, что человек ведет честную и праведную жизнь, а от религиозной практики, молитв и постов, покаяния, медитации и чтения священных книг. В индуизме сын брахмана рождается святым, сын же кожевника — нечистым.

Сферы морали и религии различны; но будь то примитивное или цивилизованное общество, может существовать область, в которой они частично совпадают.

Однако вернемся к нашей главной теме. Еще один автор, рассматривавший социальную функцию религий на основе их сравнительного изучения, — это Луази, который посвятил данному предмету несколько страниц заключительной главы своей ценной книги «Essai historique sur le Sacrifice»*[20]. Хотя он и расходится с Дюркгеймом в некоторых вопросах, его фундаментальная теория во всяком случае очень похожа на теорию его предшественника, если не идентична ей. Анализируя то, что он называет сакральным действием (*l'action sacrée*), наиболее характерной формой которого является обряд жертвоприношения, Луази пишет:

«Мы видели его роль в человеческих обществах, социальные связи в которых он поддерживал и укреплял, если не сказать, что фактически в значительной мере участвовал в их создании. Это было в некотором отношении выражением таких связей; но так уж устроен человек, что он больше укрепляется в своих чувствах, выражая их. Священное действие было выражением общественной жизни, или общественных стремлений, оно по необходимости было социальным фактором...

Прежде чем с ходу отвергать религиозный мираж и аппарат жертвоприношений как пустую трату общественных ресурсов и сил, следует заметить — раз уж религия была формой общественного сознания, а жертвоприношение являлось выражением этого сознания, — что потеря компенсировалась каким-то выигрышем; что касается материальных издержек, то на самом деле нет основания подробно останавливаться на этом вопросе. Более того, конкретный тип требуемой священной жертвы, реально не спо-

[20] *Loisy.* Essai historique sur le Sacrifice. 1920, p. 531–540.

собствуя ожидаемому от нее эффекту, был органической частью системы самоотречений и жертв, которые в любом человеческом обществе являются условием его сбалансированности и сохранности»[21].

Но кроме этого определения общественной функции как вклада в дело поддержания общественной сплоченности и непрерывности Луази ищет то, что он называет общей формулой (*formule générale*), чтобы с ее помощью суммарно оценить ту роль, какую религия играла в жизни людей. Такая формула полезна до тех пор, пока мы помним, что это только формула. Формула, которую предлагает Луази, такова: магия и религия служили для того, чтобы придать человеку уверенность.

В наиболее примитивных обществах именно магия дает человеку уверенность перед лицом окружающих его опасностей — реальных и мнимых, — при столкновении с трудностями и в ситуациях неопределенности.

«A la merci des éléments, des saisons, de ce que la terre lui donne ou lui refuse, des bonnes ou des mauvaises chances de sa chasse ou de sa pêche, aussi du hasard de ses combats avec ses semblables, il croit trouver le moyen de régulariser par des simulacres d'action ces chances plus ou moins incertaines. Ce qu'il fait ne sert à rien par rapport au but qu'il se propose, mais il prend confiance en ses entreprises et en lui-même, il ose, et c'est en osant que réellement il obtient plus ou moins ce qu'il veut. Confiance rudimentaire, et pour une humble vie; mais c'est le commencement du courage moral»*[22].

Это такая же теория, которая была позднее развита Малиновским в связи с магической практикой на Тробрианских островах.

На некоторой более высокой стадии развития, «когда общественные организмы стали совершеннее, когда племя стало народом и у этого народа появились свои боги, своя религия, именно религией начинает измеряться сила национального сознания и именно в служении национальным богам люди находят залог безопасности в настоящем и процветания в будущем. Боги — это как бы выражение уверенности, которое народ несет в самом себе; но вскармливается эта уверенность именно в культе богов»[23].

На еще более высокой стадии общественного развития религии, обещающие человеку бессмертие, дают ему таким образом уверенность, которая позволяет человеку отважно переносить тяготы зем-

[21] Op. cit., p. 535–537.
[22] Op. cit., p. 533.
[23] Loc. cit.

ной жизни, смело выполнять наиболее затруднительные обязанности. «Это — более высокая и более моральная форма уверенности в жизни»[24].

Мне эта формула кажется неудовлетворительной, постольку поскольку она делает акцент лишь на одной стороне религиозной (или магической) позиции. Я предлагаю альтернативную формулу: религия развивает в человечестве то, что может быть названо чувством зависимости. Смысл этого можно лучше всего разъяснить с помощью конкретного примера. В южноафриканском племени, практикующем культ предков, человек чувствует, что он зависит от предков. От них он получил жизнь и скот как наследство. Он надеется, что они пошлют ему детей и умножат его скот, а также другими способами будут заботиться о его благополучии. Это одна сторона дела; он *может* зависеть от своих предков. Другая сторона — вера в то, что предки наблюдают за его поведением и, если он станет пренебрегать своими обязанностями, они не только перестанут посылать ему благословение, но и придут к нему с болезнями или с каким-нибудь еще несчастьем. Он не может оставаться один и полагаться только на собственные силы; он *должен* зависеть от своих предков.

Мы можем сказать, что вера поклоняющегося предкам африканца иллюзорна и его подношения богам на самом деле бесполезны; что мертвые члены его линиджа в действительности не посылают ему ни благословения, ни наказания. Но, как показали нам конфуцианцы, религия, подобная культу предков, может быть рационализирована и освобождена от иллюзорных верований, которые мы зовем суевериями. Ибо вполне достаточно, чтобы участники обрядов поминовения предков выражали почтительную признательность тем, от кого они получили жизнь, а также проявляли чувство долга по отношению к тем, кто еще не родился и для кого они в свое время станут глубоко уважаемыми предками. Чувство зависимости все равно остается. Живущие зависят от тех, кого уже нет; они имеют обязанности по отношению к тем, кто живет в настоящем, и к тем, кто в будущем будет зависеть от них.

Я хочу вам сказать, что человека делает общественным животным не некий стадный инстинкт, а чувство зависимости, проявляющееся в бесчисленных формах. Процесс социализации начинается с первого дня жизни младенца, и младенцу предстоит усвоить: он *может* и *должен* зависеть от родителей. От них он получает уте-

[24] Op. cit., p. 534.

шение и помощь; но он должен и подчиняться контролю с их стороны. У того, что я называю чувством зависимости, всегда есть оба этих аспекта. Мы можем уверенно смотреть на жизнь с ее превратностями и тяготами, когда знаем: есть силы, на которые мы можем положиться. Но мы должны смиряться с тем, что наше поведение регулируется навязанными нам правилами. Совсем необщественным индивидом был бы тот, кто думал бы, что он мог быть полностью независимым, полагался бы лишь на самого себя, не обращался бы за помощью и не признавал бы никаких обязанностей.

Я попытался представить вам теорию общественной функции религии. Эта теория была развита трудами таких ученых, как Робертсон Смит, Фюстель де Куланж, Дюркгейм, Луази. Теория эта направляла мои собственные исследования в течение почти 40 лет. Я считал заслуживающим внимания указать, что она существовала в зародыше в писаниях китайских философов более 20 веков назад.

Подобно любой другой научной теории, она имеет предварительный характер и подлежит пересмотру и изменениям в свете будущих исследований. Она предложена в качестве полезного метода научного исследования. А для проверки и дальнейшего развития этой теории требуется кропотливое систематическое изучение различных религий в их взаимодействии с общественными системами, в которых они возникли.

Итак, подытоживая, я предлагаю следующее:

1. Чтобы понять конкретную религию, мы должны изучить ее эффекты. Поэтому религия должна изучаться *в действии.*

2. Так как поведение человека в значительной мере регулируется и направляется тем, что мы называем чувствами и понимаем как состояние души, необходимо как можно глубже раскрыть чувства, родившиеся в индивиде в результате участия в конкретном религиозном культе.

3. При изучении любой религии мы в первую очередь должны исследовать специфически религиозные действия, церемонии и коллективные или индивидуальные обряды.

4. Акцент на характерной для некоторых современных религий вере в специфические доктрины является, как кажется, результатом неких социальных процессов в обществах со сложной структурой.

5. В некоторых обществах существует прямое, очевидное соответствие религии социальной структуре. Это было проиллюстрировано тотемизмом австралийцев и культом предков. Это также справедливо и для религий, которые мы называем национальными,

например для религии евреев или религий городов-государств Греции и Рима[25]. Но когда благодаря образованию разных церквей, сект или культовых групп появляются отдельные независимые религиозные организации внутри одной нации, отношение религии ко всей общественной структуре оказывается опосредованным и его не всегда легко проследить.

6. В качестве общей формулы (насколько вообще такая формула может быть полезной) предлагается следующее: во всех религиях выражено то, что я назвал чувством зависимости в его двойном аспекте; именно постоянно поддерживая это чувство, религии осуществляют свою общественную функцию.

Комментарии

с. 186

* «The Master never talked of prodigies, feats of strength, disorders or spirits» (*англ.*) — «Учитель никогда не говорил о чудесах, подвигах силы, нарушениях обычного течения жизни и духах».

** «Rites, music, punishments, laws have one and the same end, to unite hearts and establish order» (*англ.*) — «Обряды, музыка, наказания, законы имеют одну и ту же цель: объединять сердца и устанавливать порядок».

с. 192

* «Les Formes élémentaires de la Vie religieuse» (*франц.*) — «Элементарные формы религиозной жизни».

** «Le Système totémique en Australie» (*франц.*) — «Система тотемизма в Австралии».

с. 193

* Ecole Normale Supérieure (*франц.*) — Высший педагогический институт.

** «Manuel d'Histoire des Religions» (*франц.*) — «Учебник по истории религий».

с. 194

* В австраловедческой литературе эта мифическая эпоха, или этот мифический мир, обычно именуется Временем Сновидений (Dreamtime) или просто Сновидениями (Dreaming), а иногда Началом (Beginning). Особенность этого религиозного понятия состоит в том, что Сновидения, или Мир Зари (по Рэдклифф-Брауну), мыслится аборигенами и как древняя эпоха творения, и как современная трансцен-

[25] «...тем, что скрепляло каждое общество у древних, был культ. Точно так же как домашний алтарь собирал вокруг себя членов семьи, так и город был коллективом тех, у кого были одни и те же боги-покровители и кто проводил религиозные церемонии у одного и того же алтаря» (*Fustel de Coulanges.* The Ancient City, p. 193).

дентная реальность, которая существует параллельно с миром, данным людям в непосредственных ощущениях. Люди, по верованиям аборигенов, способны вступать в контакт с этой мифической реальностью, или мифическим параллельным миром, и его обитатели постоянно влияют на обычный мир природы и людей.

с. 196

* См. коммент. к гл. 6 (к с. 141).

** Равно как и его дочери.

*** Это существенная неточность и упрощение; нередко в одной локальной группе жили представители нескольких культовых групп или, напротив, представители одной культовой группы жили дисперсно, распределяясь по нескольким локальным группам (подробнее см.: *Элькин А.* Аборигены Австралии. М., 1952).

с. 200

* *Гуделка* — традиционная принадлежность австралийских культов, брусок, дощечка или камень с просверленным отверстием, через которое продернута веревка. Во время церемоний гуделку вращают, держа за веревку. Получающемуся при этом звуку придают религиозное значение. Часто не посвященных в религиозные тайны и не участвующих в обрядах женщин и детей уверяют, что это голос того или иного мифического существа, воображаемого в облике гигантского чудовища, например огромной змеи.

** Фигуру лепят из земли или просто насыпают землю внутри антропоморфного контура так, что изображение получается лежащим.

с. 202

* «Essai historique sur le Sacrifice» (*франц.*) — «Исторический очерк о жертвоприношении».

с. 203

* «A la merci des éléments, des saisons, de ce que la terre lui donne ou lui refuse, des bonnes ou des mauvaises chances de sa chasse ou de sa pêche, aussi du hasard de ses combats avec ses semblables, il croit trouver le moyen de régulariser par des simulacres d'action ces chances plus ou moins incertaines. Ce qu'il fait ne sert à rien par rapport au but qu'il se propose, mais il prend confiance en ses entreprises et en lui-même, il ose, et c'est en osant que réellement il obtient plus ou moins ce qu'il veut. Confiance rudimentaire, et pour une humble vie; mais c'est le commencement du courage moral» (*франц.*) — «Находясь во власти стихий, времен года, того, что дает и в чем отказывает ему земля, успехов и неудач на охоте и в рыбной ловле, а также превратностей сражений с себе подобными, он думает, что найдет средство видимостью действия упорядочить эти более или менее неопределенные шансы. То, что он делает, бесполезно по отношению к поставленной им цели, но он обретает веру в эти свои предприятия и в самого себя, он осмеливается и, именно осмеливаясь, более или менее реально достигает того, чего хочет. Рудиментарная вера и для жалкой жизни; но это — зачатки моральной смелости».

Глава 9

О ПОНЯТИИ «ФУНКЦИЯ» В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ[1]

Применение понятия «функция» к человеческим обществам основано на аналогии между социальной жизнью и жизнью органической. Эта аналогия и некоторые следующие из нее умозаключения сами по себе не новы. В литературе XIX в. по социальной философии и социологии как названная аналогия, так и понятие «функция», а равно и само слово встречаются весьма часто. Насколько я знаю, первое системное определение этого понятия в приложении к строго научному изучению общества было дано Эмилем Дюркгеймом в 1895 г. («Règles de la Méthode Sociologique»*).

Определение Дюркгейма состоит в том, что «функция» социального института есть его соответствие потребностям (франц. *besoins*) социального организма. Это определение требует некоторых усовершенствований. Прежде всего, чтобы избежать возможной неоднозначности толкований, в особенности телеологического понимания, я бы предпочел заменить термин «потребности» термином «необходимые условия существования». Или по крайней мере если уж пользоваться термином «потребности», то понимать его только в таком смысле. Здесь можно отметить — в качестве обстоятельства, к которому еще предстоит вернуться, — что любая попытка применять понятие «функция» в социальных науках неизбежно ведет к признанию того, что *есть* необходимые условия для существования именно человеческого общества, как есть они для существования животных организмов. И такие условия могут быть обнаружены и определены путем надлежащего научного изыскания.

Для дальнейшего прояснения рассматриваемого понятия полезно обратиться к аналогии между социальной жизнью и органиче-

---

[1] Эта статья, основанная на моих комментариях к докладу д-ра Лессера, с которым он выступил на заседании Американской антропологической ассоциации, перепечатана из журнала «American Anthropologist» (1935, vol. XXXVII, p. 3). Там она следует за текстом д-ра Лессера.

ской жизнью. Как и любую иную аналогию, ее нужно использовать осторожно. Биологический организм представляет собой скопление клеток и промежуточных жидкостей, взаимно организованных не как конгломерат, но как интегрированное живое целое. Для биохимика — это сложно организованная система сложных молекул. Система связей между этими единицами представляет собой органическую структуру. В том смысле, который здесь придается этому термину, организм сам по себе *не является* структурой; он есть собрание единиц (клеток или молекул), организованных в структуру, т.е. составляющих сеть связей; организм *обладает* структурой. Две взрослые животные особи одного вида и одного пола состоят из сходных единиц, собранных в сходные структуры. Структура, таким образом, может быть определена как сеть связей между некими единствами. (Структура клетки точно так же представляет собой сеть связей между сложными молекулами, а структура атома есть сеть связей между электронами и протонами.) На протяжении всей своей жизни организм поддерживает непрерывное существование структуры, хотя и не сохраняет полной идентичности своих составных частей. Он теряет часть составляющих его молекул в процессе дыхания и с выделениями и принимает другие при дыхании же и в результате усвоения пищи. Составляющие его клетки тоже не остаются неизменными. Но структурная организация составных единиц организма остается преимущественно той же. Процесс, поддерживающий непрерывность структуры организма, называется жизнью. Процесс-жизнь заключается в деятельности и взаимодействиях составляющих организм единиц — клеток и органов, в которые клетки объединяются.

Исходя из смысла, вкладываемого здесь в слово «функция», жизнь организма следует рассматривать как *функционирование* его структуры. Именно через посредство и благодаря непрерывности функционирования поддерживается непрерывность существования структуры. *Функция* каждой отдельной повторяющейся части жизненного процесса — дыхания, пищеварения и др. — это та роль, которую данная часть играет в жизни организма в целом, тот вклад, который часть вносит в поддержание жизни целого. Исходя из принятого здесь словоупотребления, клетка или орган осуществляют *деятельность*, а деятельность имеет *функцию*. Это правда, что мы обычно говорим о секреции желудочного сока как о «функции» желудка. Но исходя из того, как мы употребляем слова здесь, нам следует сказать, что «функция» «деятельности» желудка — перерабатывать протеины пищи так, чтобы они усваивались и распределялись

кровью в тканях[2]. Мы можем заметить, что функция повторяющегося физиологического процесса состоит, таким образом, в соответствии этого процесса потребностям (т.е. необходимым условиям существования) организма.

Если мы обратимся к систематическому изучению природы организмов и органической жизни, то столкнемся с тремя комплексами проблем. (Имеются вдобавок и другие наборы проблем, связанные с некоторыми аспектами или характерными чертами органической жизни, но здесь мы не будем их касаться.) Один комплекс проблем сопряжен с органической морфологией: какого рода органические структуры встречаются; каковы их сходства и различия; как классифицировать эти структуры? Второй комплекс проблем — проблемы физиологии: как органические структуры в целом функционируют и какова природа жизненных процессов? Третий комплекс — проблемы эволюции, или развития: как возникают новые типы организмов?

Переходя теперь от органической жизни к социальной и взяв для рассмотрения, к примеру, африканское или австралийское племя, мы можем обнаружить в нем социальную структуру. Отдельные человеческие существа — основные единицы в этом случае — связаны определенной сетью социальных отношений в интегрированное целое. Непрерывность существования социальной структуры, так же как и непрерывность существования органической структуры, не нарушается изменениями, происходящими с отдельными единицами. Одни индивиды могут покидать общество вследствие смерти или иных причин, другие могут вступать в него заново. Непрерывность структуры поддерживается процессом социальной жизни, который заключается в деятельности и взаимодействиях людей и организованных групп, в которые объединяются индивиды. Социальную жизнь сообщества мы определяем здесь как *функционирование* социальной структуры. *Функция* всякой повторяющейся деятельности, такой, как наказания за преступления, например, или погребальные церемонии, — есть та роль, которую эта деятельность играет в социальной жизни в целом, и также вклад, который она вносит в поддержание непрерывности структуры.

Таким образом, понятие «функция» — как оно здесь определяется — влечет за собой понятие о *структуре*, состоящей из *сети связей* между *единицами-единствами*, а также понятие о *непрерывно-*

[2] Я настаиваю именно на таком употреблении терминов только ради аналогии, которую хочу провести. Но я не имею ничего против использования термина «функция» в психологии для обозначения как деятельности органа, так и результатов этой деятельности с точки зрения поддержания жизни.

сти структуры, поддерживаемой *процессом жизни*, который обеспечивается *деятельностью* составляющих единиц.

Если, оперируя этими понятиями, мы предпримем систематическое изучение человеческого общества и социальной жизни, то столкнемся с тремя комплексами проблем. Прежде всего это проблемы социальной морфологии: какого рода социальные структуры встречаются; каковы их сходства и различия; как классифицировать эти структуры? Затем это проблемы социальной физиологии: как функционируют социальные структуры? И в-третьих, это проблемы развития: как возникают новые типы социальных структур?

Следует, однако, отметить два существенных пункта, в которых аналогия между организмом и обществом дает сбои. Во-первых, органическую структуру биологического организма можно наблюдать в какой-то степени независимо от ее функционирования. Поэтому можно создать морфологию, независимую от физиологии. А в человеческом обществе социальная структура как целое может *наблюдаться* только в процессе ее функционирования. Некоторые черты социальной структуры, такие, как географическое распределение индивидов и групп, можно наблюдать непосредственно, но в большинстве своем социальные отношения, в совокупности составляющие структуру, такие, как отношения отца с сыном, продавца с покупателем, могут наблюдаться только в процессе общественной деятельности, т.е. в процессе функционирования этих отношений. Следовательно, социальная морфология не может быть выработана независимо от социальной физиологии.

Во-вторых, биологический организм в течение своей жизни не меняет структурного типа. Свинья не превращается в гиппопотама. (Развитие животного с момента его зарождения и до наступления зрелости не меняет его типа, так как этот процесс на всех своих стадиях типичен для вида в целом.) В то время как общество в ходе своей истории может поменять структурный тип без нарушения непрерывности, и сплошь и рядом именно так и происходит.

Согласно предложенному здесь определению, функция — это вклад, вносимый деятельностью отдельной части в общую деятельность некоего целого, в которое эта часть включена. Функция конкретной социальной практики — это ее вклад в общую социальную жизнь, т.е. в функционирование социальной системы в целом. Такой подход предполагает, что социальная система (социальная структура общества в целом вместе с совокупностью социальных практик, в которых структура проявляет себя и от которых зависит непрерывность ее существования) обладает определенного рода единством.

О нем мы можем говорить как о функциональном единстве. Мы можем определить его как такое состояние, когда все части социальной системы действуют совместно вполне гармонично или согласованно, т.е. не порождая постоянно такие конфликты, которые нельзя было бы ни разрешить, ни держать под контролем[3].

Идея функционального единства социальной системы, конечно, только гипотеза. Но это гипотеза, заслуживающая, по мнению функционалиста, проверки путем систематического изучения фактов.

Есть еще один аспект функциональной теории, который следует кратко отметить, возвращаясь к аналогии между социальной жизнью и жизнью органической. Мы знаем, что организм может функционировать с большей или с меньшей эффективностью, и поэтому разрабатываем особую науку о патологиях, чтобы изучать всевозможные дисфункции. В организме мы отличаем то, что называем здоровьем, от того, что зовем болезнью. Греки в V в. до н.э. думали, что можно применять эти понятия и к обществу, и к городу-государству, разграничивая состояние *эвномии*, т.е. хорошей формы, или социального здоровья, и состояние *дисномии*, т.е. расстройства, или социальной болезни. В XIX в. Дюркгейм, применяя понятие «функция» в социологии, стремился заложить основы для научного изучения социальной патологии, опирающегося на морфологию и физиологию[4]. В своих работах, особенно в исследованиях о суициде и о разделении труда, он стремился найти объективные критерии, с помощью которых можно было бы судить, является ли данное общество в данное время здоровым или патологичным, эвномичным или дисномичным. Так, он пытался показать, что рост числа самоубийств во многих европейских странах в определенный период XIX в. — это симптом дисномичного, или аномичного, по его терминологии, состояния общества. Похоже, не найдется социолога, который признал бы, что Дюркгейму действительно удалось заложить объективные основы науки о социальных патологиях[5].

Когда дело касается органических структур, мы можем выделить строго объективные критерии разграничения болезни и здоровья,

---

[3] Оппозиции, т.е. организованные и регулируемые антагонизмы, являются, конечно, неотъемлемой чертой всякой социальной системы.

[4] То, что здесь мы называем дисномией, Дюркгейм обозначал термином «аномия» (франц. *anomie*). По-моему, это неправильно. Здоровье и болезнь, эвномия и дисномия — термины, сущностно взаимосвязанные.

[5] Я бы лично в основном согласился с критикой Роже Лякомба («La Méthode Sociologique de Durkheim»*, 1926, ch. IV) дюркгеймовской общей теории патологии, а также с критикой дюркгеймовского анализа проблемы суицида, представленной М.Хальбваксом («Les Causes du Suicide»**).

патологии и нормы, так как болезнь — это то, что грозит организму смертью (распадом структуры) или же препятствует деятельности, характерной для данного органического типа. Но общества не умирают в том смысле, в каком умирают животные, и поэтому мы не можем определить дисномию как то, что ведет — если это не устранить — к смерти общества. Далее, общество отличается от организма способностью изменять свой структурный тип, а также способностью вливаться в другое, более крупное общество в качестве интегрированной части. Стало быть, мы не можем определить дисномию как нарушение нормальной деятельности социального типа (что пытался сделать Дюркгейм).

Но вернемся на минуту к древним грекам. Они представляли себе здоровье организма и эвномию общества как состояние гармоничной совокупной деятельности всех составных частей[6]. А ведь это как раз то же самое — коль скоро речь идет об обществе, — о чем выше говорилось как о функциональном единстве, или внутренней согласованности, социальной системы. И есть основания полагать, что вполне реально найти сугубо объективные критерии для определения степени функционального единства каждого конкретного общества; правда, надо признать, пока это неосуществимо, так как изучение человеческого общества все еще пребывает на стадии раннего младенчества. Далее, нам, вероятно, следует сказать, что организм, подвергшийся натиску опасного недуга, будет сопротивляться и — если сопротивление не принесет успеха — погибнет. Общество же, попавшее в ситуацию нарушенного функционального единства, или разбалансированности (или рассогласованности, которую мы теперь условно отождествляем с дисномией), не погибнет. Оно будет бороться за восстановление некого рода эвномии, некого рода социального здоровья и может (за исключением таких сравнительно редких случаев, как полное подавление какого-нибудь австралийского племени разрушительной силой белого человека) в ходе этой борьбы изменить свой структурный тип. Подобные процессы, как представляется, «функционалист» может в изобилии наблюдать в настоящее время у неевропейских народов, подчиненных господству так называемых цивилизованных наций, равно как и у самих этих наций[7].

---

[6] См., например, четвертую книгу «Государства» Платона.

[7] Во избежание ложных истолкований сказанного здесь необходимо, по-видимому, специально подчеркнуть, что разделение социальных состояний (ситуаций) на эвномичные и дисномичные не дает нам никакой основы для оценочных суждений об обществах как о «плохих» или «хороших». Дикое племя, практикующее полиги-

Ввиду отсутствия места мы не можем обсуждать здесь еще один аспект функциональной теории, а именно зависит ли изменение социального типа от функции, т.е. от законов социальной физиологии? По моему мнению, такая зависимость существует и ее природа может быть выяснена путем изучения развития юридических и политических институтов, экономических систем и религий Европы на протяжении последних 25 веков. Что касается бесписьменных обществ, являющихся предметом интересов антропологии, то длительные процессы происходивших в них изменений структурных типов недоступны для детального исследования. Единственный вид изменений, которые антрополог может наблюдать, — это дезинтеграция социальных структур. Однако даже и в этом случае мы можем порой фиксировать и сравнивать между собой спонтанные движения в направлении реинтеграции. Так, в Африке, Океании и Америке мы наблюдаем, к примеру, возникновение новых религий, что с точки зрения функциональной гипотезы можно интерпретировать как попытки преодоления состояний социальной дисномии, порожденной стремительной модификацией социальной жизни в условиях контактов с цивилизацией белого человека.

Концепция функции — в том виде, как она была представлена выше, — это «рабочая гипотеза», с помощью которой сформулирован ряд проблем, требующих изучения. Никакие научные исследования невозможны без предварительного формулирования рабочих гипотез. Здесь необходимы, однако, две оговорки. Во-первых, выдвигаемая гипотеза не предполагает догматического утверждения, что любое явление в жизни любого общества имеет свою функцию. Гипотеза лишь предполагает, что любое явление *может* иметь свою функцию и поиск таковой оправдан. Во-вторых, одна и та же социальная практика или две весьма сходные практики в двух разных обществах могут иметь различные функции. Так, практика целибата в современной римско-католической церкви имеет совсем иные функции, чем практика целибата в раннем христианстве. Другими словами, для характеристики социальной практики и дальнейших плодотворных сравнений между сходными практиками разных народов или в разные исторические эпохи необходимо рассматривать

нию, каннибализм и колдовство, вполне возможно, покажет более высокий уровень функционального единства, или функциональной согласованности, чем Соединенные Штаты 1935 г. Строго объективные критерии — а именно таковыми они должны быть, коль скоро мы стремимся к подлинной научности, — это нечто совершенно иное, нежели мнение о том, какая из двух конкретных социальных систем лучше, желательнее или заслуживает бо́льшего одобрения.

не только формы этих практик, но и их функции. Исходя из этого, к примеру, можно сказать, что вера в Верховное Божество в простом обществе — это нечто совсем иное, чем вера в Бога в современном цивилизованном обществе.

Если принять функциональную гипотезу, или охарактеризованную здесь точку зрения, то нужно признать существование множества проблем, для решения которых необходимы широкие сравнительные исследования обществ различных типов, а также интенсивное изучение как можно большего числа отдельно взятых конкретных обществ. Эта точка зрения требует, чтобы во время полевой работы в простых обществах прежде всего велось непосредственное наблюдение за социальной жизнью как за функционирующей социальной структурой; у нас есть несколько таких примеров в литературе последних лет. Поскольку функцию социальной деятельности следует раскрывать, анализируя ее воздействие на индивидов, постольку эти последние подлежат изучению как типичные индивиды или как типичные и исключительные индивиды одновременно. Далее, гипотеза влечет за собой попытки непосредственного изучения функциональной согласованности, или функционального единства, социальной системы, равно как и попытки выявления — насколько это возможно — основ такого единства. Очевидно, что подобные полевые исследования должны во многих отношениях отличаться от исследований, проводимых с других позиций, например с позиций этнологии, изучающей преимущественно процессы диффузии. Мы не хотим при этом сказать, что одна из названных позиций лучше, чем другая, мы только хотим подчеркнуть, что они различны и что любая конкретная работа должна оцениваться с учетом ее целей.

Если видеть в охарактеризованной точке зрения одну из форм «функционализма», то можно сделать несколько замечаний по поводу работы д-ра Лессера. Он говорит о различии «содержаний» функциональной и нефункциональной антропологии. С представленной здесь точки зрения, «содержание», или предмет исследований, социальной антропологии — это социальная жизнь людей в целом, во всех ее аспектах. На практике удобно, а часто и просто необходимо направлять особое внимание на какие-то отдельные конкретные аспекты, или стороны, социальной жизни, но если «функционализм» вообще что-то означает, то именно стремление рассматривать социальную жизнь людей как целостность, как функциональное единство.

Д-р Лессер говорит о функционалисте как об исследователе, который «делает упор на физиологические аспекты культуры».

Я полагаю, что здесь он имеет в виду представление функционалиста о том, что социальные практики работают, или «функционируют», только благодаря их воздействию на жизнь, т.е. на мысли, чувства и поступки индивидов.

Представленная здесь «функционалистская» точка зрения, таким образом, предполагает, что мы должны изучать — настолько тщательно, насколько это возможно, — все аспекты социальной жизни в их соотношении друг с другом и что неотъемлемая часть нашей задачи — исследование индивида и того, как он формируется социальной жизнью или же приспосабливается к ней.

Переходя от содержания к методу, д-р Лессер обнаруживает, по-видимому, некий конфликт между функционалистской точкой зрения и точкой зрения исторической. Это напоминает предпринимавшиеся в прежние годы попытки приписать конфликтное противостояние социологии и истории. Здесь нет конфликта, здесь есть просто различие.

Нет и не может быть никакого конфликта между функциональной гипотезой и точкой зрения, согласно которой любая культура, любая социальная система есть конечный результат уникальной серии исторических событий. И это не противоречит убеждению физиолога в том, что современная лошадь, равно как и все ее предки, соответствует физиологическим законам, т.е. условиям, необходимым для органической жизни. Палеонтология и физиология не конфликтуют между собой. Одно «объяснение» скаковой лошади следует искать в ее истории: как она стала такой, какая есть, и получила распространение там, где обитает сегодня. Другое — и совершенно независимое — «объяснение» должно продемонстрировать то, как лошадь в специфической форме воплощает физиологические законы. Подобно этому одно «объяснение» социальной системы будет представлять собой ее историю (если, конечно, она нам известна): детальный отчет о том, как эта социальная система стала тем, чем она является сегодня, и как она укоренилась там, где существует теперь. Другое «объяснение» той же системы должно продемонстрировать, как эта система в специфической форме проявляет законы социальной физиологии, или социального функционирования. Два вида объяснений не конфликтуют, а дополняют друг друга[8].

---

[8] Я не вижу никаких причин, почему оба вида исследований — исторические и функциональные — не могли бы вестись параллельно или бок о бок в полной гармонии. В самом деле, в течение более 14 лет я одновременно преподавал дисциплину, изучающую географическое распределение различных народов, а также их историю, — дисциплину, известную под названием «этнология» и тесно сопряженную

Но в конфликте с функциональной гипотезой находятся две точки зрения, которых придерживается ряд этнологов, и, вероятно, именно приверженность этим точкам зрения — порой не сформулированным определенно — часто лежит в основе неприязненного отношения к функциональному подходу. Одна из них — это теория культуры, которую условно можно назвать теорией «клочков и обрывков». Такое обозначение взято из фразы профессора Лоуи[9], говорившего об «этом бессистемном наборе всякой всячины, о том, что составлено из клочков и обрывков и именуется цивилизацией». Концентрация внимания на явлении, называемом диффузией культурных черт, ведет к созданию такой концепции культуры, в которой культура представляется коллекцией разрозненных сущностей (так называемых черт), собранных вместе по воле чистой исторической случайности и только случайно связанных друг с другом. Эта концепция редко встречается в сформулированном виде и редко отстаивается в отчетливой форме, но в качестве полуосознанной установки она, как представляется, влияет на умы многих этнологов. Она, конечно, находится в прямой конфронтации с гипотезой функционального единства социальных систем.

Другая точка зрения, входящая в прямой конфликт с функциональной гипотезой, заключается в том, что вообще не существует таких познаваемых и значимых социологических законов, поисками которых занимаются «функционалисты». Два или три этнолога, которых я знаю, придерживаются — как они говорят — именно такой точки зрения, но я не смог выяснить, что именно они имеют в виду и какими доказательствами (умозрительными или эмпириче-

---

с археологией, и, кроме того, дисциплину, предметом которой является функциональное изучение социальных систем и которая фигурировала под названием «социальная антропология». Но я думаю, что соединение в одном исследовании и смешивание этих двух предметов весьма неплодотворно. См.: The Methods of Ethnology and Social Anthropology* (South African Journal of Science. 1923, p. 124–147).

[9] Primitive Society**, p. 441. Четкая формулировка той же точки зрения содержится в следующем абзаце из работы д-ра Руфи Бенедикт «Представление о духехранителе в Северной Америке» (The Concept of Guardian Spirit in North America. — Memoirs. American Anthropological Association. 29, 1923, p. 84): «Это, как мы можем видеть, основной факт человеческой природы: человек строит свою культуру из разрозненных элементов, комбинируя и перекомбинируя их, и, до тех пор пока мы не отбросим предрассудок о том, что результатом этого строительства является функционально согласованный организм, мы не сможем ни увидеть нашу культурную жизнь в истинном свете, ни контролировать ее проявления». Но я полагаю, что ни профессор Лоуи, ни д-р Бенедикт не придерживаются этой позиции по сей день.

скими) они могли бы подкрепить свое утверждение. Обобщения, какой бы тематики они ни касались, бывают двух типов: обобщения обывательского типа и обобщения, порожденные и выверенные систематическим анализом данных, полученных в процессе тщательных и систематических наблюдений. Обобщения второго типа называются научными законами. Те, кто утверждает, что нет законов человеческого общежития, не могут утверждать, что нет обобщений, относящихся к человеческому обществу, — ведь они сами повторяют такие обобщения и даже делают новые, свои собственные. Они должны поэтому утверждать, что в сфере социальных явлений — в противоположность сферам физических и биологических явлений — любые попытки систематической проверки существующих обобщений или создания и верификации новых являются по какой-то необъяснимой причине бессмысленными или, как выражается д-р Радин, подобны желанию «достать Луну с неба». Оспаривать такие утверждения бесполезно или даже невозможно.

Комментарии

с. 208

* «Règles de la Méthode Sociologique» (*франц.*) — «Требования к социологическому методу».

с. 212

* «La Méthode Sociologique de Durkheim» (*франц.*) — «Социологический метод Дюркгейма».

** «Les Causes du Suicide» (*франц.*) — «Причины суицида».

с. 217

* «The Methods of Ethnology and Social Anthropology» (*англ.*) — «Методы этнологии и социальной антропологии».

** «Primitive Society» (*англ.*) — «Примитивное общество».

Глава 10

О СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ[1]

Мои друзья предложили мне использовать сегодняшний случай, чтобы поделиться некоторыми своими соображениями о социальной антропологии. Поскольку в своей преподавательской деятельности, начавшейся в Кембридже и в Лондонской школе экономики* 30 лет назад, я постоянно подчеркивал важность изучения социальной структуры, постольку предполагалось, что мне следует остановиться именно на этой теме.

Я думаю, вы извините меня, если я начну с небольшой персональной справки. Обо мне неоднократно говорили как о приверженце и даже лидере (или одном из лидеров) некой «функциональной школы в социальной антропологии». На самом деле никакой функциональной школы не существует. Она — миф, созданный профессором Малиновским. Вот как он сам объяснял это, я цитирую: «Пышное название „функциональная школа в антропологии" присвоил я сам в некотором смысле себе самому и в большой степени в силу собственной безответственности». Безответственность профессора Малиновского имела несчастные последствия, так как она заволокла всю антропологию плотным туманом дискуссий о функционализме. Профессор Лоуи заявил, что ведущим, хотя и не единственным представителем функционализма в девятнадцатом столетии был профессор Франц Боас. Я не думаю, чтобы имело какой-то смысл, кроме разве что хронологического, именовать меня последователем профессора Боаса или предшественником профессора Малиновского. Утверждение, что я функционалист, как мне представляется, лишено сколько-нибудь определенного значения.

В естественных науках нет места «школам» в таком понимании, а я считаю социальную антропологию одной из естественных наук. Каждый ученый начинает с изучения работ своих предшественни-

---

[1] Обращение президента к Королевскому антропологическому институту. Перепечатано из: Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. LXX, 1940.

ков, находит проблемы, которые кажутся ему существенными, и своими собственными наблюдениями и аналитическими усилиями стремится внести вклад в развитие общей теории. Кооперация между учеными является следствием того факта, что они работают над одними и теми же или близкородственными проблемами. Такая кооперация не ведет к формированию школ в том смысле, в каком существуют школы в философии или в живописи. В науке нет места ортодоксиям и гетеродоксиям*. Нет ничего более пагубного в науке, чем попытки установить приверженность доктринам. Все, что может сделать учитель, — это помочь ученику понимать суть научных методик и научиться пользоваться ими. Создавать апостолов — не дело ученого.

Я рассматриваю социальную антропологию как теоретическую естественную науку о человеческом обществе. Иными словами, как изучение социальных явлений методами, принципиально сходными с теми, что используются в физических и биологических науках. Я вполне готов называть эту науку «сравнительной социологией», если кому-то будет так угодно. Важен предмет, а не название. Как вы знаете, некоторые этнологи или антропологи утверждают, что невозможно или по крайней мере неплодотворно применять теоретические методы естественных наук при изучении социальных явлений. Для них социальная антропология в том виде, как я ее определил, не существует и никогда не будет существовать. Для них, разумеется, мои соображения не будут иметь никакого значения или по крайней мере не будут иметь того значения, которое я им придаю.

Я определяю социальную антропологию как изучение человеческого общества, в то же время некоторые авторы определяют ее как изучение культуры. Могут подумать, что эта разница в определениях не имеет особого значения. Но на самом деле она ведет к разному типу исследований, и достичь согласия между ними в том, что касается формулирования проблем, вряд ли возможно.

В качестве предварительного определения, как представляется, достаточно сказать, что мы имеем дело с отношениями объединения между индивидуальными организмами. В пчелином улье существуют отношения объединения между маткой, рабочими пчелами и трутнями. Существуют объединения животных в виде стад или стай. Кошка-мать и ее котята — тоже объединение. Это социальные явления. Я не думаю, что кто-то назовет их явлениями культуры. В антропологии, конечно, нас интересуют только человеческие существа, а в социальной антропологии — как я ее определяю — мы исследуем формы объединений, встречающиеся у человеческих существ.

Давайте посмотрим, каковы конкретные наблюдаемые факты, с которыми имеет дело антрополог. Если мы предпримем изучение коренных жителей какой-то части Австралии, то обнаружим некоторое число человеческих индивидов в определенной естественной среде. Мы можем наблюдать поведенческие акты этих индивидов, включая, конечно, их речевое поведение и материальные продукты их предшествующих действий. Мы не наблюдаем «культуру» — ведь это слово означает не какую-то конкретную реальность, а абстракцию, и так оно обычно и употребляется — как весьма туманная абстракция. Но наши непосредственные наблюдения не открывают нам, что эти люди связаны сложной сетью социальных отношений. Я использую термин «социальная структура» для обозначения такой сети реально существующих отношений. И я считаю, что мое дело изучать именно это, если я работаю не как этнолог или психолог, а как социальный антрополог. Я не хочу сказать, что изучение социальной структуры — это единственная задача социальной антропологии, но я считаю изучение социальной структуры наиболее фундаментальной частью этой науки.

Моя точка зрения на естественные науки заключается в том, что они занимаются систематическим исследованием структуры вселенной в том виде, в каком она открывается нашим чувствам. Существует несколько важнейших отраслей естественных наук, каждая из которых имеет дело с определенным видом или классом структур и ставит своей целью обнаружить характерные черты всех структур данного типа. Так, ядерная физика имеет дело со структурой атомов, химия — со структурой молекул, кристаллография и коллоидная химия — со структурой кристаллов и коллоидов, а анатомия и физиология — со структурой организмов. И я полагаю в этой связи, что найдется также место для отрасли естественных наук, имеющей своей задачей открытие общих характеристик социальных структур, составными единицами которых являются человеческие существа.

Социальные явления представляют собой особый класс явлений естественных. Все они тем или иным образом связаны с существованием социальных структур, либо будучи включены в них, либо оказываясь их следствием. Социальные структуры столь же реальны, сколь и индивидуальные организмы. Сложный организм — это собрание живых клеток и промежуточных жидкостей, организованных в определенную структуру. А живая клетка точно так же являет собой упорядоченную структуру, состоящую из сложных молекул. Физиологические и психологические явления, которые мы наблюдаем в живых организмах, это не просто результаты действия природных

составляющих — молекул и атомов, они суть результаты структуры, в которую эти молекулы и атомы организованы. И подобно этому социальные явления, наблюдаемые нами, — это не непосредственный результат естества отдельных человеческих индивидов, но результат социальной структуры, в которую эти индивиды организованы.

Следует отметить, что изучать социальные структуры — это не то же самое, что изучать социальные отношения, как определяют предмет своих исследований социологи. Конкретное социальное отношение между двумя лицами (если только это не Адам и Ева в райском саду) существует только как часть широкой сети социальных отношений, которая охватывает множество других лиц. Именно эту сеть я считаю предметом наших исследований.

Я, конечно, знаю, что термин «социальная структура» употребляется в нескольких различных смыслах. Некоторые из них весьма туманны. Это же, к сожалению, можно сказать и о многих других терминах, используемых антропологами. Выбор терминов и их определения — вопрос научного удобства, но одно из обязательных свойств науки, после того как она прошла первый период своего оформления, — это наличие технических терминов, которые употребляются в одном и том же точном значении всеми, кто занимается исследованиями в данной отрасли. Мне очень жаль, что в этом отношении социальная антропология проявляет себя как еще не вполне сформировавшаяся наука. Поэтому для ряда терминов каждый вынужден сам подбирать определения, представляющиеся ему наиболее пригодными с точки зрения целей его научного анализа.

Есть антропологи, которые употребляют термин «социальная структура» только по отношению к устойчивым социальным группам, таким, как нации, племена и кланы, — к группам, которые, несмотря на изменения в составе, сохраняют свою непрерывность во времени, свою идентичность в качестве индивидуальных групп. Д-р Эванс-Причард в своей недавней восхитительной книге о нуэрах предпочитает использовать термин «социальная структура» именно в таком смысле. Несомненно, существование устойчивых социальных групп — исключительно важный аспект структуры. Но я считаю, что плодотворнее включать в понятие «социальная структура» гораздо более обширный круг явлений.

Во-первых, я считаю частью социальной структуры все социальные отношения между двумя отдельными лицами. Например, родственная структура в любом обществе состоит из набора таких диадных отношений: между отцом и сыном или между братом матери и сыном его сестры и т.п. В австралийском племени вся социальная

структура базируется на сети подобных отношений двух лиц между собой — отношений, которые зиждутся на генеалогических связях.

Во-вторых, я включаю в понятие «социальная структура» дифференциацию индивидов по их социальным ролям. Дифференцированные социальные позиции мужчин и женщин, вождей и рядовых общинников, нанимателей и наемных работников и т.п. представляют собой столь же важные детерминанты социальных отношений, как и принадлежность к различным кланам или разным нациям.

Конкретная реальность, которая интересует нас при изучении социальной структуры, — это сеть действительно существующих (в определенном временном отрезке) отношений — отношений, связывающих воедино некоторое число человеческих индивидов. Именно это мы можем непосредственно наблюдать. Но не это мы пытаемся описывать как характерную картину. Наука (в отличие от истории или биографий) сосредоточивается не на частном (уникальном), а на общем с его видовыми вариантами и повторяющимися событиями. Текущие взаимоотношения Тома, Дика и Гарри или же поведение Джека и Джилл могут фиксироваться в нашем полевом дневнике и послужить затем иллюстрациями к общему описанию. Но для научных целей нам нужны обобщенные представления о структурных формах. Так, если в австралийском племени я веду наблюдение за многочисленными случаями поведения, характеризующего взаимоотношения людей, которые приходятся друг другу братом матери и сыном сестры, то делаю это только для того, чтобы в конечном итоге вывести настолько точно, насколько это возможно, общую норму этой формы взаимоотношений — абстрагируясь от частных вариаций, хотя и отдавая себе отчет об их существовании.

Это важное разграничение между структурой как действительно существующей, доступной непосредственному наблюдению конкретной реальностью и структурной формой, описываемой полевым исследователем, вероятно, можно сделать более понятным, если привлечь внимание к непрерывности социальной структуры во времени: не такой статической непрерывности, какой обладает, например, здание, но непрерывности динамической — такой, какая свойственна органической структуре живого тела. В течение жизни организма его структура постоянно обновляется; подобно этому социальная жизнь постоянно обновляет социальную структуру. Так, реальные отношения между отдельными лицами или между группами лиц изменяются из года в год или даже день ото дня. Новые люди включаются в сообщество, рождаясь на свет или иммигрируя; другие уходят, умирая или эмигрируя. Происходят браки и разводы. Друзья

делаются врагами или враги мирятся и становятся друзьями. Но в то время как реальная структура таким образом изменяется, общая структурная форма может оставаться относительно постоянной в течение более или менее длительного периода времени. Так, если я через десять лет возвращаюсь в относительно стабильное сообщество, где я бывал раньше, то обнаруживаю, что многие умерли, а иные родились; люди, которые все еще живут в нем, стали на десяток лет старше, и их взаимоотношения во многом изменились. Но в то же время я нахожу, что те типы отношений, которые я наблюдаю теперь, мало чем отличаются от тех, что я наблюдал десятилетие тому назад. Структурная форма мало изменилась.

Но вместе с тем структурная форма тоже может меняться. Иногда постепенно, иногда относительно внезапно — как это бывает во время революций или военных вторжений. Но даже и при самых революционных переломах некоторая непрерывность структуры сохраняется.

Мне следует сказать также несколько слов и о пространственном аспекте социальной структуры. Лишь очень редко мы сталкиваемся с абсолютно изолированными сообществами, не имеющими никаких контактов с внешним миром. На современном этапе человеческой истории сеть социальных отношений покрывает весь мир, абсолютных нарушений ее непрерывности нет нигде. Это ведет к затруднению, о котором, я полагаю, социологи еще не задумывались по-настоящему серьезно. Затруднение состоит в том, чтобы определить значение термина «общество». Социологи обычно говорят об обществах так, как если бы это были разграниченные, дискретные реальности. Именно это имеют в виду, когда называют общество организмом. Британская империя — это общество или собрание обществ? Китайская деревня — это общество или просто фрагмент Республики Китай?

Если мы говорим, что предметом наших исследований и сравнений являются человеческие общества, то мы должны быть способны сказать и что́ они представляют собой в действительности.

Если мы выбираем какую-то подходящую область с подходящими размерами, то мы можем изучать структурную систему такой, какой она предстает там, на месте, и изнутри. То есть мы изучаем сеть отношений, связывающих обитателей этого района между собой, а также с людьми из других районов. Так, мы можем наблюдать, описывать и сравнивать системы социальных структур сколь угодно большого числа областей. Чтобы это проиллюстрировать, можно сослаться на два исследования, недавно осуществленных сотрудниками Чикаг-

ского университета. Одно велось д-ром Джоном Эмбри в японском селении Суэмура, а другое — д-ром Горацием Майнером в общине франко-канадцев Сен-Дени.

С понятием «социальная структура» тесно связано понятие «социальная личность», подразумевающее позицию, которую занимает индивид в социальной структуре, — комплекс всех его социальных отношений с другими людьми. Каждое человеческое существо, живущее в обществе, является и индивидом, и личностью одновременно. Как индивид оно представляет собой биологический организм, собрание огромного числа молекул, организованных в сложную структуру, внутри которой на всем протяжении ее существования происходят физиологические и психологические акты, реакции, процессы и изменения. Человеческие существа как индивиды являются объектами исследований физиологов и психологов. Человеческое существо как личность есть комплекс социальных отношений. Это гражданин Англии, муж, отец, каменщик, член определенной конгрегации методистов, избиратель определенного округа, член профсоюза, сторонник партии лейбористов и т.п. Заметьте, что каждая из таких характеристик связана с социальными отношениями, или с позицией в социальной структуре. Заметьте также, что социальная личность — это нечто, изменяющееся на протяжении жизни человека. Как личность человеческое существо является объектом исследований социального антрополога. Мы не можем изучать личность иначе как в рамках социальной структуры, мы не можем изучать социальную структуру иначе как объединение личностей, т.е. единиц, из которых она составлена.

Если вы скажете мне, что индивид и личность, в конце концов, одно и то же, я напомню вам христианский символ веры. Бог един в трех лицах, но сказать, что он три индивида, — значит быть повинным в такой ереси, за которую людей некогда казнили. Более того, не разграничивать индивида и личность — это не просто религиозная ересь, это значительно хуже: это источник путаницы в науке.

Итак, надеюсь, я достаточно подробно определил предмет, изучение которого считаю исключительно важной ветвью социальной антропологии. А исследовательский метод непосредственно вытекает из этих определений. Мы должны сочетать интенсивное изучение отдельных обществ (т.е. структурных систем, наблюдаемых в конкретных сообществах) с систематическим сравнением многих обществ (структурных систем различных типов). Сравнения обязательны. Изучение отдельного общества может дать материалы для сравни-

тельного исследования или может предоставить случай для выдвижения гипотезы, которую затем следует проверять, обращаясь к данным по другим обществам; изучение отдельного общества не может дать бесспорных результатов.

Наша первая задача, конечно, как можно больше узнать о вариантах, или различиях, структурных систем. Это требует полевых изысканий. Многие авторы этнографических описаний не пытаются дать сколько-нибудь систематическое описание социальной структуры. Но некоторые социальные антропологи — здесь и в Америке — осознают истинное значение такого материала и добывают в ходе полевой работы столь необходимые нам сведения, пополняя наш общий фонд. Более того, их исследования теперь не ограничиваются изучением так называемых примитивных обществ, но охватывают сообщества таких районов, как Сицилия, Ирландия, Япония и Соединенные Штаты.

Однако если мы стремимся создать сравнительную морфологию человеческих обществ, нам следует выработать некоторую классификацию типов структурных систем. Это сложная и многоэтапная задача, которой я посвящал собственные усилия в течение 30 лет. Это задача, требующая кооперации труда многих исследователей, но, мне кажется, я могу по пальцам пересчитать тех, кого она в настоящее время действительно интересует. Тем не менее мне представляется, что некоторый прогресс все же наблюдается. Однако такая работа не приводит к впечатляющим результатам, и книга, ее отражающая, вряд ли станет антропологическим бестселлером.

Нам следует помнить, что ни химия, ни биология не стали полностью сформировавшимися науками, пока не был достигнут значительный прогресс в деле систематической классификации объектов их изучения: веществ в первом случае, животных и растений — во втором.

Помимо задачи морфологического изучения, состоящего в определении, сравнении и классификации различных структурных систем, имеется еще и задача их физиологического изучения. Здесь проблема звучит так: каким образом структурные системы обретают устойчивость во времени? Что за механизмы поддерживают существование сети социальных связей, как они работают? Применяя термины «морфология» и «физиология», я возвращаюсь к аналогии между обществом и организмом, которая была так популярна среди средневековых философов, к которой вновь и вновь прибегали (притом неверно) социологи XIX в. и которую полностью отвергают многие современные авторы. Но аналогии, правильно используемые, служат

большим подспорьем для научной мысли, а между органическими структурами и структурами социальными несомненно имеется реальная, содержательная аналогия.

Социальная физиология — то, что я так называю, — имеет дело не только с социальными структурами, но со всеми видами социальных явлений. Мораль, закон, этикет, религия, управление и образование — все это части сложного механизма, благодаря которому социальная структура существует и сохраняется в целостности. Если мы примем структуралистскую точку зрения, то увидим, что изучаем все эти вещи не абстрактно и не изолированно, но в прямом и косвенном взаимодействии с социальной структурой, т.е. мы постоянно учитываем, как они зависят от социальных отношений между лицами и группами, а также как они на эти отношения влияют. Приведу несколько иллюстраций, поясняющих мою мысль.

Давайте сначала обратимся к изучению языка. Язык — это набор речевых практик, наблюдаемых в определенном речевом сообществе. Существование речевых сообществ и их размеры — это черты социальной структуры. Имеется, таким образом, некоторое очень общее отношение между социальной структурой и языком. Но если мы рассмотрим особые характеристики конкретного языка — его фонологию, морфологию и даже (в значительной мере) его словарь, — то обнаружим, что прямые связи, взаимные или односторонние зависимости между ними и специфическими характеристиками социальной структуры того сообщества, в котором говорят на данном языке, отсутствуют. Легко заметить, что два общества могут обладать весьма сходными формами социальной структуры и совершенно различными языками, и наоборот. Соединение в каждом данном сообществе конкретной формы социальной структуры и конкретного языка — это всегда результат исторической случайности. Могут быть, конечно, некоторые косвенные, отдаленные взаимодействия между социальной структурой и языком, но они не имеют большого значения. Поэтому общее сравнительное изучение языков может плодотворно вестись в рамках относительно независимой отрасли науки, рассматривающей языки, абстрагируясь от социальной структуры тех обществ, в которых они бытуют.

Но вместе с тем есть некоторые черты в лингвистической истории, особым образом соотносящиеся с социальной структурой. В качестве примера структурного явления может быть приведен процесс, в ходе которого латынь из языка маленькой области Лацио превратилась в язык значительной части Европы, вытеснив другие италийские языки, этрусский язык и многие кельтские языки.

Примером также может быть и последующий обратный процесс расщепления латыни на ряд различающихся местных форм речи, которые в конце концов развились в многочисленные современные романские языки.

Таким образом, распространение языков, превращение нескольких речевых сообществ в одно и противоположный процесс дифференциации — это феномены социальной структуры. Таковыми же являются и случаи, когда в обществах с классовой структурой наблюдаются различия в речевых практиках представителей разных общественных классов.

Я обратился к проблеме языков прежде, чем к другим, потому что лингвистика, как я думаю, — это такая отрасль социальной антропологии, которая может вполне плодотворно развиваться в отрыве от изучения социальных структур. Этому есть причина. Набор речевых практик, представляющий собой язык, формирует систему, и системы такого рода можно сравнивать друг с другом с целью выявить их общие, или абстрактные, характеристики, определение которых может привести к формулированию законов. Законы эти будут специфическими законами лингвистики.

Теперь кратко рассмотрим некоторые иные области социальной антропологии и их соотношение с изучением социальной структуры. Если мы будем наблюдать социальную жизнь некоего местного сообщества в течение некоторого периода времени — скажем, года, — то зафиксируем общую сумму действий, осуществлявшихся людьми, это сообщество составляющими. Мы сможем также наблюдать некоторое распределение видов деятельности. Кто-то делает одно, а кто-то — другое. Такое распределение видов деятельности, равнозначное тому, что иногда называют общественным разделением труда, являет собой важнейшую черту социальной структуры. Далее, те или иные действия совершаются потому, что они дают то или иное «вознаграждение», как я предлагаю это называть. Причем характерная черта социальной жизни состоит в том, что деятельность одних людей приносит вознаграждение другим. В самом простом случае: когда австралийский чернокожий парень идет охотиться, он добывает мясо не только для себя, но и для жены и детей, а также и для других родственников, которым он обязан отдавать мясо, если оно у него имеется. Таким образом, в каждом обществе существует не только распределение видов деятельности, но и распределение вознаграждений, проистекающих из деятельности; и существует некоторого рода социальная механика — относительно простая или иногда весьма сложная, — благодаря которой эта система работает.

Эта механика (или определенные ее аспекты) составляет предмет изучения экономистов. Их занимает, какие виды товаров и в каких количествах производятся, как они распределяются (т.е. перетекание материальных ценностей от одних людей к другим или из одного района в другой) и как они потребляются. Таким образом, то, что называют экономическими институтами, изучается более или менее изолированно от остальной части социальной системы. Этот метод несомненно дает полезные результаты, особенно применительно к современным сложным обществам. Но его слабость станет очевидной, как только мы попытаемся применить его, изучая обмен товарами в так называемых примитивных обществах.

Экономические механизмы, действующие в обществе, предстают совсем в ином свете, если они изучаются во взаимосвязи с социальной структурой. Обмен товарами и услугами зависит от социальной структуры, порождается ею и в то же время является средством ее поддержания — средством поддержания сети взаимоотношений между отдельными лицами и коллективами. С точки зрения канадских экономистов и политиков, потлач индейцев Северо-Западного побережья Северной Америки — это просто расточительная глупость, и поэтому власти его запретили. С точки зрения же антрополога, это был механизм для поддержания социальной структуры линиджей, кланов и половин, с которым к тому же были сопряжены ранговая организация и нормированные привилегии.

Для полного понимания экономических институтов человеческого общества необходимо изучать их в двух ракурсах. В одном из них экономическая система предстает как механизм, с помощью которого товары разных видов и различного качества производятся, перемещаются, перераспределяются и используются. В другом же — экономическая система являет собой сеть отношений между лицами и группами, которая поддерживает этот обмен товарами и услугами (или их циркуляцию) и, в свою очередь, им поддерживается. В таком ракурсе изучение экономической жизни обществ оказывается частью общего изучения социальных структур.

Социальные отношения могут наблюдаться и описываться только в форме реципрокального* поведения лиц, в них задействованных. Поэтому характер социальной структуры должен описываться посредством моделей поведения, в соответствии с которыми индивиды и группы стремятся строить взаимоотношения. Эти модели частично формализованы правилами, которые мы в нашем обществе определяем и дифференцируем как нормы этикета, морали и права. Правила, разумеется, существуют только в том случае, когда они

признаются таковыми членами общества. Они могут иметь либо вербальное признание — если они сформулированы как предписания, — либо просто соблюдаться в поведении. Эти два способа признания правил, как известно каждому антропологу, отнюдь не одно и то же, и оба они должны приниматься во внимание.

Если я скажу, что в любом обществе нормы этикета, морали и права представляют собой часть механизма, поддерживающего существование определенной сети социальных связей, мое высказывание, я подозреваю, будет встречено как трюизм. Однако это один из тех трюизмов, которые многими авторами трудов о человеке признаются на словах, но игнорируются в теоретических дискуссиях, а также при конкретном анализе. Здесь главное не то, что правила поведения существуют во всяком обществе, а то, что для научного понимания нам необходимо знать, как эти механизмы работают в общем и в конкретных случаях.

Давайте для примера рассмотрим изучение права. Если вы проанализируете литературу по юриспруденции, то обнаружите, что правовые институты по преимуществу изучаются в полном отрыве от социальной системы, частью которой они являются. Это, несомненно, самый удобный метод для правоведов при их профессиональных штудиях. Но для любого научного анализа сути и природы права он неудовлетворителен. Данные, с которыми должен иметь дело ученый, — это события, происходящие и наблюдаемые. В сфере права события, наблюдаемые ученым-социологом и используемые им в качестве фактического материала, — это процедуры, ведущиеся в судебных инстанциях. Они реальны, и для социального антрополога они являют собой механизм или процесс, благодаря которому определенные, поддающиеся выявлению социальные отношения между лицами и группами восстанавливаются, поддерживаются или модифицируются. Право — это часть механизма, поддерживающего определенную социальную структуру. Правовая система конкретного общества может быть только тогда полностью понята, когда она изучается во взаимосвязи с социальной структурой, и, наоборот, для понимания социальной структуры необходимо — помимо многого другого — систематическое изучение юридических институтов.

Я немало говорил о социальных отношениях, но я до сих пор не дал их точного определения. Социальное отношение существует между двумя или более индивидуальными организмами, когда они так или иначе приспосабливают друг к другу свои интересы: либо их интересы совпадают, либо ограничиваются конфликты, которые могут вытекать из расхождения интересов. Я здесь использую тер-

мин «интерес» в самом что ни на есть широком смысле — применительно ко всякому поведению, которое можно считать целенаправленным. Говоря об интересе, подразумевают его субъект, объект и отношение между ними. Говоря, что субъект имеет некий интерес к объекту, мы одновременно утверждаем, что объект представляет некую значимость для субъекта. «Интерес» и «значимость» — термины коррелирующие, описывающие две стороны асимметричного отношения.

Таким образом, изучение социальной структуры ведет непосредственно к изучению интересов и значимостей как детерминант социальных отношений. Социальные отношения не вытекают из сходства интересов, но основываются либо на взаимной заинтересованности людей друг в друге, либо на общем интересе (или общих интересах), либо на сочетании того и другого. Простейшая форма социальной солидарности — это когда два лица одинаково заинтересованы в достижении какого-то результата и кооперируют свои усилия с этой целью. Когда два или более лица *одинаково заинтересованы* в каком-то объекте, можно сказать, что этот объект представляет собой *социальную значимость* для ассоциированных лиц. Если практически все члены общества заинтересованы в соблюдении закона, мы можем сказать, что закон имеет социальную значимость. Поэтому изучение социальных значимостей — в указанном смысле — является частью изучения социальной структуры.

Именно с такой точки зрения я подошел в одной из своих ранних работ к изучению того, что удобно называть ритуальными значимостями, т.е. к изучению значимостей, представление о которых выражается в обрядах и мифах. Вероятно, опять-таки будет трюизмом сказать, что религия — это цемент, скрепляющий общество. Но для научного понимания нам необходимо знать, как именно это скрепление осуществляется. Вот предмет для длительного изучения в обществах различных форм.

В качестве последнего примера позвольте мне упомянуть исследования магии и колдовства, которым посвящена огромная антропологическая литература. Я укажу на работу д-ра Эванс-Причарда об азанде как на образец того, что может быть достигнуто, если систематически изучать магию и колдовство с точки зрения их роли в социальных отношениях членов сообщества.

С той точки зрения, которую я стремился вкратце изложить, социальные институты, если понимать под ними стандартизованные способы поведения, составляют ту механику, с помощью которой социальная структура — сеть социальных отношений — поддержи-

вает свое существование во времени. Я с сомнением отношусь к термину «функция», который в последние годы так часто использовался — притом нередко неуместно — во множестве смыслов, сплошь и рядом весьма туманных. Вместо того чтобы употреблять его в качестве подспорья при выработке точных научных характеристик (как подобает научным терминам), его теперь употребляют для внесения путаницы в описание предметов, которые должны быть охарактеризованы. Ведь его часто ставят на место более обычных слов «польза», «назначение», «цель», «смысл». Мне кажется и более удобным и разумным, равно как и более научным, говорить о предназначении или способах использования топора или палки-копалки, о смысле слова или символа, о цели законодательного акта, нежели употреблять одно слово «функция» для всех этих разных вещей. Слово «функция» служило очень полезным техническим термином в физиологии, и по аналогии с его использованием в названной науке было бы весьма удобно обозначать им одно чрезвычайно важное понятие в науке об обществе. Я привык пользоваться этим словом, подразумевая вслед за Дюркгеймом и некоторыми другими под социальной функцией стандартизованного способа действий или образа мыслей то, что я определил бы как соотношение этого способа действий или образа мыслей с той социальной структурой, в существование и поддержание которой они вносят некий вклад. По аналогии: в живом организме физиологическая функция сердцебиения или секреции желудочного сока есть его или ее соотношение с той органической структурой, в существование и поддержание которой оно или она вносит свой вклад. Именно в этом смысле я проявляю интерес к таким вещам, как социальная функция наказания за преступление, или социальная функция тотемических обрядов у австралийских племен, или социальная функция погребальных обрядов у жителей Андаманских островов. Но это совсем не то, что проф. Малиновский или проф. Лоуи имеют в виду под функциональной антропологией.

Помимо двух подразделов изучения социальной структуры, которые я называю социальной морфологией и социальной физиологией, имеется еще и третий — исследование процессов изменения социальных структур, а также исследование путей возникновения новых структурных форм. Исследования социальных изменений в бесписьменных обществах с неизбежностью сводятся почти исключительно к анализу особых процессов изменений, или модификаций, социальной жизни под влиянием или в условиях господства европейских захватчиков или завоевателей.

В последнее время среди некоторых антропологов стало модным рассматривать изменения такого рода с точки зрения того, что называют «культурные контакты». Под этим термином мы можем понимать односторонние или двухсторонние последствия взаимодействий двух обществ, классов или областей, обладающих различными формами социальной жизни, различными социальными институтами, различными поведенческими практиками и идеями. Так, в XVIII в. происходил обмен идеями между Францией и Великобританией — обмен, имевший очень большое значение. А в XIX в. наблюдалось существенное влияние немецкой мысли и на английскую, и на французскую. Такие взаимодействия, конечно, являются постоянной чертой социальной жизни, но они не обязательно влекут за собой сколько-нибудь заметные изменения в социальной структуре.

Изменения, которые происходят у бесписьменных народов Африки, — это изменения совсем иного свойства. Возьмем какую-нибудь европейскую колонию или владение в Африке. Это район, который первоначально был заселен африканцами, обладавшими собственной социальной структурой. Европейцы — военным или мирным путем — устанавливают контроль над этой территорией: то, что мы называем колониальным режимом. Возникает новая социальная структура, затем она начинает развиваться. Население теперь включает некоторое число европейцев — правительственных чиновников, миссионеров, торговцев, а иногда и поселенцев. Социальная жизнь в районе перестала быть процессом, зависящим лишь от взаимоотношений между туземными народами. Вырастает новая политическая и экономическая структура, в которой европейцы, даже несмотря на то что их очень немного, пользуются преимущественным влиянием. Европейцы и африканцы составляют разные классы в пределах новой структуры. У них разные языки, разные обычаи, стили жизни, наборы идей и ценностей. Для таких обществ подошел бы термин «составные»; предлагался также термин «множественные». Сложный пример составных обществ дает Южно-Африканский Союз с его единой политической и экономической структурой и населением, включающим англоговорящих и говорящих на африкаанс людей европейского происхождения, так называемых цветных Капской провинции (потомство от смешанных браков голландцев и готтентотов), уцелевших готтентотов, «малайцев» Кейптауна (потомков переселенцев с Малайского архипелага), индусов и мусульман из Индии и их потомков, а также представителей целого ряда племен банту, которые составляют большинство населения Союза в целом.

Изучение составных обществ, описание и анализ процессов изменений в них — сложнейшая задача. Попытки упростить ее, рассматривая эти процессы как процессы взаимодействия двух или более «культур» по методу, который предложил Малиновский в своем «Введении» к XV Меморандуму Международного института африканских языков и культур, озаглавленном «Методы изучения культурных контактов в Африке», — это просто способ обойти реальные трудности. Ведь то, что, к примеру, происходит в Южной Африке, отнюдь не является процессом взаимодействия британской культуры, культуры африканеров (буров), готтентотской, различных культур банту и культуры индийской. Это взаимодействие индивидов и групп в пределах официальной социальной структуры, которая сама находится в процессе преобразования. И то, что происходит, скажем, в одном из племен Транскея, можно описать, только рассматривая это племя как составную часть более широкой политической и экономической структуры, в которую оно инкорпорировано.

У нас, к сожалению, почти полностью отсутствуют аутентичные исторические данные, необходимые для научного изучения примитивных обществ в условиях, когда они свободны от давления более продвинутых обществ, т.е. не входят в составные общества. Мы не можем изучать процессы изменений, имевшие место в прошлом, которое не засвидетельствовано письменными источниками. О таких процессах мы можем лишь строить спекулятивные гипотезы. Антропологи умозрительно рассуждают о предшествующих изменениях в обществах аборигенов Австралии или обитателей Меланезии, но такие спекуляции отнюдь не история, и толку от них в науке никакого. Чтобы изучать социальные изменения в обществах иного типа, чем упоминавшиеся выше составные, мы должны опираться на работы историков, имеющих дело с аутентичными письменными материалами.

Вы знаете, что в некоторых антропологических кругах словосочетание «антрополог-эволюционист» — это почти ругательство. Однако применяют его без особой разборчивости. Так, Льюиса Моргана зовут эволюционистом, хотя он отрицал теорию органической эволюции, а применительно к обществу верил не в эволюцию, а в прогресс, который он понимал как постоянное улучшение материального и морального состояния человечества: от грубых каменных орудий и промискуитета к паровым машинам и моногамному браку в Рочестере (штат Нью-Йорк). Но в прогресс верит даже такой антиэволюционист, как Боас.

Я думаю, что удобно применять термин «прогресс» для обозначения процесса, в ходе которого человеческие существа получают все больше и больше контроля над биологическим окружением благодаря увеличению знаний и улучшению техники с помощью изобретений и открытий. Тот способ, которым мы теперь можем уничтожить с воздуха значительную часть городов, — это одни из позднейших разительных примеров прогресса. Прогресс — это не то же самое, что социальная эволюция. Но оба эти понятия очень тесно связаны.

«Эволюция», как я понимаю этот термин, означает процесс возникновения новых структурных форм. Органическая эволюция отличается двумя существенными чертами: 1) малое число органических видов дало начало гораздо большему числу видов; 2) более сложные формы органических структур появились как результат развития более простых форм. Если я не могу придать сколько-нибудь определенное значение таким словосочетаниям, как «эволюция культуры» или «эволюция языка», то в то же время думаю, что «социальная эволюция» — это реальность, которую антропологам следует признавать и изучать. Как и органическая эволюция, она может быть охарактеризована двумя чертами. Во-первых, происходил процесс, в ходе которого из небольшого числа форм социальных структур на протяжении длительного исторического периода возникло множество различных форм, т.е. это был процесс диверсификации. И во-вторых, в этом процессе более сложные формы социальных структур развились из более простых или заменили собой более простые формы.

Как классифицировать структурные системы с точки зрения их большей или меньшей сложности — это проблема, требующая изучения. Но имеются свидетельства весьма тесной корреляции между степенью сложности и еще одной характеристикой структурных систем, а именно величиной общего поля социальных отношений. В структурной системе с узким общим полем социальных отношений средняя, или типичная, личность входит в прямые или косвенные социальные контакты с небольшим числом других лиц. В системах такого типа мы можем обнаружить, что лингвистическое сообщество — совокупность людей, говорящих на одном языке, — исчисляется в 250–500 человек, политическое сообщество при этом скорее всего будет еще меньшим, а экономические отношения по обмену материальными ценностями и услугами будут охватывать лишь очень узкий круг лиц. Помимо половозрастной в таких обществах почти нет дифференциации социальных ролей, нет и разде-

ления на классы. Таким системам социальных структур мы можем противопоставить те, что наблюдаются сегодня в Англии или Соединенных Штатах. Таким образом, исторический процесс, к которому, я думаю, правомерно применять термин «социальная эволюция», можно было бы определить как процесс развития систем широкого круга социальных связей из систем узкого круга или процесс замещения систем узкого круга системами широкого круга. Независимо от того, приемлема ли такая формулировка, я полагаю, что понятие «социальная эволюция» следует определять исходя из представления о социальной структуре.

Теперь у меня нет времени обсуждать, как соотносятся между собой изучение социальной структуры и изучение культуры. В качестве интересной попытки совместить оба эти вида штудий я хотел бы упомянуть книгу г-на Грегори Бейтсона «Naven». Я не стремился говорить о социальной антропологии в целом, охватить все ее отрасли и ответвления. Я постарался лишь дать самое общее представление о том виде научных изысканий, которому я счел целесообразным посвятить значительную и неуклонно возрастающую часть своих времени и энергии. Единственная награда, привлекавшая меня при этом и, как кажется, хотя бы отчасти обретенная, — нечто вроде способности проникать в сущностные черты устройства того мира, частью которого мы являемся. Получить такую награду можно, только неотступно следуя методам естественных наук.

Комментарии

с. 219

* Имеются в виду отделение антропологии Кембриджского университета и Школа экономических и политических наук при Лондонском университете.

с. 220

* *Гетеродоксия* — ересь, неортодоксальная позиция, неортодоксальное учение.

с. 229

* *Реципрокальный* — взаимный; реципрокация (или реципрокность) — симметричный, взаимный обмен услугами и материальными ценностями.

Глава 11

СОЦИАЛЬНЫЕ САНКЦИИ[1]

В любом сообществе есть определенные способы поведения, которые являются обычными и характеризуют это конкретное сообщество. Такие способы поведения можно назвать практиками. За любой социальной практикой стоит авторитет общества, но некоторые из них санкционированы, а некоторые нет. Санкция — это реакция определенной части общества или значительного числа его представителей на тот или иной способ поведения: реакция одобрения (позитивная санкция) или неодобрения (негативная санкция). Далее, санкции можно подразделить на диффузные и организованные; первые — это спонтанное выражение одобрения или осуждения членами общества, выступающими в качестве индивидов, а вторые — общественные акции, осуществляемые в соответствии с некоторой традиционной и признанной обществом процедурой. Существенным является тот факт, что в любом человеческом обществе негативные санкции определены лучше, чем позитивные. Общественные обязанности могут быть определены правилами поведения, несоблюдение которых влечет за собой эти или иные санкции. Их следует отличать от необязательных социальных практик, таких, как, к примеру, повседневные технические процедуры.

Существующие в сообществе санкции формируют у индивида мотивацию для корректировки собственного поведения в соответствии с принятыми практиками. Санкции эффективны, во-первых, в силу того, что индивид хочет получить одобрение или избежать неодобрения со стороны своих товарищей, получить предусмотренное обществом вознаграждение или избежать такого наказания, которым общество угрожает. А во-вторых, они эффективны потому, что индивид привыкает реагировать на различные типы поведения, высказывая одобрительные или порицающие суждения, точно так

---

[1] Перепечатано из: Encyclopaedia of Social Sciences. N.Y.: Macmillan Co., 1933. Vol. XIII, p. 531–534.

же как и его товарищи. А следовательно, он оценивает собственные действия, как в перспективе, так и в ретроспективе, по меркам, более или менее близким к стандартам, превалирующим в сообществе, к которому он принадлежит. Таким образом, то, что называют совестью в широком смысле слова, является рефлексом индивида на санкции общества.

Рассмотрение разных типов санкций удобно начинать с диффузных негативных санкций, которые включают реакции осуждения, вызванные конкретной формой или общим типом поведения члена сообщества. Такие реакции различаются не только по своей силе (понятно, что неодобрение можно чувствовать и выражать с большей или меньшей интенсивностью), но и по качеству. Подобные различия сложно четко определить, что затрудняет классификацию. В английском языке, например, есть много слов, выражающих неодобрение того или иного типа индивидуального поведения, начиная с таких характеристик, как «невоспитанное», «невежливое», «непристойное», «недостойное», включая «неподобающее», «позорное», «бесчестное» и «дискредитирующее», и заканчивая такими оценками, как «бесчеловечное» и «подлое». В любом обществе или культуре есть свой способ оценки поведения, изучение которого удобно начинать с анализа словаря. Однако создание систематической классификации диффузных негативных санкций не будет возможным, пока не продвинется вперед сравнительное изучение обществ различного типа. Предварительно мы можем определить негативную моральную, или этическую, санкцию как реакцию отторжения обществом личности, поведение которой не одобряется. Под моральными обязательствами можно, таким образом, понимать правила поведения, несоблюдение которых вызывает подобного рода реакцию. Можно также выделить санкцию, при которой поведение человека высмеивается его товарищами. Такая санкция получила название сатирической. Многочисленные позитивные диффузные санкции гораздо труднее классифицировать, так как они хуже определены, чем негативные.

От описанных выше диффузных санкций следует отличать те, которые, учитывая расширившееся значение этого термина, можно назвать религиозными. Их также называют сверхъестественными или мистическими, но оба эти термина несут нежелательные коннотации. Религиозные санкции в каждом обществе имеют в своей основе определенные верования, которые сами по себе обязательны. Поэтому санкции этого типа действуют только в пределах религиозного сообщества. Происходит это следующим образом: определен-

ные поступки, совершенные индивидом, изменяют его религиозный статус в желательную (хорошую) или нежелательную (дурную) сторону. Некоторые действия считаются угодными богам или духам или устанавливающими с ними желанные отношения, другие же им неугодны и тем или иным образом разрушают гармоничные, желанные отношения. В таких случаях религиозный статус индивида воспринимается как определяющийся его отношениями с персонифицированными существами-духами. В иных случаях изменение религиозного статуса может считаться непосредственным эффектом того или иного действия самого по себе, а не опосредованным следствием отражения этого действия на персонифицированном божестве или духе. Это верование не только распространено во многих более простых обществах, но и обнаруживается в специфических формах в буддизме и других развитых индийских религиях. Грехом может быть названо любое поведение, подпадающее под негативную религиозную санкцию. Нет общепринятого термина для действия, противоположного греху, т.е. действия, которое является религиозной заслугой или создает желательные с точки зрения ритуала условия.

Религиозные санкции включают веру в то, что наиболее неудовлетворительные с точки зрения религии и ритуалов условия (нечистота, греховность) могут быть устранены или нейтрализованы с помощью принятых в обществе процедур — очищения, жертвоприношения, искупления, исповеди и покаяния. Считается, что такие искупительные ритуалы тоже могут вести к цели и непосредственно, и опосредованно — через влияние, оказываемое на богов и духов. Это зависит от того, как представляют себе воздействие греха.

Тогда как в современном цивилизованном обществе грех обычно понимается как непременно сознательный поступок или помысел, в простых обществах многие непреднамеренные действия могут подпадать под существующее там понятие греха. Болезнь, например проказа у древних евреев, нередко рассматривается как подобие религиозной или ритуальной нечистоты, требующее поэтому искупления или ритуального очищения. Состояние религиозной или ритуальной нечистоты, как правило, считается крайне опасным для индивида; при этом часто верят, что если человек не пройдет процедуру очищения, то он заболеет и, вероятно, даже умрет. В некоторых религиях религиозная санкция проявляется как вера в то, что индивид, грешивший в этой жизни, получит возмездие в загробной жизни. Во многих случаях на индивида, нечистого с ритуальной точки зрения, смотрят как на источник опасности не только для

него самого, но и для всех, с кем он контактирует, а то и для всего сообщества. Поэтому он может быть исключен на время, а то и навсегда из общественной жизни. Таким образом, очень часто, если не всегда, предпринять необходимые действия для очищения — обязанность самого согрешившего или человека, считающегося нечистым.

Итак, религиозные санкции отличаются от других видов диффузных санкций наличием верований и убеждений, обозначенных выше. Они не поддаются простому определению или описанию. В некотором отношении сходными являются верования, лежащие в основе магических практик и процедур, призванных обеспечить удачу. Однако если религиозные предписания и связанные с ними верования обязательны для всех членов данного религиозного сообщества, то магические практики и связанные с ними поверья, подобно техническим процедурам, общеприняты, но не обязательны.

Организованные санкции следует рассматривать как особым образом трансформировавшиеся диффузные санкции, что часто происходит под влиянием религиозных верований. Организованные позитивные, или премиальные, санкции редко бывают сколько-нибудь значительно развиты. Чествование, присуждение знаков отличия, присвоение званий и прочие способы награждения за заслуги, включая денежное вознаграждение, например назначение специальной пенсии, словом, различные формы поощрения индивида сообществом в целом типичны для современных обществ. В бесписьменных обществах человеку, убившему врага, могло быть присвоено право носить особое украшение или какие-то иные знаки отличия.

Организованные негативные санкции, важное место среди которых занимают карательные санкции уголовного законодательства, — это определенные, хорошо распознаваемые процедуры, направленные против лиц, чье поведение вызывает социальное осуждение. Существует много разновидностей подобных процедур, но наиболее существенны и распространены следующие: виновного подвергают всеобщему поруганию и осмеянию, например надевают на него колодки и выставляют на публичное обозрение; виновного исключают из общественной жизни (на время или навсегда) и лишают сопряженных с этим привилегий; лишают специфического статуса или ранга, понижают ранг (противоположность положительной санкции в виде поощрения); лишают имущества (путем наложения штрафа, насильственного изъятия или уничтожения); причиняют телесную боль; уродуют или клеймят, так что боль оказывается эпизодическим испытанием по сравнению с постоянным позором; навечно изгоняют из сообщества; заключают в тюрьму; подвергают

смертной казни. Такие санкции являются легальными, если они применяются официальными властями — гражданскими, военными или церковными.

В каждом конкретном обществе различные первичные санкции образуют более или менее систематизированное целое, которое представляет собой механизм социального контроля. Существует тесная связь между религиозными и моральными санкциями. Но характер этой связи варьирует от общества к обществу и не может быть определен в краткой формулировке. Первичные легальные санкции уголовного права во всех обществах, за исключением высоко секуляризованных современных государств, переплетены с религиозными верованиями.

Помимо этих первичных санкций, существуют санкции, которые можно назвать вторичными; они сопряжены с последствиями действий одних лиц или групп для других лиц или групп. В современном гражданском праве, к примеру, если индивид обязывается судом возместить ущерб, но отказывается сделать это, то вторичная санкция, следующая за решением суда, — принудительное изъятие его собственности властью суда, тюремное заключение или какое-то иное наказание за оскорбление суда. Таким образом, вторичные санкции состоят в процедурах, осуществляемых сообществом, как правило представленным уполномоченными лицами, или отдельными индивидами — с одобрения сообщества, — когда попираются общепризнанные права. Вторичные санкции базируются на общем принципе, что любое лицо, понесшее какой-либо урон, имеет право на удовлетворение и это удовлетворение должно быть так или иначе пропорционально полученному ущербу.

Один класс таких процедур составляют воздаяния, т.е. социально одобряемые, контролируемые и ограничиваемые обществом акты мести. Так, в австралийском племени если человек совершил преступление против другого, то последнему общественным мнением — чаще всего его определенно выражают старшие мужчины — дозволяется бросить некоторое число копий или бумерангов в обидчика или — в отдельных случаях — пронзить копьем его бедро. Получив такого рода сатисфакцию, пострадавший больше не должен испытывать дурных чувств к своему противнику. Во многих дописьменных обществах убийство индивида дает той группе, к которой он принадлежал, право получить удовлетворение, убив преступника или кого-то из его группы. При регулируемом обществом возмездии группа преступника обязана покориться этому акту справедливости и не должна стремиться к очередному мщению. Те же, кто получил

подобное удовлетворение, не должны больше, как считается, иметь оснований для враждебных чувств.

Удовлетворение за ущерб может быть также получено на дуэли — признанном и контролируемом обществом поединке индивидов или аналогичном противоборстве двух групп. В австралийских племенах дуэли на копьях, бумерангах, дубинках или каменных ножах (при этом противники закрываются щитами) — альтернатива одностороннему возмездию, к которой обращаются весьма часто. В таких случаях с обеих сторон присутствуют секунданты, готовые вмешаться, если дело заходит слишком далеко. В тех же племенах проводятся сходные регулируемые сражения между двумя группами, иногда это происходит под наблюдением других групп, которые следят за тем, чтобы игра велась честно. Часто трудно провести границу между подобными групповыми поединками и вооруженными схватками; фактически их можно рассматривать как особого рода военные действия, характерные скорее для примитивных, нежели для цивилизованных обществ. Таким образом, война часто может выступать в качестве вторичной общественной санкции, сходной с дуэлью. Чтобы права политической группы признавались, она угрожает войной в случае их нарушения. Даже в самых простых обществах одни действия во время войны признаются правомерными, а другие — нет, и объявление войны при одних обстоятельствах будет правомерным, а при других — нет; так что ведение военных действий в определенной мере контролируется диффузными санкциями.

Альтернативой возмездию часто бывает компенсация как способ принести и получить удовлетворение. Один человек или группа дает другой личности или группе нечто ценное в виде компенсации, чтобы устранить или нейтрализовать нарушение прав. Это отличается от искупительного дара тем, что в определенных обстоятельствах такая компенсация обязательна (т.е. подлежит негативной санкции, диффузной или организованной). Плата, вносимая за предстоящее нарушение прав с согласия лица или лиц, получающих ее, может рассматриваться как компенсация. Так, в ряде обществ взятие женщины в жены рассматривается как посягательство на право ее семьи и родственников, так что, перед тем как они согласятся отдать ее, они должны получить компенсацию или обещание компенсации. В этих случаях компенсация имеет некоторое сходство с процедурой покупки, при которой права на собственность уступаются за вознаграждение.

Во многих бесписьменных обществах процедура возмещения осуществляется под влиянием диффузной санкции общественного

мнения, вынуждающей индивида предоставить компенсацию за нарушение прав. В некоторых обществах оскорбленное лицо обладает признанным правом на насильственный захват собственности обидчика. Когда общество становится политически организованным, процедуры возмездия и компенсации, за которыми стоят диффузные санкции, уступают место правовым санкциям, за которыми стоят судебные инстанции, имеющие власть налагать наказание. Так, формируется гражданское право, благодаря которому лицо, чьи права были нарушены, может получить от ответственного за это лица репарацию и реституцию.

При рассмотрении функций социальных санкций не так важно влияние санкций на человека, к которому они применяются, как воздействие этих санкций на применяющее их сообщество. Ведь любая санкция есть прямое выражение сообществом социальных чувств, и, таким образом, применение санкций создает важный, возможно, даже основной механизм поддержания этих чувств. В частности, организованные негативные санкции и в значительной степени вторичные санкции выражают состояние социальной дисфории, вызванной определенным поступком. Функция санкции — восстановить социальную эйфорию. Санкция любо дает выход коллективному чувству, оскорбленному поступком (первичная и в некоторой степени вторичная санкция), либо устраняет конфликт внутри сообщества. Санкции, таким образом, имеют первостепенное значение для социологии, так как это реакция со стороны сообщества на события, нарушающие его интеграцию.

Глава 12

ПРИМИТИВНЫЙ ЗАКОН[1]

Немало историков права, в отличие от приверженцев аналитической школы, пользовались термином «право», включая в него многие, если не все, процессы общественного регулирования. Но все же чаще значение этого термина сужали до «общественного регулирования посредством систематического применения силы со стороны политически организованного общества» (Паунд). В данной статье будет принято второе, узкое, значение термина «право», так как оно в большей мере соответствует целям социологического анализа и классификации; поле действия права будет поэтому рассматриваться как совпадающее с полем действия организованных правовых санкций. Обязанности, возлагаемые на индивида в тех обществах, где нет правовых санкций, будут считаться относящимися к обычаю или соглашению, но не к праву; в этом смысле в некоторых простых обществах право отсутствует, хотя во всех обществах есть обычаи, подкрепленные какими-то санкциями.

Путаницы, которая возникала при попытке применить к дописьменным обществам современное различие между уголовным и гражданским правом, можно избежать, вводя вместо этого различие между законами о преступлениях против общества и законами о преступлениях против личности. В любом обществе некий проступок есть преступление против общества, если он, как правило, влечет за собой организованную и отрегулированную процедуру, которая осуществляется сообществом в целом или правомочными представителями общественной власти. Такая процедура заключается в установлении вины некой принадлежащей к сообществу личности и наложении сообществом (либо его полномочными представителями) наказания на эту виновную личность или же в совершении возмездия. Эта процедура — ее можно назвать карательной санк-

[1] Перепечатано из: Encyclopaedia of the Social Sciences. N.Y.: Macmillan Co., 1933. Vol. IX, p. 202–206.

цией — есть, в основной своей форме, реакция сообщества на действие одного из его членов, нарушающее какие-то прочные и ясные моральные чувства и поэтому ведущее к социальной дисфории. Первичная функция этой реакции — дать выражение коллективному чувству или моральному возмущению и тем самым восстановить социальную эйфорию. Основная же ее функция — на должном уровне поддерживать упомянутые моральные чувства у индивидов, составляющих сообщество.

Мы располагаем сравнительно небольшим объемом точной информации о карательных санкциях в дописьменных обществах. К поступкам, которые, насколько известно, трактуются в более простых обществах как преступления против общества, относятся инцест, т.е. брак или половые отношения с теми, с кем подобные отношения запрещены; колдовство, или черная магия, одного человека, направленная на другого из того же сообщества; неоднократные нарушения обычаев племени, а также различные формы святотатства. Во многих бесписьменных обществах применение карательных санкций вызывается главным образом, если не исключительно, поступками, нарушающими обычаи, которые считаются в сообществе священными, так что сами такие санкции могут рассматриваться как особый вид ритуальных санкций. Ритуальные санкции происходят из веры в то, что некоторые поступки или события делают индивида или группу ритуально нечистыми, или осквернеными, так что требуется некое особое действо, чтобы снять скверну. Во многих случаях применения карательных санкций можно наверняка считать, что преступление, такое, как инцест, оскверняет все сообщество, в котором оно имело место, и что наказание, в том числе порой и убийство виновных, является средством очищения сообщества. Там, где сформировалась политическая или исполнительная власть — пусть даже простейшего типа, — неповиновение властям может привести к карательным санкциям и трактоваться как преступление против общества; более того, прямое преступление против установленной власти или против лиц, облеченных властью, может повести к карательным санкциям. Так, в обществах, где власть сосредоточена в руках вождей, один и тот же проступок считается преступлением против личности, когда он совершен по отношению к простолюдину, и преступлением против общества, когда он совершен по отношению к вождю.

В процессе слушания судебного дела о преступлении против личности человек или группа лиц, которые были оскорблены или которым был нанесен ущерб вследствие нарушения признанных

прав, взывают к судебным властям, те объявляют человека или группу лиц виновными и постановляют, чтобы ответчики удовлетворили истцов. Удовлетворение часто принимает форму выплаты компенсации или возмещения ущерба. Преступление против личности, таким образом, — это действие, за которое налагается возместительная санкция. Закон о преступлениях против личности в бесписьменных обществах соответствует гражданскому праву наших дней. Есть, однако, некоторые важные различия. Обычно в современном праве поступки, просто подпадающие под действие гражданского права, — это те, которые наносят ущерб, но не подлежат репрессиям. И хотя гражданская санкция, выраженная в принуждении к возмещению убытков, ведет к материальным потерям для обвиняемых, она не является собственно карательной. Тем не менее даже в современном гражданском праве судья может в особых случаях вынести решение о «карательных мерах», подчеркивая тем самым, что нанесен такой ущерб, который должен подлежать особому осуждению, а потому и наказанию. В современном праве, когда совершено преступление против общественной морали, которое в то же время наносит кому-то материальный или физический ущерб, оно может одновременно подпадать под действие как уголовного, так и гражданского права. При наказании за убийство человека или за воровство упор делается скорее на то, что это оскорбление сообщества, нежели на то, что пострадавшие от преступления должны получить возмещение.

В бесписьменных обществах преступлениями против личности являются главным образом убийство, нанесение телесных повреждений, воровство, прелюбодеяние и невозвращение долгов; и хотя эти преступления в первую очередь рассматриваются как причинение вреда какому-то члену сообщества, они также подвергаются моральному осуждению как антиобщественные поступки. Часто санкции бывают и возместительными, и репрессивными одновременно, удовлетворяя пострадавшего и налагая наказание на лицо, причинившее ущерб; например, в некоторых африканских племенах требуется, чтобы вор вернул ограбленному им человеку вдвое больше, чем он взял. В своих первоначальных формах законы о преступлениях против личности — это меры, направленные на то, чтобы не допустить или же ослабить социальную дисфорию, возникающую в результате внутриобщинных конфликтов. Преступление, совершенное против человека или группы лиц, принадлежащих к тому же сообществу, что и преступник, вызывает у жертвы чувство оскорбления и вносит дисгармонию в общественную жизнь, а исчезает

дисгармония, только когда потерпевшему или потерпевшим дается удовлетворение. Поэтому, по законам туземцев Африки, не считается, что судья решил дело, до тех пор пока все стороны не удовлетворены.

Разграничение между преступлениями против общества и преступлениями против личности иллюстрирует тот факт, что право не имеет единого источника. Совершенный членом сообщества поступок, который оскорбляет моральное чувство сообщества, может подпадать под действие трех санкций. Первая — это общая, или широкая, моральная санкция, которая делает виновного объектом осуждения со стороны соплеменников. Вторая санкция — ритуальная. Она ставит виновного в условия ритуальной нечистоты, представляющей опасность для него самого и для тех, кто с ним контактирует; в таких случаях обычай может требовать от него ритуального очищения или какого-либо заглаживания вины. Его также могут заставить поверить, что в результате своего прегрешения он заболеет и умрет. Третья санкция — карательная: сообщество, представленное некими лицами, действующими как судебные власти, назначает наказание виновному. Оно может рассматриваться либо как коллективное выражение морального возмущения, вызванного проступком, либо как средство удаления (путем искупления вины) ритуальной скверны, явившейся следствием проступка, либо как и то и другое вместе.

В то же время действие, представляющее собой нарушение прав личности или группы лиц, может привести к тому, что пострадавший или пострадавшие будут мстить виновному лицу или виновной группе. Когда такие акты возмездия признаются обычаем законными и являются традиционной мерой урегулирования отношений, можно говорить, что в обществе превалируют различные формы санкций возмездия. В бесписьменных обществах санкции возмездия обычно реализуются в процессе военных действий; ведение войны в некоторых обществах, таких, как австралийские племена, — обычно акт возмездия, осуществляемый одной группой против другой, той, на которую возлагается ответственность за причиненный вред. Процедура возмездия регулируется сводом общепризнанных обычаев, которые эквивалентны международному праву современных государств. Институт организованной и регулируемой мести — это еще один пример санкций возмездия. Убийство человека, намеренное или случайное, наносит ущерб его клану, локальному сообществу или родне. Им требуется удовлетворение. Пострадавшая группа, как считается, имеет основания для мести, и на членов группы

часто возлагается обязанность отомстить за убитого. Акция возмездия регулируется обычаем; *lex talionis* (*закон талиона* — равного возмездия) требует, чтобы наносимый вред был равноценен причиненному, а принцип коллективной ответственности позволяет мстителям убить человека, не являющегося действительным убийцей, например его брата или в некоторых случаях любого члена его клана. Если этот институт является организационно совершенным, то нормативно предписано, чтобы группа, ответственная за первое убийство, согласилась с убийством одного из своих членов как с актом правосудия и не предпринимала очередных попыток мести. Санкции возмездия также могут применяться, когда один человек причинил вред другому: например, в определенных обстоятельствах за человеком признается право вызвать обидчика на дуэль. В австралийских племенах индивиду, пострадавшему от другого, с согласия старших может быть дано право получить удовлетворение, бросив в обидчика копье или бумеранг или же вонзив ему копье в ту часть тела, где ранение не угрожает жизни, например в бедро. Во всех случаях применения санкций возмездия существует общепринятая процедура, с помощью которой пострадавший человек или пострадавшая группа лиц могут получить удовлетворение и выразить негодование. Часто это нанесение ответного ущерба обидчику или обидчикам. Там, где такая мера действует эффективно, результатом бывает искупление вины обидчиком и устранение чувства обиды или возмущения у пострадавшего или пострадавших. Во многих обществах отмщение в той или иной форме заменяется системой композиций: лица или группы лиц, причинившие вред другим лицам или группам лиц, дают удовлетворение последним, передавая им какие-то материальные ценности. Процедура сатисфакции посредством композиций широко распространена в бесписьменных обществах, которые не выработали еще правовой системы в узком смысле.

У юрок, охотников и собирателей, живущих в маленьких деревушках Северной Калифорнии и не имеющих политической организации, не существует процедуры наказания за преступления против общества, а поэтому нет и законов о преступлениях против общества. Ущерб или обида, нанесенные одним человеком другому, подлежат материальной компенсации, нормируемой обычаем; любое посягательство на привилегии или собственность должно быть в такой же точно степени компенсировано; за убийство человека его ближайшая родня должна получить компенсацию, или «плату за кровь». После сражений, порожденных кровной местью, или после иных военных столкновений каждая сторона должна заплатить за

убитых другой стороны. Во внимание принимаются только сами факты убийства и количество потерь, а такие обстоятельства, как преднамеренность, злой умысел, неосторожность или несчастливые случайности, — никогда. Коль скоро компенсация принята, пострадавшему не пристало сохранять затаенную обиду. Поскольку размеры выплат устанавливаются в ходе переговоров между заинтересованными сторонами, а не в результате апелляции к судебным властям, постольку можно считать, что закона о преступлениях против личности в строгом смысле тоже нет.

У ифугао, выращивающих рис террасным способом на горных склонах северной части Лусона (Филиппины) и не имеющих ни политической организации, ни системы кланов, «общество не наказывает за причинение ущерба ему самому, если не считать наказанием общественное порицание»; это значит, что не существует ни закона о преступлениях против общества, ни подлинных карательных санкций. Тем не менее человека, применившего колдовство против сородича, подвергают смертной казни его же родственники; но в то же время инцест между братом и сестрой, отцеубийство и братоубийство, как говорят, остаются безнаказанными. Вероятно, однако, что против таких действий существуют сильные и эффективные ритуальные санкции. Преступление, совершенное одним человеком против другого, или нарушение прав одного человека другим — повод к конфликту между родственниками с той и другой сторон, включая родственников по отцу и по матери до третьего и четвертого поколений. Возмездие посредством убийства обидчика или иногда кого-нибудь из его родственников — обычный способ удовлетворения пострадавшей стороны в случае убийства, колдовства, прелюбодеяния, выявленного *in flagrante* («на месте преступления»), отказа платить назначенную компенсацию за причиненный ущерб и упорный и сознательный отказ от уплаты долга, когда есть возможность заплатить. В других случаях удовлетворение обеспечивается выплатой возмещения. У ифугао нет властей, на суд которых выносятся споры; переговоры проводятся посредником, не принадлежащим ни к одной из двух противостоящих групп родственников. Некоторым людям удается снискать себе славу удачливых посредников, но у них нет власти, и они ни в коей мере не являются представителями сообщества в целом. Во время прений обе стороны находятся в состоянии ритуальной вражды, или оппозиции, и, когда достигается согласие, они объединяются в замирительной церемонии. Размер компенсации регулируется обычаем, и в некоторых обстоятельствах выплаты варьируют в зависимости от класса (богачи,

средний класс, бедняки), к которому принадлежит группа, получающая или дающая компенсацию. Ифугао, таким образом, имеют организованную систему правосудия, которая, однако, не является правовой системой в узком смысле, так как у них нет судебной власти.

Важный шаг к созданию правовой системы делается тогда, когда появляются признанные сообществом арбитры или судьи, выслушивающие показания, выносящие решение об ответственности и оценивающие нанесенный ущерб; в такой ситуации недостает только некой властной структуры, уполномоченной приводить в исполнение приговоры, вынесенные судьями. Высказывались правдоподобные предположения, что в некоторых обществах юридическая система, имеющая дело с преступлениями против личности, возникла сходным образом; споры рассматривались в присутствии арбитров, которые оглашали обычай и применяли его к рассматривавшемуся делу; такие арбитражные суды превращаются в постоянно действующие трибуналы; и наконец, в обществе разрабатывается некая процедура для приведения приговоров в исполнение.

Развитие системы, подобное описанному, иллюстрируется практикой акамба, агикуйю и атерака — народов банту, расселенных к югу и юго-востоку от горы Кения в Восточной Африке. Они живут рассеянными домохозяйствами, держат крупный рогатый скот, овец и коз, выращивают зерновые культуры на возделываемых вручную полях. У них нет вождей, и они разделены на четко определенные возрастные группы, одна из которых состоит из старших мужчин, осуществляющих как жреческие, так и судебные функции. Если возникает спор, в котором один человек считает, что его права нарушены другим, спорящие вместе обращаются к старшим из того района или районов, где они живут, и те собирают суд для заслушивания дела. Он действует в первую очередь как третейский суд и выносит решения согласно принципам обычного права, на основании которых и должен быть урегулирован спор; чаще всего не предпринимается никаких общественных действий для приведения приговора в исполнение, забота о наказании проигравшей стороны предоставляется истцу. Однако в серьезных случаях, когда страдает все сообщество или когда обвиняемый считается опасным и закоренелым преступником и общественное возмущение относит дело к разряду задевающих все общество, старшие мужчины могут получить право привести приговор в исполнение. Обычная процедура основывается на ритуальном могуществе старших; они могут произнести проклятие, которого люди боятся, так как верят, что оно неизбежно навлечет сверхъестественную кару на человека, отказы-

вающегося подчиниться приговору. Убийство члена одного клана членом другого (намеренное или случайное) трактуется судом старших как преступление против личности, и дело может быть урегулировано выплатой убийцей или его родственниками возмещения родственникам жертвы. Старшие наделены также ограниченными полномочиями судить за преступления против общества посредством процедуры, известной как кинголл (*kingolle*) или мвинге (*mwinge*). Если человек признается виновным в колдовстве или считается отъявленным преступником, а значит, представляет опасность для общества, старшие могут приговорить его к смертной казни или разрушить его жилище и изгнать его из мест, в которых он живет. Перед тем как предпринять подобные действия, для консультаций должны быть призваны старшие из дальних районов и должно быть получено согласие ближайших родственников преступника.

Ашантийцы являют собой противоположность акамба тем, что у них имеются хорошо разработанные законы о преступлениях против общества, для которых в их языке существует термин, означающий «то, что ненавистно богам». К таким преступлениям относятся убийство, самоубийство, отдельные сексуальные преступления, включая кровосмесительные связи с некоторыми прямыми родственниками или свойственниками, определенные виды обмана, словесные оскорбления и воровство, произнесение проклятий вождю, измена, трусость, колдовство, нарушение общепризнанных племенных табу и неповиновение таким приказам центральной власти, которые произносятся в сопровождении клятвы и рассматриваются как клятвенные обязательства, налагаемые на граждан. Правовые представления ашантийцев состоят в том, что все подобные действия считаются преступлениями против священных и сверхъестественных сил, от которых зависит благополучие общества в целом, и, до тех пор пока эти преступления не будут искуплены наказанием виновных, все племя будет страдать. Судебные функции принадлежат королю или вождю (занимающему священный трон). Перед ним и предстает преступник. Наказание за наиболее серьезные преступления — это отсечение головы, хотя при некоторых обстоятельствах осужденный и его родственники могут «купить голову»; иными словами, заплатить выкуп и тем самым сохранить человеку жизнь. Суды вождей не разбирают преступления против личности, которые считаются «домашними делами». Решение таких дел находится в компетенции глав родственных групп. Иногда также эти дела разрешаются путем переговоров заинтересованных лиц. Но преступление против личности может стать предметом рассмотрения вождем

косвенным путем, если одна из сторон богохульствует, и поэтому конфликт становится уже делом общества в целом.

В то время как старшие у акамба имеют дело главным образом с преступлениями против личности, а вожди ашантийцев — с преступлениями против общества, в Африке и в других районах земного шара существуют племена и народы, у которых центральная власть — вожди или король и их представители — вершит правосудие и по законам обоих типов. А законы эти всегда можно дифференцировать по форме процедуры. При преступлениях против личности спор между лицами или группами лиц выносится на суд для урегулирования; при преступлениях против общества центральная власть сама по собственной инициативе принимает меры для наказания преступника. Современное уголовное и гражданское право происходят от закона о преступлениях против общества и закона о преступлениях против личности соответственно; но действия, которые сейчас рассматриваются как преступления против общества, такие, как убийство и воровство, во многих бесписьменных обществах трактовались как преступления против личности, в то время как колдовство, инцест и святотатство чаще всего считались преступлениями против общества.

В своем начальном развитии право тесно переплеталось с магией и религией; правовые санкции были тесно связаны с ритуальными. Полное понимание истоков права в простых обществах может поэтому быть достигнуто только при сравнительном изучении всех систем общественных санкций в целом.

УКАЗАТЕЛИ

Предметный указатель

агнатность, агнатная родня, агнатный линидж 56–57, 61, 85, 101; см. также *десцент патрилинейный, линидж*
адаптация 16, 176
адопция 66, 119

билатеральность (билатеральное родство), билатеральная родня 30–31, 37, 41, 60–61; см. также *когнатность, десцент билатеральный*
брачный выкуп 34, 38–39, 52–53, 109

вергельд 50, 56, 67, 101
вожди 56, 120, 124, 162–163, 245, 250–252

генерационный скос 106
генс (*gens*) 190–191
гетеродоксия 220–236
гостеприимство 45
гуделка 200, 207

десцент 30–31, 39–41, 75–76, 105, 191
  определение 30, 41
  билатеральный 41
  двойной 41, 61
  унилинейный 60–61, 67, 156
    матрилинейный 21, 23, 25, 28, 30–31, 37, 39–41, 48–53, 71, 85-86, 90, 93, 94, 96–98, 113, 117–118, 129–130, 140–143, 155–156, 191
    патрилинейный 21, 23, 25, 28, 30–31, 34–35, 37–41, 48–53, 61, 71, 85–86, 90, 93, 96–98, 115–117, 129, 140–143, 150–156, 191, 195
диахронное описание 11
дисномия 212–214
дисфория социальная 243, 245–246
диффузия культурная 155, 215, 217
домохозяйство 67
достояние (имение) 45–49, 52
духи предков см. *культ предков*

жертвоприношения 36–37, 170, 182, 185–186, 188, 191, 201–202, 239

задруга 67

идеографические изыскания 8–10
избегания 94, 108–110, 119–121, 123, 126, 128, 160, 162–164, 167, 171–173
  определение 123
инициация 177–180, 200
инцест 163, 245, 252

кава 33, 42
клан 17, 30, 36–37, 41, 49–51, 54, 58, 61, 67, 82–83, 85–86, 94–95, 97–98, 105, 109, 111–113, 116–119, 122, 127, 129–133, 138–143, 145–147, 149–152, 155–156, 166, 191–192, 199, 222, 229, 247–249, 251
  определение 67
когнатность (когнатное родство), когнатная родня 37, 41, 56–57, 61; см. также *билатеральность*
композиции (материальное возмещение за ущерб, компенсация) 248–249, 251; см. также *санкции возместительные*
корпорация 45, 47–48, 52, 54, 56–58
кросскузенный брак 110
кросскузены 111, 126, 129
  определение 123–124
культ предков (духи предков) 35–38, 59, 68, 191–192, 194, 197, 199, 204
культура (понятие) 12, 22, 221
культурная антропология см. *социальная антропология*
культурные контакты 233, 234

левират 44, 60, 83, 103
линидж 21, 30, 35, 37, 41, 48, 54, 58, 67, 85–99, 101, 105, 109, 113, 115–119, 122, 128, 130, 132, 190–192, 199, 204, 229
определение 67

магия
определение 161–162, 174, 176
матриархальные общества, институты 23, 25, 29–33, 39
определение 29–31
матрилатеральность см. *унилатеральность*
матрилинейность см. *десцент матрилинейный*
матрилокальность, матрилокальное брачное поселение (матрилокальный брак) 30, 32, 41
месть см. *санкции возмездия*
методы в социальной антропологии 77, 103, 216, 225–226
исторический 15, 133, 216
предположительной истории 63–65, 68, 70, 72, 74, 83, 93, 97–98, 100–102, 104
сравнительный 54, 125, 133, 135, 171–172, 225–226
структурный (социологический, системный) 63, 68, 100–104
функциональный 216–217
эмпирический 181
мораль 70, 122, 153, 181, 198–202, 227, 229–230, 246

наследование 31, 43, 50–51, 54, 190
нация 17, 132, 188, 206, 222
непрерывность
социальной жизни 17
социальной системы 115
социальной структуры 57, 59, 115, 170, 210–211, 223–224
номенклатуры (терминологии) родства 38, 40, 68–81, 89–92, 94–95, 97–98, 100, 102–103, 106, 116
классификационные 40, 73, 74, 78–79, 82–84, 86, 110, 114
номотетические изыскания 8–10

обряды
определение 182, 184
перехода 178–179
пубертатные 178–179
орда (община охотников и собирателей, локальная группа) 45–47, 57–58, 60–61, 141–143, 155, 195–197
ортодоксия 220
отношения с подшучиванием (шутливые отношения) 107–123, 125–136
определение 107, 123, 125–126

патриархальные общества, институты 23, 25, 28–32, 34, 39
определение 29–31
патрилатеральность см. *унилатеральность*
патрилинейность см. *десцент патрилинейный*
патрилокальность, патрилокальное брачное поселение (патрилокальный брак) 30–31, 41
племя (институт) 17, 105, 112, 130–131, 133–134, 139–143, 222, 234
побратимство 119–120
подсекции 141
полиандрия 83
полигиния 213–214
половины 41, 67, 83, 97, 105, 130, 134, 139–140, 155, 229
потлач 132, 136, 229
права 44–53, 55–59, 68, 94, 112, 116, 119, 243, 246–247, 250
право 181, 229, 230, 243, 246–247, 252
определение 43, 244
обычное 250
преемство прав 31, 43–44, 47–51, 57–58, 190
матрилинейное 48–51, 53–54, 57–60
патрилинейное 47–48, 51, 53–54, 57–60
примитивные общества (понятие) 22
принцип единства линиджа 85–86, 90, 93, 95–98, 101, 103
принцип единства (эквивалентности) сиблингов 26–27, 79–83, 95–96, 102
принцип объединения альтернативных (чередующихся) поколений 84–85, 91–92, 98, 101, 103
происхождение (социальных институтов) 54, 144
историческое 10, 54, 144, 175
социологическое 10, 54, 58
причинно-следственная зависимость 10, 72, 75, 83, 182, 189, 190
прогресс (понятие) 234–235

религия
определение 161–162, 174, 176, 180–185
реципрокация, реципрокальное поведение 229, 236
ритуальная значимость 158, 163–164, 166, 170, 172–173, 175–176, 231
ритуальная позиция 145–148, 150
ритуальная специализация 149
ритуальное отношение 145, 148, 150
ритуальный запрет 159, 172
ритуальный (религиозный) статус 158–164, 172–173, 239
родство 26, 31, 37, 57, 63–65, 70–71, 76, 90, 105, 119, 125, 132, 191

санкции 112, 121, 237–244, 252
определение 237
возмездия 247–249
возместительные 246
вторичные 241–243
гражданские 246
диффузные 237–238, 240, 242–243
карательные (репрессивные) 20, 240, 244–247, 249
легальные 241
моральные 175, 201, 238, 247
негативные 237–240, 242–243
организованные 237, 240, 242
позитивные (премиальные) 237, 240
первичные 241
правовые 175, 201, 238, 243–244
ритуальные (магические, религиозные, сверхъестественные) 121, 133, 175, 199, 238–240, 245, 247, 249
сатирические 238
свойство 61, 65, 106
сегментация, сегментарная организация 149, 155
секции 140–141
семья 18, 38, 61, 65, 109, 190
объединенная 48, 52, 58, 61
патриархальная 59
расширенная 61
сложная 66, 192
элементарная 65–66, 82–83, 100
сиб 41, 50, 52, 101
сиблинги 40–41, 66, 79, 81–82, 95
синхронное описание 11
системы родства 13, 21, 30, 33, 65, 76–78, 80–81, 83, 86, 97, 99–101, 103, 113, 132, 196–197
определение 65–68
классификационные 27, 40
«материнское право» 21
«отцовское право» 21
собственность 31, 43, 46, 51, 54, 248
совесть 238
сорорат 73, 83, 95–96, 103, 106
сороральная полигиния 73, 83, 95, 106
составные общества 233–234
социальная (культурная) антропология
определение 9–10, 26, 106, 144, 215–217, 219–221
социальная динамика 14–15
социальная значимость 165–166, 176–178, 231
социальная личность 225
социальная организация
определение 18–19, 73, 75, 150
социальная система 19–20, 55, 64, 70, 106, 164–165, 188, 216, 229
определение 13–14
социальная статика 14–15
социальная структура 55, 57, 103, 109, 114–115, 119, 121–123, 152–154, 158, 168, 170–171, 189, 190, 192, 195–197, 205–206, 210–211, 215, 219, 224–236
понятие 17–20, 22, 221–225
социальная функция см. *функция в социальных науках*
социальная эволюция
определение 15–17, 235–236
социальные отношения
определение 164, 220, 230–231
социальный институт 25–26, 122, 133, 190, 231
определение 17–18, 20–21
социальный процесс 11–13, 22
социологические законы 54–55, 59, 65, 102, 218
сравнительная социология 13, 126, 145, 220
статус социальный 49–51, 54, 56, 116
структурная форма 223–224, 232–235

табу 123, 161, 163, 167, 170, 172–174, 176–179, 251
определение 157–158
таравад 48, 52, 61, 67
текнонимия 171, 178
терминологии (номенклатуры) родства классификационные см. *номенклатуры (терминологии) родства*

тотем 139–142, 145–147, 149–151
обряды размножения тотема 143–195
тотемизм, тотемические институты, культы 10, 138–155, 192–197
определение 138–139
индивидуальный 143
клановый 138–139, 141, 143, 147, 149–150
половин 139–140, 147
половой 139–140, 147
секций 140–141, 143, 147
тотемическая (культовая) группа 142, 156, 170, 196, 207
тотемические предки 194
тотемический центр 143, 166, 194–197

умыкание (брак захватом) 64
унилатеральность, унилатеральные институты 59, 61
матрилатеральные 59
патрилатеральные 59
унилинейность, унилинейные институты 40, 47, 57; см. также *десцент унилинейный*

формы социальной жизни 12–16
определение 11
фратрии 41, 105, 141
функциональная согласованность, функциональное единство системы 55, 211–215, 217
функция в социальных науках (социальная функция) 113, 115, 147, 150, 168, 170–171, 177, 181, 184–186, 188–189, 191–192, 202–206, 243, 245
определение 19–20, 22, 208, 210–214, 231

эвномия 212–213
эйфория (социальная) 243, 245
экзогамия, экзогамность 46, 60–61, 64, 105, 142
экономическая система 229
эндогамия, эндогамность 57, 61
этнография
определение 9, 106
этнология 41, 215
определение 106, 216–217

язык (и социальная структура) 227–228

Этнический указатель

австралийцы (аборигены) 10, 44–45, 81–85, 110, 132, 155–156, 167–170, 176, 193–197, 199, 207, 222–223, 234, 241–242, 247, 267
агикуйю см. *кикуйю*
азанде (занде) 120, 231
акамба 250–252
амакоса см. коса
англичане 12, 100
англосаксы 50
андаманцы (андаманские островитяне) 58, 119, 126, 148, 155, 171–174, 176–177, 184, 232
апачи 77
аранда 142, 193
атерака 250
африканеры (буры) 234
ачем-абуаква 96
ашантийцы 51, 251–252

баила (ила) 32
баконго (конго) 191
банту 26–27, 29, 37, 40, 70, 81, 117, 233, 250
бапеди (педи) 34
басуто (суто, сото) 34–35
батонга (тонга) 21, 23–25, 27–29, 32–34, 36, 38, 70, 72, 115–116
бемба 111, 133
бозо 125, 131, 133–134
бэд 143

вандау 94, 116–117
виннебаго 20, 70

гереро (овагереро) 31, 97
германцы древние 41
голландцы 233
готтентоты 29, 233
готтентоты-нама 24–26, 29, 115
греки древние 212–213

диери 143
догоны 108, 125, 131, 133–135, 137

евреи древние 160, 239

занде см. *азанде*
зарамо 111–112
зигуа 111–112
зулу 27, 54
зулу-кафры см. *коса*

ила см. баила
индейцы 73, 148, 229
индийцы 234
ирокезы 73
ифугао 60, 249–250

кариера 45–48, 94
кикуйю (агикуйю) 160, 250
китайцы 40, 167
конго см. *баконго*
коса (амакоса, зулу-кафры) 27, 52, 54, 61
кроу 70, 129

лхота-нага 70

малайцы 233
манус 97, 199
маори 161
масаи 84–85
меланезийцы 39
мивок 70–71, 105
минангкабау 21
мота 118

нага см. *лхота-нага*
нанди 70–71
нгони (нгуни) 111
немцы 189
нигена 110
нуэры 222

овагереро см. *гереро*
оджибве 110–111, 129
омаха 69, 70–72, 89, 98, 100
ораоны 129
оседж 70

педи см. *бапеди*
полинезийцы 27, 39, 158–159, 161–163
пуэбло 70

римляне древние 21, 57, 101

сиу 70, 115
сукума 111
суто, или сото см. *басото*

талленси 112, 131, 133
тевтоны 50, 52, 56, 101
тлинкиты 70
тода 97
тонга см. *батонга*
тонганцы 25, 115–116
тробрианцы 173

унгариньин 99

фиджийцы 115–116, 129
фокс 70, 86, 100
франко-канадцы 225

хайда 70
хидатса 70
хопи 70, 85, 91–94, 100

чероки 54, 70, 94, 117–118, 122, 130
чига 110
чокто 68

шотландцы 41

эскимосы 148–149, 155

юкумбил 140
юрок 248

яральди 98–99, 102, 120, 142

А.А.Никишенков

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ МЕТОДЫ А.Р.РЭДКЛИФФ-БРАУНА В ИСТОРИИ БРИТАНСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун широко известен (наряду с Б.К.Малиновским) как творец современной британской социальной антропологии. То, что принято называть функционализмом или структурно-функциональным подходом в антропологии, — это в значительной степени результат его полувековой теоретической и научно-организационной деятельности. Начало «эры функционализма» антропологическая традиция относит к 1922 г., когда одновременно в свет вышли монографии Рэдклифф-Брауна — «Андаманские островитяне»[1] и Малиновского — «Аргонавты Западной части Тихого океана»[2]. Эти труды содержали основные положения нового подхода к изучению культуры, общества и человека, подхода, который отвергал многие установки представителей классической эволюционистской антропологии XIX — начала XX в. — Э.Тайлора, Л.Г.Моргана, Дж.Фрэзера и др. Положения нового подхода, утверждение которых в антропологии иногда называют «научной революцией», можно свести к следующим постулатам:

— изучение общества должно базироваться не на спекулятивном кабинетном анализе фактов, полученных из вторых рук, а на основе длительного непосредственного наблюдения его жизни самими исследователями — теоретик и наблюдатель должны соединиться в одном лице[3];

— в качестве предмета изучения необходимо рассматривать не отдельные явления культуры, а всю данную культуру как функциональное целое[4];

— научное объяснение социальных явлений не может сводиться к предположительным суждениям об их происхождении, оно состоит в указании

[1] *Brown A.R.* (*Radcliffe-Brown A.R.*). Andaman Islanders. Cambridge, 1922.

[2] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. L., 1922.

[3] См.: *Radcliffe-Brown A.R.* Andaman Islanders, p. 234.

[4] См.: Ibid., p. 400.

© А.А.Никишенков, 2001

той функции, которую явление выполняет в общественной жизни данного народа[5].

На протяжении трех десятилетий первоначальные декларации 1922 г. были развиты Рэдклифф-Брауном в достаточно разработанную теоретико-методологическую концепцию, которую иногда именуют «британским антропологическим структурализмом», чтобы подчеркнуть ее специфику по сравнению с «биопсихологическим функционализмом» Малиновского. Эта концепция в научном наследии Рэдклифф-Брауна занимает особое место, ей специально посвящена серия трудов, наиболее известными из которых являются «Естественная наука об обществе»[6], а также статьи, значительная часть которых помещена в сборнике «Метод в социальной антропологии»[7].

При всем самостоятельном значении теории и методологии Рэдклифф-Брауна подлинный их смысл раскрывается в том, как британский антрополог использовал их при исследовании конкретных примитивных обществ Австралии, Океании, Африки и Америки. Результаты этих исследований были опубликованы в нескольких книгах и большом количестве статей, наиболее интересные из них были им самим собраны в издании, русский перевод которого читатель держит в руках.

Научными трудами вклад Рэдклифф-Брауна в историю антропологии далеко не исчерпывается. По мнению некоторых историков этой науки, не менее, а может быть, более существенное влияние на ее развитие оказала его организационная и педагогическая деятельность. Вряд ли кто из его предшественников и современников сделал больше для того, чтобы превратить социальную антропологию в особую университетскую дисциплину с системой учебных предметов, воплощенных в программы, лекционные курсы и семинары. Причем модель университетского образования, созданная Рэдклифф-Брауном, стремительно распространялась им самим, без преувеличения, по всей планете. Он стал создателем кафедр социальной антропологии в Южной Африке (Кейптаун), Австралии (Сидней), США (Чикаго), Англии (Оксфорд). Стиль и содержание его преподавания антропологии укоренялись и во многих других университетах и учебных заведениях — в Йоганнесбурге (Южная Африка), Александрии (Египет), Пекине (Китай), Сан-Паулу (Бразилия) и др., где он работал, всю жизнь переезжая из страны в страну.

Благодаря такой беспрецедентной активности, которую иначе как харизматической не назовешь, в 20—50-х годах теоретические идеи, стиль научной и педагогической деятельности Рэдклифф-Брауна были восприняты большим количеством молодых антропологов во многих странах. Это стало одним из определяющих факторов формирования определенной научной традиции в антропологии, которая дошла до наших дней.

---

[5] См.: Ibid., p. 234.

[6] *Radcliffe-Brown A.R.* A Natural Science of Society. Glencoe, 1957.

[7] *Radcliffe-Brown A.R.* Method in Social Anthropology. Bombey, 1973.

Разумеется, за полвека, прошедшие после смерти Рэдклифф-Брауна, многое изменилось в британской антропологии. Сейчас не найти, пожалуй, ни одного ученого, который полностью разделял бы теоретические идеи Рэдклифф-Брауна или его интерпретацию институтов примитивного общества. В наши дни, по выражению одного английского автора, «опровержение функционализма стало почти ритуалом посвящения в социологическую зрелость»[8], а другой автор пишет, что «социальные антропологи современности часто обращаются к Рэдклифф-Брауну, но чаще всего делают это, чтобы указать, насколько он был неправ»[9]. Тем не менее категории и понятия его концепции стали неотъемлемой частью научного языка антропологов и социологов, сформулированные им исследовательские проблемы до сих пор входят в число тех научных задач, которые разрабатываются учеными, а его остроумные решения узловых вопросов «микросоциологии примитивных обществ» — неотъемлемая часть научного дискурса в этой сфере.

Работы Рэдклифф-Брауна стали классическими текстами, на которых учатся все новые и новые поколения студентов антропологов, социологов, политологов, философов. Именно поэтому они регулярно переиздаются во многих странах мира.

Начало научной деятельности

Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун (до 1926 г. — А.Р.Браун) родился в 1881 г. в Бирмингеме в семье, принадлежавшей к среднему классу. Детство его не было счастливым. В возрасте пяти лет он лишился отца. Мать, происходившая из рода Рэдклиффов, была вынуждена пойти в компаньонки к богатой даме. Новые обязанности фактически отняли у нее маленького Альфреда.

Казалось, будущее Альфреда было предопределено: чопорная викторианская Англия отвела сыну компаньонки, лишенному какого бы то ни было состояния, роль мелкого служащего, навсегда закрыв двери университета. Но помог случай. Старший брат Альфреда Герберт, служивший солдатом в королевских войсках, за тяжелые ранения во время англо-бурской войны получил пенсию и смог оказать юноше финансовую поддержку для продолжения образования в престижной бирмингемской Школе короля Эдуарда. Прослушав в течение года курс «начальных медицинских наук», Рэдклифф-Браун победил в конкурсе на право обучаться на отделении психологии в Тринити-колледж Кембриджского университета. В Кембридже, куда Альфред поступил в 1901 г., судьба свела его с Уильямом Риверсом, челове-

[8] *Martins H.* Time and the Theory in Sociology. — Approaches to Sociology. Ed. by J.Rex. London–Boston, 1974, p. 273.

[9] *Beatie J.* A.R.Radcliffe-Brown (1881–1955). — The Founding Fathers of Social Science. Ed. by T.Raison. Harmondsworth, 1969, p. 178.

ком, сыгравшим в его жизни важную роль. Именно Риверс посоветовал юноше не переходить на отделение естественных наук, а остаться на отделении психологии, где он сам преподавал социальную антропологию. С 1904 по 1906 г. Рэдклифф-Браун был единственным учеником Риверса по этому предмету. В это время сформировались научные интересы молодого исследователя — он стал заниматься сравнительным изучением систем классификационного родства примитивных народов, и эта тема увлекла его на всю жизнь. В годы пребывания в Кембридже Рэдклифф-Браун, занимаясь проблемами социальной организации примитивного общества, проявлял пристальный интерес к истории социологической мысли Западной Европы от эпохи Просвещения до современных ему мыслителей. Глубокий след в его сознании оставили лекции А.Н.Уайтхеда по философии науки. Альфред серьезно изучал труды О.Конта, Г.Спенсера, однако совершенно особое влияние на него оказали социологические идеи Э.Дюркгейма.

В 1906 г. Рэдклифф-Браун закончил университет. В это время в британской социальной антропологии наметились новые тенденции, носителями которых стали несколько ученых, условно объединяемых в так называемую кембриджскую школу (среди них был и учитель Рэдклифф-Брауна Уильям Риверс). В деятельности представителей этой школы на рубеже XIX и XX вв. наметилось критическое отношение к теоретическим воззрениям классиков викторианской эпохи. Ярким примером тому служат теоретические метания Риверса. Этот ученый в течение десяти лет трижды менял методологическую ориентацию. От принципов классического эволюционизма в работе «Родство и социальная организация»[10], написанной в 1913 г., он отошел к крайнему диффузионизму в «Истории меланезийского общества»[11], вышедшей в свет в 1914 г., а в статье «Психологический фактор»[12], помещенной в сборнике «Очерки о депопуляции Меланезии» 1922 г., меланезийскую культуру трактовал на основе психологизма.

Атмосфера поиска адекватной антропологической теории была весьма характерна для Кембриджского университета в начале XX в. Образование, которое здесь получил Рэдклифф-Браун, ориентировало на этот поиск. Думается, что одной из главных причин было усиление натуралистической тенденции в науке. Тенденция эта, в высшей степени свойственная позитивистскому обществоведению, в рамках которого зародилась антропология как научная дисциплина, выражалась в подчеркнутом «внимании к естествознанию, готовности считаться с естествознанием и стремлении представить познавательный процесс в естествознании как универсальный и обязательный не только для наук о природе, но и для наук об обществе»[13].

---

[10] *Rivers W.H.R.* Kinship and Social Organisation. L., 1968.

[11] Idem. The History of Melanesian Society. Vol. I–II. Cambridge, 1914.

[12] Idem. The Psychological Factor. — Essays on the Depopulation of Melanesia. Cambridge, 1922.

[13] Позитивизм и наука. М., 1975, с. 4.

Натуралистических воззрений придерживались и представители классической эволюционистской антропологии. Само возникновение этого направления было связано с естественнонаучной теорией эволюции, разработанной Ч.Дарвином. Однако эта теория воспринималась классиками британской антропологии чрезвычайно упрощенно и умозрительно. Механистически перенеся основные ее принципы на общество, они превратили их в некий символ веры, в априорную догму, которая требовала лишь фактической иллюстрации из обширного фонда исторических и этнографических свидетельств. Такой подход отчасти можно объяснить тем, что в большинстве своем родоначальники антропологии были далеки от естествознания (Г.Мейн, Дж. Мак Леннан, И.-Я.Бахофен, Л.Г.Морган — юристы, Э.Тайлор — чиновник; Дж.Лёббок — банкир; Г.Спенсер — философ; У.Робертсон Смит — богослов; Дж.Фрэзер — филолог-античник).

В конце XIX в. в эту группу гуманитариев влились люди, имеющие естественнонаучное образование. Большинство из них составили кембриджскую школу (зоолог А.Хэддон, патологоанатом Ч.Зелигман, физиолог и психиатр У.Риверс и др.). Не случайно Рэдклифф-Браун, получивший подготовку по химии и анатомии в Миддлсекском колледже, а в Школе короля Эдуарда в Бирмингеме — по медицине и в Кембриджском университете по психологии[14], с самого начала своей научной деятельности тяготел к этой школе.

Приток ученых-естественников по-новому поставил вопрос о естественнонаучном характере социальной антропологии, который виделся им не столько в преобразовании уже существующей биологической теории эволюции в социологическую теорию, сколько в разработке принципов и процедур экспериментального изучения общества. Это была установка на реализацию главного требования, предъявляемого основоположником позитивизма О.Контом к науке, — основывать познание на наблюдении. «Все здравомыслящие люди повторяют со времени Бэкона, — утверждал он, — что только те знания истинны, которые опираются на наблюдения...»[15].

Применительно к социальной антропологии это позитивистское положение кембриджцы воплотили в требование проводить полевые исследования среди примитивных народов. С 1898 по 1899 г. А.Хэддон, У.Риверс, Ч.Зелигман, У. Мак Дугалл и другие были участниками Кембриджской экспедиции на острова Торресова пролива. Эта экспедиция, являясь первой попыткой сбора специалистами данных по всем областям жизни конкретного примитивного общества, открыла новую эру в британской социальной антропологии. Не секрет, что среди классиков эволюционизма существовало даже предубеждение против непосредственного контакта с живыми носителями примитивной культуры. Р.Бенедикт рассказывает, как У.Джеймс однажды спросил у Дж.Фрэзера, не знает ли тот лично кого-нибудь из представителей примитивного общества, о котором так много пишет. И Фрэзер

[14] См.: *Stocking G.W.* After Tylor. British Social Anthropology 1888–1951. Madison, 1995, p. 304.

[15] *Конт О.* Курс позитивной философии. Т. I, отд. 2. СПб., 1899, с. 6.

с искренним недоумением воскликнул: «Но ведь это небесам не угодно!»[16]. Э.Тайлор даже подвел под это предубеждение теоретическую базу, утверждая, что степень единообразия в элементах культуры разных народов настолько велика, что «этнограф, не выходя из кабинета, может иногда взять на себя решение не только вопроса о проницательности и добросовестности известного наблюдателя, но и также и того, насколько его сообщение сообразуется с общими началами культуры»[17].

Кембриджская экспедиция положила начало целой серии полевых исследований. Так, Риверс в 1901–1902 гг. работал среди тода в Индии[18], после чего в 1908 г. совершил поездку по Соломоновым островам[19]; Зелигман в 1904 г. работал среди меланезийцев Британской Новой Гвинеи[20], а в 20-е годы вместе со своей женой проводил полевые исследования среди различных народов Судана.

Интенсивная полевая деятельность кембриджцев с неизбежностью выдвигала на передний план проблему метода, намеченную в общих чертах еще О.Контом. «Если, с одной стороны, — писал по этому поводу Конт, — всякая положительная теория должна непременно опираться на наблюдения, то, с другой стороны, для того чтобы приступить к наблюдениям, наш ум нуждается уже в какой-нибудь теории. Если, созерцая явления, мы не связывали их с каким-нибудь принципом, то для нас было бы невозможно не только соединить эти различные наблюдения и, следовательно, извлечь из них какую-нибудь пользу, но и даже запомнить их, чаще же всего явления остались бы незамеченными»[21].

Среди кембриджцев наибольшее внимание разработке полевых методов исследования уделял Риверс. Он первым в английской антропологии создал эмпирические методики изучения систем родства — «генеалогический» и «биографический» методы. Перечисляя аналитические возможности своего генеалогического метода, Риверс подчеркивал: «Вплоть до сегодняшнего дня этнология остается любительской наукой. Факты, на которых основывается эта наука, собираются людьми, обычно не имеющими специальной научной подготовки, эти факты вводятся в науку без какой-либо гарантии их точности или полноты... Генеалогический и подобные ему методы, которые делают такую гарантию возможной, будут способствовать тому, чтобы этнология встала в один ряд с другими науками»[22]. (Риверс имел в виду науки естественные.)

Методы Риверса не представляли собой целостной методологической системы; по сути, это были лишь эмпирические методики для сбора данных

---

[16] Цит. по: *Evans-Pritchard E.E.* Social Anthropology. L., 1956, p. 72.
[17] *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939, с. 6.
[18] См.: *Rivers W.H.R* The Todas. L., 1906.
[19] См.: Idem. The History of Melanesian Society.
[20] См.: *Seligman C.* The Melanesians of British New Guinea. Cambridge, 1910.
[21] *Конт О.* Курс позитивной философии, с. 6.
[22] *Rivers W.H.R* Kinship and Social Organisation, p. 109.

в поле, но значение их для последующего развития британской антропологии трудно переоценить. И дело даже не в том, что Рэдклифф-Браун воспринял их и включил в качестве составных частей в свою полевую методику. Эти методы обусловили появление специального вида деятельности британских антропологов, деятельности, направленной на создание методологической базы своей науки. В этом вопросе методы классиков эволюционизма вряд ли могли служить отправной точкой. Так, например, Тайлор, сформулировавший основные принципы «сравнительно-исторического метода» и «метода пережитков», фактически предложил в качестве исследовательского приема не систему познавательных процедур и логических средств анализа (метод в строгом смысле слова), а априорные теоретические тезисы (гипотезы). Согласно «методу пережитков», явления культуры (обычаи, верования, предметы и т.п.) имеют свойство с течением времени терять свое былое значение и сохраняться по инерции в виде анахронизмов, никак не связанных с окружающей действительностью[23]. Не вдаваясь в разбор истинности или ложности этого утверждения, необходимо отметить, что, рассмотренное как средство познания, оно является лишь указанием на некую никак не определенную Тайлором возможность обнаружить в современном явлении отзвук каких-то далеких времен. Методом в строгом смысле слова это назвать нельзя, не говоря уже о том, что любое социальное явление, с одной стороны, хранит в себе отпечаток своей истории, а с другой — любое, даже самое архаичное, явление, существуя, всегда имеет какое-то значение в общественной жизни.

Кембриджская школа, подчеркнув наиболее существенные черты идейно-теоретического кризиса, который переживала в начале XX в. доктрина примитивного умозрительного эволюционизма, так и не смогла противопоставить ей целостную теоретико-методологическую концепцию, но она подготовила почву для разрушительной деятельности следующего поколения теоретиков — деятельности, направленной против эволюционизма. Функционализм стал в Англии могильщиком эволюционизма, причем могильщиком настолько последовательным, что предавал захоронению не только методологические слабости классиков антропологии, но и безусловные их достижения.

Ситуация в британской социальной антропологии начала века и весь ход обучения Рэдклифф-Брауна в университете подводили его к мысли о необходимости личного проведения полевых работ. Свою диссертацию он мыслил подготовить исключительно на базе собранного им в экспедиции материала. Благодаря стараниям Риверса в 1906 г. Рэдклифф-Браун отправился на Андаманские острова (архипелаг, расположенный к юго-востоку от полуострова Индостан). Выбор андаманцев в качестве объекта исследования был не случаен. Воспитанный в духе эволюционистской антропологии, Рэдклифф-Браун ставил перед собой задачу изучения происхождения социальных институтов, в частности религии и систем родства. Андаманцы

[23] *Тэйлор Э.* Первобытная культура, с. 10.

же, как один из самых примитивных среди известных науке народов, представлялись антропологу тем социальным «нулем» на шкале эволюции, с помощью которого можно было обнаружить самые начальные формы этих институтов.

На Андаманских островах Рэдклифф-Браун пробыл до 1908 г. Здесь он собрал богатый материал по основным разделам этнографии островитян и на его основе написал труд, благодаря которому он получил ученую степень и был принят в Тринити-колледж Кембриджского университета. В этом колледже, а также в Лондонской школе экономических и политических наук (ЛШЭПН) — структурном подразделении Лондонского университета — Рэдклифф-Браун в 1909–1910 и в 1912–1914 гг. читал лекции по антропологии примитивных обществ. В это время он еще не выработал самостоятельной теоретической позиции. Все положения его лекций, судя по воспоминаниям современников[24], представляли собой как бы фактическую иллюстрацию идей социологизма Дюркгейма и в особенности его учения об обществе как реальности *sui generis*, полностью подчиняющей себе индивидов.

В 1910 г. Рэдклифф-Браун, сделав перерыв в своей преподавательской деятельности, отправился в экспедицию к аборигенам Австралии. Поездка эта была осуществлением давно намеченного плана, следующим этапом изучения происхождения таких явлений, как религия и системы родства. Австралийские аборигены, несмотря на низкий уровень социально-экономического развития, представлялись исследователю более продвинутыми по шкале эволюции по сравнению с андаманцами.

Отказ университета финансировать экспедицию, служебные обязанности, молодая жена — ничто не смогло помешать реализации плана. Рэдклифф-Браун взял отпуск за свой счет, а деньги на поездку получил, увлекши своими идеями одного богатого австралийского овцевода и некую миссис Бейтс, любительницу этнографии. Вынужденный взять миссис Бейтс с собой (условие, на котором она участвовала в финансировании экспедиции), он без всякого сожаления покинул ее в австралийской Западной Пустыне, как только ее присутствие показалось ему помехой в исследованиях. Эти факты красноречиво свидетельствуют о некоторых особенностях характера Рэдклифф-Брауна — чрезвычайной целеустремленности, фанатической одержимости своими идеями, самоуверенности и эксцентричности.

В экспедиции 1910–1912 гг. Рэдклифф-Браун изучал социальную организацию племен штата Западная Австралия, причем значительную часть времени он опрашивал аборигенов, помещенных в лепрозорий на о-ве Бернием.

Снова в Австралию Рэдклифф-Браун приехал в 1914 г. для участия в работе антропологической секции Британской ассоциации содействия развитию науки, а вернулся на родину лишь спустя четверть века. Вплоть

[24] *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology. The British School 1922–1972. Harmondsworth, 1978, p. 52.

до 1920 г. он не занимал официальных постов в научных учреждениях. До 1916 г. он работал школьным учителем в Австралии, с 1916 по 1919 г. был директором департамента народного образования в Королевстве Тонга (британский протекторат в Полинезии), в 1919 г. заболел испанкой и по совету врачей переехал к своему брату Герберту в Йоганнесбург (Южная Африка). Здесь он зарабатывал на жизнь преподаванием английского языка во вновь открытом университете и занимал незначительную должность в местном музее.

Трудно сказать однозначно, почему Рэдклифф-Браун оставил науку в этот период. Быть может, возвращению в Англию в 1914 г. помешала первая мировая война. Нельзя не принять во внимание и эксцентричность натуры Рэдклифф-Брауна, его склонность к неожиданным поступкам. Но главным в этом решении было, вероятно, его негативное отношение к той обстановке, которая сложилась в научных кругах британских социальных антропологов. Все большее влияние на них оказывали концепции диффузионистов — Г. Элиота Смита и У. Дж. Перри, проповедовавших теорию панегиптизма, согласно которой все человеческие культуры рассматривались как результат заимствования различных культурных достижений из первичного центра в долине Нила[25]. Решительно повернул от эволюционной теории к диффузионизму и Уильям Риверс. Диффузионистская доктрина в Англии приобрела формы, доводящиеся порой до абсурда, поэтому Рэдклифф-Браун с его строго социологическими в духе идей Дюркгейма убеждениями оказался в изоляции и не смог найти общий язык с коллегами.

Становление структурно-функциональной методологии

Коренной перелом в научной биографии Рэдклифф-Брауна произошел в 1920 г. В это время А.Хэддон, глава кембриджской школы, близкий друг Риверса, ставший весьма влиятельной фигурой в британских академических кругах, был приглашен в Южную Африку для организации антропологических исследований. Как полагают некоторые историки английской антропологии[26], именно Хэддон содействовал тому, что руководство Кейптаунского университета обратилось к Рэдклифф-Брауну с предложением организовать и возглавить кафедру социальной антропологии, получившую название «Школа африканских исследований».

Новый этап в жизни ученого начался, когда ему было 40 лет. Рэдклифф-Браун вступил в пору научной зрелости. Его первоначальные разрозненные идеи стали формироваться в самостоятельную целостную систему представлений о задачах социальной антропологии, ее предмете и методе, о поло-

[25] См.: *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1973, с. 163–166.
[26] См.: *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology, p. 62.

жении этой дисциплины среди других наук. В 1922 г. антрополог издал свой труд об анадаманцах[27], дополнив первоначальный (1908 г.) текст новыми главами, в которых интерпретировал обычаи островитян в духе концепции «коллективных представлений» Дюркгейма. Современники восприняли эту книгу как обычный описательный труд, и лишь немногие тогда смогли оценить значение, которое имело для развития британской социальной антропологии применение социологического метода Дюркгейма в трактовке полевого этнографического материала. Пройдет еще несколько лет, прежде чем 1922 год назовут началом новой социальной антропологии.

Заведуя кафедрой в Кейптауне, Рэдклифф-Браун не только читал лекции, но и разрабатывал общие положения новой методологической ориентации. Его статья «Методы этнологии и социальной антропологии»[28] стала своеобразной заявкой на право гражданства в науке нового подхода. Резкая грань, проводимая в этой статье между умозрительными, гипотетическими методами этнологии и индуктивными, основанными на непосредственном наблюдении методами социальной антропологии, сопровождается критикой «эволюционистских и диффузионистских спекуляций». Этой же теме посвящена серия последующих статей[29].

Несмотря на единство воззрений эволюционизма и функционализма (имеющее позитивистскую основу) на общие задачи науки и природу ее объекта, эти направления выступали как теоретические антагонисты. Но что самое поразительное — идейные истоки антиэволюционистских по своей природе теоретических положений берут начало все в той же позитивистской социологической традиции. Этот парадокс объясняется чрезвычайной эклектичностью позитивизма, допускающей существование в рамках этого философского течения диаметрально противоположных воззрений.

Фундаментальным сдвигом в теоретико-методологической сфере был отход от диахронии к синхронии в изучении общества. Рэдклифф-Браун отказался от рассмотрения социальных явлений только во временно́м их развитии, но, считая культуру каждого народа системой институтов (норм, обычаев, верований), призванных выполнить «необходимые общественные функции», весь логический арсенал своих методологических концепций направил на изучение процессов функционирования. Категоричность подобной переориентации не имела прецедентов в обществоведении той эпохи, однако методологически сама проблема двух типов анализа (историко-генетического и синхронно-функционального) уже разрабатывалась. Непосредственное влияние на Рэдклифф-Брауна оказал Дюркгейм, который подвел итог разработке проблемы в позитивистской социологии. Еще Конт, на ко-

---

[27] *Brown A.R.* (*Radcliff-Brown A.R.*). Andaman Islanders. Cambridge, 1922.

[28] *Radcliffe-Brown A.R.* The Methods of Ethnology and Social Anthropology. — Method in Social Anthropology. Bombay, 1973.

[29] См.: Idem. The Present Position of Anthropological Studies. — Method in Social Anthropology; Idem. Meaning and Scope in Social Anthropology. — Method in Social Anthropology, и др.

торого не раз ссылался в этой связи Рэдклифф-Браун, указывал на необходимость изучать два основных типа социальных законов: законы социальной статики, т.е. условия существования общества и его институтов, и законы социальной динамики — условия и ход исторических изменений общества[30]. Тезис Конта был развит Дюркгеймом в его «Методе социологии». «Когда собираются объяснить социальное явление, — писал он, — должны исследовать отдельно производящую его причину и выполняемую им функцию»[31]. Это положение Дюркгейма нельзя не признать справедливым; по мнению Е.В.Осиповой, оно явилось крупным вкладом «в дело методологического осознания возможности разных подходов к анализу общества»[32].

Восприняв данное методологическое положение, Рэдклифф-Браун, однако, понял его слишком прямолинейно. Дюркгейм, подчеркивая необходимость рассматривать диахронные причинно-следственные связи и связи синхронно-функциональные отдельно, никогда не противопоставлял их и всегда утверждал, что изучение первых должно предшествовать вторым[33]. Британский же антрополог провел между этими видами анализа резкую грань, абсолютизируя значение синхронно-функционального анализа, считая его единственно научным методом.

Рэдклифф-Браун смотрел на теоретическое развитие социологической мысли прошлого, производя своеобразную селекцию идей, которые, как ему казалось, готовили почву для возникновения и торжества функционализма.

По Рэдклифф-Брауну, «три базовые категории новой научной ориентации — „процесс", „структура" и „функция" — идут еще из работ Монтескье, Конта, Спенсера, Дюркгейма и, таким образом, принадлежат двухвековой научной традиции»[34] (здесь и далее перевод мой. — *А.Н.*). Так, например, Монтескье, по мнению Рэдклифф-Брауна, «заложил основы сравнительной социологии»[35] и создал «теорию всеобщей социальной системы, на основании которой все черты социальной жизни объединяются в связное целое»[36]. Антрополог был склонен воспринимать многие выводы труда Монтескье «О духе законов» как результат применения структурно-функционального анализа.

Создавая свои теоретико-методологические концепции, Рэдклифф-Браун обращался и к Г.Спенсеру, причем воспринимал идеи британского позитивиста, так сказать, в дюркгеймовской обработке, сосредоточивая внимание прежде всего на представлениях о строении общества как организма. Существует не лишенное оснований мнение, что и Рэдклифф-Браун выдвинул определенное количество теорий о функционировании некоторых обы-

---

[30] Idem. Structure and Function in Primitive Society. L., 1959, p. 7; Idem. Social Anthropology. — Method in Social Anthropology, p. 124.

[31] *Дюркгейм Э.* Метод социологии. Киев–Харьков, 1899, с. 142.

[32] *Осипова Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977, с. 97.

[33] *Дюркгейм Э.* Метод социологии, с. 142.

[34] *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society, p. 14.

[35] Ibid., p. 5.

[36] Ibid., p. 6.

чаев и институтов, но наиболее общие понятия этих теорий были разработаны и введены в научный оборот Г.Спенсером еще до того, как основоположник функционализма родился[37].

Все попытки изучения конкретных явлений путем исследования их происхождения и эволюции на основе изолированных фактов, поступивших из вторых рук, Рэдклифф-Браун считал псевдонаучными. Он даже разработал принципы разделения проблематики на «научную» и «ненаучную». Разделение это было основано на положениях, высказанных Д.Стюартом еще в начале XIX в. «Небольшое количество изолированных фактов, — писал Стюарт, — очевидно, может быть собрано из случайных наблюдений путешественников, но ничего, что приблизило бы нас к правильному и связному познанию человеческого совершенствования (имеется в виду эволюция культуры. — *А.Н.*), таким путем не получишь. В своем стремлении к такому познанию мы вынуждены дополнять факты предположениями... В подобных исследованиях достоверные факты, которые доставляют нам путешественники, редко могут служить путеводными вехами для наших спекуляций; поэтому иногда наши заключения *a priori* могут подкреплять достоверность фактов, которые при строгом рассмотрении кажутся сомнительными или недостоверными»[38]. Такая процедура, весьма типичная для классиков эволюционизма, как справедливо отмечал Рэдклифф-Браун, была названа Д.Стюартом «теоретической, или предположительной, историей»[39]. Исследования подобного рода Рэдклифф-Браун относил к философской, спекулятивной традиции в антропологии, противопоставляя ей научную (аналогичную естественным наукам) традицию, которая развивалась в этой дисциплине параллельно и вела, по его мнению, к функционализму. Критерием научности тех или иных проблем, исследуемых его предшественниками, служила не столько синхронная их направленность, сколько применение индуктивного метода в их решении.

Критикуя эволюционизм, Рэдклифф-Браун никогда не отрицал самого процесса эволюции[40]; он лишь скептически относился к возможности получить достоверный и системно связанный фактический материал, позволяющий делать обоснованные выводы об эволюции общества и культуры на протяжении истории человечества, особенно на самых ранних ее этапах. Надо отдать ему должное — его недоверие было основано на верном утверждении, что все существовавшие в его время народы, даже самые примитивные из них, прошли одинаковый в хронологическом смысле исторический путь. Из этого утверждения делался вывод, что «дикарей» и «варваров» современности нельзя рассматривать как прямых предков «цивилизованных» народов, как это делали классики эволюционизма.

---

[37] См.: *Andreski St.* Introductory Essay: Sociology, Biology, and Philosophy in Herbert Spenser. — Herbert Spenser: Structure, Function, and Evolution. L., 1972, p. 24.

[38] Цит. по: *Radcliffe-Brown A.R.* Method in Social Anthropology, p. 123.

[39] Ibid.

[40] Ibid., p. 152.

Категории и понятия концепции Рэдклифф-Брауна, несомненно отражая априорные его убеждения о сущности общества и культуры, в то же время рассматривались им как гипотетические модели, предназначенные служить средствами анализа фактического материала конкретных обществ.

«В любой науке, — отмечал Рэдклифф-Браун, — мы используем определенное количество абстрактных принципов для того, чтобы наше мышление ими руководствовалось, и для того, чтобы формулировать гипотезы»[41]. Все категории своей концепции он был склонен трактовать как гипотезы. Так, «идея функционального единства социальной системы является, конечно, гипотезой, но такой, которая, с точки зрения функционалиста, только тогда чего-либо стоит, когда поддается систематической проверке фактом»[42]. Понятие «функция», по мнению Рэдклифф-Брауна, тоже «рабочая гипотеза, при помощи которой формируется определенное количество проблем для исследования»[43]. Само понятие «теория» в трактовке Рэдклифф-Брауна наполнено методологическим содержанием, что видно из его определения научной теории: «Теория состоит из набора аналитических понятий»[44].

Несомненной заслугой Рэдклифф-Брауна является критика элементаризма, которому он противопоставил требование рассматривать явления не сами по себе, а в контексте социальной системы. При таком подходе «предмет представляется не только обладающим многими свойствами, но и внутренне многокачественным, поскольку он воплощает в себе качества различных и разнородных систем действительного мира. Изменение многих свойств предмета оказывается зависимым не только от него самого, но и от тех материальных систем, элементом которых он является»[45].

Структурно-функциональный подход открыл для британской социальной антропологии целый пласт принципиально новых качеств социальной реальности — так называемых функциональных и системных качеств. В основе функциональных качеств лежит «принцип специализации, или назначения»[46], когда интерес представляет не столько внутренняя природа явления, сколько та роль, которую это явление играет в жизнедеятельности социального организма.

Характерным для методологии Рэдклифф-Брауна был принцип синхронности в изучении общества, нацеливавший на исследование вневременных, синхронно-функциональных процессов. К историческим же исследованиям функционалисты относились скептически и в своей конкретно-научной деятельности не ставили проблем исторического плана.

---

[41] *Radcliffe-Brown* A.R A Natural Science of Society, p. 129.

[42] Idem. On the Concept of Function in Social Science. — Structure and Function in Primitive Society, p. 181.

[43] Ibid., p. 184.

[44] Idem. Structure and Function in Primitive Society, p. 1.

[45] *Кузьмин В.П.* Принцип системности в теории и методологии К.Маркса. М., 1976, с. 56.

[46] Там же, с. 72.

Возникает вопрос: насколько правомерно раздельное изучение процессов функционирования и развития? Среди специалистов по методологии научного познания в последнее время утвердилось мнение, что «без методологически (но, конечно, не онтологически) обоснованного разведения синхронии и диахронии вряд ли возможно построение содержательных и конструктивных предметов, посвященных специальному изучению процессов функционирования»[47]. Структурно-функциональный подход как один из вариантов системного подхода, как «учение об объектах-системах, о взаимоотношениях целого и части, о структурах и иерархии систем специально не сфокусирован на проблемах развития, он „специалист" по другим вопросам, он хорошо приспособлен к изучению объектов и форм, качественных структур, интегральных механизмов и постоянных функциональных зависимостей»[48].

Особый интерес для нас представляют принципы структурно-функционального подхода, которые Р.Мертон подверг довольно суровой критике, — «функционального единства», «универсальной функциональности» и «функциональной необходимости»[49]. Надо сразу сказать, что негативная критика Мертоном перечисленных принципов требует уточнений. Эти принципы в методологии структурно-функционального подхода выступают как гипотетические допущения, но не как безусловные постулаты. Если же утверждения о том, что изучаемая культура представляет собой абсолютное функциональное единство, а все без исключения элементы функционально необходимы, высказываются как выводы из анализа, то это всегда необоснованная онтологизация гипотез. Рэдклифф-Браун, допуская подчас эту логическую погрешность, все же понимал сложность рассматриваемых проблем. Об этом свидетельствуют его попытки вскрыть противоречивую природу функционального единства общества. В целом Рэдклифф-Браун признавал, что в любой социальной системе имманентно присутствуют находящиеся в неразрывной связи с интегративными силами тенденции, направленные на ее разрушение. Реализация этих противоборствующих тенденций, подчиненная сформулированному им «закону борьбы противоречий», в итоге приводит к постоянно восстанавливаемому функциональному единству общества и в каком-то смысле является условием этого единства. Что касается тезиса о функциональной необходимости социальных явлений, то Рэдклифф-Браун признавал, что по отношению к социальной структуре все явления либо функционально необходимы («эвномия»), либо дисфункциональны («дисномия»), но конфликт между ними всегда разрешается в пользу «нормального» функционирования социальной структуры, хотя и не без изменения ее типа[50].

---

[47] *Юдин Ю.Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1978, с. 144.

[48] *Кузьмин В.П.* Системный подход в современном научном познании. — Вопросы философии. 1968, № 1, с. 51.

[49] *Merton R.K.* On Theoretical Sociology. N.Y., 1967, p. 79–90.

[50] *Radcliffe-Brown A.R.* On the Concept of Function in Social Science, p. 182–183.

Сущность структурного анализа конкретного общества, по Рэдклифф-Брауну, заключается в выявлении в нем «структурных принципов». Структурные принципы данного общества — это инвариантные особенности поведения людей в различных видах общественных отношений. Рэдклифф-Браун рассматривал социальную структуру как совокупность поведенческих отношений между ее единицами — индивидами. Основная аналитическая модель структурного анализа — пара индивидов, взаимоотношения между которыми определяются тем или иным обычаем.

Метод структурного анализа, однако, не раскрывает способа вычленения структурного принципа, не дает никаких теоретических критериев отбора того или иного типа поведения. «Я уверен, — писал Рэдклифф-Браун, — что единственный способ их (структурных принципов. — *А.Н.*) вычленения — это эмпирический, но ни в коем случае не умозрительный процесс»[51].

Научно-теоретическое значение выведенных структурных принципов, по мнению Рэдклифф-Брауна, тем явственнее, чем в большем количестве конкретных обществ они действуют. «Мы абстрагируем из социальной системы определенный структурный принцип, который мы находим в данном обществе и в другом, и так до тех пор, пока в итоге, если мы отобрали наш материал правильно, если мы произвели наше абстрагирование корректно, мы не сможем сформулировать то, что будет универсальным структурным принципом всех человеческих обществ»[52].

Описанная процедура составляет сущность сравнительного анализа, при помощи которого, как утверждал Рэдклифф-Браун, «мы следуем от особенного к общему, от общего к еще более общему, имея цель достичь на этом пути неких универсалий, характеристик, которые обнаруживаются в различных формах во всех человеческих обществах»[53].

Сравнительный анализ Рэдклифф-Браун считал главным, определяющим сущность социальной антропологии. Недаром дисциплину эту он называл «наукой сравнительной социологии»[54], признавая ее принципиальное единство с французской социологической школой Э.Дюркгейма[55]. Функциональный анализ Рэдклифф-Брауна был полностью подчинен его структуралистским идеям. Исследователю предстояло решить два основных вопроса: в чем заключается функция данного социального явления, т.е. какова его роль в функционировании социальной структуры, частью которой оно является, и как выполняется эта функция? Ответ на первый вопрос априорно предопределен, он постулируется в теории общества и заключается в указании роли того или иного явления в механизме социальной интеграции. Причем логическое предпочтение в анализе отдается тем явлениям, которые способствуют укреплению связи в социальной структуре.

---

[51] Idem. A Natural Science of Society, p. 131.
[52] Ibid., p. 130.
[53] Ibid., p. 106.
[54] Idem. Method in Social Anthropology, p. X.
[55] Idem. The Present Position of Anthropological Studies, p. 70.

Что же касается конкретно-научного значения методологического принципа, направленного на изучение исключительно интегративной функции социальных явлений, тем более в обществах недифференцированных, то необходимо отметить, что в любой разновидности системной ориентации при анализе сложных объектов принцип интеграции имеет первостепенное значение. «Когда говорят „системный подход" или „системный анализ", — пишет В.П.Кузьмин, — ищите интеграцию... В определенном смысле системный подход и есть методологическое средство изучения интеграции, точнее, интегрированных объектов и интегральных зависимостей и взаимодействий. Такова действительная тайна системного подхода»[56]. Таким образом, сведение Рэдклифф-Брауном задач функционального анализа к изучению лишь интегративных функций социальных явлений, безусловно, сужает его познавательные возможности, но отнюдь не является принципиальным методологическим пороком.

Методика полевой работы

По сравнению с Малиновским Рэдклифф-Браун уделял меньше внимания разработке принципов полевой работы, он всегда признавал приоритет автора «Аргонавтов» в этом деле, всецело разделяя следующие основные принципы полевой методики.

1. Этнограф, изучающий какой-либо народ, должен провести несколько лет в интенсивной полевой работе среди его представителей[57].

2. Ему необходимо жить непосредственно в туземных поселениях, ежедневно вступать в контакты с местными жителями, чтобы к нему привыкли и его присутствие не нарушало естественный ход событий; изучить язык туземцев, чтобы понимать их повседневные разговоры и устранить искажение информации, неизбежное при работе с переводчиком[58].

3. Находясь в поле, этнограф должен концентрировать свое внимание на взаимосвязи всех явлений в наблюдаемом обществе. Выполнение этой установки должно способствовать «интегральному изучению **всей** (выделено мной. — *А.Н.*) культуры»[59].

4. Исследователь в поле не должен отдавать предпочтение тем явлениям, которые «поражают его воображение, удивляют и выглядят из ряда вон выходящими»[60], его должны интересовать не столько события, сколько бытование, т.е. «правила и упорядоченность племенной жизни; все, что постоянно и зафиксировано; он должен стремиться к отражению анатомии культуры и конституции общества»[61].

---

[56] *Кузьмин В.П.* Системный подход в современном научном познании, с. 60.
[57] *Radcliffe-Brown A.R.* The Methods of Ethnology and Social Anthropology, p. 28.
[58] Idem. The Present Position of Anthropological Studies, p. 60.
[59] Ibidem.
[60] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific, p. 11.
[61] Ibidem.

5. Фиксируя явления культуры изучаемого народа, этнограф должен помнить, что источники этнографии «не воплощены в материальных документах, но представлены в поведении и памяти людей»[62], а поведение и сознание людей, писал Малиновский, это принципиально разные виды реальности. Объективные данные об «анатомии культуры» можно получить только из наблюдения реального поведения[63]. Рэдклифф-Браун развивает этот тезис: «Невозможно познать значение элемента культуры, задавая населению вопрос: каково значение этого элемента? Люди не думают о значении явлений своей культуры, они воспринимают их как нечто само собой разумеющееся»[64].

Перечисленные установки составляют корпус наиболее общих принципов полевой методики функционализма и в силу этого отражают воззрения на этот предмет обоих его основоположников.

И Малиновский, и Рэдклифф-Браун видели в полевой работе не только средство получения фактов, но и необходимое условие собственно теоретической работы[65].

Утверждая, что общетеоретические положения должны направлять наблюдение социальной реальности в поле, Малиновский и Рэдклифф-Браун тем не менее подчеркивали, что решающее слово всегда остается за эмпирикой, под давлением которой исследователь должен быть готов отказаться от априорных теоретических выводов или изменить их в ходе наблюдения[66].

Рэдклифф-Браун, декларируя требование отражать изучаемое общество как интегральное целое, систему, не смог, так же как и Малиновский, воплотить это положение в эффективных аналитических средствах эмпирического исследования. Для него категория «социальная система» в значительной степени осталась теоретической абстракцией, неприложимой к изучению конкретного общества.

В своих этнографических монографиях Рэдклифф-Браун—теоретик совершенно заслоняет Рэдклифф-Брауна—эмпирика. Поэтому интерпретация фактического материала его описательных трудов для исследователя, стоящего на иных теоретических позициях, чрезвычайно затруднена. Что же касается достоверности собранного исследователем материала, то в ряде случаев она подверглась серьезным сомнениям. Супруги Берндт, в частности, отмечают, что Рэдклифф-Браун в монографии, посвященной изучению социальной организации австралийских аборигенов[67], «рассматривал идеаль-

---

[62] Ibid., p. 3.

[63] См.: Ibid., p. 11.

[64] *Radcliffe-Brown A.R.* The Present Position of Anthropological Studies, p. 58.

[65] См.: *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific, p. 13; *Radcliffe-Brown A.R.* Andaman Islanders, p. 231.

[66] См.: *Malinowski B.* Coral Gardens and their Magic. A Study of Methods of Tilling the Soil and of Agriculture Rites in the Trobriand Islands. Vol. I. L., 1935, p. 321; *Radcliffe-Brown A.R.* A Natural Science of Society, p. 28.

[67] *Radcliffe-Brown A.R.* The Social Organisation of Australian Tribes. — Oceania, 1930—1931. Vol. I, № 1—4.

ную или сконструированную картину», игнорируя реальную ситуацию[68]. А.Элькин, говоря о выводах Рэдклифф-Брауна по поводу систем родства австралийских аборигенов, утверждает: «Он не мог наблюдать действия этой идеальной логической структуры. Она является формой без содержания»[69].

О характере собранного Рэдклифф-Брауном эмпирического материала говорит и стиль ведения этнографом полевой работы. Многие требования, который ученый в своих публикациях предъявлял к полевым исследованиям, лишь в слабой степени были им реализованы в экспедициях на Андаманы (1906–1908) и в Австралию (1910–1912). Местных языков Рэдклифф-Браун не выучил. Среди изучаемого населения никогда не жил и в его делах личного участия не принимал. На Андаманах информацию почерпнул главным образом у «осведомленного туземца», знавшего английский язык. В Австралии совершил несколько поездок на северо-запад материка, собирая материал о системах родства, причем бóльшую часть сведений получил, опрашивая представителей самых разных племен штата Западная Австралия, насильственно помещенных в лепрозорий, расположенный на острове. Вряд ли можно полагать, что при таком подходе у Рэдклифф-Брауна была возможность проверить методом наблюдения опросные данные.

Социальная антропология в Сиднейском университете

Рост научного авторитета и известности Рэдклифф-Брауна нисколько не сдерживал его неуемной бродяжнической натуры. В 1926 г. университет Сиднея пригласил ученого возглавить кафедру социальной антропологии, и Рэдклифф-Браун, неуживчивый характер которого стал поводом для конфликтов с южноафриканскими властями, без сожаления покинул Кейптаун и уехал в Австралию.

В Сиднее ученому пришлось, по сути дела, создать новую кафедру, так как его предшественники насаждали здесь чуждые его убеждениям идеи. За четыре года пребывания в Австралии Рэдклифф-Браун немало сделал для коренного изменения характера научной деятельности австралийских антропологов, для осуществления центрального пункта своей программы — ведения интенсивных полевых исследований. Как заведующий кафедрой, он получил возможность обучать молодых антропологов методике полевой работы, способам интерпретации полученного материала; как председатель Исследовательского комитета по антропологии австралийского Национального исследовательского совета, имел решающий голос в распределении

[68] См.: *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981, с. 60.

[69] См.: *Elkin A.P.* Obituary Note on Radcliffe-Brown. — Oceania, 1956. Vol. XXXI, № 1, p. 247.

средств из исследовательских фондов, благодаря чему за короткий срок организовал восемь длительных (до двух лет) экспедиций к аборигенам Австралии и Океании, а также способствовал финансированию множества кратковременных поездок в эти регионы. В обстановке экономического спада конца 20-х годов это было делом чрезвычайно трудным.

По инициативе Рэдклифф-Брауна и под его руководством был основан журнал «Океания», «предназначенный для нового типа исследований коренного населения Океании и прежде всего для того, чтобы дать возможность публиковать результаты интенсивных полевых исследований»[70]. Главным редактором журнала стал сам Рэдклифф-Браун. Первый номер вышел в 1930 г. Он содержал начальную часть монографии ученого «Социальная организация австралийских племен», написанной в основном на материалах экспедиции 1910–1912 гг. Этот труд быстро получил известность среди специалистов и стал для многих из них образцом структуралистской интерпретации систем родства. М.Фортес, в частности, отмечал в 1970 г., что выход этой работы знаменовал «начало новой эры в изучении родства и социальной организации примитивных обществ»[71], качественно новый этап в научной традиции, начало которой было положено Л.Г.Морганом. Труд Рэдклифф-Брауна среди антропологов, и в частности среди российских специалистов по этнографии Австралии, до сих пор считается классическим произведением, положившим начало верному направлению в изучении первобытной общины[72].

Казалось бы, столь успешно начатая в Сиднее деятельность создавала исключительные условия для реализации замыслов Рэдклифф-Брауна, но характер этого человека в очередной раз проявился весьма неожиданно. В 1931 г. он был избран президентом антропологической секции Британской ассоциации содействия развитию науки и уехал в Англию на заседание секции. В Австралию он больше не вернулся, подписав контракт на чтение лекций в университетах США. Одной из причин столь решительного шага А.Купер считает конфликт ученого с властями Австралии и членами Национального исследовательского совета[73]. Думается, что и сам этот конфликт, и решение оставить Сиднейский университет были вызваны чрезвычайно высокой оценкой Рэдклифф-Брауном своей научной миссии. Убежденный в том, что его призвание — создать методологическую базу для новой науки о всеобщих законах человеческого общества, он пришел к выводу, что дальнейшее выколачивание денежных средств из скудной казны Национального исследовательского совета на организацию полевых исследований и

[70] *Elkin A.P.* The Journal Oceania: 1930–1970. A History. — The Oceanic Monographs. 1970, № 16, p. 13.

[71] *Fortes M.* Kinship and Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan. Chicago, 1959, p. 42.

[72] См.: *Кабо В.Р.* Австралийская община. — Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979, с. 139–141.

[73] *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology, p. 63.

издание журнала будут малоэффективным применением его сил и помешают решению главной, по его мнению, задачи.

Чикагский период: становление естественнонаучной теории общества

В США Рэдклифф-Браун прожил с 1931 по 1937 г., преподавая в различных университетах, но главным образом в Чикагском университете. Здесь, в Чикаго, его научная деятельность была направлена на разработку общетеоретических и методологических оснований новой социальной антропологии. От этого периода деятельности помимо небольшого количества статей остался фундаментальный труд «Естественная наука об обществе», который вышел в свет лишь благодаря стараниям американских учеников Рэдклифф-Брауна, сохранивших стенограммы его лекций и опубликовавших их уже после второй мировой войны. Пафос этого труда заключался в главной его установке — новая социальная антропология может и должна стать наукой о всеобщих социальных законах.

Такое представление о главной цели антропологии не было новым. Еще в последней трети XIX в., в период конституирования британской социальной антропологии в качестве особой научной дисциплины, сложилось представление о самых общих задачах этой науки как о задачах обнаружения естественных законов, по которым живет и развивается человеческое общество. Их сформулировал в своем программном труде «Первобытная культура»[74] патриарх британской, да и мировой антропологии Э.Тайлор. Это убеждение разделяли его ученик Дж.Фрэзер[75] и все представители эволюционистского направления.

Представления Рэдклифф-Брауна о природе изучаемого социальной антропологией объекта претерпели известную эволюцию. В начале своей научной деятельности таким объектом он считал культуру, разделяя традиционное для британской социальной антропологии рубежа веков представление о ее природе.

Однако уже к 30-м годам его отношение к категории «культура» значительно изменилось. В 1937 г. на семинаре в Чикагском университете Рэдклифф-Браун заявил, что культура не может быть самостоятельным объектом изучения, так как не является какой-то особой феноменальной реальностью, но представляет собой лишь одну из характеристик общества[76].

---

[74] *Тэйлор Э.* Первобытная культура, с. 1–3.

[75] См.: *Fortes M.* Social Anthropology at Cambridge since 1900. London–Cambridge, 1953, p. 7.

[76] *Radcliffe-Brown A.R.* A Natural Science of Society, p. 96.

Главным мировоззренческим постулатом, от которого отталкивался Рэдклифф-Браун при создании своей «естественно-социологической» теории, было утверждение, что все виды объективной реальности представляют собой различные классы естественных систем. Такими системами являются, например, атом, молекула, агрегаты космических тел, биологические организмы, общества людей и т.д.[77]. Рэдклифф-Браун утверждал, что «каждая система может быть концептуально изолирована от любой другой и от всех систем во вселенной... не существует перехода от одной системы к другой, от системы, с которой имеет дело одна наука, к системе, с которой имеет дело другая»[78]. С этой позиции Рэдклифф-Браун выступил против широко распространенной в современной ему науке редукционистской тенденции, сводящей природу общества либо к индивидуальному сознанию, либо к биологии человеческого организма. Он присоединился к точке зрения Э.Дюркгейма на общество как особую реальность, несводимую к индивидам, ее составляющим[79].

Отталкиваясь от общей логической посылки, что любая система определяется: «1) единицами, ее составляющими, и 2) отношениями между ними», Рэдклифф-Браун так определил социальную систему: «Ее единицами являются человеческие существа как совокупности поведенческих явлений, а отношения между ними — это социальные отношения»[80]. В другом определении социальной системы Рэдклифф-Браун выделил в ней следующие составные части: «1) социальную структуру; 2) общую совокупность социальных обычаев; 3) специфические образы мыслей и чувств, о которых мы можем заключить (из поведения или речи), что они связаны с социальными обычаями»[81]. Социальная структура как часть социальной системы, по Рэдклифф-Брауну, «состоит из общей суммы всех социальных отношений всех индивидов в данный момент времени»[82].

Чтобы понять сущность этой категории, надо разобраться, что же понимал Рэдклифф-Браун под «социальными отношениями». Он выделял два типа отношений — отношения подобия и отношения взаимодействия. Отношения подобия — это отношения сходства деятельности и результатов деятельности людей, никак не связанных между собой непосредственно. В таких отношениях находятся, например, два андаманца, никогда не видевшие друг друга, но изготовляющие одинаковые по форме луки. Этот тип отношений определяется принадлежностью людей к одной культуре. Другой тип — тип «реального взаимодействия» между двумя конкретными индивидами, причем не любого взаимодействия, а постоянно повторяющегося, составляющего инвариантное отношение, — создает социальную структуру[83].

[77] Ibid., p. 19–20.
[78] Ibid., p. 23.
[79] Ibid., p. 131.
[80] Ibid., p. 26.
[81] Ibid., p. 152.
[82] Ibid., p. 55.
[83] Ibid., p. 53–55.

Отношения этого типа суть «реальные вещи, части феноменальной реальности» — общества[84].

Что же, по Рэдклифф-Брауну, формирует отношения, создающие социальную структуру? По этому поводу он писал: «Два или более организма будут находиться в социальных отношениях, как только между ними будет достигнута согласованность интересов»[85]. Общность интересов, создающая социальные отношения и тем самым социальную структуру, находит свое воплощение в социальных обычаях. Реальность социального обычая, по Рэдклифф-Брауну, состоит в том, что множество людей признают его как правило, регулирующее их поведение, причем реальность эта заключена не в самом обычае, а в актах поведения, которые он регулирует и через которые становится доступным наблюдению, а также в признании этого поведения правильным либо неправильным[86].

Таким образом, социальный обычай, по Рэдклифф-Брауну, — это совокупность правил и норм поведения. Разрабатывая данное положение применительно к тому, что поведение людей различно в разных видах деятельности, Рэдклифф-Браун приходит к категории «институт», определяя ее как «установленные нормы поведения определенной формы социальной жизни»[87], например семьи, клана, племени, государства и т.п.

Ученый всегда подчеркивал принципиальное различие между реальными отношениями взаимодействия индивидов («социальная структура») и институтами, регулирующими эти отношения («структурная форма»). Если первая часть рассматриваемой дихотомии для него феноменальная реальность, то вторая — то, что придает реальности форму. С изучением «структурной формы» Рэдклифф-Браун связывает целый раздел социальной антропологии — «социальную морфологию»[88].

«Социальная морфология», в понимании Рэдклифф-Брауна, в конечном счете, имеет дело с изучением культуры, так как «культура» — это «термин, который обычно относится к определенной стандартизации поведения, внутреннего и внешнего, в определенной группе человеческих существ, в определенном обществе»[89]. Иными словами, культура для него — это совокупность институтов, основное назначение которых — социальная кооптация, аранжировка индивидов в структурных отношениях. Рэдклифф-Браун считал, что ни «социальная структура, ни культура не могут изучаться в отрыве друг от друга»[90].

Если «социальная морфология» направлена на статическое изучение социальных обычаев, то другой раздел социальной антропологии — «социаль-

---

[84] Ibid., p. 43.
[85] Ibidem.
[86] Idem. Structure and Function in Primitive Society, p. 10–11.
[87] Ibidem.
[88] См.: Idem. A Natural Science of Society, p. 54.
[89] Ibid., p. 92.
[90] Ibid., p. 107.

ная физиология» «имеет дело с функционированием и сохранением системы»[91], т.е. с теми процессами, при помощи которых социальная система сохраняет свой тип в постоянно изменяющихся условиях. Характер этих процессов отражен в трактовке Рэдклифф-Брауном категории «функция». Данные им многочисленные определения этой категории заставляют предполагать, что ученый воспринял ее не как строгое и однозначное логическое понятие, но как термин, обозначающий широкий диапазон отношений одного элемента социальной системы к другим и к системе в целом, с одной стороны, и не менее широкий диапазон отношений социальной системы к ее составным частям — с другой. Так, функцию социальной системы Рэдклифф-Браун видел в том, что она «снабжает индивидов средствами для достижения определенных целей. Но она также снабжает индивидов этими целями»[92]. «Функция любого социального обычая (или любого верования, идеи или чувства, т.е. части социальной системы) заключается в том вкладе, какой этот обычай вносит в „правильное", или „существенное", действие социальной системы, частью которой является»[93]. Правильное, или существенное, действие социальной системы, по Рэдклифф-Брауну, заключается в двух ее функциях — в «обеспечении определенной адаптации к природному окружению и в обеспечении определенной интеграции, т.е. в объединении индивидов в упорядоченной аранжировке»[94].

В 1935–1936 гг. Рэдклифф-Браун совершил поездку в Китай для чтения лекций в пекинском колледже. Знакомство с китайской культурой оставило глубокий след в мировоззрении английского антрополога. Подобно тому как французская социологическая мысль стала в свое время мощным стимулом в теоретическом творчестве Рэдклифф-Брауна, на этот раз учение древних даосских философов о «Великом пути — Дао», представляющем собой диалектическое единство двух вездесущих и противоположных начал — «инь» и «ян», повлияло на методологию основоположника структурно-функционального подхода, в частности на сформулированный им закон «борьбы противоречий» в социальной структуре[95].

Оксфордский период: доминирующая роль структуралистской школы в британской социальной антропологии

В 1937 г., почти через четверть века, Рэдклифф-Браун вернулся на родину. Его авторитет теоретика среди британских ученых стал к этому времени

[91] Ibid., p. 86.
[92] Ibid., p. 154.
[93] Ibidem.
[94] Ibid., p. 144.
[95] Idem. The Comparative Method in Social Anthropology. — Method in Social Anthropology, p. 103.

общепризнанным, и, возглавив новый департамент социальной антропологии Оксфордского университета, Рэдклифф-Браун сделался неформальным лидером функционалистской социальной антропологии. В это время Малиновский, чье лидирующее положение пошатнулось, навсегда уехал из Англии.

Не может не возникнуть вопрос о взаимоотношениях Малиновского и Рэдклифф-Брауна. Являясь основоположниками нового направления в одной и той же научной дисциплине, они на протяжении своей жизни почти никак не были непосредственно связаны между собой. Однако во время эпизодических встреч еще на заре их научной карьеры не раз убеждались в сходстве своих теоретических позиций. Одна из таких встреч состоялась в 1914 г. в Австралии во время работы антропологической секции Британской ассоциации содействия развитию науки, секретарем которой был Малиновский. Много лет спустя Рэдклифф-Браун так вспоминал об этой встрече: «Мы много раз и подолгу вели разговоры об антропологии, о целях и методах полевой работы и пришли к полному согласию»[96]. В том же, 1914 г. Рэдклифф-Браун написал рецензию на первую монографию Малиновского об австралийской семье[97], назвав этот труд «лучшим в английской литературе примером научного метода в описании обычаев и институтов дикарей»[98]. Единство основных положений своей методологии с воззрениями Рэдклифф-Брауна не раз подчеркивал Малиновский. Иногда в кругу коллег он в шутливой форме именовал Рэдклифф-Брауна, как и себя, «архифункционалистом»[99].

К концу 30-х годов ситуация изменилась — Малиновский, все больше склоняясь в своих теоретических работах к биологизму и психологизму в трактовке культуры, высказывался против социологического подхода, на позициях которого всю жизнь стоял Рэдклифф-Браун[100]. Противоречия между лидерами «новой» социальной антропологии дошли до того, что Рэдклифф-Браун стал публично возражать против именования себя функционалистом, объясняя это тем, что понятие «функционализм» у многих ассоциируется с доктриной Малиновского, «которая каждую черту культуры любого исторического и современного народа объясняет, связывая ее с семью биологическими потребностями человеческого организма». «Что касается меня, — пишет он в статье „Функционализм: протест" 1949 г., — то я отвергаю эту доктрину полностью, считая ее не только бесполезной, но и

---

[96] Цит. по: *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology, p. 85.

[97] *Malinowski B.* The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study. L., 1913.

[98] Цит. по: *Barnes J.A.* Introduction. — *Malinowski B.* The Family among the Australian Aborigines. N.Y., 1963, p. XVI.

[99] См.: *Firth R.* Introduction. Malinowski as Scientist and as Man. — Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. Ed. by R.Firth. L., 1957, p. 11.

[100] См.: *Malinowski B.* A Scientific Theory of the Culture and other Essays. N.Y., 1960, p. 69.

вредной»[101]. «Для реабилитации понятия „функционализм", — иронизирует Рэдклифф-Браун, — надо общую теорию культуры Малиновского назвать „малиновскианизмом"»[102].

Рэдклифф-Браун и Малиновский никогда не принадлежали к единой научной школе, хотя их влияние на новое поколение британских антропологов имело много общих черт и было одинаково существенным. На первых порах Малиновский играл ведущую роль в пропаганде новой научной ориентации среди молодежи, так как занимал пост главы департамента социальной антропологии в ЛШЭПН, где в его знаменитом семинаре, начиная с 1924 г., получили антропологическое образование абсолютное большинство функционалистов второго поколения, которые в межвоенный период представляли новую антропологию, а после второй мировой войны заняли в ней ключевые позиции. Эти ученые — Э.Эванс-Причард, Р.Фёрс, М.Фортес, И.Шапера, М.Глакмен, М.Вильсон, Х.Купер, О.Ричардс, З.Надель и др. — в настоящее время считаются классиками.

Поначалу работу семинара в ЛШЭПН активно поддерживал Рэдклифф-Браун, не без оснований считавший, что лучшей подготовки к полевой этнографической работе нигде в мире нет. Многие участники семинара приехали в Лондон из основанных Рэдклифф-Брауном новых центров подготовки антропологов и по его совету. И.Шапера, М.Глакмен, Х.Купер, Э.Хелман приехали из Южной Африки; Я.Хогбин, Р.Пиддингтон, Ф.Каббери, У.Станнер, У. Мак Коннел, А.Элькин — из Австралии. До середины 30-х годов школа Малиновского была сплоченным коллективом, напоминавшим религиозную секту, в которой авторитет главы был непререкаем. Рэдклифф-Браун, постоянно переезжавший из страны в страну, находился как бы в тени, его влияние на молодежь осуществлялось косвенно, через так называемый «незримый колледж» — неформальное сообщество ученых, объединяемых признанием отдельных положений исследовательской программы лидера.

Все изменилось к концу 30-х годов — вчерашние аспиранты стали зрелыми учеными. Многие из них убедились на собственном опыте в том, что методы Малиновского имеют серьезные слабости, стиль его руководства чрезмерно авторитарен, а его биологическая трактовка категории «функция» не выдерживает никакой критики. Естественным в этой ситуации был рост интереса к методам Рэдклифф-Брауна. Если для антропологов-океанистов стиль Малиновского, основанный на принципах интуитивного и чисто описательного охвата всех аспектов изучаемой культуры, вполне подходил, так как их объект — островные сообщества — был ограничен самой природой, то антропологов-африканистов он никак не устраивал. Изучая жизнь африканских народов, насчитывающих сотни тысяч человек и расселенных чересполосно с другими народами на огромных пространствах, исследовате-

[101] *Radcliffe-Brown A.R.* Functionalism: A Protest. — American Anthropologist. 1949. Vol. 51, № 2, p. 320–321.

[102] Ibid., p. 323.

ли были вынуждены искать аналитические средства, дающие возможность вычленить из многообразных проявлений жизнедеятельности народа тот костяк, который придавал ей определенную форму, составлял ее структурную основу и при этом определял структурную границу данного народа. Структуралистская доктрина Рэдклифф-Брауна с ее категориями «социальная структура», «социальная система», «структурная форма», «структурные принципы» и др. обещала новые аналитические возможности.

С образованием нового департамента социальной антропологии в Оксфорде научная школа Рэдклифф-Брауна стала приобретать организационные основания. Она с самого начала резко отличалась от школы Малиновского, хотя обе они включали в свой состав примерно одних и тех же исследователей. Различие проявлялось прежде всего в характере взаимоотношений между главой школы и ее членами. Рэдклифф-Браун отвергал сами понятия «школа», «последователи». Он писал: «Все, что учитель может сделать, — это помочь ученику во время обучения понять научный метод и применять его. В его задачу не входит создавать последователей»[103]. Такие отношения гораздо больше соответствовали ситуации в новой британской антропологии, с которой столкнулся Рэдклифф-Браун: здесь были уже не новички, но опытные исследователи, имеющие за плечами многие месяцы полевой работы и немало публикаций.

Эванс-Причард и Фортес, ставшие сотрудниками Рэдклифф-Брауна в Оксфорде, участвовали в формировании методологических основ исследовательской программы нового научного центра. Недаром, по словам А.Купера, «некоторые из наиболее последовательных сторонников Малиновского считали Рэдклифф-Брауна не более чем номинальным главой коллектива, в котором доминировали радикально настроенные молодые люди — Э.Эванс-Причард и М.Фортес»[104].

Книга Эванс-Причарда о нуэрах[105] стала наряду с работами Рэдклифф-Брауна программным документом оксфордской школы. Для многих ее членов именно эта книга стала мостом, смягчающим противоречия между чрезмерным формализмом методов Рэдклифф-Брауна и эмпиризмом Малиновского.

К началу 40-х годов роль ведущего теоретического центра британской социальной антропологии окончательно перешла от департамента в ЛШЭПН к Оксфорду. Своеобразным выражением теоретического единства этой науки на этом этапе стал исследовательский проект, который закончился изданием в 1940 г. фундаментального коллективного труда «Африканские политические системы»[106], посвященного изучению общинно-клановых структур ряда африканских народов. В него вошли исследования большинства ведущих

---

[103] Цит. по: *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology, p. 65.

[104] Ibidem.

[105] *Evans-Pritchard E.E.* The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxf., 1940.

[106] African Political Systems. Ed. by M.Fortes and E.E.Evans-Pritchard. L., 1940.

представителей структурно-функциональной антропологии: А.Р.Рэдклифф-Брауна, Э.Эванс-Причарда, М.Фортеса, М.Глакмена, И.Шаперы, О.Ричардс, К.Оберга, З.Наделя, Г.Вагнера. При всем своеобразии исследовательских позиций авторов этого труда объединяло использование разработанной Эванс-Причардом «парадигмы линиджа», что привело к определенной унификации теоретических выводов по конкретным обществам.

Не менее выразительной демонстрацией теоретического единства оксфордской школы был и второй коллективный труд — «Африканские системы родства и брака»[107], написанный примерно тем же составом исследователей. Он вышел в свет в 1950 г. При анализе отношений классификационного родства у африканских народов авторы исходили из единого комплекса структуралистских положений Рэдклифф-Брауна, изложенных им самим в объемном введении.

Не без влияния Рэдклифф-Брауна в 40–50-х годах критике подвергались уже не только классики викторианской антропологии, но и Малиновский. Одним из первых, кто выступил против теоретической невнятности и эмпирической перегруженности этнографических работ, написанных в стиле Малиновского, был Эванс-Причард. Он подчеркнул глубокое различие между теоретическим описанием и интуитивно-беллетристическим нагромождением фактов[108]. Развернутую критику методов анализа Малиновского и его биологической теории культуры дал М.Глакмен[109].

Не остался без критического внимания и сам Рэдклифф-Браун. Фортес, в частности, в 1945 г. прямо написал в предисловии к одной из своих книг: «Социальная антропология не обладает... набором хорошо обоснованных теоретических принципов, с которыми каждое новое наблюдение могло бы быть соотнесенным», что же касается «теорий структуры и функции Рэдклифф-Брауна и Малиновского... то достоинства понятий этих теорий заключаются не в объяснительных, но в эвристических их возможностях»[110].

Разногласия между Рэдклифф-Брауном и членами его школы были, но касались они лишь расстановки акцентов и некоторых нюансов применения методов структурного анализа в изучении общественной организации примитивных народов. Так, противоречие между Рэдклифф-Брауном и Эванс-Причардом по поводу трактовки категории «социальная структура» сводилось к разному решению вопроса о том, что является более важным — межличностные отношения или межгрупповые и внутригрупповые. Рэдклифф-Браун отдавал приоритет межличностным отношениям, а Эванс-Причард — межгрупповым, но спор велся в пределах одной системы понятий и довольно легко разрешался компромиссом в виде раздельного анализа

[107] African Systems of Kinship and Marriage. Ed. by A.R.Radcliffe-Brown and D.Forde. L., 1950.

[108] *Evans-Pritchard E.E.* The Nuer, p. 261.

[109] *Gluckman M.* An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski. Cape Town–London, 1949.

[110] *Fortes M.* The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L., 1945, p. VII, XI.

этих аспектов. Так поступали многие антропологи, тяготевшие к оксфордскому центру. Фортес, в частности, анализу социальных группировок посвятил свою книгу «Динамика клановой принадлежности у талленси»[111], а межличностных отношений классификационного родства — «Сеть родства у талленси»[112]. Особенно наглядно этот компромисс на уровне всей оксфордской школы выступает в двух отмеченных выше коллективных монографиях, посвященных общественной организации африканских народов.

В 40-х годах Рэдклифф-Браун несколько раз избирался президентом Королевского антропологического института. Пост главы департамента он оставил по возрасту в 1946 г., но потом еще долго преподавал в различных университетах не только из любви к своему предмету, но и в связи с затруднительным материальным положением[113]. Во время второй мировой войны, занимая пост британского консула в Сан-Паулу, ученый в течение двух лет читал лекции в местном университете. В 1947 г. некоторое время был профессором в университете Александрии, а затем в Кембридже, Лондоне, Манчестере, Грейамстауне (Южная Африка), читал мемориальные лекционные курсы. Умер Рэдклифф-Браун в 1955 г., вскоре после своего возвращения в Лондон из Южной Африки. Незадолго до смерти его посетил в больнице Р.Фёрс. Он спросил престарелого ученого, не желает ли тот чего-нибудь почитать для времяпрепровождения, и Рэдклифф-Браун ответил: «Единственное, что меня интересует, — это теоретическое развитие социальной антропологии»[114].

Микросоциология примитивных обществ

Многие воззрения на институты примитивного общества были унаследованы Рэдклифф-Брауном от его учителей. В творчестве некоторых британских антропологов, которых обычно относят к эволюционистскому направлению, встречаются исследования, отмеченные попытками целостного отражения общественных институтов, анализа социальных функций отдельных явлений. Эти исследования привлекали внимание Рэдклифф-Брауна, определенным образом влияли на его теоретические взгляды в сфере изучения примитивных обществ.

К такого рода исследованиям можно отнести работы У. Робертсона Смита, которые действительно представляли собой аномалию в обстановке господства тайлоровских идей в британской социальной антропологии 70–80-х годов XIX в. В отличие от Тайлора, который рассматривал религию примитивных народов как результат деятельности мыслящего индивида («первобытного философа»), Робертсон Смит поставил вопрос об обществен-

[111] Ibidem.
[112] Idem. The Web of Kinship among the Tallensi. L., 1949.
[113] См.: *Kuper A.* Anthropologists and Anthropology, p. 65.
[114] См.: Idem, p. 66.

ной природе религии и общественных функциях религиозного ритуала. Многие современные специалисты полагают, что работы Робертсона Смита положили начало социологическому анализу «примитивной» религии. Необходимо все же признать, что идеи Робертсона Смита оказали влияние на ее трактовку не прямо, а через труды Дж.Фрэзера и Э.Дюркгейма.

Рэдклифф-Браун, отмечая в трудах Фрэзера элементы структурно-функциональной логики[115], благодаря которой Фрэзер сделал определенный шаг от элементаризма к системности, воспринял ряд идей своего соотечественника через исследования Дюркгейма и членов его «социологической школы» (М.Мосса, А.Юбера, С.Бугле и др.). Эта школа интенсивно занималась исследованием проблем ранних форм религии и в своей работе в значительной степени опиралась на труды Фрэзера. Теоретическая позиция Рэдклифф-Брауна в этом вопросе была последовательно дюркгеймовской, даже более последовательной, чем у непосредственных учеников французского социолога.

С выходом в свет в 1912 г. книги «Элементарные формы религиозной жизни»[116] учение Дюркгейма о тождестве «священного» и «социального», о регулятивных и интегративных функциях религии, социологический подход к изучению религии стали фундаментом религиоведческой позиции Рэдклифф-Брауна. Показательно, что в 1913 г. он основательно переделал свою рукопись об андаманцах, внеся исправления в духе идей Дюркгейма. Вместе с тем Рэдклифф-Браун решительно отверг и даже публично критиковал эволюционистские представления главы французской социологической школы о тотемизме как самой первой стадии развития религии[117].

Одним из основоположников теоретической социальной антропологии функционализм с почтением объявил Л.Г.Моргана[118]. «То, что сейчас называют структуралистской теорией в исследовании родства и социальной организации, — писал в 1969 г. ученик Рэдклифф-Брауна М.Фортес, — можно найти в работах Моргана, причем не только в чисто историческом, но и в концептуальном смысле»[119]. Ударение на «концептуальной» стороне моргановского наследия сделано не зря, ибо его формально-логическая часть особенно привлекала функционалистов. Отвергая выводы Моргана о характере исторического развития систем родства и брака, они восприняли его типологию систем, введенные им понятия и саму исследовательскую проблематику, которая впервые в истории западной науки указала на важность изучения родственных отношений и предложила способы этого изучения.

Проблема изучения классификационных систем родства стала одной из ведущих в социальной антропологии. Рэдклифф-Браун еще в годы учебы

---

[115] *Radcliffe-Brown A.R.* The Sociological Theory of Totemism. — Structure and Function in Primitive Society, p. 152.

[116] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. L., 1976.

[117] *Radcliffe-Brown A.R.* The Sociological Theory of Totemism, p. 123.

[118] См.: *Fortes M.* Kinship and Social Order, p. 3.

[119] Ibid., p. 4.

в Кембридже усвоил комплекс познавательных задач в этой области. Задачи эти впервые поставлены Морганом, а затем разработаны Риверсом. Они сводились к четырем, отчасти сохранившим свою актуальность и в современной антропологии, проблемам: 1) выделению категорий родственников в рамках элементарной семьи; 2) выявлению различных видов формализованных отношений между различными категориями родственников; 3) выявлению отношений между различными формами брака и системами терминов родства; 4) выявлению специфического взаимодействия различных типов объединений родственников (клан, линидж, субклан и т.п.) с соответствующими разновидностями форм брака[120].

В решении этих проблем Риверс сделал определенный шаг в преодолении примитивного эволюционизма. Обладая опытом личного наблюдения отношений между классификационными родственниками у примитивных народов (тода Индии и меланезийцев), Риверс пришел к выводу, что «термины классификационного родства определяются социальными отношениями, они просто обозначают эти отношения»[121]. Такой вывод опровергал тезис Моргана о том, что системы классификационных терминов — это лишь словесное отражение исчезнувших форм брака, своеобразный пережиток. Отмечая новаторство выводов Риверса, необходимо указать, что в своих утверждениях о социальных функциях систем родства он не был последователен: нередко трактовал их и как пережитки, и (чрезвычайно узко) как системы, регулирующие лишь половые отношения, и как следствие «аномальных» форм брака[122].

Проблема изучения отношений родства

Исходным постулатом теории отношений родства Рэдклифф-Брауна послужил тезис о примате социального над биологическим в этих отношениях. В основе классификационных систем родства, по мнению Рэдклифф-Брауна, лежит не реальное кровное родство («потоки крови»), а специфический набор социальных отношений[123], которые мыслились ученым в виде атрибута общества как особой реальности, несводимой к биологической природе человека. Совокупность связей между классификационными родственниками в конкретном обществе определялась как «сеть социальных отношений... которая составляет часть всеобщей сети социальных отношений», т.е. «социальной структуры» данного общества[124].

---

[120] См.: *Firth R.* Rivers on Oceanic Kinship. — *Rivers W.H.R.* Kinship and Social Organization. L., 1968, p. 17.

[121] *Rivers W.H.R.* Kinship and Social Organization, p. 40.

[122] См.: *Firth R.* Rivers on Oceanic Kinship, p. 24, 36.

[123] См.: *Radcliffe-Brown A.R.* Introduction. — African Systems of Kinship and Marriage, p. 4.

[124] Idem. The Study of Kinship Systems. — Structure and Function in Primitive Society, p. 53.

Занимаясь проблемами классификационного родства, Рэдклифф-Браун подверг критике господствующий в эволюционизме подход к этому явлению как к пережитку, остаткам исчезнувших форм семьи, сохранившихся лишь в виде терминов родства, не имеющих никакого соответствия в реальной действительности.

Критика Рэдклифф-Брауна была вполне обоснована эмпирически, так как обильный фактический материал, накопленный наукой к началу XX в., личный полевой опыт антрополога свидетельствовали, что классификационная терминология родства не пережиток, но социальное явление, играющее важную роль в повседневной жизни многих примитивных обществ. «Система родства, — пишет исследователь, — должна работать для того, чтобы существовать и сохраняться. Она должна обеспечивать связную и действующую систему социальных отношений, определяемую социальным обычаем»[125]. Таким образом, функция системы родства заключается в «регулировании повседневной жизни людей»[126]. Регулирование социальных отношений в обществах с классификационными системами родства, по утверждению Рэдклифф-Брауна, «производится путем образования фиксированных и более или менее определенных образцов поведения для каждого из признанных видов родства»[127]. Эти фиксированные образцы поведения ассоциируются с терминами, «используемыми в обществе для называния родственников при обращении к ним», данные термины являются «частью системы и как таковые суть идеи этих людей (использующих классификационные термины. — *А.Н.*) о родстве»[128].

«Единицей структуры», из которой возникает любая система родства, Рэдклифф-Браун считал «элементарную семью, состоящую из мужчины, его жены и... детей, независимо от того, живут они вместе или нет»[129]. Согласно его концепции, основные типы отношений между классификационными родственниками берут начало в элементарной семье. Небольшое количество родственных терминов (мать, отец, брат, сестра и т.п.), распространяясь за пределы элементарной семьи и охватывая практически все социальное пространство, дает эффект «упрощения и экономии» в отношениях с большинством членов данного общества[130]. Это спонтанная особенность многих примитивных обществ с классификационными системами родства. Данное положение стало теоретической основой изучения Рэдклифф-Брауном отношений классификационного родства: на нем ученый основал свой метод структурного анализа этого явления, направленный на вычленение структурных принципов родства, а также метод сравнительного анализа, призван-

[125] Ibid., p. 62.
[126] Ibid. Andaman Islanders, p. 52.
[127] Idem. The Mother's Brother in South Africa. — Structure and Function in Primitive Society, p. 18.
[128] Idem. The Study of Kinship Systems, p. 53.
[129] Ibid., p. 51.
[130] Idem. Introduction, p. 34.

ный путем сопоставления действия структурных принципов в различных социальных системах выводить универсальные структурные принципы.

Главным структурным принципом родства, на котором основана классификационная терминология, Рэдклифф-Браун считал сформулированный им принцип «единства группы сиблингов». Под единством он понимал не внутреннее единство группы, выраженное в отношениях ее членов друг к другу, а тот факт, что эта группа может составлять единое целое для человека, находящегося за ее пределами, но связанного специфическими отношениями с одним из ее членов: «Так, в некоторых системах сына учат относиться к группе сиблингов его отца как к единому целому, с которым он связан как их „сын“»[131].

Результат действия этого принципа Рэдклифф-Браун усматривал в распространении у некоторых народов обычая называть сестру отца «женским отцом», а брата матери — «мужской матерью». По утверждению ученого, «обычай называть сестру отца „женским отцом“ указывает на то, что эта женщина находится в таких отношениях с сыном своего брата, которые существенным образом подобны отношениям отца со своим сыном»[132].

Другим важнейшим структурным принципом родства Рэдклифф-Браун называл принцип «единства линиджа». Ученый утверждал, что непременным условием классификационной системы родства является наличие в обществе кланов[133].

По определению Рэдклифф-Брауна, «патрилинейный (или агнатный) линидж состоит из мужчины и всех его потомков по мужской линии на протяжении определенного количества поколений», а клан — это «группа, которая хотя в действительности и не является линиджем (принадлежность к ней не может быть прослежена по реальной генеалогии, так как ее корни (истоки) теряются в далеком прошлом. — *А.Н.*), но принимается за таковой»[134]. Различие между линиджем и кланом, по Рэдклифф-Брауну, заключается в том, что основатель клана, как правило, мифический персонаж. В конкретных обществах линиджи различных таксономических уровней воспринимаются как иерархические подразделения максимальной генеалогической (часто мифологизированно генеалогической) общности — клана.

Сущность принципа «единства линиджа», по Рэдклифф-Брауну, заключается в том, что индивид, условно поставленный в центр системы классификационного родства, включает в особые категории, часто носящие общий термин родства, членов линиджей всех своих ближайших родственников (матери, отца, бабок, жены и т.п.).

Исследуя материал по терминологии родства некоторых племен североамериканских индейцев, собранный С.Таксом, а также другие материалы, Рэдклифф-Браун продемонстрировал действие принципа «единства линиджа»,

---

[131] Ibid., p. 24.
[132] Ibid., p. 26.
[133] Idem. Andaman Islanders, p. 53.
[134] Idem. The Study of Kinship Systems, p. 70.

которое выразилось, в частности, у африканского народа вандау в том, что дед по матери, брат матери, сын брата матери называются одним термином — «дед»[135].

Анализируя широко распространенный, особенно в Австралии, обычай, по которому в одну категорию объединяются родственники чередующихся поколений, Рэдклифф-Браун сформулировал структурный принцип «комбинации альтернативных поколений». Влияние этого принципа на формирование классификационной терминологии родства ученый показал, привлекая материалы по австралийским аборигенам, у которых деда (отца отца) принято называть «старшим братом»[136].

Рэдклифф-Браун был склонен приписывать сформулированным им структурным принципам классификационного родства универсальное значение, статус социального закона. Об этом свидетельствует его утверждение, что все существующие системы классификационного родства конструируются из ограниченного набора одних и тех же структурных принципов, «которые могут быть использованы и комбинированы различными способами. Характер структуры зависит от выбора, метода использования и комбинации этих принципов»[137]. Те особенности классификационной терминологии, которые ученый свел к нескольким структурным принципам, в действительности весьма широко распространены в известных этнографии примитивных обществах. Это подтверждает обширная этнографическая литература, на это указывал и сам Рэдклифф-Браун, подкрепляя свои выводы многочисленными фактами из жизни народов Африки, Америки, Австралии и Океании. Структурные принципы представляют собой оригинальную попытку достичь определенного уровня формализации эмпирического материала, без которой невозможно его теоретическое обобщение. Сформулированные Рэдклифф-Брауном структурные принципы родства были отнюдь не самоцелью его научной работы, ибо мыслились им как средство анализа отдельных, частных сторон жизнедеятельности примитивных обществ.

Структурные принципы Рэдклифф-Брауна суть отражение неких диадных поведенческих моделей, выраженных в терминах классификационного родства. Представляя эти модели как элементы социальной структуры, Рэдклифф-Браун подходит к анализу целого ряда частных проблем изучения систем родства и брака, ставших к тому времени уже традиционными для британской социальной антропологии.

Отвергнув эволюционистскую трактовку проблемы авункулата как основанную на чисто умозрительном предположении, что особые отношения, связывающие человека с дядей по матери, наблюдаемые во многих примитивных обществах, — это пережитки матриархата в патриархальном обществе[138], Рэдклифф-Браун заявил, что «обычаи, относящиеся к брату матери...

[135] Ibid., p. 79.
[136] Ibid., p. 69.
[137] Idem. Introduction, p. 83.
[138] Idem. The Mother's Brother in South Africa, p. 15.

не являются обособленным институтом, но частью единой системы: и ни одно объяснение части системы не может быть удовлетворительным, пока не будет связано с анализом системы как целого»[139]. Привязанность к детям со стороны брата их матери и целый ряд традиционных обязательств по отношению к ним Рэдклифф-Браун объясняет следующим образом: «В патриархальных обществах определенного типа особый образец поведения между сыном сестры и братом матери вытекает из образца поведения, существующего в отношениях между ребенком и его матерью (действие принципа „единства сиблингов". — *А.Н.*). Тот же самый тип поведения имеет тенденцию быть распространенным на всех родственников матери, т.е. на всю семью или группу родственников, к которой принадлежит и брат матери (действие принципа „единства линиджа". — *А.Н.*)[140]». Далее Рэдклифф-Браун обосновывает системную связь этих двух принципов со структурным принципом «комбинации альтернативных поколений», которая у ряда народов выражается в том, что вместе с термином «мужская мать» по отношению к брату матери применяется еще и термин «дед», и в этом проявляется сущность поведенческих моделей, ассоциируемых с этими терминами.

Приведенная особенность классификационной терминологии родства и ассоциируемого с ней типа поведения подводит нас к положению концепции Рэдклифф-Брауна, которому он придавал важное значение. Речь идет о специфическом типе отношений, которые он назвал отношениями с подшучиванием («шутливыми отношениями»). Они представляют собой особую модель поведения в отношениях между классификационными родственниками определенных категорий, модель, которая включает своеобразную комбинацию дружелюбия и враждебности, выраженную в «неуважении», санкционированном обычаем[141].

Прямой противоположностью «шутливым отношениям» являются отношения подчеркнутого уважения. Эти альтернативные модели поведения, по утверждению Рэдклифф-Брауна, находятся в противоречивом единстве, всегда строго фиксируются и контролируются обычаем и регулируют повседневную жизнь в обществах, лишенных политической власти, где особое значение имеют родственные связи.

Брак в примитивных обществах означает установление тесных отношений с группой до сих пор относительно незнакомой, чужой. Если в своей семье и клане, утверждает Рэдклифф-Браун, человек занимает определенное положение и его отношения с сородичами и соседями привычны и устойчивы, то в отношениях с людьми из другой группы, с представителем которой заключен брак, такой определенности нет. Ситуация весьма характерная для примитивного общества, когда чужое вызывает подозрительность и

---

[139] Ibid., p. 18.

[140] Idem. On Joking Relationships. — Structure and Function in Primitive Society, p. 99.

[141] Ibid., p. 91.

страх, чревата всевозможными недоразумениями и порождает набор правил, предписывающих подчеркнутое уважение и почитание старших по возрасту или генеалогическому поколению (разновидностью этих правил является обычай «избегания») и «шутливое отношение», доходящее до подтрунивания над равными по возрасту или поколению. Подтрунивание это имеет определенные обычаем рамки и часто напоминает своеобразный ритуал: во всех случаях обижаться на него считается «неприличным»[142].

Особенно велика роль «шутливых отношений» в механизме передачи культурной традиции от одного поколения к другому. Для того чтобы традиция сохранялась в примитивном обществе, за ней, как справедливо полагает Рэдклифф-Браун, должен стоять авторитет, который во многих таких обществах принадлежит первому восходящему поколению родственников, — отсюда отношения подчинения и одностороннего уважения между поколениями детей и отцов. Как своеобразный контраст, подчеркивающий этот тип отношений, устанавливаются «шутливые отношения» между внуками и дедами. У отдельных народов внуки и деды принадлежат к одной категории классификационного родства, и взаимоотношения между ними отличаются непринужденностью, доходящей в Австралии, например, до шутливых притязаний на роль мужа собственной бабушки[143].

В полном соответствии со своими представлениями о роли структурных принципов родства Рэдклифф-Браун трактует проблему сорората — обычая жениться на сестре или другой родственнице умершей жены, широко распространенного во многих примитивных обществах. Сорорат, утверждает исследователь, «наиболее часто встречается в связи с патрилинейным линиджем и тем, что может быть названо отцовско-правовым браком, и именно в этих условиях он наиболее эффективно функционирует, сохраняя и усиливая отношения, установленные браком»[144]. Обычай сорората выражается прежде всего в том, что мужчина «может взять вторую жену без вступления в новые социальные связи (сохраняя таким образом связи, уже установившиеся, но поставленные под угрозу разрыва смертью первой жены. — *А.Н.*)... а вступление в брак с этой родственницей (сестрой жены или дочерью брата жены. — *А.Н.*) является просто результатом приложения принципа единства линиджа в системе патрилинейного линиджа»[145].

Нетрудно заметить, что, объясняя рассмотренные обычаи и особенности систем родства, Рэдклифф-Браун неизменно делает акцент на их интегративной функции, т.е. на том, каким образом эти обычаи и особенности способствуют поддержанию, сохранению и воспроизводству социальной структуры. Само содержание структурных принципов Рэдклифф-Брауна отражает своеобразный «запас прочности» социальной структуры, ибо все они концентрируют внимание на одном аспекте — на идентичности отношений

[142] Ibid., p. 92.
[143] Ibid., p. 97.
[144] Idem. Introduction, p. 65.
[145] Idem. The Study of Kinship Systems, p. 81.

индивида с совокупностью лиц, принадлежащих к той или иной категории (сиблинги, линиджи, поколение). Такой подход не случаен, ибо, во-первых, вычленяет ряд типов диадных отношений, во-вторых, вскрывает способ их восполнения в случае смерти любого из партнеров индивида по этим отношениям. Структурные принципы родства Рэдклифф-Брауна ведут к тезису о невозможности индивиду в примитивном обществе остаться без полного набора регламентированных взаимосвязей. Чтобы ни случилось с ближайшими родственниками человека, где бы он ни оказался в пределах своего общества, он всегда будет находиться в самом центре диадных взаимосвязей, которые в своей совокупности представляют социальную структуру.

Через призму интегративной и регенеративной функций Рэдклифф-Браун рассматривает обычаи, регулирующие заключение брака в примитивном обществе. Заключение брака трактуется исследователем как чрезвычайно важное социальное мероприятие. Брак, считает ученый, это не только и не столько регулирование половых отношений, сколько «союз между двумя семьями или группами родственников»[146], основная функция которого — «воссоздание социальной структуры»[147]. Все брачные обычаи расцениваются Рэдклифф-Брауном как средство самоорганизации общества и защиты его структурных связей: «правила и обычаи, относящиеся к запрету или предпочтению браков, имеют социальную функцию защищать, сохранять или продолжать существующую структуру родства как систему институциональных отношений»[148]. Такую функцию, например, выполняет обычай экзогамии, запрещающий брак внутри линиджа, ибо подобный брак «разрушителен для его единства, ведь он создает в этой группе отношения, свойственные браку, которые полностью несовместимы с отношениями, характерными для членов линиджа»[149].

Оценивая вклад Рэдклифф-Брауна в разработку проблемы родственных отношений в примитивных обществах, необходимо признать, что реальные аналитические возможности методологических установок привели ученого к определенным достижениям.

Вывод Рэдклифф-Брауна о том, что отношения родства в примитивном обществе — это социальные, а не исключительно биологические отношения, был правильным. В настоящее время положение о социальной обусловленности отношений классификационного родства признано всеми ведущими специалистами в этой области этнографии[150].

Серьезный интерес представляет изучение Рэдклифф-Брауном интегративной функции обычаев, регулирующих брачные и родственные отношения в примитивных обществах. В этой сфере он пошел по оптимальному

---

[146] Idem. Introduction, p. 51.

[147] Ibid., p. 43.

[148] Ibid., p. 62.

[149] Ibid., p. 68.

[150] См.: *Бутинов Н.А.* Типология родства. — Проблемы типологии в этнографии. М., 1979; *Крюков М.В.* Система родства китайцев. М., 1972, и др.

пути применения структурно-функционального анализа, так как этот вид анализа по своей природе является «специалистом» по изучению механизмов, которые определяют взаимосвязь социальных явлений. Решая эту задачу, Рэдклифф-Браун избрал методически верный путь выявления системных качеств рассматриваемых явлений.

Проблема изучения ранних форм религии

Эта проблема занимала в научной деятельности Рэдклифф-Брауна одно из главных мест. Логическим центром воззрений этнографа стала теория тотемизма, построенная преимущественно на австралийском этнографическом материале.

В создании своей теории тотемизма Рэдклифф-Браун, по его собственному признанию[151], основывался на идеях и общих методологических принципах Э.Дюркгейма. Рэдклифф-Браун полностью принял дюркгеймовскую символическую трактовку тотемизма, однако опыт самостоятельной теоретической и главным образом полевой работы привел его к выводу о том, что она не объясняет многое в эмпирических проявлениях тотемизма у конкретных народов. Рэдклифф-Браун обратил внимание на то, что концепция «коллективных представлений» Дюркгейма не способна вскрыть природу процесса, в котором осуществляется интегрирующее воздействие тотемических представлений и обрядов.

В своей концепции тотемизма Рэдклифф-Браун стремился преодолеть ограниченность и схематизм Дюркгейма. Необходимыми условиями существования тотемизма Рэдклифф-Браун считал: 1) полную зависимость общества от природной среды, которая наблюдается у охотников и собирателей; 2) наличие сегментарной организации, т.е. членения общества на кланы, фратрии и тому подобные единицы. Без одного из этих условий тотемизм не может существовать. Так, отсутствие у андаманцев и эскимосов клановой организации, по мнению Рэдклифф-Брауна, явилось причиной того, что у этих народов нет тотемизма[152].

Отражение природной среды в сознании примитивного человека, утверждал Рэдклифф-Браун, всегда приобретает характер моральной и социальной системы, отношения между явлениями Вселенной (в том числе и отношения между людьми) подчинены в этом сознании нормам социального поведения. У тех народов, где каждый конкретный коллектив — это самодовлеющий, слабо связанный с другими социальный организм, представления о моральном порядке во Вселенной являются отражением его внутренних недифференцированных порядков как порядков общества в целом. Там же, где уровень общественной интеграции выше, т.е. общество как целое разделено на специфическим образом связанные сегменты (родственные

[151] *Radcliffe-Brown A.R.* The Present Position of Anthropological Studies. — Method in Social Anthropology, p. 52.

[152] Idem. The Sociological Theory of Totemism, p. 132.

образования в виде кланов, линиджей, половин и т.п.), представление о Вселенной является таким же социально дифференцированным. Все наблюдаемое в окружающей действительности особым образом группируется, а полученные группировки ассоциируются с определенными естественными видами, и это, по мысли антрополога, не случайный результат потребности в каком-либо символе, но следствие огромной важности этих видов для жизни общества.

Средоточием тотемической идеологии Рэдклифф-Браун в отличие от Дюркгейма считал не отдельно взятый клан, но клановую структуру общества, которая в Австралии ограничивается племенем, а нередко выходит и за его пределы. «Более широкое (по сравнению с клановым. — *А.Н.*) единство и солидарность всего тотемического общества выражены тем фактом, что общество как целое посредством своих сегментов находится в ритуальном отношении к Природе как целому»[153].

Анализируя фактический материал по этнографии австралийских аборигенов, Рэдклифф-Браун пришел к выводу, что тотемизм здесь не какой-либо отдельно взятый элемент религиозных представлений, но системное образование, состоящее из взаимосвязанных элементов: «1) орды, т.е. патрилинейной локальной группы; 2) определенного количества классов объектов — животных, растений и других явлений, таких, как дождь, солнце, жара, ненастье, дети и т.д.; 3) определенных священных мест в пределах территории орды... каждое из которых ассоциируется особым образом с одним или несколькими „тотемами" группы; 4) определенных мифологических существ, которые, как предполагается, положили начало этим священным местам в мифологический период начала мира»[154].

Рассмотрение тотемизма как системного образования, безусловно, открыло перед Рэдклифф-Брауном новые перспективы изучения этого сложного явления, однако в целом ученому так и не удалось до конца преодолеть ограниченность социологизаторского подхода Дюркгейма. Для Рэдклифф-Брауна большое значение имела связь тотемизма с социальной структурой. Именно поэтому тотемическая модель Вселенной трактовалась им не столько как специфическое отражение объективного мира, осмысленного в социальных терминах, сколько как представление о структуре общества, облеченное в образы животного и растительного мира. Такое рассмотрение само по себе не является заблуждением, этот аспект действительно присутствует в тотемическом мировоззрении. Возражение может вызвать абсолютизация роли социальной структуры в формировании и функционировании тотемических мифов и обрядов. Эта абсолютизация не только обедняет содержание тотемического мировоззрения, но и ведет в объяснении религии к тому же дюркгеймовскому социологическому циклизму (общество как особая реальность порождает религию, религия является необходимым условием существования общества), от которого Рэдклифф-Браун стремился избавиться.

---

[153] Ibid., p. 128–129.
[154] Ibid., p. 121.

Одной из причин, помешавших Рэдклифф-Брауну выйти за пределы узкого круга социологизаторской аргументации в объяснении тотемизма, на мой взгляд, послужил его принципиальный отказ от гносеологического анализа религии: «Я не думаю, что в изучении процесса мышления, который... привел к этим ошибочным представлениям (т.е. к фантастическому характеру тотемических представлений. — *А.Н.*), есть какая-нибудь научная ценность»[155].

Логическим стержнем трактовки Рэдклифф-Брауном религии в примитивном обществе стал анализ ее отношения к социальной структуре: «Я уверен, что... социальная структура австралийских племен связана весьма специфическим образом с космологическими идеями и что ее существование во времени зависит от поддержания этих идей путем регулярного воспроизведения в мифах и обрядах»[156].

Интегративную функцию религиозных верований и обрядов Рэдклифф-Браун трактовал как воздействие «моральной силы» религии на индивидуальное сознание, формирующее в нем чувство коллективной солидарности. В отличие от Дюркгейма, у которого этот тезис служил конечным и универсальным объяснением религиозных феноменов, Рэдклифф-Браун приложил немало усилий, чтобы объяснить внутренний механизм взаимосвязей индивида, религии и социальной структуры. Отталкиваясь от тезиса, что минимальной подсистемой социальной структуры как образования, вызванного к жизни заинтересованностью двух и более индивидов в одном объекте, является универсальная триада: Субъект 1—Субъект 2—Объект[157], Рэдклифф-Браун видел значение религии для социальной структуры в том, что она (религия) придает «объекту» триады специфическую безусловную, или, как назвал ее исследователь, «ритуальную значимость». Эта категория, по мнению Рэдклифф-Брауна, устраняет логическое несовершенство дюркгеймовского положения о раздвоении мира в религиозном сознании на «священное» и «обыденное». Подобное раздвоение нельзя четко выявить в представлениях конкретного общества, что видно из анализа бытования такого явления, как табу. Аргументируя свою критику, ученый приводит полинезийский материал и, в частности, указывает, что полинезийцы одним и тем же словом «табу» обозначают и человека, совершившего запретный поступок, и священного вождя[158]. Этот пример показывает, что в представлениях примитивных народов и «священное», и «нечистое» могут относиться к одной категории явлений.

«Обо всем, что является объектом ритуального избегания, или табу, — писал Рэдклифф-Браун, — можно говорить как об имеющем ритуальную значимость»[159]. Применяя категорию «ритуальная значимость» и модель триады, он так определяет функцию тотемизма: «Для локального тотемиче-

[155] Idem. Taboo. — Structure and Function in Primitive Society, p. 144.
[156] Ibid., p. 145.
[157] Ibid., p. 141.
[158] Ibid., p. 138.
[159] Ibid., p. 139.

ского клана в Австралии тотемический центр, естественные виды, ассоциируемые с ним, т.е. тотемы, мифы и обряды, с ним связанные, имеют специфическую социальную значимость: общий интерес связывает индивидов в прочную и устойчивую ассоциацию»[160].

Религиозный ритуал не только объединяет людей, его действие направлено на воспроизведение всех особенностей социальной структуры конкретного общества, так как мифы, лежащие в основе ритуала, — это, по мнению Рэдклифф-Брауна, закодированные в специфической форме нормы, регулирующие поведение людей и потому определяющие согласованность их действий в социальной структуре[161]. Особое значение Рэдклифф-Браун придавал проблеме соотношения дуально-экзогамной организации с некоторыми мифологическими сюжетами. Приводя широко известный этнографии сюжет, в котором речь идет об оппозиции двух мифологических персонажей, обычно выступающих в виде животных, наделенных контрастными признаками (например, «черный–белый») и находящихся в отношениях постоянного противоборства, Рэдклифф-Браун дает свою развернутую трактовку этого сюжета, оперируя главным образом австралийским материалом. Анализируя сюжет о Клинохвостом Орле и Вороне, он подчеркивает неслучайность данной австралийской мифологической пары, ее широкое распространение в Австралии и за ее пределами (в частности, у индейцев хайда и др.)[162]. Ученый задает вопрос, почему именно эти птицы являются центральными персонажами мифа, и в поисках ответа обращается к социальной структуре племен, у которых данный сюжет бытует (бассейн р. Дарлинг). Прежде всего он отмечает, что птицы эти — тотемы экзогамных половин, т.е. социальных группировок, играющих ведущую роль в регулировании брачных отношений. По мифологии, записанной Рэдклифф-Брауном, Клинохвостый Орел приходится братом матери Ворона, его классификационным тестем, так как у изучаемых племен господствуют нормы кросскузенного брака, предписывающие жениться на дочери брата матери[163].

Социальная функция рассматриваемых мифологических сюжетов заключается в сакрализации норм поведения, так как каждый из поступков, совершенных персонажем мифа, — это та или иная норма обычного права (либо ее нарушение, осуждаемое другим персонажем), и священным ее делает само бытование в мифе. В одном из сюжетов Ворон, убив воллаби, съедает его сам, не поделившись с Клинохвостым Орлом, своим тестем, — такой поступок, с точки зрения аборигенов, является в высшей степени аморальным. Клинохвостый Орел восстанавливает свои права, заставив Ворона отрыгнуть добычу, наказывает его, бросая в костер, и изрекает закон: «Отныне ты будешь не охотником, но вором»[164].

---

[160] Ibid., p. 141.
[161] См.: Idem. A Natural Science of Society, p. 127.
[162] См.: Idem. The Comparative Method in Social Anthropology, p. 93.
[163] Ibid., p. 96.
[164] Ibidem.

Рэдклифф-Браун отмечает определенную этиологическую тенденцию этого сюжета — он «объясняет», почему у ворона перья черные и глаза красные (побывал в костре), почему клинохвостый орел хватает добычу при облавной охоте с огнем, почему ворон питается отбросами и т.п., но главное, по его мнению, заключается не в этом, а в моральной оценке действий мифологических персонажей, в делении этих действий на правильные и неправильные и в утверждении правильных в качестве нормы социального поведения. Обобщая свои выводы, Рэдклифф-Браун подчеркивает, что рассмотренный сюжет — выражение универсального типа социальных взаимоотношений, которые он называл «отношениями оппозиции»[165] и которым придавал большое теоретическое значение. Ритуальная враждебность, наблюдаемая во многих примитивных обществах, по мнению Рэдклифф-Брауна, есть не что иное, как проявление структурного принципа оппозиции. Одним из выражений этого принципа являются «шутливые отношения». «Отношения между двумя подразделениями, которые мы называли термином „оппозиция", — считает этнограф, — являются таким типом отношений, которые одновременно разъединяют и соединяют, порождая специфический вид социальной интеграции...»[166].

Рэдклифф-Браун не только вскрыл ряд существенных особенностей ранних форм религии, но и выступил с эффективной критикой современных ему религиоведческих концепций. Эти выступления сильно пошатнули позиции сторонников теории первобытного монотеизма. Рэдклифф-Браун резко и аргументированно опроверг попытки ряда исследователей представить религию андаманцев как прамонотеистическую, а их духа Пулюгу как бога — вседержителя и творца[167], внес, безусловно, полезный вклад в изучение «примитивной» религии своей критикой рационалистической концепции тотемизма Дж.Фрэзера, а также критикой крайностей соответствующих диффузионистских концепций[168].

Британская социальная антропология после Рэдклифф-Брауна

Антропология в послевоенной Великобритании развивалась на теоретических основаниях, сформулированных Рэдклифф-Брауном и Малиновским. С течением времени, в особенности после смерти Рэдклифф-Брауна, критика его формальных методов постепенно набирала силу и в антропологии сложилось относительное равновесие двух методологических концепций, если рассматривать их влияние на деятельность представителей этой науки. Можно говорить (условно, конечно) о двух линиях развития структурно-

[165] См.: Ibid., p. 99.
[166] Ibid., p. 103.
[167] См.: Idem. Andaman Islanders, p. 158.
[168] См.: Idem. The Sociological Theory of Totemism, p. 132.

функциональной традиции — структуралистской, восходящей к Рэдклифф-Брауну, и интуитивно-беллетристической, связанной с Малиновским. Р.Фёрс, хорошо знавший обоих, остроумно отнес Рэдклифф-Брауна к «классицизму», а Малиновского к «романтизму», так как один из них был склонен отдавать предпочтение четкой однозначности выводов, скованных формальными понятиями своей концепции, а другой — воображению и литературным приемам представления изучаемой реальности[169].

Две линии традиции нашли воплощение в организационной и географической плоскостях — основными центрами структурализма (неоструктурализма) в 50–70-х годах были департаменты антропологии Оксфордского, Кембриджского и Манчестерского университетов, где преимущественно изучались африканские сюжеты; наследие Малиновского продолжало жить в департаменте ЛШЭПН и в некоторых других университетах, где разрабатывались океанийские и азиатские темы.

Сообщество британских антропологов этого времени также можно условно разбить на две группы — Э.Эванс-Причард, М.Фортес, М.Глакмен, В.Тэрнер, М.Дуглас (все — африканисты) в разной степени придерживались структуралистской доктрины с ее вниманием к жестко детерминированным общественным связям; а Р.Фёрс (специалист по Океании и Юго-Восточной Азии), Э.Лич (специалист по Южной и Юго-Восточной Азии) и другие продолжали линию Малиновского с его особым вниманием к личности и личностному выбору в культурных процессах.

Оба лагеря нередко вступали в теоретические дискуссии, в которых наследие классического функционализма подвергалось критике, порой довольно жесткой. Идеи Рэдклифф-Брауна наиболее последовательно защищал М.Фортес, ставший в 1950 г. главой департамента антропологии в Кембридже. А.Купер пишет об этом: «В то время как его коллеги по профессии высказывали сомнения или даже поднимали знамя восстания, Фортес продолжал развивать центральную проблематику первоначального оксфордского структурализма. В 1953 г. он опубликовал несколько работ, содержащих обоснование его позиции, в которых защищал структуралистскую ортодоксию, подчеркивал роль категории „социальная структура“ как центрального организующего понятия, относил изучение „культуры“ и индивидуальных вариаций к второстепенным задачам и энергично нападал на Эванс-Причарда за его отступничество от истинной веры»[170].

Структурный метод Рэдклифф-Брауна развивал и Макс Глакмен, создавший особую школу «африканской социологии» с центром в возглавляемом им департаменте социальной антропологии Манчестерского университета. Сам он разработал оригинальную теорию конфликта и ритуала, во многом отталкиваясь от идей своего учителя, о чем красноречиво говорит его взгляд на ритуал: «Ритуал — это не просто выражение взаимосвязи и внедрение

---

[169] *Firth R.* Contemporary British Social Anthropology. — American Anthropologist. Vol. 53, p. 474–489.

[170] *Kuper A.* Anthropology and Anthropologists. The Modern British School. 3rd revised and enlarged edition. L.–N.Y., 1983, p. 128.

социальных ценностей и чувств в сознание людей, как это утверждается в теориях Дюркгейма и Рэдклифф-Брауна, но своеобразное подчеркивание действительных конфликтов между общественными установлениями, а также утверждение единства и целостности общества вопреки этим конфликтам»[171]. Эта теоретическая позиция в 50–80-х годах получила свое дальнейшее развитие в трудах ученика Глакмена Виктора Тэрнера, в «символической антропологии» которого структуралистские идеи Рэдклифф-Брауна нашли органичное место среди новейших семиотических подходов[172].

Манчестерская школа Глакмена обеспечила развитие некоторых идей Рэдклифф-Брауна в ряде новых теоретических направлений. Одним из них стала концепция «социальной сети». Это понятие использовал, правда без детальной разработки, сам Рэдклифф-Браун, но настоящим аналитическим инструментом оно стало в трудах Э.Ботт, Ф.Мейера, Б.Поу, А.Мейера, М.Шриниваса, А.Бетей и в особенности Дж.Барнеса и К.Митчелла, в которых оно используется для анализа межличностных связей как в племенных сообществах, так и в сложной урбанистической среде развивающихся стран[173].

Противоречия в исследовательских подходах структуралистов и сторонников концепции Малиновского в послевоенной антропологии наиболее отчетливо проявились в трудах М.Глакмена и Э.Лича. «Лич, как и Малиновский, склонялся к подчеркиванию способности индивида свободно обращаться с социальными предписаниями, в то время как Глакмен, подобно оксфордским структуралистам, делал большее ударение на связующую силу предписаний и ценностей, хотя каждый из них отклонялся от унаследованной теоретической позиции, и, возможно, неосознанно они сближались в этом вопросе»[174]. Стирание противоречий между двумя традициями было показательно для британской антропологии конца 50-х — начала 70-х годов.

Начиная же с конца 60-х годов в интеллектуальной атмосфере социальных наук Запада наметились новые тенденции, порой именуемые «феноменологическим поворотом». Эти тенденции, затронувшие и социальную антропологию, выражались в полном или почти полном отказе от позитивистских идеалов научности — от идеи закономерности социального процесса, от возможности его объективного отражения в научных трудах. В этой ситуации наследие Рэдклифф-Брауна и Малиновского стало подвергаться разрушительной критике, ибо мировоззрение обоих целиком основывалось на позитивистских принципах познания.

---

[171] *Gluckman M.* Order and Rebellion in Tribal Africa. L., 1963, p. 18.

[172] См.: *Turner V.W.* Schism and Continuity in an African Society. Manchester, 1957.

[173] См.: *Bott E.* Family and Social Network. L., 1957; *Mayer Ph.* Townsmen or Tribesmen. Cape Town, 1962; *Paw B.* The Second Generation. Cape Town, 1963; *Mayer A.* The Significance of Quasi-groups in the Study of Complex Societies. Ed. by Banton. L., 1966, p. 97–122; *Shrinivas M.M., Beteille A.* Networks in Indian Social Structures. — Man. 1964. Vol. LXIV, p. 165–168; Social Networks in Urban Situation. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns. Ed. by J.C.Mitchell. Manchester, 1969; *Barnes J.A.* Networks and Political Process. — Ibid., p. 51–76; *Mitchell J.C.* The Concept and Use of Social Network. — Ibid., p. 1–48.

[174] *Kuper A.* Anthropology and Anthropologists. 3rd ed., p. 157.

Парадоксальным образом ключевой фигурой новой критической волны стал первый и наиболее талантливый ученик Малиновского, а впоследствии соратник Рэдклифф-Брауна в деле утверждения доминирующей роли структурализма и наследник последнего на посту главы департамента социальной антропологии Оксфордского университета — Эдуард Эванс-Причард.

Парадоксальным может показаться то, что человек, еще на рубеже 30–40-х годов утверждавший вслед за Рэдклифф-Брауном, что социальная антропология базируется на «методах индуктивной логики, которые необходимы для естественных наук», и отстаивавший применение сравнительного анализа «для открытия общих тенденций и взаимозависимостей в культуре, являющихся универсальными для человеческих обществ»[175], в 1950 г. на лекции памяти Маретта заявил прямо противоположное: «...социальная антропология является разновидностью историографии и в конечном счете — философии и искусства... так как она изучает общества как моральные, а не естественные системы, она интересуется не столько процессом, сколько внешним видом, ее целью являются образцы, но не научные законы, она скорее интерпретирует, чем объясняет»[176].

Разумеется, далеко не все британские антропологи совершили столь резкий поворот в своем отношении к познанию. Да и у самого Эванс-Причарда приведенные высказывания вовсе не означали полного отказа от традиций функционализма — широко известна парадоксальная противоречивость этого человека[177]. Но тем не менее с 70-х годов ситуация в британской антропологии стала быстро меняться, что нередко именуют кризисом этой науки. Сотрудничество с колониальными властями, которое в прошлом было предметом гордости антропологов, обернулось моральным кризисом — теперь они вынуждены были оправдываться перед общественностью и своей страны, и развивающихся стран. Иссякла некогда значительная финансовая поддержка полевых исследований со стороны фондов, связанных с колониальными интересами[178].

Новые поколения антропологов со скепсисом относились к завышенным притязаниям Рэдклифф-Брауна на создание супернауки социальной антропологии, призванной вобрать в себя все социальное познание, открыть всеобщие социальные законы и на этой основе построить систему научно обоснованного управления обществом. Молодежь все больше привлекали идеи новой, «интерпретативной антропологии», сформулированные американским ученым Клиффордом Гирцем[179], которые отвергали формальные схемы структурализма и утверждали принципы герменевтики в интерпре-

---

[175] *Evans-Pritchard E.E.* Anthropology and the Social Sciences. — Further Papers on the Social Sciences. Ed. by J.E.Dugdale. L., 1937, p. 73.

[176] Idem. Essays in Social Anthropology. L., 1962, p. 26.

[177] См.: *Никишенков А.А.* Эдуард Э. Эванс-Причард и противоречия этнографического познания. — Этнографическое обозрение. 1997, № 3.

[178] См. подробнее: *Никишенков А.А.* Прикладные исследования в западной культурной/социальной антропологии. — Этнографическое обозрение. 2000, № 5.

[179] *Geertz Cl.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.

тации культурных явлений. Сама культура в рамках этого подхода трактовалась как текст, а антропологическое ее познание — как попытка его прочитать и понять, причем главным в работе антрополога считалась передача понятого в авторском тексте исследователя. Это означало, что антропология рассматривалась как вид литературного творчества, в котором все внимание обращено не на методы научного анализа, а на выбор жанровых средств, стилевых особенностей и других литературных приемов.

Новый взгляд на антропологическое ремесло способствовал оживлению интереса к наследию Малиновского, отличающемуся подчеркнутым беллетризмом, особенно после публикации его полевых дневников[180], в которых он много писал о проблеме перевода опыта наблюдения культуры в конечный текст ее описания. Работы Рэдклифф-Брауна постепенно стали уходить на второй план, а его стиль «социального физика» нередко служил поводом для иронии. Впрочем, в британской антропологии, отличающейся стабильностью научной традиции, не произошло такой резкой переориентации, как в американской. В Великобритании структуралистская стратегия в исследованиях никогда не исчезала. Порой, правда, она принимала неожиданное воплощение — с конца 60-х годов в трудах некоторых антропологов она проникла духом марксизма. Это произошло не без влияния французских антропологов-марксистов Мориса Годелье, Эмануэля Террея и др.

Наиболее известными и интересными из довольно узкого круга британских антропологов-марксистов были Питер Уорсли и Морис Блох. Марксисты произвели своеобразное скрещивание антропологического структурализма с идеями К.Маркса, что нередко ограничивалось изменением терминологии: «общества» именовались «формациями», «структура» — «способом производства», «системы кланов и линиджей» — «классовыми структурами» и т.п. В Лондонском университетском колледже — штаб-квартире антропологов-марксистов — шли дискуссии, например, о том, чем является система родства — базисом или надстройкой общественной формации. Интерес к марксизму к началу 80-х годов иссяк, и, по мнению А.Купера, «основным последствием марксистского эпизода было ускорение падения старой структурно-функциональной ортодоксии. Классический функционализм был поражен без всякой надежды на восстановление»[181].

Поиск свежих идей структуралистского толка породил у некоторых британских антропологов интерес к трудам К.Леви-Строса, но и это увлечение для большинства из них было кратковременным. Пожалуй, единственным, кто надолго сохранил интерес к семиотическому структурализму французского антрополога и испытал определенное влияние с его стороны, был Э.Лич, но и он незадолго до смерти в 1989 г. не устоял перед соблазном «научного пораженчества» ставшего модным постмодернизма. В своей рецензии на книгу К.Гирца «Труды и жизненные пути: антрополог как писатель»[182], которая многими воспринималась как один из основных текстов

[180] *Malinowski B.* A Diary in a Strict Sence of the Term. L., 1967.
[181] *Kuper A.* Anthropology and Anthropologists. 3rd ed., p. 183.
[182] *Geertz Cl.* Works and Lives: Anthropologist as an Author. Stanford, 1988.

антропологического постмодернизма (сам Гирц всегда против этого возражал), он фактически поддержал постмодернизм: «Этнографическая монография имеет больше общего с историческим романом, чем с каким бы то ни было научным трактатом. Как антропологи мы вынуждены примириться с ныне уже признанным фактом, что в романе персонажи воспроизводят те или иные аспекты личности автора. Да и как могло быть иначе? Единственное „Я", которое я знаю непосредственно, это мое собственное. Когда Малиновский пишет о жителях Тробрианских островов, он пишет о себе; когда Эванс-Причард пишет о нуэрах, он пишет о себе. Любой другой подход превращает персонажей этнографических трактатов в заводных кукол». И это писал человек, который на протяжении всей своей научной карьеры исповедовал принципы научной объективности. Воистину, по его собственному образному выражению, примененному им к Гирцу, он «вскочил на подножку фургона своих учеников как раз перед тем, как тот должен был его раздавить»[183].

Этот эпизод, конечно же, показателен для интеллектуальной атмосферы в британской антропологии того времени, но, как и в случае с Эванс-Причардом 1950 г., подобным заявлениям не стоит полностью доверять. Британская социальная антропология всегда была чувствительна к новым веяниям, но она также всегда сохраняла верность научной традиции, лишь иногда внося в нее коррективы. Тот же Э.Лич, давая в 1989 г. интервью А.Куперу для журнала *Current Anthropology*, мудро заметил: «...последовательность всегда диалектична. В моем антропологическом развитии... был момент, когда Малиновский был всегда прав. На следующем этапе он был всегда неправ. Но с возмужанием я стал замечать, что у каждой стороны есть нечто положительное. Я вижу в этом гегельянский процесс — очень глубокий элемент в процессе развития гуманитарного мышления во времени. Но, пройдя эту последовательность по кругу, оказываешься не в начальной точке, а продвигаешься немного вперед или же куда-то еще. Но всегда в этот процесс входит первоначальное отречение от своих непосредственных предков — тех учителей, которым всего более обязан»[184].

А.Купер, приводя это высказывание, отметил, что постмодернистские воззрения не только ошибочны, но и преходящи и что «нас ожидает цикл неопозитивизма. Эта перспектива меня не смущает»[185]. Автор этих строк также осмеливается предположить, что идеи и методы Рэдклифф-Брауна, его вера в возможность и действенность объективного научного знания обязательно будут востребованы.

---

[183] Цит. по: *Купер А.* Постмодернизм, Кембридж и «Великая калахарская дискуссия». — Этнографическое обозрение. 1993, № 4, с. 3.

[184] Цит. по: *Купер А.* Постмодернизм, Кембридж и «Великая калахарская дискуссия», с. 14.

[185] Там же, с. 14.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редколлегии 5

Э.Э.Эванс-Причард, Фрэд Эган
Предисловие 7

Введение 8
Комментарии 22

Глава 1. Брат матери в Южной Африке 23
Комментарии 39
Глава 2. Патрилинейное и матрилинейное преемство 43
Комментарии 60
Глава 3. Изучение систем родства 63
Комментарии 105
Глава 4. Об отношениях с подшучиванием 107
Комментарии 123
Глава 5. Еще раз об отношениях с подшучиванием 125
Комментарии 136
Глава 6. Социологическая теория тотемизма 138
Комментарии 155
Глава 7. Табу 157
Комментарии 178
Глава 8. Религия и общество 180
Комментарии 206
Глава 9. О понятии «функция» в социальных науках 208
Комментарии 218
Глава 10. О социальной структуре 219
Комментарии 236
Глава 11. Социальные санкции 237
Глава 12. Примитивный закон 244

Указатели 253
Предметный указатель 253
Этнический указатель 256

А.А.Никишенков
Структурно-функциональные методы А.Р.Рэдклифф-Брауна
в истории британской социальной антропологии 258



Профессор Рэдклифф-Браун никогда не придавал большого значения «старым вещицам, которые пописывал время от времени»; главным его интересом всегда была непосредственная передача идей студентам и коллегам при личных контактах. И в этом он в высшей степени преуспел. Он преподавал социальную антропологию в Кембридже, Лондоне, Бирмингеме, Претории, Йоганнесбурге, Кейптауне, Сиднее, Пекине, Оксфорде, Сан-Паулу, Александрии, Грейамстауне, и везде его вспоминают с почтением и теплыми чувствами...

Знакомство с очерками этого тома убеждает нас, что письменные труды профессора Рэдклифф-Брауна оказали столь же сильное влияние на антропологов, как и личные контакты с ним... Все, написанное им, безупречно. Это не означает, что мы должны брать на вооружение все без исключения его методы и сделанные им выводы, это значит, что взгляды, которые он выражал, невозможно выразить лучше... Мы верим, что, публикуя этот сборник, мы не только выказываем свое уважение профессору Рэдклифф-Брауну, но и создаем книгу, которая еще долго будет очень полезна студентам, изучающим социальную антропологию.

Э.Э.Эванс-Причард,
Фрэд Эгган