



## Вместо заключения

Итак, как было показано выше, человеческие культуры выдвигали между собой и "дикостью" различными способами "забор" и этот забор каждый раз имел свое значение. В отношении тех культур, которые мы называем "архаическими", в противоположность нашей культуре, отчетливо просматривается сознание о том, что мы всегда можем быть лишь тем, что мы есть, хотя в то же время мы есть и то, чем мы не являемся, поскольку мы только тогда можем знать о том, что мы есть, если мы познаем наши пределы и, соответственно, их переступим. И это не означает, что мы должны наши пограничные столбы все дальше продвигать в "дикость", что мы должны без конца "извне" искоренять, обрабатывать и категоризировать<sup>1</sup>. Прежде всего нужно самому стать "диким" и вместе с тем приобрести более точное познание о своей культуре. Нет никакого знания об острове "tonal" без опыта потрясения, без "nagual". Исследователи, чаще всего игнорируя эту психологию "дикаря", пытаются понять его мироощущение через свою собст-

венную культуру, тем самым не приближая к себе объект исследования, а отчуждая еще больше чужое<sup>2</sup>. О таких ученых на Гаити даже сложена поговорка, что если они приходят, духи покидают остров<sup>3</sup>. Для таких исследователей, которые пытаются найти эквивалент всему увиденному в своей собственной культуре, а то, что не подходит под их тесты и мерки, просто отбрасывают в сторону без попытки объяснить непонятные им явления, все, кто не согласен с их точкой зрения, являются релятивистами, а все непонятное в религии или языке относится к замечкам психиатра<sup>4</sup> или попросту игнорируется. Подобный подход уже нашел свою критику в научной литературе<sup>5</sup>. Второе, так сказать "нейтральное", течение среди исследователей представляет взгляд, по которому задача состоит лишь в том, чтобы описать верования людей в их возможность превращения, например, в оборотня, или в том, чтобы такие верования категоризировать<sup>6</sup>. Но ведь испытуемые не просто верят, что они превращаются в оборотней, и поэтому исследователь описывает существенную составную часть чужой культуры уже не совсем точно. Ученому трудно оставаться всегда нейтральным; когда-то он должен в конце концов заговорить. Также нельзя соглашаться с мнением позитивистов, что понимание является лишь "предпосылкой исследования", а не "способностью, производящей новые знания"<sup>7</sup>. Ведь, исследователь, например, изучая чужой язык, уже тем самым "социализируется" в другие жизненные формы и узнает о вещах, которые раскрываются перед ним в чужой перспективе.

"Логическая грамматика" нашей формы жизни, - а в науке соответственно господствующему на нынешний день уровню познания, - подобна миру идей; в основном мы знаем все нужное для жизни, но все же самой основы не достигли<sup>8</sup>. В противоположность людям, музы, например, трудно поддаются исследованию. Гесиод называет их дочерьми Мнемозины, воспоминания<sup>9</sup>. То, что Платон получил это учение во время своего посвящения в тайну познания (Eleusis)<sup>10</sup>, не совсем верно. Представления о мире идей, заменяющем мир людей, вряд ли является основой греческой мифологии. Это учение об идеях очень похоже, и все же более в аристоте-

левском варианте, на высказывания о "Purpa" индейцев племени куна. "Purpa" или "secretes", соответствующие греческим "идеям", при болезни людей отбрасываются, удаляются в подземный мир и оттуда должны быть извлечены. Итак, больной человек "отчуждается" от своего происхождения или начала, от своих истоков или, выражаясь в духе Аристотеля, в его ощущении не "вспыхивают" больше идеи <sup>11</sup>.

Равным образом и некоторые исследователи, отчуждаясь от "логической грамматики" форм жизни, не могут усмотреть основу вещи или явления и, тем самым, понять ее. Такие ученые, например, говорят о так называемом "герменевтическом познании основы" или о том, "что любое предложение естественных языков может быть принципиально переведено на всякий другой язык" <sup>12</sup>. Или они выражают менее претенциозно "постулат принципиального перемещения", благодаря которому "этнология получает свое оправдание" <sup>13</sup>. При условном переводе чего бы то ни было, будь-то фраза, мысль, явление и т.п., как всем известно, как и при так называемых "рациональных реконструкциях", пропадает как правило существенное значение переводимого <sup>14</sup>. Нередко исследователи, проповедующие вышеописанную точку зрения, даже прямо идентифицируют подобного типа перевод с пониманием <sup>15</sup>. Однако нельзя и не отдать дань совершенно противоположному взгляду, по которому, вопреки мнению Б.Малиновского <sup>16</sup>, проводится идея, что "каждый правильный перевод это травестия. Или, еще четче выражаясь, остается душа, но она меняет тело: истинный перевод - это метемпсихоз" <sup>17</sup>. Таким образом, не всегда и не везде крутятся все колеса и не все пути ведут в Рим, не говоря уже о мифических путях индейцев. Для того, чтобы увидеть, что крутится, нужно идти туда, где бродит оборотень <sup>18</sup> и, возможно, даже поковылять иногда с ним, чтобы понять как он воет <sup>19</sup>.

"Понимать" неравнозначно "переводить", и это признается большинством ученых-этнологов <sup>20</sup>, когда мы, - *cum grano salis*, - понимаем под переводом перенос значения от одного медиума в другую *salvam veritatem*, причем равнозначно, если перенос идет слово за слово или если мы пытаемся най-

ти то, что семантики называют "функциональным эквивалентом". "Понимать" это не означает признать нечто чужое как истинное, но скорее изучение того, как слово или явление употребляется в чуждом окружении, как используется понятие в данной среде. Однако это не означает, как это делают последовательные релятивисты, забвение всего, что до этого нас окружало и полное "погружение" в чуждую нам культуру<sup>21</sup>. Однако тот, кто не хочет понять (как это делает, например, Д.М.Пенн, который считает, что в принципе все переводимо<sup>22</sup>), кто хочет только переводить и категоризировать<sup>23</sup>, тот лишь желает присоединиться к тому, кто не хочет знать, кто он есть и остается таким, каким он является<sup>24</sup>. Но есть ли вообще реальная возможность развить в себе "внутреннее понимание" оборотня или "летавших" по ночам женщин или все это является тем, что некоторые исследователи называют "фиктивным совместным исполнением"?<sup>25</sup>

Ряд исследователей, напротив, обосновывая понятие "внутреннее понимание" и отвергая его картезианское толкование<sup>26</sup>, а также его трактовку прежде всего в "психологическом" духе как "семантическую" категорию<sup>27</sup> и утверждая, что "понимать" - это означает принимать участие в чужих формах жизни, если мы хотим их познать, отвечает на вопрос положительно<sup>28</sup>.

Однако при участии в чужой жизни возникает ряд опасностей: нехватка знания, которое можно передать на бумаге или, наоборот, излишек познания, не уместящийся на страницах исследования<sup>29</sup>; опасность давления на проведение исследований "научного общества"<sup>30</sup>; чувство страха "проигрышной роли наблюдателя, слишком сильной близости"<sup>31</sup>; чувство вины, когда ученый представляет, что он должен свои опыты с людьми чуждых культур отразить в "беспристрастных сухих полевых записях"<sup>32</sup>. Но во всех подобных случаях это не похоже на ту ситуацию с индусами, которые по прибытии из Англии на родину должны были не только очиститься и оправдаться перед членами своей касты, но и для того, чтобы стать "чистыми", должны были проползти сквозь ноги золотой статуи<sup>33</sup>. Гораздо более сильная опасность состоит в нередкой попытке парой внешних реквизитов

из жизни "дикарей" выразить якобы подлинное знание этой жизни. Как известно, пара проработанных недель на фабрике или заводе не превращают еще работающего в подлинного рабочего. Именно подобного типа "ученые", отбросив и не исследовав как следует оставленное научное наследство и сообразовавшись всего лишь с несколькими фактами, не только охотно "творят" не проверенные источниками теории, но и огульно высмеивают старых авторов, не заметив в них и того ценного, что они нам оставили и по которым эти же лица учились и воспитывались как ученые<sup>34</sup>.

При переступлении границ познания, исследователь, конечно, и этого нельзя отрицать, все же одной ногой остается стоять в своей собственной культуре<sup>35</sup> или, как говорил Дидро, натягивает лишь пиджак чужой страны, в то время как пиджак собственной страны остается висеть в шкафу<sup>36</sup>. Это является необходимым злом и более того условием познания. Между тем, импортируемая в Европу, "этакэмическая дихотомия" когнитивной антропологии или "этносайенс" покоится на ошибочном резком отделении "внешнего понимания" от "внутреннего"<sup>37</sup>.

Итак мы видим, что такие ученые, как Мюльманн, которые отвергают "экзистенциальное совместное исполнение" как "судорогу научного познания"<sup>38</sup>, не совсем правы. Невозможно узнать о своих собственных чувствах, не зная о чувствах других. И это не гипотеза, как полагают этносайентисты<sup>39</sup>, но условие самопонимания и, вместе с тем, существенный признак человеческой жизни. Человек не "черный ящик", как полагают некоторые исследователи<sup>40</sup>. Если на это не обращают внимания, тогда и возникает всевопроблема "божьей истины против фокус-покуса", при помощи которой этносайентисты коротают время<sup>41</sup>. Опасение вступления в область чужого и приобретения собственного чувства самопонимания часто толкает исследователя к "солипсизму", будь это его собственная "онаученная" форма жизни<sup>42</sup> или даже его собственная личность. Такой страх и одновременное желание познать чужое присущи многим структуралистам<sup>43</sup>.

Структуралисты, как известно, указывают, что структуры, которые они описывают, не должны "иметь ничего общего с

эмпирической реальностью" (Клод Леви-Стросс), но должны быть "моделями", "которые только как логические конструкции существуют в их голове" (Лич). Они тем самым полагают, что эти структуры являются идеализациями, которые не полностью "реализуются" лишь в мире чувств. Поскольку они являются все же скорее "перфектной", нежели "конкретной реальностью", то в данном случае, как они полагают, речь идет о "действительной реальности" <sup>44</sup>. Итак, как для Платона, так и для структуралистов, истинный мир лежит по ту сторону мира чистого видения, чистой эмпирии.

То, что мы не папуасы, отнюдь не является препятствием для того, чтобы понять душу папуасов, тем более, что "абсолютное знание" - это незнание <sup>45</sup>. Шагнуть в чужое - это та же инициация для исследователя и "дикари" имеют мало намерения сделать из него ведуна или невротика <sup>46</sup>; скорее, они сделают шаг навстречу, чтобы помочь ему понять истину их "полета" или же их "бесед с койотом". Или, выражаясь более "просто" для нашего образа мышления, показать, что происходит по ту сторону забора <sup>47</sup>. И ценой этого может стать "двойное отчуждение", которую платят за проникновение в чужое и ведьма и исследователь <sup>48</sup>.

- <sup>1</sup> Lévi-Strauss C. *Tristes Tropiques*. Paris, 1955. P. 44f.
- <sup>2</sup> Hollander A.N.J, den. *Social Description*. // *Anthropologies in the Field*. Assen, 1967, P. 15; cf.: Badcock C.R. *The Ecumenical Anthropologist*. / *British Journal of Sociology*, 1975, P. 165; Nagel E. *Logic Without Metaphysics*. Glencoe, 1956. P.365; Comperz H. *Über Sinn und Sinngelbilde*. Tübingen, 1929. S.215; Fichte H. *Xangó*. Frankfurt am Main, 1976. S. 338; Spradley J.P.& McCurdy D.W. *Anthropology*. New York, 1975. P. 60.
- <sup>3</sup> Campbell J. *Primitive Man as Metaphysician*. // *Primitive Views of the World*. New York, 1964. P. 21.
- <sup>4</sup> Downie R.A. *Frazer and the Golden Bough*. London, 1970. P. 42; Evans-Pritchard E.E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, 1965. P. 43.
- <sup>5</sup> Winch P. *Language, Belief and Relativism*. // *Contemporary British Philosophy*. London, 1976. P. 328.
- <sup>6</sup> Lewis I.M. *Ecstatic Religion*. Harmondsworth, 1971. P. 28f.
- <sup>7</sup> Wax R.H. *Doing Fieldwork*. Chicago, 1971. P. 13.
- <sup>8</sup> Cornford F.M. *Principium sapientiae*. Cambridge, 1952. P. 56, 111; Eliade M. *Mythologies of Memory and Forgetting*. / *History of Religions*, 1963. P. 333.
- <sup>9</sup> Picht G. *Die Epiphanie der ewigen Gegenwart*. // *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft*. München, 1960. S. 204f.; Oeing-Hanhoff L. *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre*. // *Collegium philosophicum*. Basel, 1965. S. 244.
- <sup>10</sup> Wasson R.G. *The Divine Mushroom: Primitive Religion and Hallucinatory Agents* / *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1958. P. 222; Idem. *The Divine Mushroom of Immortality*. // *Flesh of the Gods*. London, 1972. P. 197.
- <sup>11</sup> Kramer F. *Verkehrte Welten*. Frankfurt am Main, 1977. S. 117f.
- <sup>12</sup> Habermas J. *Sprachinsel, Intention und Bedeutung*. // *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt am Main, 1975. S. 321.
- <sup>13</sup> Löffler L. *Grundlegung einer formalen Ethnologie der Verwandtschaft*. Dresden, 1971. S. 1; Jakobson R. *On Linguistic Aspects of Translation*. // *On Translation*. New York, 1966. P. 234; cf.: Hollis M. *Reason and Ritual*. / *Philosophy of the Social Sciences*, 1975 P. 311; Fales E. *Truth, Tradition and Rationality*. / *Philosophie of the Social Sciences*, 1975. P.99f.
- <sup>14</sup> Doppelt G. *Kuhn's Epistemological Relativism: An Interpretation and Defense*. / *Inquiry*, 1978. P. 61f.
- <sup>15</sup> Naess A. *A Plea for Pluralism in Philosophy and Physics*. // *Physics, Logic, and History*. New York, 1970. P. 133.

- <sup>16</sup> Malinowski B. The Problem of Meaning in Primitive Languages. // Ogden C.K. & Richards I.A. The Meaning of Meaning. London, 1946. P. 307.
- <sup>17</sup> Wilamowitz-Moellendorf U.v. Reden und Vorträge. Berlin, 1925. Bd.I. S. 8; cf.: Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt am Main, 1970. S. 253.
- <sup>18</sup> Kuhn T. Postscript. // The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1970. P. 204.
- <sup>19</sup> Grimm J. Über das Pedantische in der deutschen Sprache. // Kleine Schriften. Berlin, 1879. Bd.I. S. 332.
- <sup>20</sup> Hudson C. The Historical Approach in Anthropology. // Handbook of Social and Cultural Anthropology. Chicago, 1973. P. 135; Trigg R. Reason, Commitment and Social Anthropology. / Philosophy, 1976. P. 219f.; Knorr K.D. Methodik der Völkerkunde. // Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden. München, 1973. Bd.IX. S. 306; Hahn R.A. Understanding Beliefs. / Current Anthropology, 1973. P. 210; Watson-Franke M.-B.&Watson L.C. Understanding in Anthropology. / Current Anthropology, 1975. P. 253f; Lévi-Strauss C. The Scope of Anthropology. London, 1967. P. 18.
- <sup>21</sup> Baird R.D. Category Formation and the History of Religions. The Hague, 1971. P. 57f.; Grene M. The Knower and The Know. London, 1966. P. 24; Heitsch E. Wahrheit als Erinnerung. / Hermes, 1963. S. 48.
- <sup>22</sup> Penn J.M. Linguistic Relativity Versus Innate Ideas. The Hague, 1972. P.36; cf.: Feuer L.S. Sociological Aspects of the Relation Between Language and Philosophy. / Philosophy of Science, 1953 P. 95
- <sup>23</sup> Wilson B.R. A Sociologist's Introduction. // Rationality. Oxford, 1970. P. XII.
- <sup>24</sup> Riesman P. A Comprehensive Anthropological Assessment. // Seeing Castañeda. New York, 1976. P. 46f.
- <sup>25</sup> Mühlmann W.E. Homo Creator. Wiesbaden, 1962. S. 178f.; cf.: Hoebel E.A. Anthropology. New York, 1972. P. 542.
- <sup>26</sup> Hanson F.A. & Martin R. The Problem of Other Cultures. / Philosophy of the Social Sciences, 1973. P. 196.
- <sup>27</sup> Wright G.H.v. Explanation and Understanding. Ithaca, 1971. P. 1,10; Coulter J. Transparency of Mind: The Availability of Subjective Phenomena. / Philosophy of the Social Sciences, 1977. P. 325.
- <sup>28</sup> Danto A.C. Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main, 1974 S. 417; cf.: Stenius E. Critical Essays. Helsinki, 1972. P. 208.
- <sup>29</sup> Schneebaum T. Ich war ein Kannibale. Stuttgart, 1971. S. 80f.



- <sup>30</sup> Fink R. Techniques of Observation and Their Social and Cultural Limitations/Mankind, 1955. P. 62.
- <sup>31</sup> Powdermaker H. Stranger and Friend. New York, 1966. P. 292.
- <sup>32</sup> Golde P. Odyssey of Encounter. // Women in the Field. Chicago, 1970. P. 91.
- <sup>33</sup> Hentze C. Tod, Auferstehung, Weltordnung. Zürich, 1955, S. 140.
- <sup>34</sup> Duerr H.P. Ni Dieu - ni maître. Frankfurt am Main, 1974. S. 108.
- <sup>35</sup> Beattie J. Other Cultures. London, 1964. P. 76f.
- <sup>36</sup> Diderot D. Philosophische Schriften. Berlin, 1961. Bd. II. S. 236.
- <sup>37</sup> Pike K.L. Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. The Hague, 1971. P. 37f.; Goodenough W.H. Description and Comparison in Cultural Anthropology. Chicago, 1970, P. 110f.
- <sup>38</sup> Mühlmann W.E. Homo Creator. S. 179; cf.: Lévi-Strauss C. The Concept of Primitiveness. // Man the Hunter. Chicago 1965. P. 351; Hanson F.A. Comment on "Understanding in Anthropology". / Current Anthropology, 1975. P. 254; Schlegel P. Do We Know the World Through Science. // Mind, Science, and History. Albany, 1970. P. 173f; Nielsen K. Rationality and Universality. / The Monist, 1976. P. 446f.
- <sup>39</sup> Bourgeois W. Verstehen in the Social Sciences./Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, 1976. S. 34.
- <sup>40</sup> Burling R. Man's Many Voices. New York, 1970. P. 43.
- <sup>41</sup> Idem. Cognition and Componential Analysis. / American Anthropologist, 1964. P. 26f.
- <sup>42</sup> Skjervheim H. Objectivism and the Study of Man. Oslo, 1959. P. 31f.
- <sup>43</sup> Nutini H.G Lévi-Strauss' Conception of Science. // Echanges et communications. The Hague, 1970. Vol.I. P. 564; Buchler I.R.& Selby H.A. Animal, Vegetable or Mineral? // Echanges et communications. The Hague, 1970. Vol.I. P. 213.
- <sup>44</sup> Oppitz M. Notwendige Beziehungen. Frankfurt am Main, 1975. S. 48.
- <sup>45</sup> Ezorsky G. Truth in Context. // Pragmatic Philosophy. Garden City, 1966. P. 520.
- <sup>46</sup> Koepping K.-P. Das Wagnis des Feldforschers zwischen Ethnozentrismus und Entfremdung. // Festschrift für Helmut Petri. Köln, 1973. S. 268.
- <sup>47</sup> Kubik G. Zur inneren Kritik ethnographischer Feldberichte aus der kolonialen Periode. / Wiener Ethnohistorische Blätter, 1971. S. 37.
- <sup>48</sup> Evans-Pritchard E.E. Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork. / Journal of the Anthropological Society of Oxford, 1973.

P. 4; Kramer F. Die social anthropology und das Problem der Darstellung anderer gesellschaften. // Gesellschaften ohne Staat. Frankfurt am Main, 1978. Bd. I. S. 15.

*Продолжение следует.....*