

и в том числе о соотношении «военной науки» и «военного искусства» (С. 47) — уже высказан Клаузевицем, который, в отличие от Керсновского, не гнушался доказательствами. Соотношение политики и стратегии (С. 53), требование концентрации сил на решающем участке (С. 82), описание «военного человека» (ср. главы XII, XIV «Философии войны» и главу III первой части I тома «О войне»), даже недооценка роли техники (при разнице более чем в столетие!) странным образом совпадают.

Что касается прочтения Суворова «духовными очами» — результат его вполне предсказуем: Керсновский на разные лады повторяет мантру о превосходстве духа над материей. Он утверждает, например, что, если бы в 1915 году русский десант взял Царьград, это «возбудило бы в обществе и всей стране такой подъем духа, что временная утрата Галиции, Курляндии и Литвы прошла бы совершенно незамеченной и Россия обрела бы неисчерпаемые силы для успешного продолжения войны» (С. 72), формулирует тезис «Тактика (порождение духа) властвует над техникой (порождением материи)» (С. 76) и т. д. Примечательнее всего, конечно, ода штыку, на котором зиждат-

ся «моральное могущество армии» и «престиж государства» (С. 78).

Как известно, с начала 2000-х патриотизм православных государственныхников у нас в моде. Русская религиозная философия вкупе с историей Белого движения одаривают чающих национальной идеей. «Философия войны» — книга в этом отношении чрезвычайно щедрая; музыкой звучат слова главы XXI «Общественное мнение и руководство им»: «Сто тысяч тщательно подготовленных и тщательно отобранных народных учителей-офицеров дадут нам могучий кадр — закваску и фундамент российского просвещения. <...> Философские дисциплины — психологию, логику и собственно философию — надо поручить священнику-законоучителю либо педагогу с богословским образованием» (С. 128). Сегодня эти давние мысли отнюдь не чужды сердечным чаяниям иных высокопоставленных читателей. И вот, словно на заказ, пример «нового правосознания», о котором грезят некоторые наши руководители. «Будучи народом православным, — считает Антон Антонович Керсновский, — мы должны относиться к пакту Келлога-Бриана как к ничему не значащей бумажке» (С. 136).

Егор Соколов

АНТРОПОЛОГИЯ КАК БАЗОВАЯ НАУКА

Марсель Энафф. Клод Леви-Строс и структурная антропология / Пер. с фр. О. Кустовой. СПб.: Гуманитарная академия, 2010. — 560 с.

Каждая хорошая книга учреждает свой жанр, создает собственный бриколаж гуманитарных методов и интеллектуальных сти-

лей, образует новые структуры из обломочных пород различных дискурсов. Вот и работа Марселя Энаффа не походит на роль про-

сто интеллектуальной биографии Леви-Стросса (будем придерживаться дореформенного написания фамилии с двумя «с») и не рассказывает историю возникновение структурализма, если таковая может быть у структурализма, негативно настроенного к любой генеалогии; это и не антропологическое исследование, и не историко-философская работа, не авторский взгляд в жанре «мой Леви-Стросс». Вместе с тем Энафф претендует на анализ сразу всех (что особо отмечается в аннотации) работ Леви-Стросса, не подчиняя это изучение хронологической последовательности, поскольку, как полагает структурализм, последующее не всегда выходит из предыдущего. Энциклопедичность замысла вполне оправдывается авторской позицией в тексте.

От философии к науке. Для Леви-Стросса принципиально важным было показать различие и даже превосходство научных идей над философскими. В «Голом человеке» он говорит: «В противовес любым философским измышлениям, к которым мы можем прийти исходя из моих работ, ограничусь констатацией того, что, на мой взгляд, они могли бы в лучшем из всех гипотетических случаев лишь способствовать заклятию того, что нынче понимается под философией»¹⁷. Такое желание заклинать философских призраков можно объяснить желанием вычленить знание о человеке из совокупности метафизических идей, окружающих любую научную теорию и черпающих собственные проблемы в любом мало-

мальски пригодном для спекуляций материале. И действительно, философские вопросы антропологии не только занимают добрую часть философского сообщества, но замещают и собственно антропологические знания. Поэтому Леви-Стросс задается целью вывести из «философской антропологии» антропологию научную, от обильных философствований о человеке перейти к верифицируемому знанию, от метапозиции — к позиции феноменолога. Поэтому он так часто говорит об объективности знания, имея в виду, что антрополог больше «не может относиться к своему предмету как к предмету, поскольку имеет дело с человеком» (8¹⁸) и должен говорить о человеке объективно, но не обезличенно. Именно этим желанием ввести границы, отделяющие антропологию от философии, и объясняется научная строгость Леви-Стросса, который четко определяет границы структурализма и выступает против аппликации антропологических методов к исследованию смежных областей и уж тем более от профетических попыток найти в структурализме универсальный метод для всех гуманитарных наук или ключ к пониманию человеческой природы. «Утверждать, что в обществе наличествует структура — трюизм, но говорить, что все в обществе структурировано — абсурдно», — говорит он в «Структурной антропологии». Словом, Леви-Стросс понимает, что объективность и верифицируемость знания могут существовать лишь в очень ограниченных пределах и для ограниченного числа объектов.

17. *Levi-Strauss C. L'Homme nu — Mythologiques IV.* P.: Omnibus, 1971. P. 570.

18. Здесь и далее в скобках указаны страницы рецензируемой книги.

Вместе с тем за описанным призывом Леви-Стросса сузить метод до рамок своей дисциплины, знать свой шесток и не ступать в области, которые не принадлежат твоей науке, Марсель Энафф открывает куда больше амбиции Леви-Стросса, а именно намерение не просто дефилозофизировать антропологию, но выдвинуть ее на замену мета-науке, то есть сделать антропологию наукой о наиболее общих закономерностях бытия и мышления. Это куда более честолюбивое предприятие, нежели очищение авгиевых конюшен антропологии от налета метафизики, поэтому и Энафф называет Леви-Стросса основателем не только научной дисциплины, но и интеллектуальной династии, сравнивая его с Пифагором, Фрейдом и Вангером (34). Его желание состояло в превращении структурализма не просто в универсальный метод гуманитарных наук, но в придании ему статуса конкурирующего с философским мировоззрением: «структуры имеют такую же степень реальности, что и индивидуальные организмы». Таким образом, задача порождающего их антрополога сопоставима лишь с работой пифагорейца, создающего квинтэссенцию всех наук и искусств.

Нейтральность и знание несовместимы. С одной стороны, Леви-Стросс настаивает на нейтральности и безоценочном отношении к изучаемому обществу. В «Структурной антропологии» он отмечает: «Этнограф, в отличие от так называемых путешественников или туристов, вводит в игру свое собственное положение в мире: он дистанцируется от него. Он не перемещается между странами дикими и цивилизованными — куда бы

он ни отправлялся, он возвращается к мертвым. Подвергая испытанию социальный опыт, несводимый к его собственному, к его социальным традициям и верованиям, производя аутопсию собственного общества, он для него умирает, и, если, собрав воедино разъятые части собственной культурной традиции, ему удастся вернуться, он все равно остается восставшим из мертвых»¹⁹. То есть призраком, отношения с которым только и могут дать человеку ответ на вопрос, кто он есть, точнее, подвесить этот вопрос наиболее продуктивным для него образом, ведь призрак не дает ответов, но призывает к действию. Поэтому Энафф добавляет к списку невозможных профессий еще и антрополога: «он, как никто, оказывается в силах оценить и защитить различные формы цивилизаций и образ жизни, совершенно отличный от западного» (47–48). Даже если оставить за скобками высокомерие этого высказывания (де-скасть, мы, европейцы, должны опекать более слабые культуры), его логическое противоречие остается очевидным. Можно ли вообще говорить о нейтральности сеньора по отношению к своим сюзеренам?

Эта фигура патрона, защитника и в то же время мятущегося Одиссея, всегда вопрошающего другого об истине собственного желаяния, представляет собой идеальную фигуру европейской ментальности: «Опыт дистанцированности, доступ к иному — не только условие получения антропологического знания; это и пересмотр самого знания, его происхождения, статуса» (45). Но так или иначе он все же

19. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 30.

ориентируется на приобретение знания (что само по себе уже является требованием новоевропейского субъекта), и находится он в рамках академического дискурса, нацеленного на приращение знания, его актуальности, на получение новых сведений, опыта, он так или иначе вдохновлен идеей прогресса. В этом смысле ученый-антрополог никогда не покидал Европы.

С одной стороны, антрополог должен с необходимостью соблюдать нейтральность, даже растворяться в изучаемой культуре, терять в ней себя самого с тем, чтобы потом возродиться вновь, реконструировать те воздействия иного, которые возымели над ним силу; с другой стороны, с завидным постоянством он возвращается на прежнее место за кафедрой и, кажется, вообще никогда не выходит за пределы академического дискурса, который опосредует все его отношение с другим. В строгом смысле то же самое можно сказать и о любом ученом, от которого требуется сохранять дистанцию и беспристрастно следовать логике научного эксперимента, даже если его результаты прямо противоречат его собственному мировоззрению. Воспринимать другого как субъекта знания, растворяясь в нем, чтобы на выходе обрести новую рациональность, и есть логика научного дискурса, в котором невозможна нейтральность. Тот, кто хочет знать, не может быть безразличен, поэтому нейтральность ученого более чем сомнительна. Он не просто влияет на изучаемый объект и привносит свое желание, но и вписывает другого в свою структуру, как поступает любая социальная наука. Словом, миф о нейтральной позиции ученого слишком неубедителен,

чтобы в него поверили сами ученые. Вопрос в том, зачем вообще поднимать тему нейтральности, которая в данном случае вступает в очевидный диссонанс со всем проектом Леви-Стросса?

Можно понять стратегию Леви-Стросса, приняв во внимание, что создает он не просто новый научный метод, но целостное мировоззрение, в котором не обойтись без этических доктрин и нравственных принципов, — не столько инструмент познания, сколько образ жизни и духовный путь. Поэтому Энафф и описывает полевое исследование как «интеллектуальное и духовное путешествие» (44), не только как обряд инициации, но почти как мистический опыт. «Становится более понятно, почему от начинающего антрополога требуется стать «новым человеком» путем приобретения полевого опыта. И само собой разумеется, что язык при этом приобретает религиозное звучание, если не становится эксплицитно христианским» (45). Мессиянский (если не миссионерский) подтекст этого требования очевиден не менее, чем требование синтеза техники и этики, также выдвигаемое Фрейдом, или вагнеровское создание сверхчеловека, «нового человека».

Общечеловеческое и метафизическое. Говоря о логике, структурирующей человеческое общество, Леви-Стросс восходит до уровня метафизических обобщений. Более того, его антропология ни методологически, ни этически (раз уж он всегда имеет в виду и этот горизонт) невозможна без некоторых метафизических аксиом, одной из которых является допущение о некоей общечеловеческой приро-

де, разуме или духе. Духе, который в данном случае выступает как еще один призрак метадискурсивности, того иллюзорно-всеобщего, что Леви-Стросс называет *esprit humaine*: «Речь идет не только об утверждении, что мы — единое человечество, а значит, имеем моральные обязательства... у всех нас один разум. А это означает: одна и та же логика, одни и те же категории мышления, одни и те же порядковые требования и следования им. <...> Короче, одни и те же возможности понимания, действующие как в системе родства, в классификации естественных видов, в сочинении мифов, так и в самых разнообразных формах нашей науки» (46). По мнению Леви-Стросса, опираясь на этот общечеловеческий разум, мы можем проводить структурный анализ различий между культурами, находя и признавая в каждой из них самобытность и неповторимую ценность. *Esprit humaine* оказывается для него тем культурным знаменателем, который позволит произвести общезначимые антропологические расчеты, той рациональной субстанцией, которая остается неизменной в зависимости от времени и пространства, культуры и структуры, в которую оно вписано. Так от, казалось бы, строгих научных задач Леви-Стросс переходит к этическим спекуляциям, откуда рукой подать до картезианской метафизики, ставящей во главу угла субстанцию разума, или *esprit humaine*. Действительно, сложно оставаться ученым, не будучи картезианцем.

Но зачем это Леви-Строссу? Если он преследует вполне ясные локальные научные задачи, для чего ему понадобилось прибегать к абстракциям, тем более подкрепленным лишь компаративистскими

спекуляциями о будто бы общих категориях мышления (хотя и слово «мышление» и слово «категория» являются не просто европейскими лекалами, но вполне авторскими изобретениями)? Не является ли эта регрессия к столь невысоко ценимой Леви-Строссом философии неизбежным итогом всего его проекта, ретированием из безвыходного положения, в котором оказывается антропология? Попытка низвергнуть прежних философских кумиров и сделать из антропологии науку о «наиболее общих закономерностях бытия и мышления» приводит не к деметафизации науки, а, напротив, к философизации (и даже мессианизму) антропологии. Такая метафизическая кода является неизбежной для любой науки, имеющей мировоззренческие амбиции. Поэтому наука зачастую не удовлетворяется «философскими проблемами математики» или «физики», но, намереваясь составить им конкуренцию, сама вступает на поле метафизических спекуляций, предлагая собственный *esprit humaine*, поскольку частная истина ее больше не интересует.

Леви-Стросс апеллирует к этому «общечеловеческому» как к чему-то самоочевидному, не являющемуся основанием для анализа и последним пределом всякой рефлексии. То «человеческое» звучит насколько пафосно, настолько и туманно. Не избегает этого соблазна возвышенного и автор предисловия А. М. Положенцев: «Леви-Стросс, конечно же, не только этнолог или философ, но и человек» (9). Смысл этой глубокомысленной сентенции таков: что такое «человек»? Дальнейшее упоминание Святого Августина дает понимание той парадигмы, которой антропология мыс-

лит «человека», — это, несомненно, христианская перспектива, восходящая, если быть еще более точным, к посланию к римлянам. «Нет ни Эллина, ни Иудея» — более чем ясная позиция, прямо противоположная какой бы то ни было нейтральности и объективности. И сама по себе она свидетельствует о методологическом тупике антропологии и о том, что невозможно отделить человека от его культуры, редуцировать его до «человека вообще». *Esprit humaine* не существует, на его место всегда приходит конкретное представление о человеке и конкретная, в данном случае христианская, перспектива его понимания.

Наука как авункулат. Как известно, «соединение двух индивидов всегда происходит через третье лицо (назовем его посредником), представляющее группу» (132), и в случае с антропологией именно дискурс знания, покровителя слабых обществ и примитивных народов, играет роль этой третьей инстанции: антрополог никогда не бывает нейтрален, поскольку хочет от аборигенов знаний и преподносит себя как субъекта-знающего, в каком-то качестве они его и воспринимают (достаточно вспомнить мифы, в которых фигурирует этот самый антрополог, давший племени новый опыт и знания). Правомерен поэтому вопрос Энаффа: «Этнолог исследует во имя науки. Но того, кого он спрашивает и кого анализирует, во имя чего отвечают они? Какой здесь устанавливается тип отношений?» (48). Да и аборигены подвергают себя исследованию и анализу во имя той же науки, что движет антропологом. Между антропологом и аборигеном,

таким образом, складывается система отношений, очень похожая на авункулат, в которой именно знание, транслируемое антропологом, исполняет функцию символического отца и господина, даже если сам ученый сохраняет формальную нейтральность и не навязывает свое мировоззрение исследуемой группе. В любом случае он является представителем покровительствующей функции и действует от ее лица как наместник академического знания на не освоенных белым человеком территориях.

Между исследователем и исследуемым складывается своя треугольная структура родства, циркуляции знаний и желаний, которую Фрейд называл трансфером. То есть исследователь и исследуемый разделяют одно и то же бессознательное (в леви-строссовском понимании), поскольку никаких формальных договоренностей на этот счет не предусмотрено: как только ты начинаешь отвечать на поставленный вопрос, ты вписываешь себя в систему знания; точно так же, когда ты называешь себя полным именем, тем самым ты задним числом признаешь власть символического отца. Это и есть та ловушка самоочевидности, которую ставит и в которую попадает Леви-Стросс: как только он допускает эту недосказанность в отношениях и опору на нечто «самоочевидное» и «общечеловеческое» (которое на поверку оказывается сугубо европейским и даже христианским), антропология уже не может сохранять нейтральность. С неизбежностью она перенимает риторику религии с ее эсхатологическими и мессианскими идеями о спасении каждой твари по паре в своем европейском ковчеге.

Несмотря на то что «Леви-Строс постоянно настаивает на одном положении своей методологии: структуры не носят сознательного характера» (140), он не замечает, что его собственная структурная антропология тоже носит бессознательный характер. Он формулирует практически перевертыш лакановского тезиса, что «бессознательное задано как структура», но для Леви-Стросса отношения антрополога и аборигена остаются неким слепым пятном (которое он пытается прикрыть христианской просвирой), и, к сожалению, он не озадачивается поиском механизма проработки этого трансфера, анализа этого самого предполагаемого знания (*savoir supposé*) и его функций, ради которого полевое исследование и совершается. Само ожидание антрополога, его запрос уже являются свидетельством его «бессознательного как медиатора между я и другим»²⁰, между ученым и тем, кто послал его в печальные бразильские тропики. Вопрос о бессознательной связи знания и желания другого, несомненно, должен быть в центре научного интереса.

Антропология избегает действительно сложного этического вопроса о том, как относиться к тому, с кем не имеешь ничего общего? К радикально другому, который не разделяет твоей «общечеловеческой субстанции», с которым вас не связывают никакие узы родства, разума или духа? «Человек человеку — никто» — такой фундамент принять намного сложнее, особенно потому, что на нем не может возникнуть никакая метафизическая

20. *Он же*. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 442.

конструкция. Но только на этой почве возможно поставить и укоренить предельно острый этический вопрос: как обращаться с «ником»? Конечно, этот вопрос выходит далеко за пределы науки и касается он разных «других» (например, сумасшедших, инвалидов, преступников, еще не рожденных детей или безнадежно больных стариков, много лет пребывающих в коме, тех, то не является субъектами права, разума или *cogito*), но именно этот вопрос мог бы стать фундаментальным для современной антропологии; задавая именно его, она могла бы претендовать на статус «науки о человеческих отношениях».

Антропология могла бы преодолеть метафизику, если бы у нее получилось сохранить это пустое место, недосказанность и неполноту, таящуюся на стороне другого, вместо того чтобы заполнять ее зеркальными проекциями, наивно полагая, что все люди примерно похожи на тебя самого (как будто ты хорошо себя знаешь), или высокомерной риторикой о необходимости защиты малых культур. Не вписывать другого в свою систему координат, в свое ожидание, а признать за ним ту «пустую форму, которая предполагает структурные законы»²¹, которую он и называет бессознательным, и сохранить за другим право на инаковость во всем — это и значит признать равноправие и нравственное отношение к другому.

Можно предположить, что любой человек (любой культуры) укоренен в реальное и опосредует эти отношения посредством символического: то, что имеет отношение к смерти и рождению, отношению между полами, всегда является про-

21. *Он же*. Структурная антропология. С. 181.

дуктом некоторой символической матрицы, и можно сказать, что ее наличие отличает людей от животных, которые не хоронят и не оплакивают своих умерших, но это предположение или проекция уже должны быть предметом анализа. Каждый человек является субъектом той или иной структуры (что, однако, не исключает того факта, что далеко не все в нем подчиняется ее логике, а также что структура отличается внутренней непротиворечивостью и логической верностью). Поэтому утверждать, что в человеческой душе наличествует структура, — это трюизм, но говорить, что все в человеке структурировано, — абсурдно.

Книга Марселя Энаффа мало похожа на энциклопедию, словарь или историческое исследование, перед ним вообще не стояло задачи составить поминальник всех работ Леви-Стросса, потому и обзор произведений классика занимает лишь четвертую часть общего объема работы и выглядит, скорее, как приложение. Очевидно, Энаффа больше занимает история идей и становление концепций, поэтому он занят не только «Структурной антропологией» Леви-Стросса и не только структурализмом, а, подобно сво-

ему герою, преследует более амбициозные цели: «необходимость переосмыслить наследие», как сам автор озаглавил предисловие книги, задать вопрос о существовании научной концепции во времени. Что значит «изжить себя» или «исчерпать себя» применительно к теории? Как продолжает существовать концепция, когда она перестает производить научные проблемы? Наконец, какие механизмы временной сборки человека, ученого создает антропология? В контексте такой стратегии главы о «тупике импрессионизма и ложных обещаниях кубизма», «об эстетическом переживании», «пролегоменах к этике живого» или пространные рассуждения о судьбе романа от Бальзака до Пруста не выглядят такими уж далекими от темы; постфактум все эти отступления говорят об антропологии больше, ставят антропологические вопросы яснее, чем могла бы сделать академическая монография с безжизненно-нейтральным названием «Клод Леви-Строс и структурная антропология». Не только ставить вопросы об антропологии, но и ставить вопросы антропологически — такова логика работы Марселя Энаффа.

Дмитрий Ольшанский

ГАДКИЕ ФАШИСТСКИЕ МЕНТЫ

Дмитрий Жуков, Иван Ковтун. Русская полиция. М.: Вече, 2010. — 299 с.

Однажды в юные годы, осматривая экспозицию одного провинциального краеведческого музея, я наткнулся на любопытный экспонат. Это была небольшая бумажка, рас-

пространявшаяся на оккупированных немцами территориях СССР, — листовка, составленная оккупационной администрацией на русском, разумеется, языке. Текст ее был кра-