

«ESPRIT HUMAINE» В КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ЛЕВИ-СТРОССА

Аннотация: С одной стороны, Леви-Стросс настаивает на нейтральной позиции ученых и пытается вывести антропологию за пределы метафизических и философских спекуляций. Однако, с другой стороны, он намеревается сделать антропологию универсальной наукой человечества, и поэтому заявляет о необходимости нравственных и социальных доктрин. Леви-Стросс употребляет одно из ключевых своих понятий - "esprit humaine" («дух человеческий» в качестве универсальной ментальной базы для сравнения между разными культурами и цивилизациями.

Ключевые слова: esprit humaine, дух человеческий, нейтральность, аванкулат, Марсель Энаф, Клод Леви-Стросс.

Summary: On the one hand, Lévi-Strauss argues neutral position of the scientists and tries to come anthropology out from metaphysical and philosophical speculations. But on the other hand, he intends to make anthropology an universal science on humankind, therefore he needs in moral and social doctrines. Lévi-Strauss used one of the key concepts in his writings as universal mental basis for comparison between different cultures and civilizations.

Key words: Esprit humaine, Neutrality, Avanculat, Marcel Henaff, Claude Lévi-Strauss

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 придти, исходя из моих работ, ограничусь констатацией того, что, на мой взгляд, они могли бы, в лучшем из всех гипотетических случаев, лишь способствовать закланию того, что нынче понимается под философией" [4, 570]. Такое желание заклинать философских призраков может быть объяснено его целью вычленив знание о человеке из корпуса метафизических идей, эластично обволакивающих любую научную теорию и находящих свои собственные проблемы в любом даже мало пригодном для

спекуляций материале. И действительно, философские вопросы антропологии не только занимают добрую часть философского общества, но и замещают собственно антропологические знания. Поэтому Леви-Стросс задаётся желанием 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, понимая при этом, что он больше "не может относиться к своему предмету как предмету, поскольку имеет дело с человеком" [3, 8], антрополог должен говорить о человеке объективно, но не обезличенно. Именно этим желанием ввести границы отделяющий антропологию от философии и объясняется научная строгость Леви-Стросса, он чётко определяет границы структурализма и выступает против экспликации антропологических методов на исследование смежных областей и уж тем более от прозилетических попыток увидеть в структурализме универсальный метод для всех гуманитарных наук или ключ к пониманию человеческой природы. "Утверждать, что в обществе наличествует структура - трюизм, но говорить, что всё в обществе структурировано - абсурдно", - говорит он в "Структурной антропологии". Словом, Леви-Стросс понимает, что объективность и верифицируемость знания может существовать лишь в очень ограниченных областях и для ограниченного числа объектов.

Вместе с тем, за этим дисциплинирующим желанием Леви-Стросса сузить свои метод до рамок своей дисциплины, знать свой шесток и не ступать в области, которые не

принадлежат твоей науке, можно обнаружить куда большие амбиции Леви-Стросса, а именно намерение не просто дефилософизировать антропологию, а выставить её на замену мета-науке, а именно сделать антропологию наукой о наиболее общих закономерностях бытия и мышления. Куда как более частлюбивое предприятие, нежели очищение антропологии от налёта метафизики, поэтому и Марсель Энафф называет его не только основателем научной дисциплины, а основателем интеллектуальной династии, сравнивая его с Пифагором, Фрейдом и Вангером. [3, 34]. Его желанием является сделать структурализм не просто универсальным методом гуманитарных наук, а придать ему статус мировоззрения, конкурирующего с философским: "структуры имеют такую же степень реальности, что и индивидуальные организмы", а задача антрополога, порождающего эти структуры, может быть сопоставлена лишь с работой пифагорейца, создающего квинтэссенцию всех наук и искусств.

Нейтральность и знание несовсемтины. С одной стороны, Леви-Стросс настаивает на нейтральности по отношению к изучаемому обществу, на безоценочном отношении, в "Структурной антропологии" он говорит: "Этнограф, в отличие от так называемых путешественников или туристов, вводит в игру свой собственное положение в мире: он дистанцируется от него. Он не перемещается между странами дикими и цивилизованными - куда бы он ни отправлялся, он возвращается к мёртвым. 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 удаётся вернуться, он всё равно остаётся восставшим из мёртвых" [2, 30]. То есть тем призраком, отношения с которым только и могут дать человеку ответ на вопрос о том, кто есть он сам; а точнее, подвесить этот вопрос на наиболее продуктивным для него образом, ведь призрак не даёт ответов, но призывает к действию. Поэтому Энафф добавляет к списку невозможных профессий ещё и антрополога:

"он, как никто, оказывается в силах оценить и защитить различные формы цивилизаций и образ жизни, совершенно отличный от западного" [3, 47-48]. Даже если оставить за скобками всё высокомерие, заключающееся в этом высказывании (дескать мы европейцы должны опекать более слабые культуры), всё равно очевидно логическое противоречие высказывания. Можно ли вообще говорить о нейтральности синьора по отношению к своим сюзернам?

Эта фигура патрона, защитника и, в то же время, мятущегося одиссея, всегда вопрошающего другого об истине собственного желания, 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" [3, 45], но так или иначе, он всё же ориентируется на приобретение знания (что само по себе уже является требованием новоевропейского субъекта), и находится он в рамках академического дискурса, нацеленного на прирост знания, его актуальность, на получение новых сведений, опыта, он так или иначе вдохновлён идеей прогресса. В этом смысле, учёный-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, который возымели над ним силу, с другой стороны, с завидным постоянством он возвращается на прежнее место за кафедрой и, кажется, вообще никогда не выходил за пределы академического дискурса, который опосредует все его отношение с другим. В строгом смысле, то же самое можно сказать и о любом учёном, 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 нём с тем, чтобы на выходе обрести новую рациональность - и есть логика научного дис-

курса, в котором не может быть нейтральности. Тот, кто хочет знать, не может быть безразличен, поэтому нейтральность учёного более чем сомнительна. Он не просто влияет на изучаемый объект и привносит своё желание, но и вписывает другого в свою структуру, что делает любая социальная наука. Словом, миф о нейтральной позиции учёного сделан слишком неубедительно, чтобы в него поверили сами учёные. Вопрос в том, вообще зачем поднимать тему нейтральности, которая в данном случае очевидно вступает в диссонанс со всем проектом Леви-Стросса?

Можно понять причины Леви-Стросса, если принимать во внимание, что создаёт он не просто новый научный метод, а целостное мировоззрение, где не обойтись без этических доктрин и нравственных принципов, не только инструмент познания, сколько образ жизни и духовный путь. Поэтому Энафф и описывает полевое исследование как "интеллектуальное и духовное путешествие" [3, 44], не только как обряд инициации, но почти как мистический опыт. "Становится более понятно, почему от начинающего антрополога требуется стать "новым человеком" путём приобретения полевого опыта. И само собой разумеется, что язык при этом приобретает религиозное звучание, если не становится эксплицитно христианским". [3, 45]. Мессианский (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 так или иначе восходит до уровня метафизических обобщений. Более того, его антропология ни методологически, ни этически (раз уж он всегда имеет в виду и этот горизонт) не возможна без некоторых метафизических аксиом. Одной из которых является допущение о некоей общечеловеческой природе, разуме или духе. Духе, который в данном случае выступает как ещё один призрак метадискурсивности, того иллюзорно-всеобщего, что Леви-Стросс называет "esprit humaine": "Речь идёт не толь-

ко 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" [3, 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 позволил бы производить общезначимые антропологические расчёты, той рациональной субстанцией, которая остаётся неизменна в зависимости от времени и пространства, культуры и структуры, в которую оно вписано. - Вот так от казалось бы строгих научных задач Леви-Стросс переходит к этическим спекуляциям, а там и рукой подать до картерианской метафизики, ставящей во главу угла субстанцию разума или "esprit humaine". Действительно, сложно оставаться учёным, не будучи картезианцем.

Но зачем это Леви-Строссу? Если он имеет вполне ясные локальные научные задачи, для чего ему понадобилось прибегать к абстракциям, тем более подкреплённым лишь спекулятивными компаративистским умозаключениями о дескать-общих категориях мышления (хотя и слово "мышление" и слово "категория" является не просто европейскими лекалами, но вполне авторскими изобретениями)? Не является ли эта регрессия к столь невысоко ценимой Леви-Строссом философии неизбежным результатом всего его проекта, ретированием из безвыходного положения, в котором оказывается антропология? Попытка низвергнуть прежних философских кумиров и сделать из антропологии науку о "наиболее общие закономерности бытия и мышления" приводит не к деметафизации науки, а, напротив, к философизации (и даже мессианство) антропологии. Такая метафизи-

ческая кода является неизбежной для любой науки, имеющей мировоззренческие амбиции. Поэтому наука зачастую не удовлетворяется "философскими проблемами математики" или "физики", но намереваясь составить её конкуренцию, сама вступает на поле метафизических спекуляций, предлагая свой собственный "esprit humaine", поскольку частная истина её больше не интересует.

Леви-Стросс апеллирует к этому "общечеловеческому", как чему-то самоочевидному, которое является основанием для анализа и последним пределом всякой рефлексии, то "человеческое", которое звучит насколько пафосно, настолько и туманно. Не избегает этого соблазна возвышенного и Положенцев: "Леви-Стросс, конечно же, не только этнолог или философ, но и человек" [3, 9]. Но что бы значила эта глубокомысленная сентенция остаётся не понятным: что значит "человек"? - Дальнейшее упоминание Святого Августина даёт понимание той парадигмы, которой антропология мыслит "человека", это несомненно христианская перспектива, восходящая, если быть ещё 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 редуцировать человека от его культуры, "человека вообще" или "esprit humaine" - не существует, на его место всегда приходит конкретное представление о человеке и конкретная, в данном случае, христианская перспектива его понимания.

Наука как аванкулат. Как известно, "соединение двух индивидов всегда происходит через третье лицо (назовём его посредником), представляющее группу" [3, 132], и в случае с антропологией именно дискурс знания, покровителя слабых обществ и примитивных народов, исполняет роль этой третьей инстанции: антрополог никогда не бывает нейтрален, поскольку он хочет от аборигенов знаний и преподносит себя как субъекта-знающего, именно в таком качестве они и воспринимают его (достаточно вспомнить мифы, в которых фигурирует этот самый антрополог, давший

племени новый опыт и знания). Поэтому правомерен вопрос Энаффа "Этнолог исследует во имя науки. Но те, кого он расспрашивает и кого анализирует, во имя чего отвечают они? Какой здесь устанавливается тип отношений?" [3, 48]. Да и аборигены подвергают себя исследованию и анализу во имя той же самой науки, что и движет антропологом. Между антропологом и аборигеном, таким образом, складывается система отношений очень похожая на аванкулат: в которой именно знание, транслируемое антропологом, исполняет функцию символического отца и господина, даже если сам учёный сохраняет формальную нейтральность и не навязывает своё мировоззрение исследуемой группе. В любом случае, он является представителем покровительствующей функции, и действует от её лица, как наместник академического знания на неосвоенных 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 договорённостей на этот счёт не предусмотрено: как только ты начинаешь отвечать на поставленный вопрос - ты вписываешь себя в систему знания, точно так же, когда ты предъявляешь документ полицейскому, тем самым задним числом, ты признаешь его власть. 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 "общечеловеческое" (которое на поверку оказывается сугубо европейским и христианским), антропология уже не может сохранять нейтральность. С неизбежностью она перенимает риторику религии с её эсхатологическими и мессианскими идеями о спасения каждой твари по паре в своём европейском ковчеге.

Несмотря на то, что "Леви-Стросс постоянно настаивает на одном положении своей методологии: структуры не носят сознательного характера" [3, 140], он не замечает, что

его собственная структурная антропология - тоже носит бессознательный характер. Он формулирует практически перевёртыш 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 он, к сожалению, не задаётся поиском механизма проработки этого трансфера, анализа этого самого предполагаемого знания (*savoir supposé*) и его функций, ради которого и совершается полевое исследование. Само ожидание антрополога, его запрос - уже является свидетельством его "бессознательного как медиатора между я и другим" [1, 442], между учёным 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, как относиться к тому, с кем у тебя нет 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 нём не может возникнуть никакая метафизическая конструкция. Но которые предельно остро задаёт этический вопрос: Как обращаться с "ником"? Конечно, этот вопрос выходит далеко за пределы науки и касается он разных "других" (например, сумасшедших, инвалидов, ещё не рождённых детей или безнадежно больных стариков, много лет пребывающих в коме и пр.), но именно этот вопрос мог бы стать фундаментальным для современной антропологии, именно задавая его, она могла бы претендовать на статус "науки о человеческих отношениях".

Антропология могла бы преодолеть метафизику, если бы у неё получилось сохранить это пустое место, недосказанность и неполноту, таящуюся на стороне другого, чем за-

полнять её зеркальными проекциями, наивно полагая, что все люди примерно похожи на меня самого (как будто ты хорошо знаешь себя самого), или высокомерной риторикой о необходимости защиты малых культур. Не вписывать другого в свою систему координат, в своё ожидание, а признать за ним ту "пустую форму, которая предполагает структурные законы" [2, 181], которую он и называет бессознательным, и сохранить за другим право на инаковость во всём - это и значит признать равноправие и нравственное отношение к другому.

Можно предположить, что любой человек (любой культуры) укоренён в реальное и опосредует эти отношения посредством символического: то, что имеет отношение к смерти и рождению, отношению между полами, всегда является продуктом некоторой символической матрицы, и можно сказать, что её 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 (это однако, не исключает того факта, что далеко не всё в нём подчиняется логике этой структуры, а также и то, что структура отличается внутренней непротиворечивостью и логической верностью). Поэтому утверждать, что в человеческой душе наличествует структура - это тавтология, но говорить, что всё в человеке структурировано - абсурдно.

Литература:

1. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб: Евразия, 2000;
2. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001;
3. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. Санкт-Петербург: Гуманитарная академия, 2010;
4. Lévi-Strauss C. *L'Homme nu - Mythologiques IV*. P.: Omnibus, 1971;