

Гофман Александр. Социальная антропология Марселя Мосса

- 1. Эскиз к портрету ученого
- 2. «Социологизм» и идея «тотального человека»
- 3. Социальная морфология и социальная физиология
- 4. Идея «тотальных социальных фактов» и исследование эволюции понятия личности
- 5. Magnum opus Марселя Мосса: «Опыт о даре»
- 6. «Опыт о даре»: судьба и перспектива

1. Эскиз к портрету ученого

Выдающийся французский ученый Марсель Мосс (1872-1950) родился в городе Эпинале в Лотарингии. Ученым он был во многих отношениях необычным и нетипичным для академического мира современной ему Франции. Даже на, казалось бы, простой вопрос о том, какова была его научная специальность, ответить непросто. Мосс получил философское образование в Бордоском университете, где учителем для него навсегда стал его дядя, основатель и глава Французской социологической школы Эмиль Дюркгейм (1858-1917). Философский позитивизм учителя и вместе с тем его рационализм, уважительное отношение к фактам, безграничная вера в науку и ее возможности оказали решающее влияние на мировоззрение будущего исследователя. Благодаря Дюркгейму произошло и знакомство Мосса с философией Канта, оказавшей на него некоторое воздействие. Следует упомянуть и о влиянии на Мосса двух философов, преподававших в Бордо: Октава Гамелена, последователя французского неокантианца Шарля Ренувье, и Альфреда Эспинаса, известного, впрочем, не столько своими философскими воззрениями, сколько книгой о социальной жизни животных.

Но, начав как философ, Мосс переходит затем к изучению истории религии, индологии и сравнительной индоевропейской лингвистики в «Эколь пратик»[7]. Здесь же в 1901 г. он возглавил кафедру истории религий «нецивилизованных народов», занимая эту должность до конца своей научно-преподавательской деятельности. Вместе с Люсьеном Леви-Брюлем и Полем Риве Мосс был инициатором создания в 1925 г. Института этнологии при Парижском университете, в котором читал курс этнографии. В период между двумя мировыми войнами он читал лекции в Гарварде, университетах Осло, Чикаго, Лондона, Оксфорда. В 1931 г. он был назначен профессором социологии в «Коллеж де Франс».

В качестве одного из редакторов отдела социологии религии он активно участвовал в издании дюркгеймовского журнала «L'Année sociologique», в котором опубликовал ряд статей и бесчисленное множество рецензий. После смерти Дюркгейма Мосс стал главным редактором новой серии журнала и возглавил группировавшуюся вокруг журнала Французскую социологическую школу[8]. Он был членом ряда научных обществ: Французского философского общества, Французского психологического общества (в котором одно время выполнял обязанности вице-президента), Французского института антропологии, а в 1924 г. стал первым президентом Французского института социологии.

Столь широкое разнообразие научных интересов свидетельствует, с одной стороны, о стремлении Мосса к объединению различных наук о человеке вопреки сформировавшимся междисциплинарным границам, с другой — об особенностях личности этого ученого, не склонного замыкаться в рамках какой-либо научной дисциплины или тем более проблемной

области. Этому способствовала и его необычайная эрудиция, распространявшаяся на самые различные отрасли знания и поражавшая всех, кто его знал.

Несмотря на то что Мосс занимал профессорские должности в престижных учебных заведениях и был очень популярен как преподаватель, он не имел докторской степени: диссертация, посвященная анализу ритуала молитвы, осталась неоконченной. Он не опубликовал ни одной монографии, выражая свои идеи исключительно в статьях[9], рецензиях и устных выступлениях (опубликованная в 1909 г. совместно с Анри Юбером книга «Вопросы истории религий» представляла собой сборник статей).

Если бы было уместно делить ученых на «пишущих» и «говорящих», то Мосс, несомненно, принадлежал бы к последним. Устное выступление, лекция, доклад — его излюбленный жанр, и ряд опубликованных им работ представляет собой запись устных выступлений.

Но и собственно письменные тексты Мосса зачастую выглядят как запись устных выступлений, с той лишь разницей, что снабжены огромным числом ссылок и примечаний. Это проявляется, в частности, в присутствующем в его статьях временном характере слов, отсылающих читателя к предыдущему или последующему изложению («вскоре», «раньше», «потом» и т. д.), а также в чередовании в одном и том же тексте авторских «я» и «мы». Стиль произведений Мосса нарочито небрежен, лишен всяких «красот», изложение довольно сумбурно, что контрастирует с блестящим эссеистским стилем, характерным для французской традиции гуманитарной и социальной мысли[10].

Творчество Мосса в целом отличается незавершенностью, фрагментарностью, «открытостью», о чем свидетельствуют даже сами заглавия его произведений, нередко включающие в себя такие слова, как «опыт», «эскиз», «фрагмент», «заметка»[11]. Мосс не создал обобщающих трудов, в которых была бы представлена какая-либо теоретическая система, так как он не создавал самой системы. В своей интеллектуальной автобиографии, написанной в 1930 г., он писал: «Я не очень верю в научные системы и всегда испытывал потребность выражать лишь частичные истины»[12].

Такая позиция также выделяла Мосса среди современных ему социологов и этнологов Франции, склонных, как правило, к разработке обобщающих умозрительных конструкций[13]. Его мышление носило принципиально неконцептуальный и нетеоретический характер, и в этом отношении он был прямой противоположностью Дюркгейму. Идеи Мосса, получившие широкую известность во Франции и за ее пределами, чаще всего представлены не в виде развернутой концепции или тем более теории определенного предмета, но в виде высказываний или замечаний, сформулированных *ad hoc*, в связи с анализом конкретных социальных фактов. Теоретико-методологические принципы этого анализа воплощены главным образом в нем самом, а не в специальном конструировании теории или разработке понятийного аппарата.

Отмеченные черты научной карьеры и мышления Мосса были несомненно связаны с особенностями его личности. По свидетельству знавших его людей, он был человеком экспансивным, увлекающимся, несколько странным и чудаковатым. Со студентами он держал себя на равных и, несмотря на свой авторитет преподавателя и ученого,

поведением и внешним обликом мало напоминал традиционного мэтра.

Одной из важнейших особенностей, делавших Мосса нетипичным, точнее, новым явлением во французской академической системе, был коллективный характер всей его научной деятельности. В 1930 г. он писал: «Чувство совместного, коллективного труда, убежденность в том, что сотрудничество есть сила, противостоящая изоляции, претенциозному стремлению к оригинальности, — вот, вероятно, что характерно для моей научной карьеры, возможно, теперь еще больше, чем раньше»[14]. Эта черта вообще была присуща школе Дюркгейма, и в ней коренилась одна из причин, по которой институционализация социологии во французской университетской системе произошла именно в дюркгеймовском варианте, несмотря на конкуренцию со стороны других направлений академической социологии[15].

Исходя из того, что «всякая наука — плод совместного труда»[16], Мосс в своей научной деятельности всегда и прежде всего выступал как представитель Французской социологической школы. Он активно участвовал в сборе статистического материала для классического социологического исследования Дюркгейма «Самоубийство» (1897). «Я участвовал во всем, что он делал, — писал Мосс, — так же как и он сотрудничал со мной, переписывая даже зачастую целые страницы моих трудов»[17].

Коллективный характер научного творчества Мосса проявился и в том, что многие его работы написаны в соавторстве с учителем (две статьи), друзьями и коллегами (А. Юбером, П. Фоконне, А. Беша). Он осуществил посмертное издание некоторых трудов своих коллег. Соавторство, как и вообще коллективная работа, для французской гуманитарной науки того времени было явлением весьма редким.

Наконец, необычной для академического мира была и социально-политическая активность ученого. Идеологический облик Мосса сложен и противоречив, хотя в целом его политическая деятельность и мировоззрение развивались в русле концепций «солидаризма» и социального пацифизма, которым следовали Дюркгейм и его ученики. В политическом плане Мосс был гораздо активнее своего учителя. Он рано примкнул к социалистическому движению и был связан с ним всю жизнь. Существенное влияние в этом отношении на него оказал Марсель Кашен, с которым Мосс был дружен в университетские годы. Подобно Дюркгейму, Бугле и другим представителям школы, он был активным дрейфусаром. В Париже он часто встречался с Жоресом и вместе с ним участвовал в основании газеты «Юманите», в которой одно время был секретарем редакции. Мосс считал себя социалистом[18], но его социализм был, разумеется, далек от политического радикализма Маркса, Энгельса и Ленина. Мосс отрицательно оценил власть большевиков, которых он упрекал в отмене свободы рыночных отношений, в реализации своей воли насильем и в отсутствии опоры на общую мораль[19]. Как и другие дюркгеймианцы, Мосс был сторонником «мирных революций», считая, что только они способны гуманизировать общественные отношения. «Для тех, кто думает, что не существует революции, способной сменить общество как перчатки, для тех, кто считает, что идея тотальной социальной трансформации ошибочна, революция может мыслиться только как более или менее значительная и быстрая серия более или менее радикальных реформ»[20], — говорил Мосс, выражая свою точку зрения. Эти слова ясно демонстрируют тот факт, что его

социалистические взгляды тесно переплетались с либеральными и демократическими воззрениями, свойственными Дюркгейму и другим его последователям.

В научном творчестве Мосса, так же как и в деятельности школы Дюркгейма в целом, можно выделить два этапа: первый охватывает период до начала Первой мировой войны, второй — 1920-1941 гг. Работы первого периода посвящены главным образом проблемам религии, социальной морфологии и социологии познания. В этот период Мосс опубликовал в соавторстве ряд фундаментальных статей, получивших широкую известность: «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (1899), «Очерк общей теории магии» (1904) (обе в соавторстве с А. Юбером), «О некоторых первобытных формах классификации» (1903) (в соавторстве с Э. Дюркгеймом), «Опыт о сезонных изменениях в эскимосских обществах» (1906) (при участии А. Беша).

Наиболее значительные работы второго периода касаются проблем общей методологии в социологии и этнологии, «пограничных» тем, находящихся на стыке различных наук о человеке, и, наконец, проблемы обмена, занимающей центральное место в его исследовательской деятельности.

К этой серии работ относятся, в частности, следующие:

- «Деления и пропорции делений социологии» (1927)
- «Социальная связь в полисегментарных обществах» (1932)
- «Цивилизации: элементы и формы» (1929)
- «Фрагмент плана общей дескриптивной социологии» (1934)
- «Реальные и практические связи между психологией и социологией» (1924)
- «Обязательное выражение чувств» (1922)
- «Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти (Австралия, Новая Зеландия)» (1926)
- «Техники тела» (1935)
- «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие “я”» (1938)

И, наконец, самая знаменитая и существенная для понимания всего научного творчества Мосса работа, его *magnum opus* — «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925)[21]. Научная и педагогическая деятельность ученого завершилась за девять лет до его смерти вследствие тяжелой болезни[22].

Влияние Мосса на развитие социальных наук во Франции, прежде всего этнологии, социальной антропологии и социологии, чрезвычайно велико и конкурирует с влиянием Дюркгейма. Приведем высказывания некоторых видных представителей французской социальной мысли, свидетельствующие об этом. Основоположник структурализма в этнологии Клод Леви-Стросс называет Мосса Ньютоном этнологии и считает его метод «во многих отношениях более удовлетворительным, чем метод его учителя»[23]. Философ-феноменолог М. Мерло-Понти утверждал, что «социальная антропология — это во многих отношениях творение Мосса, по-прежнему живущее перед нашими глазами»[24]. Социолог, «плюралист» Георгий (Жорж) Гурвич подчеркивал, что в творчестве Мосса «французская социология первой четверти XX в. достигла кульминации во всем лучшем, что в ней

есть»[25]. Труды французского ученого широко известны и признаны и за пределами Франции.

Как уже отмечалось, научное творчество Мосса носит чрезвычайно фрагментарный, незавершенный, неконцептуальный характер. По словам французского социолога и этнолога Ж. Казнева, его сочинения в целом «производят впечатление мозаики или, если прибегнуть к другому образу, скорее фонтана искр, чем большого очага»[26]. Отсюда следует, что попытка представить его идеи как целостную систему сама по себе была бы в известной мере их искажением: ведь в его собственных трудах этой системы нет. Тем не менее их несомненно объединяют некоторые фундаментальные теоретико-методологические принципы. И главные из них непосредственно связаны с социологическими концепциями Дюркгейма и его школы[27].

2. «Социологизм» и идея «Тотального человека»

Мосс несомненно разделяет основные принципы «социологизма», сформулированные Дюркгеймом. В программной энциклопедической статье «Социология», написанной совместно с Полем Фоконне, он отстаивает вслед за учителем идею специфичности социальной реальности и методологический принцип объяснения социальных фактов другими социальными фактами: «Поскольку социальные факты специфичны, они могут объясняться только причинами того же порядка, что они сами»[28].

Детерминизм, господствующий в социальной реальности, выводится из ее включенности в универсальный природный порядок[29]. Отсюда целью социологии провозглашается формулирование законов той или иной степени общности: «Существует множество законов различной степени общности. Объяснять в социологии, как и во всякой науке, — значит открывать более или менее частные законы, т. е. связывать определенные факты определенными отношениями»[30].

Эти постулаты дюркгеймовской позитивистской методологии[31] сочетаются с акцентом на «психическом элементе социальной жизни, коллективных верованиях и чувствах»[32].

Мосс, как и Дюркгейм, доводит принцип объяснения социального социальным до «социологического экспансионизма», т. е. рассматривает социологию как универсальную науку, включающую в себя другие социальные науки: этнографию, статистику, правоведение, политическую экономию и т. д.[33]

Но реально в своем творчестве Мосс включал в социологию главным образом этнографию. Эти две дисциплины в его исследованиях настолько тесно связаны, что Мосса-социолога просто невозможно отделить от Мосса-этнографа. По замыслу Мосса, «оплодотворение» этнографии социологией должно было превратить ее в науку, каковой она в начале века, по его мнению, еще не являлась[34]. Этнографию он, по существу, не отличает от этнологии, а этнологию — от социологии, поскольку все эти науки, с его точки зрения, имеют один предмет — познание социальных фактов[35]. Этнология и этнография являются для него той же социологией, исследующей общества, отличные от современного, прежде всего так называемые первобытные общества.

Еще точнее было бы сегодня квалифицировать жанр, в котором работал Мосс, как социальную антропологию, т. е. сравнительную социологию, так как, пользуясь сравнительно-историческим методом, он стремился исследовать то или иное явление в различных обществах. И все же основное внимание он уделял социологии «первобытных» обществ, совпадающей, с его точки зрения, с этнологией. В этом он следовал примеру

своего учителя: в фундаментальном труде «Элементарные формы религиозной жизни» также невозможно отличить Дюркгейма-социолога от Дюркгейма-этнолога. Мосс, как и Дюркгейм, сам не проводил полевых исследований, но вкус к конкретному этнографическому материалу у него был в высшей степени развит, а его эрудиция в этой области не имела себе равных. Любовь к фактам он прививал и своим ученикам: недаром многие из них стали этнологами, сочетающими теоретические и полевые исследования[36].

Выдвинутый Дюркгеймом постулат, разделявшийся и многими другими представителями Французской социологической школы, согласно которому исследование первобытных обществ имеет наибольшую эвристическую ценность, был тесно связан с эволюционизмом спенсеровского толка в подходе к проблемам развития и типологии обществ[37]. В целом Мосс также следует этому принципу. Но спенсеровский эволюционизм выражен у него гораздо слабее, чем у учителя. В своих исследованиях он ищет главным образом не генезис тех или иных явлений (что, по Дюркгейму, тождественно обнаружению их сущности), но, помещая их в контекст определенного социального целого, стремится выяснить их социальные функции. Мосс приходит к выводу о несовпадении «элементарных», «первоначальных» и «простых» фактов социальной жизни. «...Наиболее рудиментарные формы никоим образом не более просты, чем формы наиболее развитые, — пишет он. — Их сложность лишь другого порядка»[38].

Хотя Мосс, подобно Дюркгейму, основывал социологию религии на материале первобытных обществ, он вынужден был в конце концов обратить внимание на недостаточность такого подхода и необходимость исследования современных форм религиозной жизни[39]. В этом проявилось частичное осознание методологической несостоятельности эволюционизма Спенсера, разделявшегося в определенном отношении Дюркгеймом и оказавшего влияние на самого Мосса.

Некоторые расхождения между Моссом и Дюркгеймом обнаруживаются и в их общих антропологических концепциях. Для Дюркгейма человек есть *Homo duplex*, двойственная реальность, внутри которой индивидуальная (биопсихическая) и социальная реальности сосуществуют, фактически не смешиваясь[40].

Антропологическая концепция Мосса — это концепция «тройственного» человека в единстве его биологических, психических и социальных черт. «Изучаем ли мы частные факты или общие факты, в сущности, мы всегда имеем дело с целостным человеком...»[41] — пишет он. Мосс обосновывает необходимость изучения «тотального», т. е. целостного, человека, представляющего собой подлинный предмет всех гуманитарных наук[42].

Идея «тотального человека» тесно связана у Мосса с тезисом о необходимости интеграции различных наук о человеке с целью создания синтетического человекознания.

«...Тройственное рассмотрение тела, духа и социальной среды должно идти рука об руку»[43], — утверждает он. Отметим в этой связи различие в устремлениях Дюркгейма и Мосса. Перед Дюркгеймом стояла задача обосновать социологию как особую науку; с этой целью он стремился эмансипировать ее как по отношению к биологии, так и по отношению к психологии. Поэтому «антибиологизм» и «антипсихологизм» составляли в известном смысле пафос его творчества. Конституирование социологии в особую дисциплину, упрочение

позиций дюркгеймовского «социологизма» во Франции, возникновение разрыва между ним и другими направлениями в исследовании человека, порождавшего трудности методологического порядка, — все эти факторы заставляют Мосса обратиться к решению противоположной задачи, состоящей в том, чтобы уже отделившуюся реально (а не только в названии, как это было ранее) социологию объединить с теми дисциплинами, от которых ранее Дюркгейм так усердно стремился ее отделить. В связи с этим у Мосса мы не находим «социального реализма» (т. е. взгляда на общество как на реальность, независимую от составляющих его индивидов), который содержится в теории Дюркгейма.

Стремление объединить различные науки о человеке проявилось в конкретных исследованиях Мосса, находящихся на стыке социологии, психологии и биологии. В работе «Обязательное выражение чувств», анализируя траурные обряды австралийских аборигенов, он показывает, что выражения скорби, сопровождающие эти обряды, представляют собой не только психологические и физиологические, но и социальные явления, поскольку они характеризуются такими чертами, как неспонтанность и обязательность[44]. Мосс развивает здесь тезис своего учителя, который писал о тех же австралийских траурных обрядах, что «жалуются не просто потому, что грустно, но потому, что принято жаловаться»[45]. В другой работе Мосс приводит факты наступления смерти не просто в результате определенных физических причин, но вследствие того, что индивиды «знают или верят (что то же самое), что скоро умрут»[46]. Истоки этих индивидуальных представлений кроются, по Моссу, в коллективных религиозно-магических верованиях. Эти факты он считает типичным случаем «тотальных» фактов, требующих комплексного подхода: «Рассмотрения психического или, точнее, психоорганического здесь недостаточно... Здесь необходимо рассмотрение социального. И наоборот, недостаточно изолированного исследования того фрагмента нашей жизни, каковым является наша жизнь в обществе»[47].

Тот же принцип «тройственного союза» (социологии, биологии и психологии) проводится в работе «Техники тела». В одной из своих лекций Мосс определял технику как «совокупность традиционных актов, направленных на определенные объекты с целью получения механического, физического или химического результата и ожидаемого как такового»[48]. Он различает инструментальные техники и техники тела. Под последними понимаются традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом[49]. Мосс обращает внимание на тот факт, что в различных культурах люди по-разному производят даже те физические действия, которые представляются наиболее «естественными» и инвариантными. Традиционные культурные образцы оказывают влияние на способы жестикуляции, родов, кормления грудью, ходьбы, бега, плавания, положения во время сна и т. д.

Исследования Мосса, осуществленные на стыке различных наук о человеке, и сегодня представляют научный интерес и находят продолжение. Многочисленные факты подтверждают влияние группового и массового внушения и психического заражения на физическое самочувствие человека. Все большее внимание в социальных науках обращается на социальное значение человеческого тела, его социально-символические и социально-технические функции[50]. В полной мере сохраняет свою актуальность призыв Мосса к объединению и интеграции различных наук о человеке, к комплексному изучению

человека.

Мосс не разработал какой-либо общей теории человека, объединяющей разнообразные средства его познания. Положительное значение идеи «тотального» человека не в теоретическом синтезе, а, во-первых, в познавательной установке на единство наук о человеке, во-вторых, в конкретных исследованиях Мосса, в которых эта установка воплощена.

3. Социальная морфология и социальная физиология

Большое внимание Мосс уделяет рассмотрению внутренних подразделений социологии как науки. В этом пункте фрагментарность и незавершенность его построений парадоксальным образом сочетаются со стремлением к точным классификациям и делениям различных структурных компонентов науки. Остановимся на общем базовом делении социологии на социальную морфологию и социальную физиологию, которое он проводит вслед за Дюркгеймом[51].

В сферу социальной морфологии, по Моссу, входит изучение демографических и экологических условий социальной жизни[52]. Французский ученый подвергает критике У. Мак Дугалла за сведение социологии к коллективной психологии, полагая, что нельзя отделять «сознание группы от всего ее материального и конкретного субстрата»[53].

Проблемы социальной морфологии рассматриваются Моссом, в частности, в двух известных работах: «О некоторых первобытных формах классификации» (в соавторстве с Дюркгеймом) и «Опыт о сезонных вариациях эскимосских обществ» (с участием А. Беша). В первой из этих работ авторы устанавливают зависимость логических и космологических представлений в первобытных обществах от типа социальных связей: последние выступают в качестве моделей, в соответствии с которыми конструируются картины мира. Антропоцентризм первобытного человека тождествен «социоцентризму». В частности, представления о космическом пространстве во многих обществах этого типа строятся по образцу пространственных форм и отношений в племени. В ходе автономизации интеллектуальной деятельности и ослабления эмоционального момента в познании эта связь между классификациями и социальными отношениями становилась все более отдаленной; что касается первобытных обществ, то они, напротив, наиболее наглядно демонстрируют эту связь. Отсюда Дюркгейм и Мосс делают вывод, что понятия и отношения между ними не формируются априори, но имеют социальное происхождение.

Концептуальная часть работы о первобытных классификациях в основном принадлежала Дюркгейму, фактический материал был собран преимущественно Моссом. Идеи, выдвинутые в этой работе, получили дальнейшее развитие в фундаментальном труде Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). В этой книге Дюркгейм прослеживал, в частности, происхождение категории рода, выводя ее из структуры тотемических кланов в Австралии. Более того, он обосновывал возможность выявления социальных истоков самых различных категорий разума, таких как время, пространство, число, причина, субстанция и т. д. Таким образом он рассчитывал преодолеть традиционную дилемму априоризма и эмпиризма и с позиций социологии подвергнуть пересмотру теорию познания в целом[54].

Работа о первобытных классификациях — серьезный вклад в социологию познания, в развитие представлений о первобытном сознании и происхождении категорий мышления. Впоследствии выводы Дюркгейма и Мосса относительно социальной организации как модели, на основе которой формируются первобытные представления о природе, неоднократно подтверждались этнографическими исследованиями самых различных культурных ареалов[55]. Нередко исследование французских ученых становилось объектом критики, что, однако, не помешало ему стать классическим. Критике подвергался этнографический материал, на котором авторы строили свои выводы, в частности интерпретация фактов, касающихся североамериканских индейцев[56]. Одни теоретики познания ставили вопрос о том, как может знание воспроизводить природные объекты, если вместо этого оно воспроизводит социальные отношения. Другие утверждали, что социальные формы объединения и разделения людей не могут объяснить более широкую практику классификации, так как сами они зависят от осуществления классификационной функции. Авторов упрекали за то, что они не дают представления о том, как вообще осуществляется процесс классификации, что у них отсутствует общая теория этого процесса. В связи с этим становится расплывчатым их основной тезис о том, что классификации воспроизводят социальные отношения, так как понятие «воспроизводить» в данном случае весьма неясно[57].

Известный социальный антрополог В. Тэрнер оспаривает основные положения работы Дюркгейма и Мосса, доказывая, что источник первобытных классификаций — не общество, а индивид, что не логические отношения между природными объектами строятся на основе социальных структур, а наоборот. «Я утверждаю, что именно человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник всякой классификации»[58], — пишет он.

Спустя 80 лет после выхода в свет работы Дюркгейма и Мосса вокруг нее разгорелась оживленная дискуссия на страницах оксфордского журнала по истории и философии науки. За открывшей дискуссией статьей Д. Блура, целиком посвященной анализу и развитию идей Дюркгейма и Мосса с позиций социологии науки, последовал ряд комментариев и ответов автора оппонентам[59]. Д. Блур, отмечая ряд изъянов в статье о первобытных классификациях, в то же время подчеркивает жизненность сформулированных в ней идей. Автор считает необходимым дополнить их общей, так называемой сетевой моделью классификации. На материале, почерпнутом из истории физики, он доказывает истинность основного положения статьи Дюркгейма и Мосса. «В корпускулярной философии мы видим, что классификация вещей воспроизводит классификацию людей. Идея природы, используемой для социальной потребности, показывает нам, стало быть, почему эта формулировка правильна. Она представляет нам причину соответствий, установленных Дюркгеймом и Моссом»[60].

Дискуссия в оксфордском журнале сама по себе свидетельствует о том, что работа французских ученых отнюдь не сдана в архив, а содержащиеся в ней идеи продолжают привлекать внимание ученых и воспринимаются как актуальные.

В работе «Опыт о сезонных вариациях эскимосских обществ» Мосс доказывает существование тесной связи морфологического аспекта социальной жизни с

«физиологическими» ее аспектами: религией, моралью, правом, экономикой. Мосс констатирует наличие «двойной морфологии» в эскимосских обществах: население концентрируется зимой и рассеивается летом. Эти годовые ритмы имеют регулярный характер. Соответственно социальные связи усиливаются зимой и ослабляются летом. Чем объяснить эти ритмические чередования? Одной из причин, по Моссу, является приспособление эскимосов к жизни окружающей их дичи, между ними происходит нечто вроде симбиоза. Но эти биолого-технические факторы дают лишь частичное объяснение данного феномена. Автор формулирует закон общего характера, согласно которому «социальная жизнь не поддерживается на одном и том же уровне в различные времена года, но проходит через последовательные и регулярные фазы растущей и падающей интенсивности, отдыха и активности, расходования и восстановления»[61]. Нетрудно заметить, что эти тезисы сформулированы Моссом в полном согласии с идеями его учителя. В «Самоубийстве» Дюркгейм констатировал аналогичные явления и в жизни современного ему западного общества, связывая с ними увеличение или уменьшение количества «эгоистических» самоубийств в различные времена года. Подобное чередование концентрации и дисперсии Дюркгейм констатировал впоследствии и в жизни австралийских племен.

Мосс прослеживает влияние «двойной морфологии» на различные стороны жизни эскимосов. В частности, он показывает, что следствием ее является существование «двух религий» у эскимосов: «летней» и «зимней», вернее, «летняя» религия фактически отсутствует. Сезонные ритмы, по Моссу, имеют универсальное распространение, но в эскимосских обществах они выражены наиболее отчетливо, представляя квазиэкспериментальное подтверждение сформулированного им закона. Автор считает, что и внутри каждого времени года, месяца, недели, дня можно было бы обнаружить подобные колебания концентрации и дисперсии в человеческих группах, оказывающие значительное влияние на другие стороны социальной жизни.

В работе о сезонных морфологических вариациях у эскимосов показана специфика ритмов социальной жизни в архаических обществах. В позднейших исследованиях было обнаружено, что у дописьменных и древних народов, в средневековой Европе, в ряде неевропейских культур циклический характер социальной жизни связан со слабой вычлененностью человека из природы, подчинением его сознания чередованию времен года и антропоморфизацией окружающего мира, что накладывает свой отпечаток на восприятие времени. Циклический ритм социальной жизни вызывает в соответствующей культуре преобладание циклического времени над линейным[62].

Наряду с социальной морфологией Мосс выделяет в качестве особой части социологии социальную физиологию. При этом он подчеркивает необходимость осторожного использования терминов «морфология» и «физиология», исключения из них биологических ассоциаций в социологии[63]. Социальная физиология, по Моссу, исследует социальную структуру в движении. Она подразделяется на физиологию действий и физиологию представлений. Ее объектами являются системы различных социальных институтов: экономических, юридических, технических, научных, эстетических, религиозных.

Принятое во Французской социологической школе деление социологии на социальную морфологию и социальную физиологию было впоследствии использовано известным английским социальным антропологом А. Рэдклифф-Брауном, который вообще был тесно связан со школой[64]. Под морфологией он понимал «определение, сравнение и классификацию различных структурных систем»[65]. Социальная физиология отвечает на вопросы: «Как сохраняются структурные системы? Каковы механизмы, поддерживающие существование совокупности социальных отношений, и как они работают?»[66] Наряду с морфологическим и физиологическим аспектами Рэдклифф-Браун выделяет третий аспект изучения социальной жизни: исследование изменений и возникновения новых структур[67].

Деление на социальную морфологию и социальную физиологию не исключает, согласно Моссу, деления на специальные социологии и общую социологию. Специальные социологии являются частями социальной физиологии, их предмет — изучение социальных институтов; общая социология изучает универсальные явления социальной жизни, которые подразделяются на «интрасоциальные» и «интерсоциальные». В число последних входит, по Моссу, и такой важный феномен, как цивилизация.

Цивилизацию Мосс трактует как продукт общения, контактов между обществами. «...Нечто вроде сверхсоциальной системы социальных систем — вот что можно назвать цивилизацией»[68], — утверждает он. Между обществами, близкими по языку, искусству, происхождению, можно обнаружить семьи народов, зоны и слои цивилизаций.

Разграничение и даже радикальное противопоставление цивилизации и культуры получило широкое распространение в западной этнологии, социологии и философии. Так, в историософской концепции О. Шпенглера, известного представителя «философии жизни» в Германии, цивилизация означает такой этап в историческом развитии, когда наступает вырождение общественного организма; культура — это его интенсивная жизнедеятельность, цивилизация — это его умирание. Мосс также различает культуру и цивилизацию, но не противопоставляет их, и основание этого различия у него совершенно иное. Если цивилизация, с его точки зрения, является результатом контактов между обществами, то культура — продукт определенного общества: это не что иное, как социальная система или же представление, которое в ней существует о себе самой. Отношение Мосса к теориям Шпенглера резко критическое: он считает, что классификации цивилизаций, данные Шпенглером, могут иметь ценность лишь в глазах широкой публики, но не для ученого[69].

Из сказанного становится очевидным, что, различая культуру и цивилизацию, Мосс отнюдь не склонен к разделению культуры и социальной системы, получившему распространение в американской культурной антропологии и социологии. Включение культуры в социальную систему и даже их отождествление теснейшим образом связано с включением этнологии в социологию во Французской социологической школе.

Как уже отмечалось, в сферу социальной физиологии, согласно Моссу, входит изучение систем различных институтов. Особое внимание среди них он уделяет религиозным институтам, что вполне гармонирует с тем местом, которое религиозная проблематика занимает в творчестве Дюркгейма. Но в отличие от учителя он не ищет универсальной

«природы религии». «В действительности не существует такого объекта, сущности под названием Религия; имеются лишь более или менее тесно соединенные в систему религиозные явления, которые называют религиями и которые существуют исторически в определенных человеческих группах и в определенные времена»[70], — пишет он. Критикуя теологов и заодно с ними У. Джеймса, Мосс вместе с А. Юбером отрицает существование особого религиозного чувства: «О религиозных чувствах можно говорить с тем же основанием, что и об экономических или технических чувствах. Каждому виду социальной деятельности соответствуют обычные страсти и чувства»[71].

Несмотря на некоторые расхождения с учителем в трактовке проблем религии, Мосс, тем не менее, остается в целом его приверженцем. Как и Дюркгейм, он рассматривает религию как синоним священного, как продукт и источник социальных связей. Необходимо учитывать при этом, что некоторые выводы самого учителя в области религиоведения базировались на исследованиях Мосса и Юбера, так что в данном случае зачастую следует говорить не о влиянии Дюркгейма, а о влиянии на Дюркгейма.

Принципы «социологизма» были применены Моссом в анализе различных религиозных явлений. Наиболее известные исследования этого рода — написанные им вместе с Юбером «Опыт о природе и функции жертвоприношения» и «Очерк общей теории магии». В первом из них жертвоприношение рассматривается как способ «установления коммуникации между священным и светским мирами посредством жертвы, т. е. вещи, разрушаемой в процессе церемонии»[72]. Жертвоприношение имеет два аспекта: с одной стороны, это акт утилитарный, с другой — акт долженствования. Как и другие религиозные явления, оно имеет социальную природу и выполняет социальную функцию. «Религиозные понятия, поскольку в них верят, существуют; они существуют объективно, как социальные факты. Священные вещи, к которым относится жертвоприношение, являются социальными. И этого достаточно, чтобы объяснить жертвоприношение»[73].

Работа «Очерк общей теории магии» предваряет концепцию магии Дюркгейма, сформулированную им в «Элементарных формах религиозной жизни». Магический обряд квалифицируется в ней как «любой обряд, который не составляет часть организованного культа, обряд частный, секретный, таинственный и стремящийся как к пределу к запретному обряду»[74]. Как и Дюркгейм впоследствии, Мосс и Юбер характеризуют магические обряды как «иррелигиозные» и «антирелигиозные»[75]. Различия между магическим и религиозным ритуалами в том, что они практикуются разными агентами (магами и жрецами, хотя иногда это одно лицо) в различных местах; самое же главное отличие магии от религии в ее интимном, таинственном и индивидуальном характере. Несмотря на то, что магия носит индивидуальный характер, она, как и религия, является феноменом священным и в конечном счете коренится в условиях социальной жизни.

Вследствие чрезвычайных трудностей разделения религии и магии, двусмысленности и противоречивости этого разделения Мосс в конце концов смягчает его категоричность. В своих лекциях по этнографии он, различая религию в узком смысле и религию в широком смысле, исключает магию лишь из первой, но включает ее во вторую[76]. Тем не менее первоначальный тезис остается в силе, и Мосс продолжает говорить об этих двух явлениях как о разнопорядковых. Разделение религии и магии существовало и до теоретиков

Французской социологической школы; впоследствии его проводили (хотя и из других теоретических оснований) Ж. Гурвич, Р. Турнвальд, Р. Бенедикт, Б. Малиновский.

Истоки магических обрядов и верований Юбер и Мосс видят в понятии мана, введенном в научный оборот Р. Кодрингтоном в его исследовании о меланезийцах[77]. Необходимо отметить, что в попытке объяснить магические действия и представления, исходя из понятия мана, описание явления выдается за его объяснение. Понятие мана, в котором Мосс и Юбер видят основание магии, не является научным понятием[78]; оно представляет собой лишь субъективную форму, выражающую более глубокую реальность, форму, которая сама нуждается в объяснении. Бергсон не без основания утверждал в этой связи, что скорее не магия возникла из представления о мана, но, напротив, мана является продуктом укоренившихся магических верований[79], а Леви-Стросс иронически замечает, что по крайней мере в одном случае понятие мана обладает мистическими свойствами, а именно в самих концепциях теоретиков Французской школы[80].

4. Идея «тотальных социальных фактов» и исследование эволюции понятия личности

Вернемся, однако, к постановке Моссом общих проблем социологии. Важнейшее место здесь занимает его идея «тотальных социальных фактов». В этом пункте, как и во многих других, проявился незавершенный и многозначный характер его творчества. Отсюда разнородность интерпретаций понятия «тотального социального факта» в этиологической и социологической литературе.

Если задачей синтетического человекознания Мосс считает исследование «тотального человека», то познание «тотальных социальных фактов» он провозглашает высшей познавательной целью социологии (и этнологии). Что же представляют собой «тотальные социальные факты» у Мосса? Следует и здесь подчеркнуть, что речь в данном случае идет не о развернутой систематической концепции, но об общих методологических установках, содержащихся в его исследованиях, и разбросанных в них высказываниях. Наша задача соответственно состоит в возможно более адекватной реконструкции этих неявных установок.

Первый смысл идеи «тотальных социальных фактов» состоит в стремлении рассматривать социальные явления, объекты в многообразии, полноте и интегрированности их свойств. В этом смысле все факты социальной жизни, являющиеся объектами социологии, должны (по крайней мере, в идеале) рассматриваться как тотальные (целостные). Но, трактуя социальные факты как тотальные образования, Мосс не рассматривает их как замкнутые и самодовлеющие. Поскольку этот подход для него универсален, он доводит его до точки зрения «тотальности-в-тотальности»: социальная система в целом выступает как наиболее общее и фундаментальное образование, с которым должны соотноситься в исследовании включенные в нее частные явления. «Действительно, подобно тому как не существует независимого элемента религии, например, той или иной религиозной организации, но существуют религии; подобно тому как недостаточно просто изучить ту или иную часть экономики общества, чтобы описать его экономический строй и т. д.; одним словом, подобно тому как подлинные реальности, являющиеся дискретными, — это религиозные системы, юридические системы, морали, экономики, эстетики, техника и наука каждого общества; подобно этому, каждая из этих систем, в свою очередь... есть только часть социальной

системы в целом. Следовательно, описывать одну или другую, не принимая во внимание все и особенно не учитывая тот основной факт, что они образуют систему, — это значит обречь себя на их непонимание»[81].

Трактовка социальных явлений в тесной связи с другими явлениями социальной жизни и с социальной системой, в которую они включены, составляет, по Моссу, специфику социологического подхода, его отличие от методов других общественных наук. Таким образом, Мосс вслед за своим учителем формулирует основные принципы структурного функционализма. С одной стороны, он рассматривает функцию как вклад в социальное целое: «Все в обществе, даже наиболее частные явления, есть прежде всего функция и функционирование: понять что-либо можно, лишь относя его к целому, ко всей общности, а не к изолированным частям»[82]. С другой стороны, как отмечает Леви-Стросс, Мосс понимает функцию по примеру алгебры, полагая, что одни социальные ценности познаются в функции других. Функционализм своего соотечественника Леви-Стросс считает более удовлетворительным, чем аналогичный метод у Малиновского: там, где Мосс стремится обнаружить постоянное отношение между явлениями, Малиновский пытается объяснить их лишь исходя из того, чему они служат[83].

Но ориентация Мосса на обнаружение целостности социальных объектов сочетается, как уже отмечалось, с вниманием к механизмам взаимопроникновения и взаимозависимости социального и индивидуального. Это проявилось, в частности, в его трактовке символов как характерной черты социальных фактов. Символы для Мосса выступают одновременно как представители социальной реальности и как посредники между индивидуальными установками и ориентациями: «В действительности они выражают прежде всего присутствие группы; но они выражают также действия и инстинктивные реакции ее членов, прямые потребности каждого и всех, их личностей, их взаимных отношений»[84].

Первое значение «тотальных социальных фактов» у Мосса является преимущественно методологическим; оно состоит в установке на исследование всех социальных фактов как целостных. Однако Мосс рассматривает эти факты и в качестве особого рода онтологических образований, отличающихся от других социальных фактов. Во втором значении «тотальные социальные факты» в его интерпретации представляют собой явления, пронизывающие все стороны конкретной социальной системы, фокусирующие и сосредоточивающие ее в себе. Это тотальные факты в собственном смысле. «Все эти явления суть одновременно явления юридические, экономические, религиозные и даже эстетические, морфологические и т. д.»[85], — пишет Мосс. В определенных случаях они приводят в движение все общество и все его институты или же значительное их множество[86]. Естественно, оба значения чрезвычайно близки друг к другу, так как исследование совокупности всех связей объекта является условием обнаружения его системообразующих связей.

Таким образом, идея «тотальных социальных фактов» вписывалась в общий контекст движения научной мысли XX столетия, а именно становления и развития системной ориентации в науке. В трактовке этой идеи прежде всего видно влияние Дюркгейма. Но если Дюркгейм в данном отношении рассматривал в качестве образца лишь биологию (разрабатывая «организмическую» модель общества), то Мосс уже имел перед глазами

пример психологии и лингвистики[87], в которых проблема целостности изучаемых объектов в его время выдвигалась на первый план. Определенное влияние на Мосса в этом отношении оказал и известный американский культурантрополог Ф. Боас, этнографические описания которого широко использовал французский ученый.

В качестве «тотального социального факта» в первом из указанных нами (методологическом) значении Мосс рассматривает вопрос о том, как в различных социальных системах выступает понятие о человеческой индивидуальности. В работе «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие „я”» (1938) он показывает, как эволюционировало это понятие в историческом процессе, какие формы оно принимало в различных правовых и религиозных системах, в обычаях, социальных структурах и умонастроениях. Согласно Моссу, «категория „я”», «культ „я”», «уважение к „я”» — сравнительно недавнего происхождения. На примере обществ индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки и австралийских аборигенов он доказывает, что в дописьменных обществах существует еще не понятие о «я» (в отличие от ощущения телесной и духовной индивидуальности, которое существовало всегда и везде), но понятие персонажа, роли, функции, выполняемой индивидом в социальной жизни. В брахманической и буддийской Индии, в древнем Китае, по Моссу, появляется понятие личности («персона»), но затем оно исчезает в последние века до новой эры. У древних римлян понятие личности — «персона» — выступает в новой форме: она «больше, чем факт организации, больше, чем имя или право на персонаж и ритуальную маску; она — фундаментальный факт права»[88]. У стоиков понятие «персона» приобретает моральный смысл, а в христианстве оно превращается в метафизическую сущность. Что же касается собственно категории «я», обозначающей психологическое существо, то она, согласно Моссу, появляется в европейском мире лишь в конце XVIII в. в результате огромных социальных и интеллектуальных сдвигов.

Мосс выражает опасение за судьбу человеческой индивидуальности в современном мире. «Кто знает, будет ли даже эта „категория” (категория «я». — А. Г.), которую все мы здесь считаем прочно утвердившейся, всегда признаваться таковой?»[89] — с тревогой говорит он, указывая затем, что даже в тех странах, где принцип священности человеческой личности сформулирован, он поставлен под сомнение. Мосс имеет в виду фашизм с присущим ему жестоким подавлением индивидуальности. Тревога Мосса вполне понятна, учитывая, что во время написания этой работы фашистские режимы активно осуществляли процессы «деперсонализации» и «коллективизации» человека.

Исследование Мосса построено на анализе конкретного этнографического и исторического материала. Он рассматривает понятие об индивидуальности в конкретных социальных системах, ограниченных определенными пространственными и временными рамками. При этом он стремится воспроизвести эволюцию исследуемой категории, что отделяет его от теоретиков культурного релятивизма. Несомненно, здесь сказалось влияние виднейшего американского этнографа Л. Моргана, которого Мосс высоко ценил, называя его основоположником наших наук[90].

«Тотальным социальным фактом» во втором из указанных нами, онтологическом смысле является, согласно Моссу, обмен в форме дарения, исследование которого он

предпринимает в работе «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925).

5. Magnum opus Марселя Мосса: «Опыт о даре»

Не у каждого выдающегося ученого бывает magnum opus, главный труд жизни, содержащий квинтэссенцию всей его научной деятельности. В научной биографии Мосса такой труд был, это «Опыт о даре». В историю социальной мысли он вошел прежде всего как автор этого исследования.

Проблема обмена, которой посвящен «Опыт о даре», не случайно оказывается в центре внимания Мосса. Собственно, тенденция к рассмотрению социальной жизни как процесса непрерывного и универсального обмена материальными и символическими благами присутствовала и в более ранних его исследованиях. Более того, во всем его научном творчестве прослеживается стремление видеть в самых различных социальных явлениях равновесие, взаимодополнительность, взаимную компенсацию, выступающие для него в качестве своего рода основополагающего закона социальной жизни, ее неперемного условия[91]. Так, в исследовании Мосса и Юбера о жертвоприношении последнее, в сущности, представлялось как обмен, как дар, в котором приносящий жертву, отдающий что-либо ему принадлежащее, рассчитывает получить за это какую-то компенсацию (материальную или символическую) от сверхъестественных сил, которым приносится жертва. В упоминавшейся выше работе о сезонных изменениях в социальной жизни эскимосов равновесие и взаимодополнительность принимают диахроническую форму, при которой рассеяние населения в одно время года уравнивается его концентрацией в другое. Непосредственно к «Опыту о даре» примыкают ранее опубликованные статьи Мосса, в которых затрагивается проблема обмена: о происхождении понятия денег (1914), о распространении потлача в Меланезии (1920), о договоре у фракийцев (1921) и некоторые другие[92]. В известном смысле все творчество Мосса пронизано идеей взаимности и обмена как основного принципа социальной жизни. Что же касается «Опыта о даре», то в нем эта идея получила наиболее развернутое и фундаментальное обоснование. Для Мосса «Опыт» — magnum opus не потому, что он больше других по объему: в нем представлены самые дорогие для автора идеи по поводу самого важного, с его точки зрения, предмета.

Среди ученых, оказавших влияние на подход Мосса к проблематике социального обмена, прежде всего следует, конечно, отметить его учителя Дюркгейма. Наиболее существенной в данном отношении явилась дюркгеймовская концепция социальной солидарности. Для Дюркгейма солидарность была синонимом общественного состояния; отсутствие же ее связывалось с аномией (кризисом нормативной системы) и патологическим состоянием общества. И хотя Дюркгейм не обращался специально к исследованию обмена, его интерпретация общества как моральной сущности, основанной на солидарности, взаимосвязи и взаимозависимости составляющих его индивидов и групп, несомненно, сказалась на концепции Мосса.

В теоретическом плане в исследовании Мосса заметно влияние американского социолога и экономиста Т. Веблена (1857-1929) и немецкого социолога и философа Г. Зиммеля (1858-1918), хотя прямого указания на роль этих теоретиков в «Опыте о даре» нет. Веблен в своей широко известной книге «Теория праздного класса» (1899) активно развивал ряд тем, ставших впоследствии ключевыми в исследовании Мосса[93]. Речь идет об анализе таких факторов распределения, обмена и потребления, как честь, престиж, показные соперничество и расточительность, а также о внимании Веблена к потлачу, обычаю североамериканских индейцев, которому Мосс впоследствии придавал особое значение.

Теоретическое влияние Зиммеля не бросается в глаза при чтении «Опыта»; тем не менее это влияние представляется несомненным и достаточно глубоким. Вообще Зиммель был связан со школой Дюркгейма и даже опубликовал статью в «Социологическом ежегоднике»[94], что само по себе было явлением необычным, так как на страницах журнала авторы «со стороны», не входившие в состав дюркгеймовской группы, почти не фигурировали. Зиммель рассматривал обмен как одну из основных форм социального взаимодействия, как «особого рода социологическую структуру, первичную форму и функцию межиндивидуальной жизни»[95]. Некоторые идеи, разрабатывавшиеся в «Опыте о даре» на этнографическом и историческом материале, были выдвинуты Зиммелем. К ним относятся: существование в архаических обществах тесной связи между ценностью отдельного блага с ценностью вовлеченных с ним в обмен других благ; взаимосвязь и взаимопроникновение экономического и внеэкономического аспектов архаического обмена; значение взаимных даров как формы архаического обмена, в частности значение ответного дара; субъективизация отношений человека с вещами, наделение их свойствами живой и духовной субстанций в архаическом типе общества[96].

Важнейшую роль в формировании подхода Мосса к исследованию дара сыграли многочисленные работы этнографов, среди которых следует отметить исследования Ф. Боаса об индейцах северо-запада Северной Америки и Б. Малиновского о племенах западной части Тихого океана.

Необходимо указать еще на один источник интереса французского ученого к проблематике обмена — источник, находящийся за пределами науки. Это его активное участие в кооперативном социалистическом движении, с которым были связаны его социально-реформистские устремления и надежды. «Профсоюз и социалистический кооператив составляют основу будущего общества»[97], — утверждал он. Исследование обмена в форме дара, содержащего в себе, согласно Моссу, сам принцип «нормальной социальной жизни», было призвано служить научным обоснованием перспектив кооперативного движения и реформистского социализма в целом.

Исследование Мосса основано на анализе этнографических описаний жизни аборигенов Океании, Австралии, Северной Америки, а также некоторых древних религиозно-правовых систем. На огромном этнографическом и историческом материале автор показывает, что до появления денег (в той или иной форме) и рынка универсальным средством обмена в архаических обществах является дарение; таким образом, обмен здесь не является просто экономической сделкой в обычном европейском понимании. В то же время дар в этих обществах не есть чисто альтруистический акт, так как он непременно предполагает

компенсирующий взаимный дар в той или иной форме, но в отличие от обычной сделки оба эти акта отделены друг от друга во времени. Будучи формально добровольными, в действительности дары являются строго обязательными. Из трех тесно связанных между собой обязанностей, которые составляют обмен в форме дара: давать, брать и возмещать, — наиболее существенной, по Моссу, является обязанность возмещать. Уклонение от одной из этих обязанностей влечет за собой серьезные последствия для субъектов обмена, вплоть до объявления войны. В качестве субъектов обмена в архаических обществах выступают главным образом не индивиды, а группы либо индивиды, символизирующие группы (вожди и т. д.).

Отмечая обязательный и универсальный характер дарения, Мосс, широко использовавший исследования выдающегося английского ученого Бронислава Малиновского, вместе с тем критикует его за то, что при анализе обмена у тробрианцев он классифицирует различные виды обмена как некий континуум — от чистой сделки до чистого дара, т. е. не требующего ответного дара (например, дар мужа жене, отца детям)[98]. Впоследствии Малиновский сам признал ошибочность своей точки зрения, состоящей в изоляции явления от его контекста, и справедливость критики Мосса, придя независимо от него к выводам, близким тем, что содержатся в «Опыте о даре»[99].

Дары в рассматриваемых Моссом обществах составляют систему взаимных «тотальных, совокупных поставок», непрерывно циркулирующих от клана к клану, от фратрии к фратрии, от племени к племени. Они выходят за рамки экономических отношений и охватывают все сферы общества; они универсальны, как универсален сам обмен в отношениях между людьми: «... Все: пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги, — составляет предмет передачи и возмещения»[100].

Особое внимание Мосс уделяет рассмотрению потлача — обычая, широко распространенного среди индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки. Любое более или менее значительное событие в их жизни сопровождалось раздачей даров, угощениями, устройством пиршеств. Между кланами, племенными группами и индивидами существовала настоящая борьба за первенство в расточительстве, доходившая до истребления имущества[101]. Отдавая или уничтожая свои богатства, реально обменивали их на более высокий престиж. Потлач, по Моссу, представляет собой «тотальный социальный феномен» во втором из указанных нами смыслов. Он является одновременно религиозным, мифологическим, экономическим, морфологическим, эстетическим[102]. Мосс не считает потлач специфически североамериканским явлением, отмечая широкое распространение сходных с ним обычаев, например, кула в Океании, детально исследованная Б. Малиновским.

Отметим, что за три года до появления «Опыта о даре» потлач был исследован другим дюркгеймианцем, Жоржем Дави. Анализируя этот обычай, он пытался объяснить возникновение политической власти и договорного права[103].

Как отмечалось, наиболее существенной обязанностью Мосс считает обязанность возмещать дар равноценным даром. Отсутствие возмещения или неполное возмещение

ставят получившего дар в зависимое положение по отношению к подарившему. Сохранение вещи без эквивалентного ее возмещения опасно для получившего. Это связано с антропоморфизмом и субъективизацией внешнего мира, свойственными архаическому сознанию. «Обязывает в полученном, обмененном подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого»[104]. Отсюда конечным основанием циркуляции даров в архаических обществах у Мосса является магическая сила, содержащаяся в даваемом объекте. Это опять-таки мана в ее определенной форме, которая на языке новозеландских маори называется хау.

Концепция Мосса направлена против наивно-утилитаристского подхода к обмену в архаических обществах. Даже в наиболее эпикурейских моральных системах этих обществ стремятся не к материальной выгоде, но к удовольствию. Понятие прибыли было возведено в принцип лишь с победой рационализма и меркантилизма. Богатство является не только полезным, оно есть средство поддержания престижа.

Мосс считает возможным частично распространить свои наблюдения и на современные западные общества, а также сделать для них некоторые практические выводы. Как и в случае потлача, в современном обществе значительное место занимают иррациональные расходы, связанные с престижными мотивами. Происходит и обмен в форме дарения, и дар, принятый без последующего ответного дара, принижает того, кто его получил[105].

При чтении «Опыта о даре» обращает на себя внимание одна не сразу заметная особенность, связанная с различной оценкой автором роли дара в архаических обществах, с одной стороны, и в современных — с другой. Отвергая, как было сказано, наивно-утилитаристское истолкование архаического обмена, Мосс в то же время раздвигает рамки представления об утилитаристской мотивации, показывая, что она не сводится к мотивации экономической. Но в то же время, говоря об архаическом даре, он отнюдь не склонен рассматривать его как акт альтруистический, бескорыстный. Он постоянно подчеркивает, что за великодушным, щедрым даром здесь стоят вполне утилитарный расчет и ожидание обязательной компенсации в виде ответного дара. Мосс, таким образом, как бы «развенчивает» архаический дар, лишая его ореола бескорыстия и альтруизма. Но когда в завершающей части «Опыта» автор переходит к современности, в его позиции незаметно происходит метаморфоза: дар идеализируется, провозглашается позитивной альтернативой обмену в виде купли-продажи и формализованным экономико-юридическим сделкам. Одновременно превозносится роль всякого рода кооперативных и филантропических обществ.

Мосс считает необходимым и желательным возврат к обмену в виде дара, к «самому принципу нормальной социальной жизни». Он призывает ограничить эксплуатацию, спекуляцию и ростовщичество, утвердить в обществе дух сотрудничества, взаимопомощи и великодушия. Эти призывы Мосса связаны с его приверженностью реформистскому социализму. Вместе с тем лозунг возврата к бескорыстному дару был в полной мере созвучен «солидаризму» — одному из главных идеологических символов Третьей республики, в формировании которого Французская социологическая школа приняла непосредственное участие[106].

В высшей степени характерны и значимы для понимания реформаторской подоплеку «Опыта о даре» цитируемые в его «Заключении» фрагменты из Корана и комментариев к ним Мосса.

“ «...Ваше имущество и дети — только искушение, и у Аллаха великая награда.

...Бойтесь же Аллаха, как можете, слушайте, повинуйтесь и расходуйте на благо ваших душ! А кто будет обезопасен от скупости своей души — те счастливы!

...Если дадите Аллаху хороший заем, Он удвоит вам и простит Вас. Аллах — благодарен и кроток.

...Знающий сокровенное и явное велик, мудр!»

«Замените имя Аллаха именами общества и профессиональной группы или объедините все три вместе, если вы религиозны; замените понятие милостыни понятиями сотрудничества, труда, подношения для блага другого, и вы получите достаточно хорошее представление о рождающемся в муках экономическом искусстве»[107], — пишет Мосс. Аллах, общество, профессиональная группа — все это для него взаимозаменяемые сущности, единые в том, что они санкционируют и освящают мораль дара[108].

Следует отметить, что призывы Мосса к бескорыстию, альтруизму, дарению выступают у него не просто как увещевание филантропа. Дар (в широком смысле) в его истолковании — не только нравственно благородное деяние, но и социально-экономическая необходимость, вытекающая из функциональных требований современной экономики, элемент экономического искусства, в конечном счете необходимый самому дарителю. Дарить выгодно, так как рука дающего не оскудеет, и он будет вознагражден и морально, и экономически — таков пафос заключительных выводов Мосса. Идеи ученого здесь удивительным образом перекликаются с мыслями его соотечественника-поэта, высказанными почти за 100 лет до «Опыта о даре»:

“ Давайте ж! — Чтоб и Он, Который все даст,
Излил щедроты все на вас, на весь ваш род —
Чтоб силу дал сынам, и дочерям — цвет розы,
Чтоб принесли свой плод и пашни вам и сад,
Чтоб ночью ангелы, когда все люди спят,
Вам навевали сны отрадные и грезы.

Давайте! Ведь не век быть в этом мире вам.
За милостыню Бог заплатит щедро там;
Он за нее пошлет нетленное богатство.
Давайте! Чтоб всегда у вас перед крыльцом

Бедняк измученный с веселым был лицом
И находил приют, радушие и братство.

Давайте! Чтоб любил вас Бог; чтоб даже злой
При вашем имени был умилен душой;
Чтоб бедные о нем исполнились слухом.
Давайте! Для того, чтоб в ваш последний час
Был Тот на небесах заступником за вас,
Который на земле был первый нищий духом.

(Пер. Н. Грекова)[109]

Вернемся, однако, к методологии Мосса. Метод, применяемый в «Опыте о даре», — это прежде всего метод «точного сравнения», при котором изучаемое явление рассматривается в конкретных регионах и социальных системах. Автор противопоставляет этот метод такому сравнению, «где перемешивается все и вся, где институты теряют всякий местный колорит...»[110]. Обмен в форме дара в архаических обществах Мосс рассматривает как «тотальность-в-тотальности», считая условием его понимания охват социальной системы, в которой обмен функционирует, с ее многообразными связями и взаимозависимостями. Этот подход, по его мнению, имеет двойное преимущество: во-первых, он позволяет установить общность между изучаемыми явлениями; во-вторых, и это особенно существенно, он способствует проникновению исследователя в самую социальную реальность: «Нам удастся, таким образом, наблюдать социальные явления в их конкретности, такими, каковы они в действительности»[111].

Нетрудно заметить, что проблема «тотальных социальных фактов» приводит Мосса к постановке проблемы абстрактного и конкретного в социальной науке. Он считает, что «...надо идти от конкретного к абстрактному, а не наоборот»[112], и стремится осуществить этот принцип в своих исследованиях. В то же время он утверждает, что прогресс науки «всегда осуществляется только на пути к конкретному...» и что «после того как социологи по необходимости слишком много разделяли и абстрагировали, им надо постараться вновь воссоздать целое».[113] Как объяснить видимую противоречивость этих высказываний?

Французский социолог Клод Дюбар так интерпретирует постановку Моссом проблемы абстрактного и конкретного:

“ «Поднявшись от конкретного (такой-то магический обряд, такое-то жертвоприношение) к абстрактному (основание магии, схема жертвоприношения), необходимо вновь опуститься к конкретному (меланезец, который приносит жертву). Но это новое конкретное не есть тот сырой материал, который дан этнологу прямо или косвенно и исходя из которого он стремится создать систематическую теорию; это новое прочтение, новое описание данного в свете той теории, которая достигнута через поверхностные и анекдотические детали примитивного описания»[114].

Применительно к «Опыту о даре» решение проблемы Моссом выглядит таким образом[115]:

Образное конкретное

Этнографические наблюдения и документы относительно потлача, кулы и т. д.

Абстрактное

Обмен = дар

Мысленное конкретное

Потлач, куда и т. д., вновь описанные как модальности обмена = дара

Мосс, таким образом, применяет тот принцип научного исследования, который был сформулирован Марксом:

“ «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и вследствие этого также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления»[116].

В целом с интерпретацией Дюбара можно согласиться с той оговоркой, что в творчестве Мосса указанный принцип выступает лишь как тенденция. Дело в том, что он непоследователен в применении принципа «восхождения от абстрактного к конкретному». В схеме «образное конкретное — абстрактное — мысленное конкретное» наиболее слабым, точнее, наименее разработанным у него оказывается абстрактный, теоретический уровень, где должен содержаться объясняющий принцип обмена в форме дара.

6. «Опыт о даре»: судьба и перспектива

Выше подчеркивалось, что Мосс оказал значительное влияние на судьбы социальных наук во Франции как своими концепциями, так и преподавательской деятельностью. Воздействие его идей и преподавания сказалось на различных отраслях общественной науки: этнологии, фольклористике, индологии, исторической психологии и т. д. Его учениками были такие известные ученые, как Р. Кайуа, С. Чарновски, Л. Дюмон, М. Гриоль, Р. Монье, А. Вараньяк, Д. Польм, Ж. П. Вернан. В области же общей теории, и прежде всего в «Опыте о даре», в его творчестве черпали вдохновение главным образом два крупнейших представителя французского «постсоциологизма»: социолог Георгий (Жорж) Гурвич и этнолог Клод Леви-Стросс.

Первого из них интересует главным образом постановка Моссом проблемы «тотальных социальных фактов», именно в том их аспекте, который выражает полноту свойств явлений, изучаемых социологией. Гурвич соединил идею «тотального социального факта» Мосса с представлением о гештальте, развитым в психологии В. Кёлером и К. Левиним. С его точки зрения, понятие «тотальности» выражает тот факт, что социальные явления выходят за рамки структурных, охватывают всю совокупность свойств объекта, включая его бесструктурные и динамические аспекты, ведущие его к разложению. Отправляясь от идей Мосса, Гурвич определяет социологию как «науку, которая изучает тотальные социальные явления в совокупности их аспектов и их движения, заключая их в диалектизированные микросоциальные и глобальные типы, в процессе их становления и разрушения»[117].

Подобно основателю структурализма в лингвистике Ф. де Соссюру, Мосс не склонен пользоваться понятием «структура». В одном месте он даже извиняется за его употребление, по-видимому, считая его устаревшим; смысл, который он вкладывает в этот термин, является чисто социально-морфологическим (т. е. в его понимании экологодемографическим)[118], что коренным образом отличается от понимания структуры в структурализме.

Тем не менее, некоторые идеи Мосса давали основания для интерпретации их в духе структурализма, которую осуществил Леви-Стросс. Выше говорилось о том, что Мосс, как и другие представители французского «социологизма», трактует социальную реальность как царство детерминизма, исходя из ее включенности в природное бытие. Но в то же время, в рамках определенной детерминации она для него является сферой случайного и произвольного. Он пишет: «Все социальные явления представляют собой в некоторой степени продукт коллективной воли, а кто говорит о человеческой воле, тот говорит о выборе между различными возможностями». И далее: «Область социального — это область модальности»[119]. В данном отношении существенно то, что сочетание фундаментального

детерминизма с определенным «волюнтаризмом» у Мосса (хотя и далеко не ему одному свойственное) предваряет вычленение Леви-Строссом абстрактной инвариантной структуры с совокупностью базирующихся на ней различных конкретных вариантов. Внимание к явлениям «коллективного бессознательного», к символическому аспекту социальной жизни (хотя Леви-Стросс и не согласен с трактовкой символизма у Дюркгейма и Мосса), указание на роль лингвистики как образца для социологии[120] — все эти моменты у Мосса впоследствии были восприняты структурализмом. Постулируемый структурализмом примат отношений над элементами созвучен идее «тотальных социальных фактов». Но при интерпретации этой идеи Леви-Строссом все же явно видно наложение его собственной концепции на тезисы Мосса. «Итак, тотальный социальный факт имеет трехмерный характер, — пишет Леви-Стросс. — Он предполагает совпадение собственно социологического измерения с его многочисленными синхроническими аспектами; историческое или диахроническое измерение; и, наконец, психофизиологическое измерение»[121]. Данная интерпретация выдержана в чисто структуралистском духе; эти моменты можно найти у Леви-Стросса, но не у Мосса. Можно сделать вывод, что определенная связь между структурализмом и «социологизмом» Мосса существует, но она не столь тесна, как это выглядит у Леви-Стросса.

Концепции Мосса не всегда содержат в себе те положения, которые видят в них Гурвич и Леви-Стросс. Их интерпретации либо неполны, либо проецируют их собственные концепции на концепции Мосса. Истоки этого кроются опять-таки в многозначности, фрагментарности, незавершенности его научного наследия. Характерно в этом отношении, что столь различные теории проистекают, по крайней мере по заявлениям их авторов (резко полемизировавших между собой), из одного и того же источника. В принципе можно представить себе и другие теоретические следствия концепций Мосса.

Но дело еще и в идейной атмосфере во Франции после Второй мировой войны. Французская социологическая школа к этому времени прекратила свое существование. Интерпретации Гурвича и Леви-Стросса были призваны найти в лице Мосса теоретического предтечу. Как явствует из вышеизложенного, «социологизм» последнего был более «гибким» и «открытым», чем «социологизм» Дюркгейма, что могло привлечь больше сторонников в идейных конфронтациях с экзистенциализмом, переживавшим в то время подъем во Франции. В тех условиях для представителей «постсоциологизма», пришедшего на смену дюркгеймовскому «социологизму», Мосс был более приемлемой фигурой, чем его учитель.

Важное научное значение исследования Мосса связано с тем, что он одним из первых проанализировал обмен как явление не только экономическое, но и универсальное, охватывающее самые различные аспекты социального взаимодействия и культуры. На огромном фактическом материале французский ученый показал специфику обмена в обществах, где отсутствуют или находятся в неразвитом состоянии товарно-денежные отношения. Вывод о том, что обмен в его ранних формах — явление гораздо более широкое и многозначное, чем экономическая сделка, нашел подтверждение и в других работах, в том числе отечественных[122].

Идеи Мосса относительно роли дара как формы обмена в дальнейшем были развиты и подтверждены новыми фактами в исследованиях лингвистов, историков, этнографов,

социологов и социальных психологов[123].

В ходе последующего развития социальной науки идеи Мосса относительно обмена нашли отражение и признание главным образом в трех научных дисциплинах: социальной антропологии, социологии и экономической антропологии.

Наряду с Дж. Фрэзером и Б. Малиновским Мосс рассматривается как один из родоначальников теории обмена в социальной антропологии. В противовес «индивидуалистической» утилитаристской концепции его концепция, обосновывающая решающую роль социальных норм и институтов, характеризуется как начало «коллективистской» традиции в социально-антропологической теории обмена[124]. Наибольшее влияние в этой традиции Мосс оказал на исследования К. Леви-Стросса, о чем отчасти уже говорилось. Для Леви-Стросса обмен выступает как фундаментальное социальное отношение, определяющее и объясняющее самые различные виды социальных связей. В частности, обмен женщинами, которому Мосс придавал особое значение, составляет, согласно Леви-Строссу, основное отношение, объясняющее различные системы родства в первобытных обществах[125].

Роль взаимности в традиционных индуистских межкастовых поставках и ответных поставках («система джаджмани») подчеркивал ученик Мосса, известный французский индолог и социальный антрополог Л. Дюмон[126]. Его соотечественник, видный социолог и социальный антрополог Ж. Баландые на африканском материале разрабатывал темы соперничества в престиже и богатстве, занимающие важное место в «Опыте о даре»[127].

На социальных антропологов продолжает оказывать влияние трактовка потлача в «Опыте о даре». Исследователи этого обычая восприняли у Мосса понимание потлача как «тотального» явления, пронизывающего всю социальную организацию, ее структуру и функционирование. По Моссу, потлач, с одной стороны, поддерживает внутригрупповую и межгрупповую интеграцию, с другой — нередко вызывает соперничество и даже вражду. Потлач в его интерпретации можно обнаружить далеко за пределами северо-запада Америки, в частности в Меланезии и даже в Индии. Эти идеи Мосса находят прямое продолжение в исследованиях американских антропологов А. Росмана и П. Рабел[128].

Можно утверждать, что любая работа в области этнологии и социальной антропологии (сравнительной социологии), касающаяся проблематики обмена, так или иначе отталкивается от «Опыта о даре» даже в том случае, если какие-то его положения оспариваются.

Что касается социологических теорий обмена, то здесь влияние идей Мосса осуществлялось либо непосредственно, либо через социальную антропологию. Помимо последней социологические теории испытали на себе воздействие экономической науки и бихевиористской психологии[129].

Следует подчеркнуть, что влияние «Опыта о даре» прослеживается как в утилитаристских вариантах социологической теории обмена, основанных на экономической трактовке социального поведения и бихевиоризме Б. Скиннера, так и на других вариантах,

подчеркивающих соционормативные, институциональные и моральные факторы обмена. Причина отчасти кроется в том, что у Мосса в подходе к обмену присутствовали обе тенденции: и утилитаристская (поскольку дар в его интерпретации — акт отнюдь не бескорыстный, но требующий ответного дара), и соционормативная. Тем не менее последняя тенденция в работе Мосса, безусловно, доминировала.

Первая тенденция в наиболее чистом виде была развита в работах американского социолога Д. Хоманса[130], вторая — в уже упоминавшихся трудах Леви-Стросса[131]. Сочетание обеих тенденций с некоторым преобладанием утилитаристской интерпретации можно обнаружить в работах американских социологов А. Гоулднера и П. Блау.

В полном согласии с идеями Мосса Гоулднер рассматривает обмен в форме дара как «стартовый механизм» социальных отношений[132]. Вслед за Моссом Гоулднер подчеркивает, что главная обязанность — возмещение полученного дара. Эту обязанность он обозначает как «норму взаимности». В целом Гоулднер, подобно своему французскому предшественнику, стремится сочетать положения структурнофункционального анализа социальных явлений с их трактовкой как продукта социального обмена[133].

В дальнейшем теории социального обмена в социологии стали восприниматься как альтернатива структурному функционализму.

П. Блау выступает против чрезмерно широкого истолкования социального обмена (присущего Хомансу) и отождествления его с социальным поведением в целом. Он рассматривает социальный обмен как «ограниченный действиями, которые зависят от вознаграждающих реакций других и которые исчезают, когда эти ожидаемые реакции не возникают»[134]. В ряде пунктов подход Блау весьма близок к тому, который осуществлен в «Опыте о даре». Так, фундаментальная черта социального обмена, с его точки зрения, состоит в том, что «...индивид, оказывающий вознаграждающие услуги другому, обязывает его. Чтобы освободиться от этого обязательства, последний должен снабдить первого какими-то благами взамен»[135]. Кроме того, Блау вслед за Моссом подчеркивает такую характерную черту обмена в форме дара, как внешне декларируемые бескорыстие и щедрость, и этим прежде всего, с его точки зрения, социальный обмен отличается от экономического. В социальном обмене ожидаемый возврат связан с неопределенными, точно не установленными, будущими обязанностями, и характер ответного блага не оговаривается заранее, а оставляется на усмотрение того, кто его предоставляет[136].

Определенное влияние идей Мосса прослеживается и в анализе так называемых поддерживающих взаимообменов в повседневной жизни, проводившемся американским социологом И. Гофманом[137].

Наряду с Б. Малиновским Мосс явился одним из предшественников современной экономической антропологии[138]. Близость к идеям «Опыта о даре» прослеживается в обоих направлениях экономической антропологии, полемизирующих между собой: и в «формализме» (М. Херскович, Р. Фёрс и др.), и в «субстантивизме» (К. Полани, Д. Дальтон, П. Боханнан и др.). Это относится прежде всего к особому значению, которое оба направления приписывают обмену: «Производство (добывание, выращивание, изготовление), если оно не

связано с обменом, для антропологов-экономистов вообще не экономика. В этом формализм и субстантивизм едины»[139]. Существующие же между ними расхождения в конечном счете «сводятся к отрицанию первыми и признанию вторыми роли внерыночных факторов в сфере распределения»[140]. Именно поэтому влияние Мосса сказалось все же главным образом в субстантивистском направлении, начало которому было положено в трудах К. Полани[141].

В противовес формалистам субстантивисты подчеркивают, во-первых, глубокую специфику экономики в первобытных и архаических обществах, ее отличие от капиталистической рыночной экономики; во-вторых, теснейшую связь, слияние в этих обществах экономических и внеэкономических (религиозных, магических, родственных и т. д.) институтов. Это наиболее важные и дорогие для Мосса идеи, на которых в известном смысле базируется вся его концепция обмена в форме дара.

Еще одну развернутую интерпретацию обмена в рамках субстантивизма осуществил М. Салинз, отчасти следуя за Моссом, отчасти же пересматривая его утверждения[142]. Салинз утверждает, что обязанность давать существует между кровными родственниками, но обязанность брать и особенно возмещать гораздо менее определена, и компенсация не обязательна («обобщенная взаимность»). Согласно Салинзу, обмен между посторонними часто носит недоброжелательный характер, что выражается в придириках, кражах и т. д., поэтому обмен является несбалансированным («негативная взаимность»). Наконец, между теми, чьи отношения являются промежуточными между родственными и враждебными, имеет место «сбалансированная взаимность». В определенный момент времени обмен может быть несбалансированным, но в больших временных интервалах он носит сбалансированный характер.

В экономической антропологии имеют место попытки синтеза теории товаров, развитой в классической политической экономии, прежде всего у К. Маркса, и теории даров, развитой, в частности, Моссом. На материале исследований, проведенных среди обитателей Папуа — Новой Гвинеи, такую попытку предпринял английский ученый К. Грегори[143].

На африканском материале, не затронутом в «Опыте о даре», место даров в обмене исследовалось во французской экономической антропологии Клодом Мейассу[144].

Разумеется, нельзя считать, что все положения «Опыта о даре» впоследствии целиком принимались исследователями. Ряд утверждений и выводов Мосса подвергались и подвергаются критике, причем и теми учеными, которые в целом разделяют его позиции. Так, Леви-Стросс, разделяя основополагающие принципы своего предшественника, в то же время подчеркивает два основных изъяна в его анализе дарения: во-первых, встречающееся местами отождествление объяснения этнолога с объяснением аборигена, во-вторых, несмотря на провозглашаемую ориентацию на целое, элементаристский подход к дару, расчлененному на отдельные акты (давать, брать, возмещать), вместо анализа системы обмена в целом[145].

Другим объектом критики явилось истолкование Моссом некоторых этнографических данных. Так, исследователи подчеркивали, в частности, неадекватность его интерпретации

понятия хау и объяснение дара на основе этого понятия[146].

Базируясь на этнографическом количественном анализе обменов в одном из эскимосских поселений, Ф. Прайор и Н. Граберн пришли к выводу, что представление о строгой взаимности в актах обмена, вытекающее из работы Мосса, не подтверждается. Подводя итог своему исследованию, авторы приходят к следующему общему выводу: «Понятие взаимности в определенной мере обладает мифическими свойствами и для западных социальных ученых, и для аборигенов. Хотя мифы представляют собой важные социальные сущности и как таковые заслуживают изучения, это не означает, что мы как исследователи должны в них верить»[147].

Французские марксисты критиковали Мосса за трактовку обмена как явления самодовлеющего, за рассмотрение его вне связи с процессом производства обмениваемых благ[148].

Вообще производство для Мосса — категория не экономическая, а сугубо технологическая. Экономика и техника в его истолковании — сферы автономные по отношению друг к другу: необходимо проводить различие «между экономикой, искусством управлять трудом и его продуктами, и искусством их производить»[149]. Причем во взаимоотношениях экономической и технологической сфер он склонен отводить решающую роль именно последней[150].

Вера в факты и скептическое отношение к конструированию теоретических схем в исследовательской работе французского ученого имели двойственное, противоречивое значение. С одной стороны, они порождали серьезные изъяны в отборе, описании, систематизации, объяснении фактов. Ведь все эти процедуры неизбежно осуществляются только на основе явной или подразумеваемой теории, и пренебрежение ею существенно влияет на результаты работы с фактами. Оно вызывает хаос в обработке фактов, лишает исследователя ориентиров в их систематизации и в поиске новых фактов. Эти изъяны видны и в исследованиях Мосса, в частности в «Опыте о даре». Само истолкование определенных явлений (социальных институтов, событий, людей и т. д.) как фактов, их выделение и отделение от «не-фактов» представляют собой результат осознанного или неосознанного теоретизирования. Ведь факты для познающего субъекта — не очевидные, «сами собой разумеющиеся» данные, которые остается лишь «взять» и «собрать» (а у Мосса проглядывает именно такой подход): это продукт определенного теоретического осмысления реальности. Наконец, одна из важнейших функций науки — объяснение — также не дана в фактах как таковых: связь фактов объясняемых с фактами объясняющими опять-таки осуществляется в соответствии с явными или имплицитными теоретическими установками.

«Антитеоретический» и «фактологический» пафос работ Мосса нередко оборачивается тем, что теоретическим сознанием для него становится аборигенное сознание. Пример тому — выведение обмена в форме дара из понятия маори хау. Как и в исследовании магии, основание которой Мосс видит в категории мана, осознание явления в архаическом обществе принимается за его объяснение. Эта сторона творчества Мосса — стремление понять социальную жизнь аборигенов «изнутри», говорить их собственным языком — имеет

несомненные преимущества перед теми концепциями, в которых содержатся попытки понять архаические общества, исходя из современных европейских представлений и категорий. Но обнаружить и описать туземные представления недостаточно: необходимо вслед за тем выявить глубинную реальность, лежащую в их основе, а это возможно только на основе хорошо проработанной теории. В противном случае, как это произошло у Мосса, в качестве теории могут выступать представления аборигенов, субъект исследования отождествляет себя с его объектом, и в результате объясняемое так или иначе выдается за объяснение.

Но и в науке недостатки бывают продолжением достоинств. «Неконцептуальность» Мосса, отсутствие у него склонности к теоретической систематизации приводили к тому, что в своих работах он не следовал никакой догматически предустановленной теоретической схеме, в том числе своей собственной, не был ее пленником, не манипулировал фактами в угоду заранее принятой теоретической конструкции. Как справедливо отмечает Б. Г. Юдин, «развитие науки совсем не обязательно представлять как последовательную смену теорий. Нередко бывает более целесообразно трактовать его как динамику возникновения и разрешения логически так или иначе связанных друг с другом и следующих друг за другом проблем. По крайней мере, это позволяет видеть в каждой конкретной точке развития знания целый спектр возможных направлений дальнейшего развития»[151].

Главное для Мосса — не конструирование теории, а разработка научной проблемы или, по его собственному выражению, «темы», причем «тему» он понимает в смысле, близком тому, который используется в музыке[152]. Любопытно, что именно в процессе свободной, не скованной предзаданной теоретической позицией, зачастую неорганизованной и сумбурной разработки определенной «темы» и ее вариаций Мосс нередко делает интересные теоретические находки и выводы. Поэтому есть все основания считать «Опыт о даре» работой теоретической.

Многие из разрабатываемых в «Опыте» «тем» и сегодня могут найти продолжение и развитие, и даже известные факты, будучи рассмотрены под предложенным автором углом зрения, предстанут в новом, иногда неожиданном свете. Даже в современном обществе обмен, по видимости выступающий как товарный, в действительности иногда скрывает в себе обмен дарами. В рамки общей концепции взаимности и обмена хорошо вписываются широко известные в этнографии обычаи взаимопомощи[153], несомненно, сохраняющие свое социальное значение и в наши дни.

Или возьмем, например, такое социальное явление, или социальное зло, как взятка. Подобно архаическому дару, внешне она нередко выступает как бескорыстный, щедрый, великодушно преподносимый дар. В действительности же этот дар предполагает обязательную компенсацию в виде ответного «дара». Таким образом, мы и здесь имеем дело с «социальным лицемерием и обманом», о которых писал Мосс. За показным бескорыстием скрываются обмен, утилитарный расчет и стремление к выгоде, вступающие в конфликт с правовыми нормами и общественными интересами. То же самое относится к многочисленным обычаям гостеприимства, подобным потлачу, с которыми приходится сталкиваться и сегодня. К ним относятся и роскошные свадьбы, устраиваемые с расчетом на не менее роскошные подарки, и соперничество в показном расточительстве с целью

достижения и демонстрации определенной формы престижа и т. д. Традиционные и современные элементы в поведении такого рода причудливо переплетаются, и их изучение имеет не только научное, но и социальнопрактическое значение.

При жизни Мосса ценили главным образом как талантливую и эрудированную преподавателя. Что же касается его научных исследований, то они не получили сколько-нибудь широкого признания современников. Как это нередко бывает в истории науки, признание научного наследия пришло значительно позднее его создания. Сегодня, спустя десятилетия после смерти ученого, рассматривая его творчество с точки зрения вклада в науку о человеке, мы лучше современников можем оценить подлинное значение его трудов, многие из которых стали классическими.

Настоящее издание делает труды Мосса фактом не только французской, но и российской науки. Можно надеяться, что оно послужит вкладом в развитие российско-французских научных и культурных контактов, т. е. в тот самый взаимный обмен, которому французский ученый придавал столь большое значение.

Издание трудов Мосса, так же как и их восприятие, связано с определенными трудностями, отчасти вытекающими из особенностей его научного творчества, о которых шла речь выше: колоссальной эрудиции, фрагментарного и «устного» характера его работ.

Трудности издания и чтения трудов Мосса усугубляются огромным множеством небрежно оформленных ссылок на разнообразные источники. Даже в последних французских изданиях нередко встречаются ошибки и опечатки. Эти трудности, однако, ничтожны в сравнении с тем наслаждением, которое доставляет чтение трудов выдающегося французского ученого, чтение, помогающее нам осмыслить и почувствовать богатство, разнообразие и единство человеческой культуры.

Настоящее издание включает в себя произведения Мосса, получившие широкую известность и достаточно характерные для его стиля мышления и научной работы. Труды расположены в хронологическом порядке, с тем чтобы наглядно представить общую картину развития научных идей автора.

1996