

Ж. –Л. Амсельль

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: БОЛЬШОЙ ДЕЛЕЖ ИЛИ ПЛОХОЕ УПОРЯДОЧЕНИЕ

В статье делается попытка выявить тесные связи, объединяющие современную тему глобализации с функционалистской идеей. Подобно всем философиям современности и всем социологиям модернизации проблематика глобализации, предполагающая «открытые общества», нуждается в противоположной категории – категории «закрытого общества», которая составляет традиционный объект антропологии. Однако понятие закрытого общества отнюдь не соответствует естественной характеристике экзотических обществ. Это конструкция антропологии, дисциплины, установившей с появлением метода Б. Малиновского замкнутое пространство, в котором заключены антропологи и их информанты. Раскрытие экзотических обществ одновременно подрывает основы теории глобализации.

Перед лицом возрастания коммерческих обменов, повсеместного распространения транснациональных корпораций, процесса кока-колонизации, короче, обобщенного контакта жителей нашей планеты – или, по крайней мере, привилегированной элиты – посредством сети интернет, вряд ли кто-то осмелится оспаривать, что мы вошли в эру планетарной деревни или «глобальной ойкумены» [1]*. Название книги Бенжамена Барбера «Djihad versus McWorld» [3] хорошо символизирует природу этого процесса, поскольку выражение McWorld подчеркивает сочетание двух знамен глобализации: Макдональда и Макинтоша.

* О происхождении понятия «ойкумена» у Альфреда Кребера и Фридриха Ратцеля и о древности феномена глобализации на Карибах см. в статье С. Минца [2], которая во многом согласуется с нашими рассуждениями.

Проблематика глобализации, которая в определенной степени обращается к марксистской и люксембурговской теме мирового рынка и империализма, в отличие от последней доктрины, устраняет социальный вопрос, вопрос классовой борьбы, и территориальный вопрос [4], заменяя их вопросом войн идентичности. Согласно мнению некоторых американских теоретиков, экономическая глобализация вместо того, чтобы породить культурную униформизацию, привела к расцвету войн идентичности культурного или религиозного характера. В этом заключается смысл упомянутой книги Барбера, анализирующей «джихад» как реакцию на навязывание универсальных способов производства и потребления. Об этом также говорит Самуэль Хантингтон, предсказывая, что конфликты XXI века станут противопоставлением того, что он называет Западом и Остальным миром, т.е. противопоставлением западной цивилизации и исламо-конфуцианского мира... [5].

Отметим в обоих случаях критическую роль ислама, особенно его воинствующих форм, в концепции, которую американские политологи, такие как Барбер и Хантингтон, развивают по поводу архитектуры современного мира. В мрачной картине будущего нашей планеты они оставляют в стороне или, по крайней мере, придают второстепенное значение другим этническим и религиозным конфликтам, которые затрагивают другие регионы мира, в особенности Африку: конфликты XXI века определяются в основном в терминах крестовых походов.

В некотором смысле (и как они сами утверждают) эти теоретики глобализации находятся в рамках ситуации, сложившейся после окончания холодной войны, которое символизирует падение берлинской стены и которое оценивается некоторыми как подлинный «конец истории» (Фукуяма). Это эсхатологическое видение включается в пространство рассуждений, где нет более альтернативы существующей экономической системе и где только культурные, этнические и религиозные последствия униформизации производства и потребления могут стать предметом дискуссии. Отметим в данной связи, что если все готовы признать очевидность глобализации, то по поводу последствий гомогенизации мира имеются существенные разногласия. Если одни авторы, такие, как Барбер и Хантингтон, видят будущее в возрастании «столкновения культур», то другие, напротив, подчеркивают возрастающее смешение этих культур или говорят о креолизации мира.

Так, Джеймс Клиффорд [6] в своей последней книге развивает идею о том, что различные культуры планеты переживают феномен всеобщей мобильности (*traveling cultures*), что придает современным обществам по сути диаспорические очертания*.

Подобную идею можно обнаружить и у Ульфа Ханнерца [1] и Эдуара Глиссана [8], которые настаивают на существовании феномена креолизации мира. Эта идея, заимствованная у философии, у лингвистики и у естествознания (акклиматизация), ставит в один ряд феномены языко-

* Об этом см. также [7].

вой гибридизации* и культурного скрещивания: отнюдь не случайно, что эта идея серьезно защищается Э. Глиссаном, антильским писателем, имеющим антропологическое образование, поскольку известно, что парадигматический пример креольских языков дают именно Карибы.

У Глиссана идея креолизации мира, а точнее, идея существования креольских обществ и культур, прочно связана с заботой об идентичности. Для него креольские или составные культуры связаны точным географическим ареалом, зоной Антильских островов, регионом мира, где население может определять себя только по отношению к рабской плантации и свою идентичность только по отношению к негритянскому кораблю, который высадил его на острова, и к последующему смешению, которому оно подвергалось. В этом смысле для Глиссана антильская идентичность некоторым образом предвосхищает путь, по которому развивается большинство культур планеты, и предрекает тем самым креолизацию мира.

Этому типу культуры, смешанной по природе, автор «Антильского дискурса» противопоставляет «атавистические культуры», т.е. те, которые развиваются в рамках государствоцентрированных наций, таких, как Франция (Пьер Нора), или те, которые определяются по отношению к общему предку, реальному или мифическому, подобно многочисленным примитивным обществам, например.

Эта дихотомия, заимствованная у Жюль Делеза и Феликса Гаттари**, при том, что она хорошо учитывает специфику антильских обществ и объясняет сосредоточенность карибских исследований на теме идентичности, одновременно обладает недостатком, поскольку придает расовый характер другим обществам, в частности африканским. Определение примитивных или экзотических обществ в терминах атавизма не позволяет увидеть в них феномены смешивания и креолизации.

Таким образом, следует очень осторожно обращаться с идеей метисации или креолизации мира в том виде, как она развивается Ханнерцом [1] в его концепции «глобальной ойкумены». Делая из процесса современной гомогенизации продукт объединения разрозненных сегментов, эта концепция является биологическим эквивалентом того, чем в экономическом плане является теория глобализации. В этом идея креолизации соответствует полигенетической концепции распространения человечества, согласно которой различные особи возникли в ходе постоянного скрещивания и гибридизации. Это культурное размножение мира таким образом представляет собой последнее превращение культурно-биологической мысли, – в том виде, как она широко развита в американской культурной антропологии.

Именно исходя из постулата существования отдельных культурных единств, называемых «культурами», приходят к пониманию постколони-

* В этой области отцом-основателем для американских постмодернистов выступает, разумеется, Бахтин.

** Ср. у этих авторов оппозицию корня и ризомы [9].

ального мира или мира после холодной войны как гибридного существа*. Чтобы избежать идеи смешения посредством гомогенизации и гибридации нужно, напротив, постулировать то, что каждое общество является метисным и что эта метисация является продуктом уже смешенных единств, приводя к бесконечности идею изначальной чистоты.

Глобализация, таким образом, не выражается ни стиранием культурных различий, ни столкновением разрозненных культурных сегментов, которые оставались нетронутыми в ходе истории. Она порождает или содержит дифференцированное производство культур, к рассмотрению модальностей которого мы сейчас переходим.

Глобализация и полевое исследование

Как известно, антропология традиционно идентифицировала свой предмет как изучение примитивных или экзотических обществ, даже если ей давно уже предоставляют описание некоторых секторов нашего собственного общества, таких, как анализ колдовства в крестьянских обществах, описание этнических меньшинств, микроскопический анализ жизни институтов. В действительности, со времени революции Малиновского легитимность этой дисциплины продолжает обеспечивать длительное включенное наблюдение в поле, понимаемое как четко ограниченное и защищенное пространственное единство. И даже если сегодня допускается возможность антропологии современных обществ [12], акцент на глобализации или мондиализации культур, кажется, угрожает специфичности самого предмета антропологии, в том смысле, что он станет общим для многих дисциплин.

Теория глобализации сегодня используется некоторыми антропологами, такими, как Джеймс Клиффорд [6], Акхил Гупта и Джеймс Фергюсон [13], для того, чтобы исследовать вопрос, который находится в сердце антропологии как дисциплины, вопрос о полевой работе. Согласно этим авторам, вместо того, чтобы понимать полевое исследование как осуществляемое белым мужчиной в экзотическом и защищенном поле (fieldwork), следовало бы представлять его как сетевое исследование, что гораздо лучше передает отчетливо диаспорический облик современных культур (network)**. Таким образом, исчезло бы разделение между здесь (home) и там (field), лежащее в основании господства, которое западная антропология осуществляла по отношению ко всем другим культурам планеты. По мнению этих американских антропологов, данную ситуацию создают не только географические барьеры, но также барьеры социальные, этнические и культурные, которые они пытаются разрушить, призывая заниматься практикой антропологии все меньшинства, которых до сих пор держали от нее в стороне: афроамериканцев, гомосексуалистов и др. В этой перспективе полевая ра-

* Эту проблематику затрагивают, в частности, работы [10; 11].

** Этот термин принадлежит нам, его не используют ни Клиффорд, ни Гупта или Фергюсон.

бота, традиционно проводимая иностранным исследователем в местных сообществах, должна также стать возможной и для членов самих этих сообществ, способствуя, таким образом, производству знания, происходящего от автохтонов (homework).

Проект, направленный на то, чтобы предоставить слово вчерашним исследуемым, очевидно, опирается на культурализм, который является одним из оснований американской антропологии и который нашел форму политического выражения, используемого в рамках того, что в Соединенных Штатах называют *political correctness* и *affirmative action*. Однако эта антропология для всех имеет два значительных недостатка, которые следует подчеркнуть. Прежде всего такое мультикультуралистское видение антропологии забывает о том, что эта дисциплина имеет конечным основанием философию Просвещения XVIII в., т.е. универсалистскую концепцию человеческого знания. Другими словами, категории, используемые антропологами, чужими для культур, которые они изучают, или местными жителями, совершенно идентичны, поскольку корпус знаний, который они используют, – общий. Сама по себе идея антропологического плюрализма, – если отвлечься от существования различных школ – вступает в противоречие с уникальным историческим феноменом, который представлен в истории Запада появлением сравнительного подхода научного типа.

Национальные или автохтонные антропологи знают это очень хорошо. Так хорошо, что предметом своих размышлений или критики они делают не культурно отличный характер своих исследований, в противоположность своим западным коллегам, но особенность включения их позиции наблюдателя в лоно собственного общества [14; 15]. Не претендуя на взгляд, отличный от взгляда иностранных коллег на свою культуру, они отмечают различие в установке, которую их соотечественники занимают по отношению к ним. Вот почему все проекты типа «Транс-культура» или «Перекрестные взгляды», направленные на то, чтобы уравновесить массовую отправку антропологов с севера на юг прибытием на север их собратьев с юга, бьют мимо цели, так как в обоих случаях речь идет об исследователях, которые используют идентичные мыслительные схемы. Мультикультурализация антропологии, какой ее видят антропологи-постмодернисты, привела бы в итоге к растворению дисциплины во множестве частных перспектив. Нравится нам это или нет, но антропология едина, поскольку она уникальна.

Второй упрек, который можно адресовать антропологам глобализации, более существен, поскольку относится к противоречию, находящемуся в центре их рассуждений. Возможно ли в действительности примирить, с одной стороны, идею деконструкции полевой антропологии как механизма доминирования Запада над остальной частью планеты и, с другой стороны, воспроизводство различий между примитивными и современными обществами, которые теория глобализации имплицитно предполагает?

Если, как утверждают постмодернистские антропологи, наша эпоха радикально отличается от всех предшествующих, в том смысле, что современность заключается во всеобщем контакте и всеобщей взаимозависимости всех культур планеты, то это означает, что в истории человечества существовал период, когда некоторые общества жили замкнуто и, следовательно, могли быть изучены с помощью интенсивного и локализованного — «функционалистского» — метода, разработанного Брониславом Малиновским. Конечно, в эпоху, когда автор «Аргонавтов западной части Тихого океана» проводил свои исследования, было уже невозможно описать тробрианцев, не поместив их в рамки культурного контакта и колониального присутствия; и антропологи глобализации вспоминают с полным основанием, что Альфред Р. Радклифф-Браун сожалел о том, что вынужден был собирать свою информацию об андаманцах среди заключенных, которые совершенно не знали местных обычаев [13, р. 6, 20]. Но сфокусировав критику антропологии Малиновского только на колониальном периоде, можно сэкономить на изучении предшествующего захвату периода, который также достоин интенсивного и локализованного анализа. Все выглядит так, как если бы для антропологов глобализации история началась только с колонизации, превращая доколониальную историю в набор случайных событий. Такого рода уничтожение экзотических обществ между молотом доколониальной «без истории» и наковальной их исчезновения под влиянием колониализма не отдаст должного глубокому смыслу предприятия Малиновского. Конечно, Малиновский, стремясь дистанцироваться от эволюционизма и помещая участвующее наблюдение в русло натурализма и зоологии, некоторым образом способствовал процессу закрытия экзотических обществ. Тем не менее, богатство материала «Аргонавтов западной части Тихого океана» свидетельствует о его внимании к историческому развитию тробрианского общества и позволяет таким образом нарушить его изолированность.

Снятие изолированности экзотических обществ

Хотя теоретики глобализации, которые вдохновляются теорией мира-экономики, радикально отделяют нашу эпоху от всех предшествующих, они признают, что и прошедшие эпохи также знали феномены культурного взаимодействия между различными обществами [16]. Однако, по их мнению, интенсивность контактов между древними сообществами не сравнима с переплетением современных культур и дискуссия главным образом касается природы этих обменов между обществами прошлого.

В противовес подразумеваемому постулату сторонников глобализации, постулату, позволяющему воспроизводить фундаментальное различие между примитивными и современными обществами, — и лежащему в основе определения антропологии, — мы хотели бы показать здесь, что закрытых обществ никогда не существовало*.

* Наша критика Аппадурай перекликается с критикой, высказываемой в [17; 18, р. 22-23].

Это понятие, генеалогию которого следовало бы проследить и которое занимает важное место в философской традиции*, связано со всеми другими ключевыми концепциями, позволяющими нашему обществу опередить свою идентичность посредством концептуализации радикальной инаковости (*alterité*). В этом смысле современная антропология унаследовала все канонические антитезы политической философии и социологии, такие, как этнос/полис, статус/договор, *gemeinschaft/gesellschaft*, холизм/индивидуализм и т.д. Постулируя существование радикально иных обществ, определяемых как примитивные и близкие к сообществам животных, антропология навязывает идею поля как закрытого пространства, как хорошо очерченного круга исследования, по образу биотопа, который приходит на смену зоологическому саду в качестве предпочтительного места наблюдения за приматами.

Энрика Куклик показала, как натуралисты и антропологи, в частности Альфред Хэддон, приняли в конце XIX в. идею полевой работы как «детального изучения отдельного племени или естественного объединения народов»**. Эта концепция поля как закрытого пространства была усилена изобретением Уильямом Риверсом генеалогического метода, в основе которого была евгеника сэра Френсиса Гальтона***. Это двойное изобретение, впервые использованное во время экспедиции на острова Торресова пролива, привело к отказу от сравнительно-исторического анализа. Интенсивное и локализованное изучение отдельной популяции и сосредоточение на родственных отношениях, которое подразумевалось обращением к генеалогическому методу, предполагало приоритет синхронного анализа и, следовательно, фокус исследования на внутренних отношениях выбранного общества. В большей степени, нежели функционализм, который возводят к Малиновскому, за деисторизацию и деполитизацию экзотических обществ ответственна сама концепция полевого исследования, поэтому — то эпистемология и история интенсивного и локализованного изучения человеческих групп так важна для обнаружения ложных тупиков современной антропологии и продумывания условий выхода из них.

Трудность преодоления метода Малиновского частично состоит в том, что его ученики приписали характеристикам изучаемого объекта выбор этого метода. Для антропологов-африканистов, сформированных Малиновским, и в особенности для Зигфрида Наделя, функциональный метод соответствовал островному характеру тробрианцев, а вовсе не какому-либо антропологическому разрыву, осуществленному учителем. Впрочем, в изучении общества нупе в Нигерии Надель считал себя безоружным. Королевство нупе было обществом, с одной стороны, слишком сложным, чтобы стать предметом интенсивного и локализованного изучения,

* Можно упомянуть, например, работы Анри Бергсона и Карла Поппера.

** О роли Хэддона в генезисе идеи поля см. [19].

*** О разработке Риверсом генеалогического метода, а также о связях данного метода с евгеникой Гальтона см. [20, р. 32–33]. О евгенике Гальтона см. [21].

но, с другой стороны, слишком элементарным, поскольку не обладало никакими письменными архивами, чтобы использовать исторический метод.

«Техника современной антропологии («функциональной» антропологии, как ее иногда называют) развивалась на небольших островах Тихого океана при изучении маленьких групп и культур бесконечно более простых, чем наши исторические цивилизации. Западноафриканское общество, о котором идет речь в этой книге [«Черная Византия»] насчитывает около полумиллиона индивидов – оно далеко от того, чтобы быть «простым» или «примитивным». Его сложность, социальная и экономическая, сравнима со сложностью цивилизаций императорского Рима, Византии или средневековой Европы.

Тем не менее, если техника полевой работы антрополога, в ее обычном понимании, оказывается неэффективной, то в равной степени невозможно использовать и технику подхода, используемого обычно при изучении этих исторических культур. У этого народа слишком мало исторических документов, и едва ли можно сказать, что они являются источником информации с социологической точки зрения» [22, р. 17].

Таким образом, через 20 лет после Малиновского, Надель столкнулся с антропологическим изучением сложного общества, т.е. общества, расположенного в зоне койне западноафриканской саванны, включающей в себя множество языков и этносов, объединенных общей религией ислама, обладающих в связи с этим «семейным сходством».

Социальная реальность нупе, рассматриваемая как ответвление или деривация общей культурной сети, должна была бы подтолкнуть Наделя к тому, чтобы отказаться от функционализма в пользу другого метода. Но его связи – как личные, так и институциональные – с Малиновским привели его, с одной стороны, к тому, чтобы выявить включение королевства нупе в более широкие единства, а с другой стороны, идентифицировать концепцию племенной культуры и культурной области.*

Возвращение диффузионизма

В то время как идеи Малиновского по поводу микрополевого исследования и участвующего наблюдения, можно считать, получили право гражданства, мы с удивлением обнаруживаем возврат если не диффузионизма, то по крайней мере стремления переоценить эту доктрину, в том числе ее самые спорные стороны. Для некоторых антропологов мейн-

* «Но культурное единство также шире, чем единство племенное. Политическая и социальная организация нупе сходна с организацией многочисленных племен Западной Африки; они разделяют свою традиционную религию с соседними группами севера, востока и юга и свою современную религию, ислам, со всем Суданом. Ибо можно с основанием говорить о культуре Западной Африки или о культуре групп, живущих во внутренних районах Западной Африки (противопоставляя ее культуре групп, населяющих субтропический лес или побережье). В итоге кажется, что культура как бы кристаллизуется в форме племенной культуры и тогда область этого культурного единства представляется как имеющая такую же протяженность, что и племя» [22, р. 46].

стрим глобализации приводит к вопросу о последствиях победы метода Малиновского над странствующей этнографией и к вопросу о теоретическом дефиците, который из этого следует. Речь идет, в первую очередь, об историческом подходе, осужденном учителем, применительно к эволюционизму, как относящемся к чистой догадке, или оцениваемом как недостижимый в рамках анализа мифов, которые он определял как хартии, служащие для легитимации социального порядка. Наряду с этим реальность включенности исследуемых микроединств в более широкие рамки приводит, например, Гупту и Фергюсона, цитирующих Грэфтона Смита, к сомнению в том, что «единственным методом для изучения человечества является жизнь на меланезийском острове в течение нескольких лет и выслушивание болтовни деревенских жителей» [13, р. 20]*. Здесь проявляется старое беспокойство антропологов – существовавшее еще при зарождении этой дисциплины – по поводу значения колониальной ситуации, которому Уильям Риверс, озабоченный «депопуляцией» меланезийских обществ, уже уделял особое внимание.

С этой точки зрения антропология глобализации есть не что иное как антропология постколониальной ситуации, вобравшая в себя достижения Института Родес-Ливингстона** и опыт Жоржа Баландье, но оправдывающая тем самым спорное разделение между антропологической ситуацией, относящейся к прошлому человечества, и постантропологической ситуацией, соответствующей взаимопроникновению культур.

Иными словами, вопрос о возможном конце антропологии, в том виде, в каком мы встречаем его в работах Клиффорда, Гупты и Фергюсона, основывается на двойном постулате исчезающего или полностью исчезнувшего примитивного общества и глобализирующейся современности, которая может принудить нашу дисциплину разделить свое поприще с другими специалистами социального: литературными критиками, семиологами и др.

Гипотеза, согласно которой всемирная деревня заменит разделенный мир, уже давно присутствует в работах некоторых историков, таких, как Фернан Бродель [24], который, например, отказывался применять понятие мира-экономики к доколониальной Африке из-за предполагаемой изолированности африканского континента, или как Джон Илифф [25], который объясняет отсталость Африки ее отдаленностью от великих торговых путей мира.

Дисквалифицировать антропологию во имя современности экзотических обществ, т.е. исчезновения их традиционности, на самом деле означает утверждать сугубо пассивную концепцию, которая делает из них общества отверженные. Возобновление интереса к диффузионизму, которое соответствует идее о том, что глобальная деревня образует ойкумену, это всего лишь антропологическая декорация, служащая для того, чтобы избежать вопроса о ситуации в примитивных обществах до контакта с европейцами.

* Перевод мой (Ж.-Л. Амселль). Об этом см. также [23].

** См. работы Макса Глакмена, Клайда Митчела, Уильяма Уотсона и др.

Размышления об историчности экзотических обществ могли развиваться только в рамках африканистики, объекты изучения которой, даже если они и не менее примитивны, чем другие, всегда мыслились со ссылкой на великие цивилизации – либо исторически, как у Мориса Делафоса*, либо сугубо спекулятивно, как у Марселя Гриоля**. То, что я называл бы доколониальной глобализацией, первичной или частичной, приобретает, таким образом, форму навязчивого вопроса, который касается африканистики и возвращается к общей антропологии и затрагивает не столько историчность древней Африки, сколько ее способность к открытию вовне. С этой точки зрения эвристический характер антропологии Африки во многом связан с тем, что начиная со времени открытия этого континента африканские общества могут обсуждаться только в терминах сетей. Конечно, как и в других частях мира, это обсуждение во многом опиралось на странствующий характер описания и выражалось в публикации путевых дневников, более того, очень давнее присутствие в Западной Африке, например, таких распространенных письменных религий, как ислам, вынудило целый ряд исследователей (я думаю, прежде всего, о Г. Барте и М. Делафосе) соединить в своем анализе африканских обществ востоковедение и этнографию.

Другими словами, Африка, в отличие от Индии, например, несет в себе двойную характеристику: быть отброшенной во тьму аисторичности (Гегель) и быть местом ученого исследования, в котором на первый план выдвигается, наоборот, историчность этого континента, включая его самые отдаленные части. История африканистики могла бы хорошо описываться как чередование между фазами включения африканских обществ в более широкие единства, как в работах Фробениуса, Делафоса, Баумана и Вестермана, и фазами этнологической замкнутости, как в творчестве Гриоля, Эванс-Причарда и Фортеса, за которыми следует новое открытие, связанное с исследованиями Джека Гуди [28], который, хотя и является учеником Фортеса, отвергает в силу своего литературного образования концепцию Малиновского об устной традиции как мифической хартии.

В этой перспективе всегда присутствовал, в противовес демаршу африканистики, скрытый диффузионизм, который принимает у Гриоля и его учеников форму, оторванную от действительности, но у Делафоса и Гуди обладает исторической укорененностью.

Если сравнить, например, «Миф и социальную организацию во Французском Судане» Жермен Дитерлен [29] и «Верхний Сенегал – Нигер» Мориса Делафоса [30], то можно заметить, что в первом случае производится спекулятивное включение всей Западной Африки в матрицу манде, которая, впрочем, не будучи произведением автора, является, веро-

* О творчестве Делафоса см. [26].

** «Бамбара, – сказал он мне [Гриоль, обращаясь к Монтею], – индусы; я хочу сказать, что у них высокая, цветущая цивилизация. А догоны – китайцы, т.е. геометры» [27].

ятно, созданием гриотов, которых она исследовала. Напротив, книга «Верхний Сенегал – Нигер» Делафоса, посвященная цивилизациям Западного Судана, сосредотачивается на великих средневековых империях Ганы, Мали и Сонгай, сочетая устное исследование с хрониками, написанными по-арабски. В первом случае имеет место произвольное расширение и некритическое использование местных данных, полученных от информантов, а в другом – терпеливая работа по реконструкции больших политико-культурных ансамблей, в чем можно видеть предвосхищение работ Гуди [28], который, кстати, заимствует это стремление к синтезу у Делафоса.

Но даже в работах Гуди акцент, сделанный на проницаемости экзотических обществ, относится более к материалу из вторых рук, нежели к его собственным исследованиям народов лодагаба и ловиили, которые идут в русле структурно-функционального подхода его учителя Форте-са. Несмотря на всю внешнюю поддержку своих работ, Гуди – в частности, в том, как он реагирует на книгу Х. Куклик [31] – показывает, что он не в состоянии преодолеть подход, который подчеркивает изолированность и специфичность каждого африканского общества, как будто в конце престижной карьеры он чувствовал необходимость примириться с наследием Малиновского.

Итак, не претендуя на то, чтобы пересмотреть путь антропологии к моменту замкнутости, на которую ее обрек Малиновский, до исчезновения этой замкнутости, объявленного провозвестниками глобализации, следует вывести экзотические общества на простор, так, чтобы ограничить угрозу их будущего существования. В этом смысле новым является не столько глобализация или историчность примитивных обществ, сколько методологическая открытость, которая вот уже десятилетие усиливается под влиянием истории антропологии и постмодернизма. С того времени как антропологию историзируют, т.е. помещают антропологов в исторический контекст и восстанавливают диалог или его отсутствие между антропологами и информантами, появляется иллюзия совершенно нового характера коммуникации между различными обществами ойкумены.

Новое прочтение полевой антропологии

Как показывает внимательное изучение антропологической литературы, все общества всегда общались между собой, даже в том случае, если они отказывались от общения. Только установление антропологической замкнутости повлекло за собой затемнение латеральных отношений экзотических обществ, так, что главная задача, которая возлагается на антропологов, желающих оценить воздействие глобализации на общество, которое они изучают, состоит в том, чтобы вновь определить их место в окружающей среде.

В этом отношении удивительно, что общество, которое стало воплощать модель примитивного общества – тробрианцы, – это общество, в котором торговля, в самом общем смысле этого термина, играет главную роль. Хотя Малиновский [32, р. 138] утверждает, что система церемони-

альных обменов типа «кула» осуществляется в закрытой цепи, другие источники показывают, что эта сеть транзакций простиралась до высокогорий Новой Гвинеи [33, р. 28]. В действительности, при прочтении этого шедевра возникает ощущение, что мы сталкиваемся с открытой международной системой, включающей ряд островных племен и расположенной в континууме языков, культур и сходных политических режимов.

Внутри этого сетчатого ансамбля социальных групп кула выглядит как политический фактор, служащий для упорядочивания целого ряда рангов и статусов. В главном произведении Малиновского более всего поражает не исторический тупик этой группы сообществ мореплавателей, – на самом деле исторические сведения рассеяны по книге, – но акцент на магии и психологии в примитивном обществе, который делается в ущерб политике.

Отдавая предпочтение интенсивному и локализованному полевому исследованию, Малиновский характеризует кулу как систему главным образом церемониальных обменов и тем самым обесценивает теорию своего учителя Чарльза Селигмена, который видел в этих обменах на длительном расстоянии только торговые отношения. Но в то же время, отказываясь от странствующей этнографии в пользу оседлого наблюдения, он лишает себя необходимых средств для установления геополитики кулы, за что, кстати, его упрекали критики. В книге Ж.П. Сингха Уберои «Политика кольца кулы» [34], которая состоит в новом прочтении материалов Малиновского, мы переходим от магистрального исследования, которое многим обязано Фрезеру, к политической антропологии, которая вдохновляется работами Эванс-Причарда, Фортеса и Глакмена. Интерес работы Уберои в том, чтобы показать, почему международная сеть кулы, которая простирается вплоть до Новой Гвинеи, является необходимым условием поддержания тробрианских сообществ. Он показывает нам, кроме того, что тробрианское общество – это общество сегментарного типа, внутри которого различие рангов и статусов не привело к появлению подлинного вожества. Благодаря этой новой интерпретации полевых данных Малиновского, система кулы может быть соотнесена с торговыми цепочками и сетями партнеров по обмену, которые служили обществам конголезской впадины для того, чтобы импортировать продукты торговли и переправлять рабов к Гвинейскому заливу [35].

«Аргонавты западной части Тихого океана» являются первой работой, показывающей значение церемониального аспекта при обменах на длительном расстоянии – аспект, который будет использован как антропологией других культурных зон, так и исторической наукой*.

Система кулы представляет собой феномен первичной или частичной глобализации, которая свидетельствует об ошибочном характере поня-

* Например, по поводу Средневековья можно вспомнить различие между «экономистским» анализом Анри Пирена и более «мосссовским» анализом Жоржа Дюби.

тия самодостаточности, применяемого к примитивным обществам. С Малиновским примитивная экономика выходит на широкий простор и охватывает значительное пространство, оставаясь в то же время заключенной в круге. Однако начиная с работ Клода Леви-Строса о матримонильном союзе известно, что кольцо обобщенного обмена не замыкается никогда... Благодаря Уберои кула становится инструментом широкой политической системы, в которой тробрианские ранги и статусы являются лишь результатом подключения этого острова к целостной сети, в то время как для Аннетт Вейнер [36] роль женщин поставлена на первый план в процессе воспроизводства социальных единиц тробрианского общества. Оставалось сделать только один шаг, чтобы обнаружить проблематику Баландье в меланезийских и полинезийских обществах. Что и было сделано в книге Николаса Томаса «Запутанные объекты» [37], который дисквалифицирует всякую попытку изучения феноменов дара и ответного дара, описанного впервые для тихоокеанского региона, независимо от их включения в колониальную ситуацию. Это сосредоточение антропологического исследования на колониальном периоде является тем не менее регрессом, поскольку оно препятствует вопросу о ситуации, которая предшествовала европейскому проникновению. Однако Малиновский в «Аргонавтах западной части Тихого океана» был далек от того, чтобы систематически избегать всяких ссылок на период, предшествующий европейскому проникновению и, напротив, снабжал свою книгу сведениями, посвященными прошлому тробрианского общества. Отказ от истории у Малиновского напрямую связан с эволюционизмом и диффузионизмом, а не с тем, что сегодня называют микроисторией. В эпоху, когда глава британской антропологии создавал свой предмет и метод, он был вынужден отбросить умозрительную историю и географию культурных черт и отдать предпочтение изучению внутренних отношений тробрианского общества, рискуя обнаружить историю на африканском континенте в форме культурного изменения [38]. Парадоксально, что в своего рода Ялте антропологического исследования, которая установилась после первой мировой войны между Рэдклифф-Брауном и Малиновским, первый оказался сторонником спасения экзотических обычаев, в то время как второй обращается, исходя, главным образом, из практических целей, к изучению культурного контакта [39, р. 399, 401]. Но даже там сосредоточение на колониальной ситуации помешало выделить то, что представляет собой один из вкладов, конечно, не главных, «Аргонавтов...» – фундаментальная латерализация тробрианского общества под углом зрения практики церемониального и торгового обмена на большие расстояния.

То же самое стремление мы обнаруживаем у Жоржа Кондоминаса, который предлагает заменить понятие культуры понятием социального пространства, поскольку первое, как он считает, неадекватно пониманию Юго-Восточной Азии*. Идея культуры для автора книги «Экзоти-

* См. [40], особенно введение: р. 11–94.

ческое повседневно» соответствует, в определенном смысле, идее изолята, которая используется генетиками, но которая несет с собой целую серию предположений. Однако в любой группе пересекается множество сетей – экологических, экономических, лингвистических, родственных, политических, – которые включают ее в концентрические или частично пересекающиеся социальные пространства. Подобно Западной Африке Юго-Восточная Азия предстает, таким образом, как субконтинент, где находятся одновременно великие цивилизации (тайская, лаосская, вьетнамская, китайская) и так называемые протоиндокитайские народы, которые выступают эквивалентом «палеонегритянских африканцев». Характеризуясь неровным пространством и противопоставлением центра и периферии, эти ансамбли являются, как и в Африке, областями частичной глобализации, составляющими настоящий объект антропологии, понимаемой как микроисследование, осуществляемое в широких пространственно-временных рамках*.

Растяжение и застывание идентичностей

Смешение обществ и цивилизаций – это константа всемирной истории, которая не может объяснить диаспорический или странствующий характер современных культур. Но парадокс современной глобализации заключается в том, что отнюдь не размывая идентичности, как полагал Ив Мишо [43], она их заново проявляет и ужесточает в такой степени, что они принимают форму этнического, национального и религиозного фундаментализма.

Если в доколониальной Африке можно было играть со своей идентичностью, как это подтверждают слова Льва Африканского**, то сегодня это занятие стало гораздо более деликатным. Тогда существование буферных зон между государствами позволяло изгнанникам какого-либо королевства найти убежище на периферии этих политических образований и организовать в небольшие сегментарные бэнды, способные в последующий период заняться восстановлением государства. Государственные диссиденты могли, таким образом, снова обрести свою идентичность, укрывшись от властей, от которых они бежали. В наши дни этот феномен еще возможен, как это продемонстрировали беженцы тутси из Уганды, отправившись на завоевание Руанды и по ходу дела свергнув неустойчивую заирскую власть и поставив во главе Заира одного из своих, тоже государственного диссидента. Процесс политического переустройства, идущий сейчас в Центральной Африке, имеет, во многом, транс-

* Включенные в широкомасштабную историю, мнотг гар, которых изучал Кондоминас, подобно качинам, которых до него исследовал Лич, выглядят с этой позиции как край некой трансэтнической политической сети. См. [41]. В этой же перспективе находится недавняя работа Ф. Робинн [42].

** «Из этого я хочу заключить, что везде, где человек видит свою выгоду, он бежит за ней, как может. Так, если я буду описывать африканцев, я скажу, что родился в Гранаде, а не в Африке. А если я собираюсь критиковать свою родную страну, то сошлюсь в свою пользу, что я вырос в Африке, а не в Гранаде» [44, р. 66].

государственную основу и свидетельствует о проницаемости границ этого континента, демонстрируя, тем самым, некоторую преемственность с доколониальным периодом.

Если современность, как полагает Ханна Аренд [45], характеризуется прежде всего существованием однородных государственных пространств, строго ограниченных и враждебных, которые, в некотором смысле, механически порождают беженцев, то в Африке перемещенное население вовсе не обречено на вечное проживание за пределами своей страны. Африка еще относительно открыта, даже если она является местом самой ужасной резни. Но для большинства случаев такую относительную пластичность принять нельзя. В целом приходится констатировать, что становится все труднее, особенно в Западной Европе, обсуждать идентичность из-за той ловушки, которая захлопывает индивидов в определенных категориях, как посредством этнического и религиозного фундаментализма, так и посредством государств и международных организаций.

Использование политики либерализации в мировом масштабе не приводит, как можно было бы ожидать, к триумфу индивидуализма, но, наоборот, ведет к распространению коллективных идентичностей. Отказываясь от обязательств и призывая «гражданское общество» брать ответственность на себя, государство-провидение или то, что от него осталось, покровительствует расцвету всякого рода структур (ассоциации, общественные организации), на которые возлагается управление социальным и которые очень часто опираются на коммунитарные формы [46; 47]. Децентрализованное и наделенное ответственностью управление социальными актерами переходит к выражению индивидуальных нужд в коммунитарных рамках, которые сообщают им приемлемую политическую форму.

Не присутствуем ли мы, таким образом, при ретрайбализации современных обществ? Ответ положительный, если считать, что этот феномен связан с глобализацией и с сопутствующим сокращением сферы вмешательства государства, а не с некоторой сущностью обществ, которые возвращаются к своему природному состоянию. Подобно тому, как африканские этносы являются продуктом истории и, следовательно, современности, поскольку они – результат сочетания привнесенных категорий и категорий местных, так и племена трудных кварталов – продукт недавней истории западных обществ, в особенности, снятия с себя обязательств государством.

Посвящает ли себя антропология изучению домашних обществ или обществ экзотических, она всегда прислушивается к современности, сверхсовременности или глобализации, и в каком-то смысле все феномены, которые она изучает, являются звеньями одной цепи. С этой точки зрения не существует разрыва между прошлым и настоящим объектом антропологии.

Литература

1. Hannerz U. *The Global Ecumene* // Hannerz U. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. N.Y.: Columbia University Press, 1992.
2. Mintz S.W. *Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumenē* // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1996. № 2.
3. Barber B.R. *Djihad versus McWorld: Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996.
4. Badie B. *La fin des territoires: Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Paris: Fayard, 1995.
5. Huntington S.H. *The Clash of Civilizations?* // *Foreign Affairs*. 1993. Vol. 72. № 3.
6. Clifford J. *Routes, Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
7. Gilroy P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
8. Glissant É. *Traité du Tout-Monde, Poétique IV*. Paris: Gallimard, 1997.
9. Deleuze G., Guattari F. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
10. Bhabha H.K. *The Location of Culture*. London; N.Y.: Routledge, 1994.
11. Young R.J.C. *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race*. London; N.Y.: Routledge, 1995.
12. Augé M. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.
13. Gupta A., Ferguson J. (eds.) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, 1997.
14. Bagayogo Sh. *Un Africain aux champs: Leçons d'un stage: Jouy-le-Moutier, Val d'Oise, mars et mai 1975* // *Cahiers d'Études africaines*. 1977. Vol. XVII. № 2-3.
15. Diawara M. *Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou L'inconvenient d'être du cru* // *Cahiers d'Études africaines*. 1985. Vol. XXV. № 1.
16. Appadurai A. *Disjunctive and Difference in the Global Economy* // *Public Culture*. 1990. Vol. 2. № 2.
17. Assayag J. *La culture comme fait social global?: Anthropologie et (post)modernité* // *L'Homme*. 1998. № 148.
18. Piot C. *Remotely Global, Village Modernity in West Africa*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
19. Kuklick H. *After Ishmael: The Fieldwork Tradition and its Future* // *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science* / Eds. A. Gupta, J. Ferguson. Berkeley: University of California Press, 1997.
20. Stocking G.W., Jr. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
21. Thomas J.-P. *Les fondements de l'eugénisme*. Paris: PUF, 1995.
22. Nadel S.F. *Byzance noire: Le royaume des Nupe du Nigeria*. Paris: Maspero, 1971. (1^{re} éd. 1942)
23. Vincent J. *Engaging Historicism* // Fox R.G. ed. *Recapturing Anthropology, Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991.
24. Braudel F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. III: Le temps du monde*. Paris: Armand Colin, 1979.
25. Iliffe J. *Les Africains: Histoire d'un continent*. Paris: Aubier, 1997.
26. Anselle J.-L., Sibeud E. (eds.) *Maurice Delafosse: Entre orientalisme et ethnographie, l'itinéraire d'un africaniste*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1998.
27. Monteil V. *Preface* // Monteil Ch. *Les Bambara du Segou et du Kaarta*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1977.

28. Goody J. *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918–1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
29. Dieterlen G. *Mythe et organisation sociale au Soudan français // Journal de la Société des Africanistes*. 1955. Vol. XXV. № 1–2.
30. Delafosse M. *Haut-Sénégal – Niger*. In 3 vols. Paris: Maisonneuve et Larose, 1972. (1^{re} éd. 1912)
31. Kuklick H. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885–1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
32. Malinowski B. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard, 1963 (1^{re} éd. 1922).
33. Devyver A. *Presentation // Malinowski B. Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard, 1963.
34. Uberoi J.P.S. *Politics of the Kula Ring: An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*. Manchester: Manchester University Press, 1962.
35. Dupré G. *Les naissances d'une société: Espace et historicité chez les Beembe du Congo*. Paris: Orstom, 1985.
36. Weiner A.B. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press, 1976.
37. Thomas N. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
38. Malinowski B. *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*. Newhaven: Yale University Press, 1961 (1^{re} éd. 1945).
39. Stocking G.W., Jr. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888–1951*. London: The Athlone Press, 1996.
40. Condominas G. *L'espace social: A propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris: Flammarion, 1980.
41. Leach E. *Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*. Paris: Maspero, 1972 (1^{re} éd. 1954).
42. Robinne F. *Fils et maîtres du Lac, Relations inter-ethniques dans un État shan de Birmanie*. Paris: CNRS Éditions; Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2000.
43. Michaud Y. *Des identités flexibles // Le Monde*. 1997. 24 octobre.
44. Léon l'Africain J. *Description de l'Afrique*. Paris: Maisonneuve, 1980.
45. Arendt H. *Les origines du totalitarisme, l'impérialisme*. Paris: Fayard, 1982
46. Anselle J.-L. *Vers un multiculturalisme français, l'empire de la coutume*. Paris: Aubier, 1996.
47. Anselle J.-L. *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion (в печати).