

# З КЛАСИЧНОЇ СПАДЩИНИ

УДК 572.02:316.6

Гелнер Е.

## ПОНЯТТЯ ТА СУСПІЛЬСТВО [1]

*У статті розглядаються проблеми еволюції методолога функціоналізму в одному з аспектів - еволюції контекстуальної інтерпретації в соціальній антропології. Висвітлюються тлумачення та розв'язання проблем контекстуальної інтерпретації таких антропологів, як К. Леві-Строс, Е. Прічард та ін.*

1. Цю статтю присвячено застосуванню функціоналізму до інтерпретації понять та вірувань.

Безперечно, поняття і вірування мають специфічне відношення до соціальної антропології. Іноді соціологія може бути справою із встановлення фактів у рамках інституцій і це, без сумніву, не потребує ніяких доведень. А от у антропологів навіть в уяві не може бути чогось само собою зрозумілого. Але антропологія є ще й дисципліною, найбільш пов'язаною із функціоналізмом. Цей зв'язок аж ніяк не випадковий,

2. ... Ми завжди знайдемо антропологів, що квапляться використати зовсім інший принцип, за яким їхнє наполегливе ствердження контекстуальної реінтерпретації є відчутнішим за відмову від неї.

3. Саме тут функціоналізм є доцільним. Можливо, сутність функціоналізму становить підкреслення контексту (важливішого за походження або неприховані мотиви) у поясненні соціальної поведінки. У своєму граничному формулюванні це вчення стверджує, що кожний соціальний інститут є ідеально пристосованим до свого контексту. У такому випадку парадигмою пояснення стає саме врахування того, яким чином даний інститут є ідеально пристосованим до свого контексту, що, мабуть, означає те, як цей інститут сприяє виживанню і стабільності цілого краще за будь-які приступні альтернативи. Одним із звинувачень, що закидають цьому вченню, є звинувачення у крайній телеологічності, оскільки воно пояснює наявну поведінку в термінах ре-

зультатів у майбутньому, тобто у термінах такої точки зору суспільства, з якої ці наслідки мають бути бажаними.

Мені здається, що на це специфічне звинувачення буде неважко відповісти. Все, що потрібно для цього, - читати кожне "функціональне" пояснення, як то є зазвичай, у зворотньому напрямку. "Пояснення" інституту X насправді не є причинним поясненням його існування, але є поясненням способу, в який цей X робить внесок у суспільство як цілого. "Реальне" пояснення X є даним, коли функціональні підрахунки щодо інших інститутів дані - або з урахуванням всіх, або з урахуванням достатньої підмножини тих із них, що діють у напрямку підтримки X - і які тоді разом становлять "реальне" каузальне пояснення X самого по собі (X фігурує тільки як "функціональний" обрахунок його у каузальному поясненні). Безперечно, це означає, що власне добре пояснення можна отримати тільки тоді, коли суспільство в цілому розглядається як єдність, і що поодинокі студії ізольованих інститутів є неповними, вони - тільки крок до належного розуміння. Однак подібний акцент на суспільствах як єдностях насправді є лише частиною "функціоналістського" синдрому ідей.

Та сьогодні не так вже багато людей дотримується функціоналізму в його граничній формі [2]. Те, що потрібно було сказати про останню, було сказано найбільш яскраво та коротко професором Леві-Стросом:

"Говорити, що суспільство функціонує, це ніщо інше, як трюїзм, але говорити, що в суспільстві все функціонує - це абсурд" [3].

Теза про соціальну узгодженість не є реальною теорією: це обіцянка теорії, обіцянка, що десь там вздовж спектральної лінії між абсурдом і трюїзмом існує точка, де буде знайдено нетривіальну істину. Доки не з'явиться точка, перед якою той спектр постане, не буде теорії і, наскільки я знаю, ніхто й не намагається зафіксувати її: дуже важко навіть уявити собі, яким чином це можна було б зробити. Висновок із крайньої форми цієї доктрини - вимога щодо ідеальної стабільності та самопідтримки суспільств є відверто хибною. Вимога відносно того, що суспільства мають розглядатися як єдності, є незадовільною для більшості суспільств у сучасному світі з огляду на їхній розмір, складеність та складність у справі розмежування "суспільств".

Але в той час, коли з цих причин "сильний функціоналізм" помер або вмирає, модернізований функціоналізм як метод, що є більшим за функціоналізм як теорію, на щастя, вельми життєздатний; тому К.-Л. Строе був очевидно правий, коли висловлювався так: "... та первісна форма структуралізму, яку звуть функціоналізмом" [4].

Дослідження соціальної структури є одним із головних завдань соціології. Це вимагало від дослідника будь-якого інституту усвідомлення і його контексту, і структури, в якій цей інститут набуває власного вигляду. Але якщо вдосконалений функціоналізм є виправдано живим, то це тому, що його застосування до інтерпретації понять та доктрин частково стає у нагоді. Він складається із наполегливого підкреслення того, що поняття та вірування не існують ізольовано у текстах або індивідуальному розумі людей, а існують у житті людей та суспільств. Дії та інститути, у контексті яких слово чи фраза, або множина фраз, використовуються, мають бути відомі до того, як це слово або ці ж фрази можна буде зрозуміти, до того, як ми будемо спроможні реально пригадати поняття або вірування.

4. Саме у застосуванні функціонального, зокрема контекстуально-наголошеного, методу до аналізу понять немає нічого нового. На нього можна натрапити, головним чином, у праці Е. Дюркгайма "Елементарні форми релігійного життя", яка є однією з ключових праць з функціоналізму взагалі.

Наші сучасні звернення до функціонального, соціально-контекстуального підходу для вивчення та інтерпретації понять з багатьох напрямів досить відрізняються від підходу

Е. Дюркгайма. Він не переймався захистом того, що вважалось архаїчним, але й не заперечував, що в деякій своїй частині інтелектуальна спадщина могла таки бути вельми архаїчною. Насправді ж він прагнув пояснити примусовість, те, що на практиці, як здається, не потребує ніякого захисту (і діючи у такий спосіб, він одночасно стверджував, що вирішує проблему пізнання, розв'язання якої, на його думку, вислизнуло з рук Канта й інших філософів; при цьому йому вдалося не впасти ані в емпіризм, ані в апіорізм). Я не пропоную обговорювати тут, чи мав він успіх у цьому: з багатьох причин мені здається, що цього не відбулося.

На противагу прибічникам старого функціоналізму, сучасний користувач функціонального підходу до аналізу понять більше налаштований захищати примус, аніж пояснювати його. В антропології він може опікуватися захистом об'єктів свого особливого дослідження, або прагматичного мислення від звинувачення в абсурді; у філософії він має піклуватися про застосування кріпто-функціоналістської теорії мови, що є розповсюдженою складовою частиною сучасної філософії. Але, окрім цих двох мотивів, існує потужніший - міркування, що впливає з нашого загального інтелектуального клімату - рішучість у сприянні та посиленні мовчазної угоди, що її, на мою думку, було досягнуто між інтелектуальним критицизмом та поняттями, встановленими в середині ХХ століття.

Ситуація, з якою соціальний антрополог опинився віч-на-віч - інтерпретації поняття, твердження, або доктрини в іншій культурі, - у своїй основі є дуже простою. Він стикається із твердженням S, забарвленим місцевою говіркою, й при цьому має у своєму арсеналі значну, коли не нескінченну, множину можливих речень у межах власної рідної мови. Його завданням є виокремлення у межах власної рідної мови майже еквівалентів, або самих еквівалентів, для S.

Хоча він аж ніяк не в захваті від цієї ситуації, проте він не може її уникнути. До того ж, тут немає третьої мови, що могла б бути посередником між мовою тубільців та його власною мовою, в якій можна було б встановити тотожність понять або уникнути пасток. Пастки виникають через те, що для тубільців рідна мова є суто власним шляхом керування світом, і саме йому, врешті-решт, завдячуємо перекинуванням того перекладу.

На жаль, люди вважають, що реальність сама по собі могла б бути цим різновидом посередника, тобто "третьою мовою": рівноцінність висловлювань тоді могла б визначатися шляхом виділення тільки тих об'єктів у світі, яких ці висловлювання стосуються. (Якщо об'єкти є надто подібні, тоді такими ж будуть і висловлювання...) З різних і серйозних причин це, звісно, не дуже добре. У більшості випадків функції мови є, все ж таки, чимось відмінним від "ставлення до об'єктів". Велика кількість об'єктів просто не існує в якому завгодно очевидному фізичному сенсі або не існує так, аби їх можна було зафіксувати. Як можна було б у цей спосіб встановити тотожність, якщо вона існує, між абстрактним або заперечувальним, або гіпотетичним, або релігійним висловлюванням? Знов-таки, у певному сенсі багато об'єктів створюються мовою у такий спосіб, за яким її терміни розчленовують на одиниці світ або досвід. Ось чому третю частину - посередника ми не знайдемо, бо вона виявляється ще однією мовою із власними рисами, які є настільки ж відповідальними за перекручування у перекладі, наскільки самобутньою є мова дослідника. Користування нею тільки примножить ймовірність перекручування через збільшення кількості контекстуальних посередників, оскільки в будь-якому випадку процедура контекстуалізації має в собі порочний регрес.

Схожу ситуацію описано, наприклад, в останьому дуже важливому дослідженні примітивної релігії Готфріда Лейнгардта "Божественність та досвід: релігія Дінка" [5] та дискусії між багатьма дослідниками на сторінках книги "Інститути примітивного суспільства" [6]. "Проблема зображення того, як думають чужинці, члени найвіддаленіших племен, починає тоді значною мірою виявляти себе як проблема перекладу, утворення когерентності примітивної думки, ... що має бути настільки прозорою, наскільки це можливо у нашому власному мисленні" [7].

Ситуація, з якою зустрічається історично налаштований соціолог, не дуже відрізняється від наведеної вище, хоча є деякі відмінності. Одна з них полягає в тому, що коли історичний матеріал соціолога не об'єднано і він є фрагментарним, тоді соціолог може мати справу з ним навіть меншою мірою, ніж антрополог, що звертається до живої культури. Наступна відмінність полягає в тому, що цей ґрунтовний соціолог не такий вже і щедрий у

віднесенні послідовності текстів на рахунок власне авторів, в той час як антрополог, що робить посилання, виявляється здатним зробити текст умовою доброго перекладу, оскільки переклад виражає узгодженість, яку він припускає і яку, відповідно, можна знайти у примітивному мисленні. Щедрість такого плану або брак її в різних дисциплінах є питанням стилю. Більшість антропологів сьогодні здатні до щедрот: ситуацію в соціології до кінця не прояснено.

6. Отже, вихідна ситуація є дуже простою. Я подаю її схематично наступним чином. Речення тубільців або речення у тексті S співвіднесено із не визначеною за розміром колоною всіх, скажімо, англійських речень. Дослідник із деякими побоюваннями фіксує на колоні найнижчий еквівалент S.

7. В будь-якому випадку, зробивши це, антрополог просто не може, хоче він того чи ні, не знайти для S виразні й не надрозумні еквіваленти у рідній мові, хоча він може, значною мірою, докласти зусиль, аби бути стародавнім північним богом добра, любові й краси і щим запобігти помітного власного виділення. Для будь-кого перша реакція на твердження будь-якою рідною мовою є невід'ємною від оцінки їхнього значення, від того, щоб класифікувати їх деякою мірою як "добре" і "погане". Я не кажу "істина" або "хиба", оскільки подібну класифікацію застосовують лише щодо певних типів тверджень. З огляду на інші, можна було б застосувати й інші дихотомії: "сповнений сенсу" - "абсурдний", "розсудливий" - "недоумкуватий". Таким чином, я навмисне використовую антитезу "добрий" і "поганий", охоплюючи всі можливі полярні альтернативи з тим, щоб сила виразності будь-якої з них виявилась найкращим еквівалентом для S.

Для застосованих термінів ми маємо відповідно дві скриньки: G для доброго та B - для поганого, злого; фіксуючи рідною мовою еквіваленти для S, антрополог, хоче він того чи ні, в будь-якому випадку позначить ці еквіваленти так, що вони потраплять або до G, або до B (звісно, він може припускати, що все це не є цариною його професійної компетенції як антрополога, а становить виключно його особисту компетенцію; як би там не було, він робить саме так). Таким чином, схема інтерпретації стає більш складною. Давайте в цьому випадку припустимо, що антрополог вважає еквівалентом для S термін "недоумкуватий" із скриньки B (погане).

8. Те, що остання схема описує, насправді не є оцінкою сучасних інтерпретацій, бо вона описує дещо інше. В дійсності вона описує стан відношень, характерних для дуже раннього періоду, який можна було б назвати ледь не передісторією антропології. Виступати інтерпретацією твердження тубільця, що класифікується як В (погане), як хибне, як ірраціональне, як абсурдне і робити це часто - все це і є ознакою етноцентричності. Етноцентризм за стандартами антропологічного співтовариства є серйозним недоліком.

Як і члени інших племен, антропологі соціалізуються завдяки легендам. Звичайно, потрібно, щоб ці легенди не були хибними: насправді, легенди, які я збираюся описати, мають у собі багато істинного. Але саме тут доречною буде властива їм функція соціалізації, прищеплення, а не історична сама по собі точність.

Легенда, ціною якої новий антрополог формується у певному напрямку, чимось подібна до наступної. Був колись час, коли антропологічний світ був заселений етноцентричною прото-популяцією. Її представники збирали інформацію про відсталіх дикунів головним чином для того, щоб глузувати з них, демонструвати тим дикунам їхнє більш низьке становище, меншовартість. Ця інформація накопичувалася, навіть якщо бракувало точності, оскільки її було вилучено з контексту.

Антрополог до-просвітницької доби був приголомшений частотою, з якою інтерпретації поведінки дикунів призводили до тверджень, що були поганими (В) з причини відсталості суспільств, яка відчувалась в описі вірувань саме через намагання пояснити їх у термінах однієї з двох теорій: а) теорії примітивної ментальності; б) теорії про моральне та інтелектуальне еволюційне зростання Якоба Ледера. Перша відповідає прислів'ю, що дикуни речі розглядають помилково та змішують їх настільки систематично, що їхнє мислення можна характеризувати скоріше як "дологічне", ніж як те, що випадково припускається помилки. Друга є чимось більш добродійним, бо припускає, що дикуни існують на тій самій соціальній драбині, де перебуваємо і ми, але настільки позаду, що те, у що вони вірять як у найголовніше, - хоча й впливає із застосування тих самих логічних принципів, що застосовуємо і ми, але є прикладом настільки некваліфікованого застосування, що саме через це виявляється помилко-

вим. Жодна з цих теорій сьогодні більше не в пошані. Але одного дня вік темряви добігає кінця. Сучасна антропологія починає добре - з дійсної, реальної, сучасної польової роботи. Сутність польової роботи сучасного типу полягає в тому, що вона заходить розглядати інститути, практики, вірування тощо у контексті. З розвитком польових досліджень долається етноцентризм. Метою дослідження більше не може бути навчання викликати почуття старшинства або переваги під час переказу гострих дивних випадків та пригод. Безперечно, обидві речі - розгляд інститутів і т. д. у контексті й подолання етноцентризму пов'язані внутрішньо. Ось чому і схема контекстуального вивчення понять та вірувань стає дещо відмінною від попередньої.

Коло С, що охоплює вихідні твердження тубільців - S, вказує на їхній соціальний контекст. Суперечка, таким чином, свідчить про заломлення лінії інтерпретації: за допомогою контексту можна натрапити на відмінний еквівалент для вихідного значення S. І ось, якщо тоді хтось питає себе про якість по-новому інтепретованого S, то знайде у собі й високу оцінку чутливості до істини та дрібниць. Ця інтерпретація закінчується, скоріше, у скриньці G (добре), ніж В (погане).

9. Існує безліч мотивів і/або підстав для використання нового контекстуального підходу. Один із них свідчить про те, що контекстуальний підхід містить у собі багато правдивого: той, хто його дотримується, розглядаючи зачаткування та використання доктрини, той найкраще її розуміє. Але існують й інші мотиви. Один із них - це вартість поваги рішучість бути завледи толерантним, ліберальним, прагнути розуміння, утримуватися від незбагненого та самовпевненого почуття вишості якогось суспільства за інші (особливо "примітивного") в будь-якому відношенні.

У сучасному світі останнє може бути невід'ємною складовою потреби подолати расизм. Політичним прикладом використання антропологічної софістики є праця професора К. Леві-Стросса "Раса та історія" [8]. У розділі під назвою "Етноцентричний підхід" він описує поширення тенденції принижувати інші культури, ставитися з презирством до представників тих культур як до дикунів або варварів, або говорити про них як про втілення "наївного підходу... глибоко вкоріненого у більшості людей", та додає, що "цей (тобто його - Г. Е.) буклет насправді заперечує це" [9].

Головний метод, який він при цьому використовує з метою відмовити нас від етноцентризму, - це привертання нашої уваги до того, що етноцентризм характеризує здебільшого саме тих, кого можна було б описати як дикунів. Цей склад розуму, який виключає "дикунів" (будь-яку групу обраних людей можна розглядати як дикунів) з людського роду, є найтипівшим для тих самих дикунів. Може, когось дуже схвилює той факт, що в другому випадку слово "дикуни" не наводиться у лапках, як то було в попередньому реченні: іншими словами, Леві-Строс намагається застерегти нас від того, щоб говорити про когось як дикунів, попереджаючи нас, що власне дикуни саме так і роблять. Чи не припускає він тоді цим їхнього існування та, відповідно, їхнього засудження? Ліберал опиняється у великій небезпеці, бо потрапляє в ситуацію з розряду парадоксів: або він засуджує етноцентризм дикунів і, таким чином, його толерантність має суттєве обмеження, або, якщо він цього не робить, тоді, щонайменше, забуває про терпимість.

Парадокс проявляється навіть яскравіше в афористичному визнанні, запропонованому щодо "варварів" трохи далі. Варваром є людина, яка, перш за все, вірить у варваризм [10]. Іншими словами, те, що робить будь-кого дикуном, так це віра у те, що деякі чужі є таки дикунами.

Давайте розглянемо це визначення до кінця, тобто буквально. Варвар - це той, хто вірить у те, що чужі люди є варвари. Добре відомо, що такі люди є. Вони, таким чином, є варвари. Ми знаємо, що вони вірять цьому. Отже, ми віримо, що вони є варвари. Відповідно, ми також є варвари (шляхом відновлення застосування початкових умов). І, таким чином, завжди існує дехто, хто зареєстрував цей факт і знає, що ми є такими і таке інше.

Визначення Леві-Строса має одну дуже цікаву особливість, яка полягає у тому, що подається через певний різновид регресії або інфекції, що призводить до зростання варваризму, подібно до того, як через його просте усвідомлення поширюється грецький вогонь ...

Цей парадокс логічно витікає з начебто безмарного, як видається, визначення. Але це не просто дивний випадок, що витікає або із якоїсь гри у слова, або недбалого формулювання. Він відображає дещо більш фундаментальне. Він виникає з дилеми глибоко уко-

ріненої в самі основи толерантного, налаштованого завжди на розуміння лібералізму, частиною якого є софістична антропологія. У своєму минулому ця дилема сягає, щонайменше, Просвітництва, яке є попередником лібералізму такого гатунку. Дилема (її не розв'язано), з якою зустрілося Просвітництво, існує між релятивістсько-функціоналістським баченням мислення та абсолютистськими вимогами освіченого розуму. Розглядаючи людину як частку природи, як того вимагає освічений розум, таке бачення воліє до розгляду пізнавальної та оцінювальної діяльності людини також як частини природи і тому бачить її такою, що легітимно змінюється від організму до організму, від контексту до контексту. (Це і є релятивістсько-функціональний підхід). Але водночас, у житті, яким рекомендовано жити відповідно до Розуму і Природи, антропологам хотілося, щонайменше, звільнити це саме бачення від контекстуального релятивізму.

Ця дилема ніколи не розкладалася до натуралістичних вірувань, або вірувань з позиції третьої особи (індивідуальних чи колективних), хоча водночас наше мислення робило винятки на власну користь, що, врешті-решт, вело нас знов до релятивізму. Але тут ми тільки цікавимося розв'язанням цієї ділеми в антропології. Те особливе, що трапилося в антропології, є скоріше прикладом існування об'єднань, у яких чийсь сусід є ворогом когось, але водночас чийсь сусід для когось є близькими. Антропологи були релятивістами, толерантними, здатними контекстуально порозумітися з дикунами віч-на-віч, які після цього знов віддалялися, але вони були також абсолютистами, нетолерантними віч-на-віч до найближчих сусідів або предків, членів власне нашого суспільства, які не поділяють їхнього розуміння перспективи, бо є етноцентричними самі по собі.

Виявляється, що антропологи є грубими лібералами щодо власного суспільства і виглядають як Торі через ставлення до суспільств, які вони досліджують: вони "розуміли", але засуджували офіцера округу або місіонера.

10. Для мене головним у толерантно-контекстуальній інтерпретації є покликання до обережності: інтерпретація як метод насправді може відтепер проявити себе більш гнучкою, ніж це було спочатку.

Як на мене, то насправді головним в інтерпретації релігійної ідеології чужинців є

те, що вона означає щось більше за за-спокійливу справу - справу за необхідністю. З огляду на те, що інтерпретація не може визначатися без припущень стосовно успіху чи провалу спілкування, або того, що інтерпретується, і критеріїв такого успіху, інтерпретація аж ніяк не виявляє саму по собі "матеріальну сутність". Відтак, маємо розробити такі критерії якомога краще, але якщо не здатні це зробити хоча б у майбутньому, тоді мусимо вдатися до скороченого розуміння власне найбільш "суттєвого", припускаючи, що найсуттєвіше завжди вдається реалізувати, тобто, що досліджувані твердження відповідають критерію когерентності і демонструють це. Ось чому інтерпретація не буде вдалою доти, доки когерентність не проявить себе у перекладі. Логічна оцінка твердження та ідентифікація його найближчого еквівалента в нашій рідній мові внутрішньо пов'язані та невіддільні одне від одного.

Але цей формальний аргумент буде більш переконливим, коли його проілюструвати, відповідно, реальними проблемами. Спочатку я розглядатиму обробку професора Еванса Прічарда щодо релігії нуерів, особливо п'яту частину праці "Проблеми символу" [11]. Головне теоретичне завдання Е. Прічарда у цій книзі - спростувати тезу Леві-Брюля про "до-логічну" ментальність. Відповідно до цієї мети метод Е. Прічарда полягав спочатку у тому, щоб взяти твердження та доктрини нуерів, які могли б дійсно надати блискучої очевидності доктрині "до-логічної" ментальності первісних людей, а потім перейти від контекстуальної інтерпретації до демонстрації того, що первісні люди так не думають.

Е. Прічард починає дискусію так. Наша проблема формулюється простим запитанням: яке значення ми надаємо твердженням нуерів на мові ква, що така-то і така-то річ є духом? Відповідь є дуже непростюю. Враховуючи те, що нуери висловлюють положення, які з першого погляду зразково підтримують теорію "примітивної" ментальності Леві-Брюля, Еванс Прічард сам припускається того ж та підкреслює: "Це видається незвичним, якщо не абсурдним для європейця, коли нуери говорять, що близнюки є птахом. Вони не говорять, що близнюки начебто є птахом, а говорять, що близнюки є таки птахом. Це видається суперечливим судженням, бо останнє присутнє в судженнях певного гатунку, записаних спостерігачами поведінки членів при-

митивного суспільства. Саме на підставі останніх Леві-Брюль заклав підвалини поняття "до-логічної", "пра-логічної" ментальності людей первісного суспільства як найважливішої характеристики їхнього існування, бо, на його думку, цим очевидно допускається суперечність - річ може бути такою, якою вона є і водночас може бути чимось абсолютно відмінним [12].

Або ще: "Коли вино використовують в якості сакральної жертви, нуери згадують про нього як про "бика" [13].

Та це аж ніяк не різновид очевидно перекручених висловлювань, в яких нуери дають собі волю. Твердження такого типу суперечать принципам тотожності або здорового глузду й доказової сили безпосередньо спостережуваних фактів: близнюки людського роду не є птахами, і навпаки. Але нуери складають ще такі висловлювання, що суперечать добродійній теології, або, деякою мірою, за Евансом Прічардом, теології, якої вони дійсно дотримуються [14].

В чому ж тоді полягатиме вирішення? Як нуери можуть зберегти здоровий глузд і місце для дуалістичної теології, коли їхні твердження весь час призводять до усвідомлення суперечливості собі самому та доктрині іманентності світові божества?

Пропонуємо вирішення проблеми словами самого Е. Прічарда: "Вони (нуери) не кажуть, що близнюки мають дзьоб, пір'я і так далі". Нуери не говорять про близнюків як про птахів ані у повсякденних стосунках, ані тоді, коли вони щось роблять їм, хоча б вони і були тоді начебто птахами.

Тоді будь-хто може спитати: "Що ж взагалі можна вважати дологічним мисленням?". Лише гіпотетично дологічним мисленням можна вважати поведінку цілком божевільної особи, що страждає від безперервних галюцинацій та може тлумачити будь-що, що є для неї перцептивно приступним існуванням так, бо сама вона ніби має всі фізичні ознаки птаха.

Але чи міг Леві-Брюль мати на увазі, хай і гіпотетично, саме це, коли висував ідею дологічної ментальності?

Згідно із тезою Леві-Брюля, це буття навряд чи може беззастережно інтерпретуватися як таке, що призводить до помилки, подібні до плутанини ототожнення тіла людини з тілом птаха, та з відкритим серцем поширюватись людьми. Звісно, він не міг цього мати на

увазі. Більше того, ми навіть не можемо приписувати йому це вчення, якщо додамо до всього цього чемності та милосердя контекстуальної інтерпретації, яка вимагає від нас не йняти віри людям у справі їхніх власних вірувань, або того, що вони можуть, припустимо, знати з огляду на безпосередню суперечність між тим, що вони десь і колись говорять, і тим, що справді роблять. Наприклад, нуери не можуть вірити в те, що близнюки будуть птахами, якщо вони, принаймні, розрізняють їх.

Твердження, або доктрини можуть бути алогічними: поведінка, і особливо поведінка суспільства, яке є, згідно із визначенням, людською групою, що залишається існувати поза часом, не може так легко ставати алогічною. Саме вивчення людських груп поза часом становить об'єкт антропологічних досліджень. Саме незмінність груп тягне за собою висновок про те, що вони є достатньо життєздатними. В свою чергу, ця життєздатність із розумом гарантує доступність "контексту" для доброзичливої інтерпретації. Остання і задає сенс та значення для доктрин і тверджень, хоча вони можуть виглядати досить незвично і бути поширеними лише на обмеженому просторі.

Цей герменевтичний принцип, який застосовується Евансом Прічардом, але про який нічого не говориться, є досить потужним і тому гарантує те, що незрозуміло життєздатне суспільство базується, або дотримується абсурдних, "пралогічних доктрин", Клопіт із такою всеосяжною милістю проти волі є прихованим а ргіогі: він може ввести антропологів в оману і привести їх до висновку, що жодне суспільство не дотримується вірувань, які припускають протиріччя або є абсурдними, доки принципи, яких дотримуються насправді, гарантують розвиток дослідження і, відтак ніщо не можна вважати дологічним, непослідовним або категоріально абсурдним, хоча таке може бути. І це могло б засліпити нас і не дало б змоги звернути увагу принаймні на один з феноменів - соціальне значення безглуздя (дурниць, нісенітниць).

Але перед тим, як продовжити цей загальний розгляд, хотілося б подивитися ще на одну реінтерпретацію тверджень нуерів. Перша рятувала в судженнях їхній здоровий глузд та логіку через відкидання звинувачення у припущенні суперечностей. Друга реінтерпретація ставала на перешкоді проникненню у твердження нуерів дуалістичної й іманентної теології.

Знов-таки, найкраще буде змалювати цю ситуацію словами самого Е. Прічарда. Посилаючись на той факт, що нуери публічно говорять про деякі речі - дощ, блискавку тощо, як про буття Бога всупереч дуалістичній теології і вірять у них, Е.Прічард пом'якшує це положення. Двозначність або невизначенність, наявні тут, усуваються нуерами таким чином, що Бог або Дух не є оце або те, а що це і те "є" "Бог або Дух" [15].

У цій вирішальній інтерпретації, зважаючи на інші, вирішення значною мірою базується тільки на тому, що Е. Прічард має на увазі, коли в останньому випадку слово "є" береться у лапки трохи навпаки, не так, як прийнято. Можливо, він хотів просто зробити на позначеному вживанні наголос, протиставляючи його значенню "є схожим", що міститься у попередньому реченні. Але тут одразу виникають два серйозні спростування такої інтерпретації: якщо б це входило у його наміри, він міг би просто використати італіку, стиль друкованих знаків, схожий на той, що використовується у листах, із звичайним правим ухилом. Що більш звично. Це по-перше. А по-друге, він міг дати ту саму інтерпретацію тими ж лапками, або змінивши їхнє креслення на протилежне, або позначивши її курсивом, щоб протиставити безпосереднє значення твердження "є" значенню "існує як", "є схожим на". Я веду до того, що, за Прічардом, насправді нуери не говорять, що ці речі (дощ, блискавка тощо) є Богом, а говорять, що вони і 'є' сам Бог. Вони розуміють всередині себе дещо інше у порівнянні з тим, що говорять.

І це справді так, бо далі читаємо: "Коли нуери говорять, що йде дощ, або з'являється блискавка, які є Богом, то їхні висловлювання набувають стилю незрозумілого за характером звернення. Зрозуміло, що сама по собі річ не є Духом, але є такою, що ми могли б назвати її засобом звертання до когось, або стосовно людей, назвати знаком божественної приналежності, що має велике значення для них" [16]. Без сумніву, такі незрозумілі і за змістом, і за формою твердження є в усіх мовах. Що при цьому становить проблему, так це процедура заповнення провалля, яке утворюється подібними висловлюваннями, коли випадання слів вимагає складна синтаксична конструкція, але аж ніяк не необхідність розуміння.

І якою ж тоді є логіка інтерпретації? Як пояснюється і долається цей розрив розуміння?

Частково аргументи пояснення базуються на припущенні, що нуери не можуть тлумачити твердження буквально, тому що їхнє розуміння божества, якщо б воно було таким буквально, не мало б ніякого сенсу. "Так це і є, тому що Дух осягає себе цілком у собі, бо є творцем" і як такий "він цілком відокремлений від будь-якої матеріальної демонстрації та матеріального прояву, так що феномен, можна сказати, є посланцем від нього, або його знаряддям" [17]. Але для того, щоб так аргументувати, маємо припустити, що нуери приписують йому подібні ознаки для того, аби мати поняття субстанційного творця, духу, а також припустити, що вони дотримуються цих неявних припущень постійно. Насправді ж, у будь-кого врешті-решт може виникнути сумнів щодо того, чи можна говорити про наявність у нуерів поняття єдиної, самодостатньої субстанції та творця, незалежного від матеріальних проявів творіння і т. д. Поняття, що були чітко сформульовані вище, є складними, бо, напевне, припустимі в контексті схоластичної філософії. Іноді це є схожим на те, як філософ або теолог середньовічного університету мусив учити заради Бога. Очевидно, таким же чином можна говорити і про Бога нуерів, адже хіба нуери не мають свого професійного університетського вчителя?

Могло б бути і так, що для нуерів дощ і т. д. є частиною божества і тоді це може означати, що для них погляд на Бога, кажучи точно, є, щонайменше, іманентним і аж ніяк не є настільки трансцендентним, наскільки таким він є в аргументах Е. Прічарда.

Мені не хотілося б, аби мене неправильно сприйняли: я не намагаюся довести, що оцінки Е. Прічарда є поганими та й годі. (Я не турбуюся з приводу відродження доктрини "дологічної ментальності" а' Іа Леві-Брюль). Навпаки, я у великому захваті від цієї доктрини. Насправді я стурбований тим, що сама по собі контекстуальна інтерпретація, пропонуючи розуміння того, що висловлювання "реально значать" лише на противагу тому, що вони означають кожне поодиноці, не вирішує проблему. Я не можу прийти до остаточно детермінованих відповідей (стосовно того, "що вони мають на увазі") без того, щоб не зробити декілька припущень, які, насправді, можуть вирішити багато в чому питання наперед: без визначення того контексту, який береться до уваги, без приписування людям усього, пов'язаного із послідовністю, логічністю, або без припущення стосовно того, що вони повинні мати на увазі, що, знов таки, є тим, чого ми не знаємо, але намагаємося знайти та пояснити.

1. Скорочений переклад з англійської Ю. В. Джулая за виданням: *Gellner E. Concepts and Society // Rationality: Key concepts in the social sciences / Ed. by Bryan R Wilson - Oxford: Basil Blackwell, 1979. - P. 18-39.*

2. Але вони ще існують. *Ralph Piddington. "Malinowski's theory of needs" у праці "Man and Culture" / Ed by Prof. Raymond Firth. - London, 1957. - P. 447.*

3. *Anthropologie Structurale. - Paris, 1958. - P.17; Леви-Стросс К. "Структурная антропология". - М.: Гл. ред Восточной литературы, 1983. - С. 20. (Прим. перекл.)*

4. *Ibid. - P. 357; див. там само. - С. 289 (прим. перекл.)*

5. *Leingardt G. Divinity and experience The religion of Dinka. - Oxford, 1961. - P. 56.*

6. *The institution of Primitive Society. - Oxford: Blackwell, 1954. - Chap.VIII.*

7. *Ibid. - P. 97.*

8. *Prichard E. Nuer Religion. - Oxford; L., 1956.*

9. *Ibid. - P. 131.*

10. *Ibid. - P. 128.*

11. *Ibid. - P. 124.*

12. *Lévi-Strauss C. Rase and history. - UNESCO, Paris, 1952.*

13. *Ibid. - P. 11,*

14. *Ibid. - P. 12.*

15. *Prichard E. Op. cit. - P. 123-124.*

16. *Ibid. - P. 125.*

17. *Ibid. - P. 125.*

*Gellner E.*

## CONCEPTS AND SOCIETY

*The evolution of contextual interpretation as one aspect of evolution functionalism methodology in social anthropology is observed in this article.*

*Levi-Strauss' and Evans-Pritchard's explanations and solutions for problems of contextual interpretation are observed too.*