

## ИНТЕРВЬЮ

УДК 316 (070)

DOI: 10.17223/2312461X/18/2

### «НА РАЗВАЛИНАХ ПРОГРЕССА», ИЛИ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ ПРОТИВ АНТРОПОЛОГИИ

*Интервью Е.И. Филипповой\* с Ж.-Ф. Госьо\*\**

---

**Аннотация.** Интервью посвящено критическому анализу сохраняющегося наследия эволюционизма и западоцентризма в современной социальной антропологии. Несмотря на видимость эпистемологического поворота: радикальной смены исследовательских парадигм и утверждения методологического релятивизма, многие современные теоретические построения по-прежнему строятся на хронотипологиях, присущих линейному, прогрессистскому пониманию истории. В интервью обсуждаются философские основы антропологии, ее ключевые концепты (община, общество, *ethnie*, этничность, культура, нация, идентичность, различие и т. п.) и соотношение между ними, а также аналитические категории. Особое внимание уделяется универсальности концепта «политико-религиозного», его применимости к секулярным обществам, где существуют проявления «светской», «гражданской», «общественной», «революционной», «фреспубликанской», «коммунистической» религии. Прослеживается связь между эволюционистской парадигмой и тенденцией к экзотизации Другого и «фольклоризации» собственного народа, до сих пор присущей многим антропологическим исследованиям.

**Ключевые слова:** эволюционизм, антропология, антипросветительство, И.Г. Гердер, этничность, культура, нация, община, общество, политико-религиозность

**Е.Ф.** Ваша недавняя книга (Gossiaux 2016) посвящена критическому анализу роли эволюционизма в судьбе антропологии, и мне хотелось бы задать Вам несколько вопросов в развитие тех идей, которые в ней изложены. Но позвольте начать с апологии Гердера, открывающей книгу. Что заставило Вас встать на защиту немецкого мыслителя, вернуться к его наследию и возразить его критикам?

**Ж.-Ф.Г.** Да, если Вы заметили, заглавие книги обыгрывает скрытую цитату из Гердера<sup>1</sup>. Расскажу сначала о том, с чего все началось, отча-

---

Интервью подготовлено при поддержке РНФ, проект № 15-18-00099.

\* Елена Ивановна Филиппова – д-р ист. наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (г. Москва); e-mail: elena\_filippova89@yahoo.fr

\*\* Жан-Франсуа Госьо (Jean-François Gossiaux) – профессор Высшей школы социальных исследований (г. Париж); e-mail: gossiaux@msh-paris.fr

сти благодаря случаю. Мне попала толстенная книга Зеева Штернхеля, озаглавленная «Враги Просвещения» (Sternhell 2006, 2009). В этой книге израильский политолог утверждает, что антипросветительство представляет собой непрерывное и весьма последовательное направление мысли, существующее с XVIII в. и до наших дней, и именно оно является источником почти всех проблем XX и XXI вв. При этом, говоря об антипросветительстве, автор чаще всего упоминает Гердера: если вы посмотрите на именной указатель в конце книги, то там Гердер занимает целую страницу. Он как бы фокусирует в себе все эти противоречия, становится своего рода символом антипросветительства. Обвинения в адрес Гердера показались мне слишком серьезными. Вообще имя Гердера, пожалуй, одно из наиболее часто встречающихся в литературе по социальным наукам, ссылки на него стали почти автоматическими, когда речь идет о биологическом понимании нации, например, при том что, опять же по моему впечатлению, далеко не все те, кто на него ссылаются, читали его книги.

Налицо, таким образом, явное несоответствие между известностью имени Гердера и знакомством с сущностью его воззрений. Если внимательно вчитаться в то, в чем его обычно обвиняют, то можно заметить много отголосков недавних нападок на антропологию как науку со стороны таких авторов, как, например, А. Финкелькрот, который критикует К. Леви-Стросса и некоторых других исследователей за якобы отрицание идеи прогресса, но на самом деле идет еще дальше и подвергает сомнению «классическую» антропологию как таковую. Ж.-Л. Амсель ставит антропологии в упрек ее фундаментальный «популизм». И в этих нападках на дисциплину в ее каноническом понимании мы находим почти слово в слово те же упреки, которые адресуют Гердеру. Он выступает на стороне «народа» – и, следовательно, против «элит». Он противоречит идее эволюции, понимаемой как непрерывный прогресс. Наконец, он отрицает превосходство западной цивилизации и европейских ценностей. Эти упреки, на мой взгляд, отчасти надуманные, вызванные фобией в отношении того, что принято называть «антипросветительством», но в то же время некоторые из этих упреков справедливы и действительно основаны на воззрениях Гердера.

Таким образом, Гердера иногда критикуют безосновательно и ни за что, а иногда – действительно за его позицию в науке. Например, его упрекают в антиевропеизме или, как сказали бы сегодня, в антизападничестве, но если разобраться, то он обвиняет Европу в стремлении вмешиваться в дела других стран, т.е., по сути, его позицию можно охарактеризовать как антиколониализм или, учитывая его эпоху, как протест против рабовладения, а говоря терминами сегодняшнего дня – как антиимпериализм. Это просто удивительно, что во «враги Просве-

щения» записали человека, стоявшего на эпистемологических и философских позициях, свойственных антропологии.

Я привожу в книге три принципиальных постулата Гердера, которые, по сути, лежат в основе антропологии как науки: это, во-первых, единство Человека (мысль, которая в его время отнюдь не была очевидной, поскольку существовали полигенетические теории – кстати, их придерживались многие деятели Просвещения, начиная с Вольтера); во-вторых, что самое для нас существенное, – это многообразие конкретных проявлений данного единства и, в-третьих, исключительная роль разума (положение, которое критики Гердера обычно замалчивают, анализируя его мировоззрение, и которое само по себе, на мой взгляд, достаточно для того, чтобы причислить его к разряду просветителей). Эти постулаты воспроизведены практически дословно в официальном определении антропологии, принятом французским Национальным центром научных исследований: секция антропологии, известная еще как 38-я секция, так и называется: «Единство Человека и многообразие культур». Этим и объясняется то обстоятельство, что я посвятил Гердеру вступительную главу, которая не является его реабилитацией – такую задачу я перед собой не ставил, но которая делает Гердера в какой-то степени символом того, что сегодня служит причиной нападок на антропологию.

Начиная с Ф. Боаса в антропологии, научная программа которой на ранних этапах существования основывалась на идеях эволюционизма и этноцентризме, совершается эпистемологический поворот: время перестает быть ценностной шкалой, приходит осознание невозможности понять культуру Другого исходя из собственной культуры, уходит в прошлое телеологическое представление о стадийном прогрессе человечества. Важно подчеркнуть, что новая исследовательская парадигма, получившая название методологического релятивизма, является эпистемологической, а не моральной, что отличает ее от постмодернистского понимания относительности добра и зла, истины и ценностей. Ключевым словом тут является именно «методологический». Тогда как применительно к постмодернизму как философии я бы скорее говорил о методологическом нигилизме. С некоторой долей преувеличения можно сказать, что постмодернизм означает, что мы вообще не можем ни о чем говорить, ничего интерпретировать, ничего понимать – единственное, что остается возможным, – это описание, причем возникает еще множество вопросов относительно достоверности или ложности нашего описания.

В то же время этноцентризм (западоцентризм) не сдает своих позиций и продолжает воспроизводить скрытый эволюционизм, проявляющийся в попытках соотнести некоторые универсальные концепты со шкалой времени.

**Е.Ф.** Среди таких концептов – пары *ethnie* / нация, община / общество. Вы убедительно демонстрируете упрощающий характер эволюционистского понимания соотношения между ними, показывая, в частности, что общины продолжают существовать и играть немаловажную роль в современных обществах, что этничность как отношение может проявлять себя и в современных нациях. С этим трудно не согласиться, но верно ли обратное? Ведь нация – продукт определенной исторической эпохи и определенной стадии развития общества...

**Ж.-Ф.Г.** То, против чего я возражаю, это привычное для социальных наук противопоставление: наши нации / их *ethnie*, нации современности / *ethnie* прошлого. Я согласен с Геллнером, когда он говорит о том, что интерес представляют не столько нации как таковые, сколько порождающий их национализм, а национализм, действительно, – это современный феномен, возникающий в определенный момент Нового времени. Напротив, ошибочно видеть в *ethnie* нечто архаичное, традиционное или то, что предшествует нации. Нация – это не продолжение *ethnie*. Мы можем наблюдать в сегодняшнем мире процессы этнизации, этот феномен лишь приобретает важность, а не утрачивает ее. В то же время архаичное и традиционное тоже часто представляют собой нечто более сложное, чем этничность в ее классическом понимании. Таким образом, как нация, так и *ethnie* практически одинаково современны, они связаны между собой, но не следуют одна из другой, хотя порой между ними пытаются установить генеалогию и представить нацию как наследницу *ethnie*. Об этом, в частности, свидетельствует заголовок труда Э. Смита «Этническое происхождение наций».

То же самое мы можем сказать и о соотношении между *общиной* и *обществом*: вопреки взглядам Ф. Тенниса, видевшего их в эволюционной перспективе, эти два понятия описывают скорее два диаметрально противоположных типа общественных отношений. *Общество* – универсальный концепт, и именно его универсальная операциональность делает бессмысленным хронотипологическое бинарное противопоставление общества и общины: *община* предполагает довлеющую роль коллектива, согласие, личное знакомство – *общество*, напротив, зиждется на индивидуализме, численности, социальном договоре. Общинный габитус, по сути, выражает потребность в *длительном времени*, идею постоянства социальных связей, выходящих за рамки индивидуального бытия. Но эта потребность не предполагает неподвижности и неизменности, т.е. община не отрицает перемен, она лишь пытается отдалить перспективу бренности. Но потребность в индивидуализме столь же универсальна, хотя не всегда она была такой острой и насущной, как в эпоху модерна. Это – потребность в сиюминутности и присутствии, во времени, свободном от «высших инстанций социального контроля». Отрицая наличие индивидуального измерения в «примитивных» обще-

ствах, эволюционизм тем самым отрицает их способность к изменению и развитию, которые, собственно, и есть эволюция.

Нет ничего удивительного в том, что мы можем констатировать присутствие в наших современных *обществах* множества *общин*, однако важно помнить о том, что общинные связи, чувство принадлежности к общине вовсе не обязательно преобладают над другими формами социальных связей. Это напоминание особенно существенно в свете того, что слово «общины» в сочетании с определениями «религиозные», «языковые» или «этнические» часто используется в значении «меньшинства», а применительно к этим последним речь и подавно может идти лишь о слабых внутренних связях. Мы уже говорили о том, что этничность – это отношение идентичности / различия, но наличие такого отношения не раскрывает нам сущности связи между «подобными». Этнические категории вовсе не обязательно равнозначны «этническим общинам». Так, «цыгане» являются этнической категорией для нецыган, но нет такой общины – «цыгане», в качестве идентификационных маркеров выступают скорее *синти, ром, мануш, кэлдэрар...* В то же время такие далекие от этничности процессы, как, например, формирование элит (в частности, в современной Франции), могут служить ярким проявлением общинной логики.

**Е.Ф.** Рассуждая о соотношении понятий *этничность* и *культура*, Вы обращаете внимание на то, что эти существительные, и особенно образованные от них прилагательные, зачастую употребляются как синонимы, притом в связке с такими понятиями, как *группа, идентичность, принадлежность*. Вы пишете также о том, что *культура* и *этничность* представляют собой два культовых объекта антропологии, причем некоторые антропологи основывают свои теоретические воззрения на принципе равенства между этничностью и культурой (*ethnie* определяется ими как *культурная общность*, а осознание этой общности приравнивается к *этническому самосознанию*, которое в результате оказывается присущим не только архаическим, но и современным западным обществам). Ваша позиция сформулирована недвусмысленно: «Этничность – это не культура, этническая группа – это не культурная группа, эти понятия радикально различны». И дальше, аргументируя эту точку зрения, вы утверждаете, что индивид может быть дву- или даже многокультурным, но он не может принадлежать двум или более этническим группам. Я не вполне понимаю это рассуждение: что Вы вкладываете в понятие *ethnie*, если не культуру, на основании каких критериев, помимо культурных, можно отличить «другого» от подобного нам? На основании фенотипа?

**Ж.-Ф.Г.** Нет-нет, вовсе нет! Я тут скорее продолжаю линию Ф. Барта. Действительно, люди судят друг о друге по культурным признакам, именно поэтому, на мой взгляд, и произошло это смешение

культуры и этничности. Однако культурные критерии, во-первых, не носят универсального характера. Например, язык в некоторых случаях служит отличительным признаком, а в других – нет, даже напротив: он может быть критерием сходства. Я также согласен с Бартом в том отношении, что граница между группами может сохраняться неизменной несмотря на то, что культурное «содержимое», культурные признаки самих групп могут с течением времени существенно меняться. Культура предлагает некоторый набор черт, среди которых люди могут выбирать, могут пользоваться ими или же оставаться к ним невосприимчивыми. В то же время человек не может *принадлежать* той или иной культуре, я думаю, разговоры о «культурной принадлежности» свидетельствуют только о небрежности языка. В этом отношении нам имеет смысл вспомнить гирцевское определение культуры как *текста*: мы можем восхищаться текстом, увлекаться им, быть им полностью поглощены, но мы не *принадлежим* ему.

**Е.Ф.** Но если человек может черпать свой репертуар из разных культур, то разве не может он иметь разных предков и, тем самым, принадлежать двум этническим группам одновременно?

**Ж.-Ф.Г.** Я считаю, что нет, и именно это пытаюсь показать с помощью простой математической демонстрации. Если мы понимаем этничность как отношение сходства / различия, как классическую формулу «друзья моих друзей – мои друзья, враги моих друзей – мои враги», то мы вынуждены признать, что такая оппозиция делит совокупность на два четко различимых класса. И я считаю, что данное представление соответствует антропологической реальности. Даже если родители того или иного человека принадлежат к разным этническим группам, процесс этнической классификации носит одномерный характер. Это можно было наблюдать, например, во время войны в Югославии. До того как разразился кризис и начались насильственные столкновения, люди были достаточно безразличны к этнической принадлежности, а этнические отношения не были значимым фактором общественной жизни, даже в населенных пунктах со смешанным населением. Но после того как этническое разделение было навязано обществу в значительной мере извне, люди оказались в ситуации, когда они были вынуждены определиться со своей этнической принадлежностью, занять ту или иную сторону. Невозможно было утверждать, что человек одновременно и серб, и хорват или ни то, ни другое. Свобода самоопределения была ограничена давлением общественного мнения, которое наделяло каждого индивида патрилинейной этничностью. В конечном итоге в критический момент каждый оказывается принадлежащим лишь одной этнической группе, и происходит это потому, что в этнических отношениях фактор различия играет более важную роль, чем фактор сходства, или, возвращаясь к вышеупомянутой формуле, «враги моих дру-

зей – мои враги» является более императивным утверждением, чем «друзья моих друзей – мои друзья». Именно поэтому этническая принадлежность не является результатом свободного выбора, она в основном навязывается человеку другими. Это другие обладают властью сказать тебе, что ты – цыган, или еврей, или темнокожий – что бы ты ни думал о себе сам. Романы Фолкнера, например, убедительно показывают нам, как это работает: человек может считать, что он перешел границу и примкнул к другому сообществу, но его безжалостно возвращают к исходному положению, наказывая за попытку бегства. И сказанное особенно верно в ситуации межобщинной напряженности или конфликта. Таким образом, на мой взгляд, культура и этничность – это концепты разного уровня, отражающие разную реальность, связанные между собой, но не совпадающие.

**Е.Ф.** Вы также упоминаете о том, что этничность – это такой способ упрощения реальности. Не могли бы Вы остановиться немного подробнее на этой мысли?

**Ж.-Ф.Г.** Это некоторым образом вытекает из того, о чем мы только что говорили. Коль скоро возможна принадлежность только к одной этнической группе, этническая классификация становится грубой и однозначной, это наиболее примитивная форма представлений о том, как устроен мир. И в силу своей простоты она очень хорошо приспособлена к самым разным практикам, в частности управленческим, она позволяет производить статистические данные, осуществлять категоризации и т.п., за что ее любят всевозможные администрации. Между тем реальность – и в том числе реальные отношения идентичности или отличия – куда более сложная и тонкая материя. Взять хотя бы этнонимы: их может существовать несколько для обозначения одной и той же группы населения в зависимости от того, кто ее называет. Или представления о тех или иных «этнических» характеристиках: человек может в чем-то походить на своего соседа или родственника, а в чем-то другом от него отличаться, нет никакого единообразия. Но такая сложность трудно поддается управлению и контролю – отсюда потребность в упрощении. Например, если мы посмотрим, каким образом под эгидой международного сообщества был урегулирован конфликт в Югославии, то увидим, что разделительные границы прошли по этнотерриториальному принципу – а не по принципу тех или иных политических предпочтений – например, именно из-за кажущейся простоты и очевидности такого разделения.

**Е.Ф.** Обратимся теперь к соотношению культуры и нации, между которыми тоже нередко ставят знак равенства (известный принцип «одна нация – один язык – одна культура»). На примере Бельгии Вы показываете, что не каждая культура может служить связующим элементом для национального сообщества, особенно если эта культура

уже принадлежит другой нации, в данном случае Франции. Задуманное в момент своего отделения от королевства Нидерланды как унитарное государство, королевство Бельгия имело единственный официальный язык – французский, на котором говорил образованный класс на всей территории страны. Но *франкоязычной* культуре, с самого начала ориентировавшейся на *французскую* культуру, именно это отсутствие автономии не позволило стать основой бельгийской национальной идентичности. Однако и модель нации с двумя равноправными культурами не смогла воплотиться в реальность. Сегодня многие, и Вы в их числе, считают, что если Бельгия и не прекратит свое существование в обозримом будущем, ей все же не миновать превращения в конфедерацию. Означает ли это, по-Вашему, что неудача в конструировании единой национальной культуры предопределяет крах национального государства?

**Ж.-Ф.Г.** Идея тесной связи нации и культуры не нова, еще Геллнер говорил о том, что создание нации фактически заключается в создании национальной культуры либо на основании местных, локальных культур, либо на экзогенной основе. Во Франции, которую я называю страной-этнофобом, поскольку она категорически отказывается признавать этничность на своей территории, культура в каком-то смысле играет роль *ethnie*, замещает ее, поскольку она действует согласно той же самой логике – коллективной принадлежности, исключения Другого и т.п. Но вернемся к бельгийскому примеру. Здесь была такая ситуация, когда на территории государства сосуществовало несколько локальных языков и культур, но элита была франкоязычной. Можно было бы ожидать, что с помощью системы образования французский язык и культура распространятся на все население, но этого не произошло именно потому, что это были французский язык и французская культура. Сопротивление им во фламандской Бельгии было многократно усилено воспоминанием о французской оккупации, а затем и аннексии части территории. В то же время фламандская культура тоже не могла занять доминирующее положение в стране в целом, она могла стать только культурой вновь создающейся нации, что, собственно, и происходит на наших глазах. В итоге Бельгия, претендовавшая на роль государства-нации, осталась без национальной культуры и сегодня, продолжая де-юре считаться «королевством бельгийцев», де-факто является конфедерацией. Фландрия и Валлония уже иногда выступают как независимые государства на международной арене – пример этого мы наблюдали в связи с торговым договором между ЕС и Канадой, когда именно Валлония, а не Бельгия как государство, воспротивилась его подписанию. Лингвистическая граница между ними, прежде бывшая подвижной и определявшаяся на основе переписей населения, отныне зафиксирована раз и навсегда, и теперь уже она определяет, где будут говорить на фламандском, а где – на валлонском. Не только в сфере образования



или официальном делопроизводстве, где существует достаточно жесткий запрет употребления того или другого языка, но и в повседневном общении все более утверждается монопольное, так что в определенных обстоятельствах обыденной жизни, если вы говорите на «неправильном» языке, окружающие могут сделать вид, что не понимают. Сегодня Валлония и Фландрия предстают более монокультурными, чем большинство стран.

**Е.Ф.** Вы видите в перспективе разделение Бельгии на два государства?

**Ж.-Ф.Г.** Это будет зависеть от того, насколько обе части будут готовы приспособливаться к существованию в условиях фактически сформировавшейся конфедерации. В принципе такое состояние может продолжаться неограниченно долго.

**Е.Ф.** В Вашей книге отводится большое место концепту *политико-религиозного*, который Вы определяете как пересечение, взаимопроникновение политики и религии, и задаетесь вопросом об универсальности этого концепта, его применимости к секулярным обществам, где политическое и религиозное поля, политическая и религиозная власти четко разграничены. Вы формулируете два вопроса (или один и тот же вопрос в двух вариантах, более и менее радикальном): «Присутствуют ли в светских обществах политико-религиозные формы власти?» и «Не основаны ли все общества, в том числе светские, на политико-религиозном фундаменте?». При этом вы используете термин «религия» максимально расширительно, говоря о «светской», «гражданской», «общественной», «революционной», «республиканской», «коммунистической» религии. Насколько оправданно такое расширительное толкование, что позволяет трактовать все эти различные идеологии как формы религиозности?

**Ж.-Ф.Г.** Все зависит от того, что мы понимаем под «религией». В более узком смысле религия – это признание потустороннего, выходящего за рамки человеческого существования. На мой взгляд, это определение слишком ограничивающее. Существуют даже «классические» религии, в которых нет представления о потустороннем. Например, конфуцианство – можно, впрочем, спорить, религия ли это, хотя на мой взгляд – да. Там есть «небо», но небо символизирует власть, там нет ничего сверхъестественного. Мне кажется, что не менее важными составляющими религии являются понятие святости, которое не обязательно предполагает веру в потусторонние силы, и понятие ритуала. Одновременное присутствие святости и ритуала является, на мой взгляд, важнейшим для понимания того, имеем ли мы дело с религией, философией или обычным верованием. И вот это сочетание ритуала и святости можно найти в разнообразных социальных практиках.

**Е.Ф.** Вы имеете в виду, например, «Святую к Родине любовь»<sup>2?</sup>

**Ж.-Ф.Г.** Вот-вот. В «религиях без потустороннего», «религиях без Бога» эта функция замещается Временем. Святость воплощается в Вечности. Это «вечная слава нашим героям», «вечная память нашим предкам»...

**Е.Ф.** Вечный огонь на могиле неизвестного солдата...

**Ж.-Ф.Г.** Именно так, т.е. отношение к Времени как простирающемуся за пределы человеческой жизни. И в самой идее человека вписать себя в это вечное Время есть нечто выходящее за пределы Человечества. Все так называемые светские религии основаны на этом отношении к Времени, выражающемся через ритуал. Если мы примем такое определение религии – понятно, что не все его принимают, для некоторых необходимым признаком остается наличие потустороннего, или даже единого Бога, – то мы вынуждены будем признать, что политическое и религиозное неразрывно связаны, во всяком случае, политическое неразрывно связано с религиозным, хотя не все в религии имеет прямое отношение к политике. Эту мысль мы находим уже у Э. Дюркгейма, затем ее развил М. Гodelье.

**Е.Ф.** Сегодня на наших глазах в разных странах происходит возвращение к религиозности в самом прямом ее смысле – будь то христианство, буддизм или ислам... Кстати, Вы почти не касаетесь проблемы ислама в вашей книге...

**Ж.-Ф.Г.** Да, я объясняю это тем, что об этой проблеме и так много говорят, она сделалась почти трюизмом. Мне же хотелось показать, что даже если не брать этот слишком очевидный и яркий пример, взаимосвязь политического и религиозного в современной жизни безусловна и может быть продемонстрирована на других примерах. Действительно, «возвращение религии» в буквальном смысле этого слова наблюдается повсеместно, в том числе во Франции. Но еще более интересно то обстоятельство, что противодействие этой растущей религиозности, исламскому или христианскому интегрizmu принимает форму сакрализации республиканских принципов, аргументы в данной идеологической борьбе выходят за рамки обычных рациональных рассуждений, но взывают к «вечным ценностям»...

**Е.Ф.** «Не смейте посягать на священную для Франции секулярность»?

**Ж.-Ф.Г.** Да, оппоненты находятся на одном поле, говорят на одном языке – на языке веры и святости, хотя и вкладывают в свои слова разное содержание. Это было хорошо заметно после терактов, особенно первых, января 2015 г., когда раздавались призывы защитить «священные ценности Республики». Это был не интеллектуальный ответ, а, скорее, стремление сконструировать чувство физической общности у миллионов людей, вышедших на улицы, объединить их, консолидировать с помощью сакрализации светских принципов. Это была попытка

прямого воздействия на чувства, на эмоции, на то, что не поддается рациональному объяснению. Мои мысли по этому поводу входят в противоречие с тем, что пишет М. Гоше, который считает, что во взаимодействии политики и религии изначально ведущая роль была отведена религии, но по мере развития – тут он следует вполне эволюционистской парадигме – политика начинает занимать все более заметное место вплоть до полного вытеснения религии. Я не думаю, что факты подтверждают эту точку зрения, даже если мы вынесем за скобки «светские» религии. Даже то, что М. Гоше называет христианство «религией отхода от религии», на мой взгляд, неверно. И сегодня во многих европейских странах, считающих себя светскими, видное место на политической сцене занимают партии, в названии которых присутствует упоминание о христианстве. Убедительный пример тесного переплетения политического и религиозного являет собой Югославия, унаследовавшая от Оттоманской империи систему коллективных представлений, основанных на религиозной принадлежности. Даже коммунистический режим Тито (который сам по себе, с его мифами, верованиями и ритуалами, может рассматриваться как секулярная религия) не смог игнорировать устоявшиеся категории и использовал религию (в буквальном смысле слова) в своих институциональных построениях: достаточно вспомнить историю с возведением *мусульман* в ранг народа или создание при поддержке компартии (если не по ее инициативе!) автономной Македонской церкви. Это были чисто политические, прагматические решения.

Что же касается постколониального мира, то создание автономных церквей, в частности протестантских, а также движения профетизма во многих африканских, азиатских и латиноамериканских странах стали неотъемлемой составляющей политической автономизации (наиболее ярким примером этой «зачарованной современности», по выражению Ж.П. Дозона, может служить Кот д'Ивуар), а местные лидеры, провозгласившие независимость, в значительной мере использовали религию для легитимации своей власти.

**Е.Ф.** Последний сюжет, который мне хотелось бы с Вами обсудить, это проблема так называемой народной культуры и «фольклоризма», или «популизма», в котором упрекают антропологию. Интересоваться «традициями» или «пережитками», по мнению критиков, все равно, что изучать «примитивные» общества: и то и другое проистекает из консерватизма, в то время как развитие и продвижение вперед – функция элиты, просвещенных интеллектуалов. Таким образом, явный антиэлитизм антропологии выглядит в глазах некоторых антиинтеллектуализмом и реакционностью.

**Ж.-Ф.Г.** Действительно, слово «популизм» по ряду причин приобрело очень негативный смысл. Но еще лет 50 тому назад «популистской» называли литературу, интересовавшуюся жизнью народа – кре-

стьян, рабочих, и в этом не было ничего уничижительного. Я думаю, можно называть антропологию «популистской» именно в этом смысле слова. Наша дисциплина черпает знания из двух источников: это изучение «далеких других», т.е. «экзотических» стран, и «близких других», т.е. народа собственной страны. Оба источника связаны между собой оптикой антропологического взгляда. То, что в немецкой традиции называется *Volkskunde* и *Völkerkunde*, на самом деле – один и тот же подход. В эволюционистской парадигме это был взгляд «сверху вниз», поскольку в обоих случаях речь шла о людях, «не достигших» равного с исследователем уровня развития – отсюда и такие термины, как «пережитки». Изучая «других», антрополог-эволюционист стремится понять прошлое своего собственного общества, найти какие-то дополнительные сведения, которые не зафиксированы письменными источниками – не случайно наша наука долгое время считалась «вспомогательной исторической дисциплиной». Таким образом, антропология неизбежно экзотизировала «далеких других» и «фольклоризировала» свой народ.

**Е.Ф.** Если антропология хочет стать современной и востребованной наукой и действительно освободиться от эволюционистского наследия, у нее нет иного пути, как только расширить свое поле и изучать все общество, а не только «народ»?

**Ж.-Ф.Г.** Конечно, нужно изучать и элиты тоже, но это не так просто! Краеугольный камень антропологического подхода – это удивление при столкновении с неизвестным и непонятным. Поэтому нужно уметь установить необходимую дистанцию по отношению к объекту изучения, а это значит, что нельзя замыкаться в том, что изучаешь.

**Е.Ф.** Не так давно М. Абелес написал книгу «Антрополог в Национальной ассамблее», что может служить примером выхода в относительно новое поле.

**Ж.-Ф.Г.** Да, это хороший пример. Тут, я думаю, присутствует эффект дистанции, поскольку в повседневной жизни мы нечасто общаемся с депутатами. Среди моих родных и знакомых, например, нет ни одного. Поэтому, если я попаду в их среду, она мне покажется действительно чужой. То есть достаточно небольшого усилия, чтобы антрополог мог работать «у себя». Даже если он решит поехать изучать свою родную деревню и вернется туда через 30 лет после того, как ее покинул и переехал жить в город, он будет там незнакомцем. Точно так же и в изучении элит нет ничего особенно сложного при условии, что наш круг общения не ограничивается элитой, и что мы не рассматриваем ценности элиты как высшие ценности и не подходим к ней с иными мерками по сравнению с другими категориями населения. Но подчеркну еще раз, что сама способность удивляться формируется при встрече с Другим, и именно из этой встречи родилась антропология как наука.

И взгляд антрополога должен оставаться столь же любопытным при изучении любой части общества, как если бы он изучал далекое географически или социально общество.

**Е.Ф.** И последний вопрос: как бы Вы резюмировали в одной фразе основную мысль Вашей книги, ради чего Вы ее написали?

**Ж.-Ф.Г.** Это очень сложный вопрос для любого автора! Я не могу ответить, зачем я взялся за эту книгу, но могу сказать, почему я это сделал. Потому что мне кажется, что концепты, которые мы используем, – как в социальных науках, так и в обыденном, повседневном смысле – по-прежнему не освободились от довлеющей эволюционистской парадигмы. Мы не освободились от нее и в аксиологическом смысле, в том, что касается оценочных суждений. Мне показалось важным показать, что дело обстоит именно так, и что это не работает. Что конкретные полевые антропологические исследования противоречат устаревшим схемам, не вписываются в них. Что история – это не линейный процесс, и современность не всегда является синонимом либерализации индивида и общественного прогресса. Мне кажется, что фраза Гердера, которую я цитирую в заглавии книги, очень точно формулирует эту мысль: действительно, почему многие поколения живущих на Земле должны быть принесены в жертву следующим за ними? Этика Гердера основана на том, что все человеческие общества, во все эпохи и на всех континентах, обладают равным достоинством, что смыслом жизни каждого живого существа является его собственная жизнь.

*Париж, 2 декабря 2016 г.*

*Перевод с французского Е.И. Филипповой*

### **Примечания**

<sup>1</sup> Речь идет о фразе «И только цепь развития, воспитания превращает развалины в целое, в этом целом пропадают, правда, фигуры людей, но дух человеческий живет, не ведая смерти, и трудится, не ведая усталости» (Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества М.: Наука, 1977: 233). – *Е.Ф.*

<sup>2</sup> «L'amour sacré de la Patrie» – начальная строчка второго куплета «Марсельезы». – *Е.Ф.*

### **Литература**

- Gossiaux J.-F.* Les débris épars du progrès. Evolutionnisme vs anthropologie [Scattered Remnants of Progress. Evolutionism vs anthropology]. Paris: Editions de la FMSH, 2016.
- Sternhell Z.* Les anti-lumières. Une tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide [The Anti-Enlightenment: A Tradition from the 18<sup>th</sup> Century to the Cold War]. Paris: Fayard, 2006.
- Sternhell Z.* The Anti-Enlightenment Tradition. New Haven: Yale University Press, 2009.

Статья поступила в редакцию 24 июля 2017 г.

**‘THE PROGRESS RUINED’, OR EVOLUTIONISM VERSUS ANTHROPOLOGY.  
ELENA I. FILIPPOVA’S INTERVIEW\* WITH JEAN-FRANÇOIS GOSSIAUX\*\***

**Abstract.** The interview discusses the critical analysis of the persisting legacy of evolutionism and Westocentrism in contemporary social anthropology. Despite the seeming epistemological turn – radical change in research paradigms and adoption of methodological relativism – many today’s theoretical constructions still draw on chrono-typologies characteristic of a linear progressive understanding of history. The interview deals with the philosophical foundations of anthropology, its key concepts (community, society, ethnic, ethnicity, culture, nation, identity, difference, etc.) and the relationships among these, as well as with certain analytical categories. Special attention is paid to the universal nature of the concept of ‘the political-and-religious’ and to its applicability to secular societies where there are manifestations of ‘secular’, ‘civil’, ‘public’, ‘revolutionary’, ‘republican’, and ‘communist’ religion. Also, the interview traces the connection between the evolutionist paradigm and the tendency toward exoticisation of the Other and ‘folklorisation’ of one’s own people which is still inherent in many anthropological studies.

**Keywords:** evolutionism, anthropology, anti-education, J.G. Herder, ethnicity, culture, nation, community, society, political religiosity

DOI: 10.17223/2312461X/18/2

The interview was conducted with support from the Russian Science Foundation (RNF), project № 15-18-00099.

\* Elena Ivanovna Filippova – Dr.Sc. (History), Chief Research Fellow at the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow); e-mail: elena\_filippova89@yahoo.fr

\*\* Jean-François Gossiaux – Professor at the School for Advanced Studies in the Social Sciences (Paris); e-mail: gossiaux@msh-paris.fr

### *References*

- Gossiaux J.-F.* Les débris épars du progrès. Evolutionnisme vs anthropologie [Scattered Remnants of Progress. Evolutionism vs anthropology]. Paris: Editions de la FMSH, 2016.
- Sternhell Z.* Les anti-lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide [The Anti-Enlightenment: A Tradition from the 18th Century to the Cold War]. Paris: Fayard, 2006.
- Sternhell Z.* The Anti-Enlightenment Tradition. New Haven: Yale University Press, 2009.