

© 1992 г., ЭО, № 6

Дж. Оверинг

АНАРХИЯ И КОЛЛЕКТИВИЗМ «ПРИМИТИВНОГО ДРУГОГО»: МАРКС И САЛИНС О ПЛЕМЕНАХ БАССЕЙНА АМАЗОНКИ

Теории «примитивного коммунизма» и «примитивной анархии» появились на Западе и оценивают так называемых Других. Эти теории значительно больше говорят о характере западных учений и о политических пожеланиях, чем о сознании и практике народов, к которым они были применены. Материалы исследований тропических лесных групп Южной Америки показывают, что у многих из них не существует противопоставления «коллективизма» и «анархии»: поскольку одной из базовых ценностей в обществе у этих народов является личная автономия, единство и свобода не противостоят друг другу в их политических взглядах. Голдман, описывающий кубео — жителей северо-западной части бассейна Амазонки, отмечал, что они высоко ценят как индивидуализм, так и коллективизм. Однако на практике, когда позиции коллективизма становятся слишком сильными, кубео быстро переходят к утверждению автономии. Между тем существует тенденция при анализе так называемых примитивных или докапиталистических экономических и политических структур определять племенную жизнь или как анархическую свободу, или как власть коллектива¹. Читателю предлагался выбор: или член племени, подобный стадному животному, страдающий от подавления со стороны общественной власти и коллективистских представлений, или анархист, не поддающийся социальному контролю.

Делая акцент на одной крайности, т. е. рассматривая проблему через призму единства или автономии, автор вовлекается в продолжающийся процесс самоопределения Запада, в рамках которого Другой может изображаться в противопоставлении к капитализму, к цивилизованному или даже зрелому обществу. Характеристика члена племени как человека, приверженного коллективизму или анархизму, имеет сильный политический оттенок, и именно поэтому четкие определения в действительности многозначны, богаты ценностными коннотациями и включены в ассоциативные цепочки, которые трудно раскрыть, так как они представляют собой неотъемлемую часть специфических западных политических взглядов о том, что следует считать естественным и хорошим.

Маркс, например, рассуждая о докапиталистических экономических формациях, отмечает характерный для капиталистического общества прогресс производства, что не свойственно докапиталистическому миру. При этом прогресс производства увязывается через разделение труда с ростом индивидуализма. Такое заключение заставило Маркса включить в число различий между обществами, основанными на прогрессе производства, и обществами, не вовлеченными в этот процесс, контраст между индивидуализмом и коммунизмом. При этом индивидуализм понимается как зрелость. Таким образом, прогресс производства связывается с ростом зрелости и индивидуализма.

Читатели должны осторожно относиться к ассоциациям, поскольку одни и те же определения, применяемые для обозначения отличий человека западного общества от Другого, могут весьма сильно различаться. Так, согласно взглядам Дюмонта², контраст между коллективизмом Другого и индивидуализмом совре-

менного человека Запада имеет совершенно иной смысл, чем тот, который вкладывал в него Маркс. Дюмонт считает, что именно благодаря упрочению индивидуализма в современном западном обществе возникает приоритет личного по сравнению с общественным, что приводит к утверждению свободы личности, возрастают ее права и возможности достижения равенства по закону и в соответствии с правом собственности. В условиях коллективизма Другой выступает как часть общественного организма, отдавая приоритет общественному порядку, а не свободе. Порядок, о котором ведет речь Дюмонт, состоит в том, что при посредстве иерархии создаются отношения господства и подчинения. Отмеченные ученым различия между индивидуализмом и коллективизмом внешне прямолинейны. В действительности же этот контраст достаточно сложен и связан с некоторыми западными представлениями, например о природе общества, коллективности, порядке, трансцендентальном, поэтому суждения об указанном различии носят сугубо субъективный характер.

Как видим, история индивидуализма на Западе достаточно сложна. Маркс, связывая его с прогрессом производства, имеет в виду скорее близкий к германскому романтический идеал свободного развития творческих и интеллектуальных способностей личности. Это не тот свободный индивидуализм, о котором говорит Дюмонт. Такой смысл в это понятие Маркс определенно не вкладывал, как ясно свидетельствуют его споры с мыслителями, выдвинувшими теории естественных прав³.

По Марксу, возможность прогресса связана лишь с развитием современного производства и, следовательно, невозможно разбогатеть в рамках докапиталистического мира. Ибо, что есть богатство, спрашивает он, как не полный контроль человека над силами природы, в том числе и его собственной природой? Он считает, что именно развитие его творческого характера... делает самоцелью... эволюцию всех человеческих сил как таковых. Человек не стремится остаться чем-то сформированным прошлым, но находится в абсолютном движении и становлении⁴.

Маркс утверждает, что в докапиталистическом мире не существует такой же возможности «абсолютного становления» и развития личных творческих способностей, поскольку человек ограничен традициями общины. Однако в отличие от Дюмонта Маркс не ставит знака равенства между высокой самооценкой общины и идеей иерархического строения. Действительно, подобная интерпретация племенного коллективизма противоречила бы существованию того контраста, который он видит между докапиталистическим и капиталистическим обществами: в первом трудящийся контролирует объективные условия своего существования, в то время как в последнем он лишен такой возможности. Для Маркса недостаточное развитие индивидуализма не связано с коллективностью, в особенности в ее племенной форме, контролирующей и принуждающей к подчинению своих членов посредством экономической или политической силы.

Рассматривая взгляды указанных выше авторов, мы убеждаемся, что такие определения, как «коллективность», «коммунализм», «индивидуализм», «свобода» и «порядок», имеют явно аксиологический характер. В рамках истории столкновения противоположных взглядов на Западе не существует единства мнений о значении этих понятий. Возникает и еще один вопрос — о степени их отношения к политической интерпретации жизни народов, например, в тропических лесах Южной Америки. Как я покажу ниже, трудно совместить свойственную жителям Амазонского региона оценку социальных явлений и мнения антропологов по поводу коллективизма. Так же трудно найти что-либо общее между той личной автономией которую местные жители ценят в своей повседневной жизни, и идеалами индивидуализма эпохи Просвещения или Германского романтизма. Само противопоставление приоритета коллектива и приоритета индивидуума характерно для западных мыслителей и имеет основополагающее значение для понимания политического наследия Запада. Коротко говоря, в основе этих про-

тиворечий скорее наши собственные оценки, чем объективные различия между «современным» и «досовременным».

Все эти весьма генерализованные классификации и выделяемые различия не столько демонстрируют практику Другого, сколько вытекают из самооценки Запада, т. е. понятия «анархия» и «коллективизм» стали средством для суждений о том, каким должен или не должен быть Запад. Так, оценивая Другого позитивно или негативно, в действительности не столько утверждают: «у них нет свободы, потому что есть община», сколько «мы не будем иметь свободы, если станем придавать большую ценность общине», или «мы получим больше свободы благодаря прогрессу производства», или «если бы у нас не было прогресса производства, мы были бы незрелыми и не могли бы созидать» и т. д.

Поскольку наши определения Другого как «анархистского» или «коллективистского» вытекают из воображаемых конструкций, основанных на наших собственных ценностных представлениях, интерпретация с их помощью внешне схожих этнографических фактов может быть очень противоречивой. Так, представляется целесообразным сравнить логику Маркса в его «Формах, предшествующих капиталистическому производству» и Салинса в «Экономике каменного века»⁵, анализирующих докапиталистическое производство и общество. Рассмотрение и сравнение взглядов этих ученых, которые оказали большое влияние на антропологические исследования, весьма поучительно и показывает, насколько противоречивы классификации докапиталистического производства и общества. Маркс однозначно считает, что в основе докапиталистического производства лежит община, тогда как Салинс выделяет его анархическую, а следовательно, асоциальную сущность.

Рассматривая взаимосвязь между трудом и общиной в докапиталистическом производстве, Маркс говорит об общине как предпосылке производства. Однако он преувеличивает власть общины над ее членами и даже отмечает «овщеподобную» природу племенного сознания. Согласно Салинсу, напротив, экономика каменного века основана не на единстве общества, а на автономии местной группы и индивидуума-производителя. В докапиталистическом обществе Салинса нет общины, пока анархический «местный», «домашний» способ производства не изменится неэкономическим путем. Маркс рассматривает «племенной» труд как свободный, общественный, но непродуцирующий, нетворческий и не очень разумный. Салинс считает, что участники местного производства свободны, благополучны, имеют досуг, но, как правило, асоциальны, труд их непродуктивен, а следовательно, иррационален с экономической точки зрения.

Различия между этими двумя учеными озадачивают, поскольку Салинс утверждает, что его анализ по существу является марксистским. Однако внимательное сопоставление обоих указанных выше трудов показывает их неразрешимую противоположность. В чем же причина этих различий? Отчасти в суждениях ученых о Другом и о нас. Оценки в конечном счете основываются на специфических аксиологических представлениях авторов о «хорошем труде», «хорошем обществе», «зрелой жизни». Другими словами, это суждения о природе «истинной» власти, «истинного» производства, «истинной» свободы и, конечно, «истинной» рациональности.

Народы тропических лесов Южной Америки по-своему судят обо всех перечисленных выше вопросах, но их взгляды лишь приблизительно совпадают с выводами Маркса или Салинса, да и других западных ученых. Здесь хотелось бы ясности: западные представления о Другом весьма специфичны и блокируют видение определенных сфер. Хотя Маркс располагал не очень большим этнографическим материалом для понимания производства в племени, но сумел совершить прыжок воображения и проникнуть в мир племенной жизни и понять некоторые ценности этой жизни лучше, чем это смог сделать Салинс. Успех Маркса заключается в том, что некоторые собственные его суждения об «истинной социальности», «истинной власти» и особенно об «истинном труде» более похожи на представления американских индейцев, чем выводы Салинса. Сделанный

Марксом сложный обзор «первоначальной собственности» одновременно тонкий и сильный; однако не совсем ясно, насколько, например, применимо его понимание проблемы собственности и производства к современным народам Амазонки. Другими словами, у современных этнологов пока нет однозначных ответов по поводу многих важных обобщений Маркса.

И Салинс и Маркс подчеркивают независимость личности в труде как характерную особенность мира «племенной жизни». Свобода от принуждения в труде представляет собой сферу автономии личности, о которой вновь и вновь сообщают исследователи низменностей Южной Америки. Сравнительно несложно доказать, что американские индейцы высоко оценивают личную свободу и в других сферах своей жизни. Более трудным, в особенности для свободно структурированных и сравнительно эгалитарных народов Гвиан, является понятие «коллективность» или «община». Среди туземных народов Гвиан нет обществ воинов, формальных советов взрослых мужчин, нет долговых организаций, регулирующих общественную жизнь, нет групп, сформированных по возрасту и родству.

В типичной из гвианских групп пиароа в венесуэльской части Амазонки (где я проводила полевые исследования) сведены до минимума проявления социальных особенностей и различий. Тем не менее пиароа придают большое значение социальному началу. В соответствии с их пониманием движущих сил в мире только они обладают способностью формировать специальную структуру и вступать в социальные связи с другими. Однако, хотя пиароа считают важным жить в большой общине, никто из них не признает законности власти коллектива как политической силы над личностью. Им ненавистна идея, что мораль может быть навязана сверху путем принятия решений в общине.

Поскольку гвианская община располагает немногими механизмами для корпоративного принятия решений, очень трудно охарактеризовать существующий в ней порядок в обычных для этнологов терминах. Наряду с другими, одна из причин этой сложности состоит в том, что «коллективность», а также «социальное» в этнологическом понимании часто базируются на принципах принуждения, иерархии и различия, которые в лучшем случае лишь смутно и лишь временно обнаруживают себя в гвианской социальной жизни.

Таким образом, самоописание жителями Гвиан существующего у них социального порядка подвергает испытанию исследовательские возможности ученых. Скорее всего, марксистское понимание общины еще менее применимо к подобным обществам. Но я выдвигаю тезис, что, исходя из представлений американских индейцев, коллективность в их понимании, а не в западном смысле — подразумевающим ограничением личности и иерархию, — фактически является производительной силой в долинных общинах. Коллектив в гвианских группах и у многих других народов низменностей не определяется жесткими рамками отношений подчинения и субординации, а напротив, составляет «коллектив личностей». Поэтому так трудно описывать их социальную организацию с западных позиций. В качестве политического кредо у туземцев ярко выражен принцип неформальности, который является также несотъемлемым элементом их экономической деятельности. Производство и община (или труд и социальная связь) в амазонском менталитете — взаимообуславливаемые составные части. В основе обеих этих частей у многих долинных народов лежит принцип неформальности, а не иерархия.

Прежде чем обратиться к этнографии, я более детально разберу понятие Маркса «первоначальная собственность» и конструкцию «внутреннего (домашнего) способа производства» Салинса. Главное внимание будет уделено их пониманию взаимоотношения между производством и общиной в экономике племенных обществ. Различие взглядов Салинса и Маркса по этому вопросу представляет особый интерес. Для понимания производства племенных групп бассейна Амазонки важно установить, как личная автономия в труде сочетается со связями в общине.

Жизнь индейцев Гвиан не вписывается ни в концепцию Маркса, ни в концепцию Салинса. В зависимости от позиции исследователей эти американские индейцы представляются анархистами или коллективистами и анархистами одновременно,

или ни теми, ни другими. Ясно одно, бросающийся в глаза в их производстве и социальной жизни принцип неформальности связан с эгалитарными политическими установками. Видимо, особенности классификации этого принципа могут зависеть от собственных ценностных представлений исследователя. Например, то, что один автор понимает как тсукучь и беспорядок, другие воспринимают как порядок.

**«Первоначальная собственность»
и предварительные условия
докапиталистического присвоения**

В работе «Precapitalist Economic Formations» («Формы, предшествующие капиталистическому производству»), в главе «Grundrisse» главное внимание Маркс уделяет капиталистической формации, выявлению ее сильных и слабых сторон. Одна из его целей — раскрыть развитие докапиталистических способов производства, начиная со сложения племенного общества, но одна из важнейших его задач состоит также в том, чтобы показать единство докапиталистических способов производства и подчеркнуть их радикальное отличие от капитализма, использующего наемный труд⁶.

По мнению Маркса, при всех своих недостатках докапиталистические способы производства имели два очевидных преимущества, которые заключаются в отношении индивидуума, во-первых, к своему собственному труду, во-вторых, к общественному распределению. Описывая первоначальную собственность (определяющую форму производства, лежащую, по его утверждению, в основе докапиталистических систем), он делает акцент на праве собственности и на социальных отношениях собственности. Он выделяет два основных условия первобытного производства: 1) существование индивидуума как части общины и 2) его отношение к земле как к своей собственной. Он говорит, что земля является арсеналом, который предоставляет средства и материалы труда, а также месторасположение, базис общины. Люди рассматривают себя как общинных собственников, как принадлежащих к общине, которая воспроизводит себя живым трудом. Только в том случае, если индивидуум является членом подобной общины — в буквальном и фигуральном смысле, он считает себя собственником или владельцем. В реальности присвоение посредством процесса труда происходит при этих *предварительных условиях*, которые не являются продуктом труда, но представляются его естественными или божественными предпосылками.

По существу Маркс считает, что члены племени рассматривают землю — ее полезные ископаемые, почву — как свою собственную и поэтому обрабатывают ее как собственники. Доступ каждого индивидуума к использованию природных ресурсов, их присвоению считается само собой разумеющимся (так же, как в охоте, рыболовстве, использовании пастбищ, собирательстве, возделывании земли); как аксиома воспринимается и то, что индивидуум является хозяином своего труда в процессе присвоения⁷. При распространении первоначальной собственности индивидуум свободен распоряжаться своим трудом, как он хочет⁸. Этот доступ (доступность) и был тем, что Маркс определил как собственность в племенной общине. Маркс также считал, что в докапиталистических формациях не труд является источником собственности, а скорее собственность представляет собой предпосылку труда: права владения и пользования появляются «естественным путем», а не в результате процесса труда. В этом вопросе понимание, того что составляет личное владение, племенами бассейна Амазонки поставило бы Маркса в тупик. Предпосылки присвоения у народов тропических лесов низменностей Южной Америки сложны, но, говоря очень кратко, обычно признаются следующие четыре принципа собственности: 1) ни один индивидуум и ни одна группа людей не могут быть собственниками основных ресурсов леса или реки; 2) каждый имеет доступ к этим ресурсам, чтобы обеспечивать себя и окружающих; 3) каждый имеет возможность приобрести навыки для использования ресурсов земли и, наконец, 4) индивидуум, а не группа распоряжается продуктами

своего труда. Маркс подчеркивал, что индивидуум как трудящийся и по существу, и по статусу представляет собой продукт истории⁹. И этот тезис не может быть оспорен, хотя формально последний принцип не укладывается в марксову схему.

Согласно Марксу, предпосылкой докапиталистического присвоения является не частная собственность, как при капитализме, а принадлежность к общине. В предложенной Марксом схеме истории производства община, основанная на общности крови, языка и обычаев, является первостепенным условием всякого докапиталистического присвоения и как таковая — производительной силой. В соответствии с его интерпретацией человек при докапиталистических способах производства может быть собственником, только являясь членом общины. И люди здесь трудятся только постольку, поскольку они составляют часть общины. Цель такого труда, говорит он, не создание ценностей, но обеспечение собственника и его семьи, а также общинной организации в целом¹⁰. Люди чувствуют единство с окружающей средой, в которой они трудятся, и точно так же они связаны с общиной. В этом различие докапиталистического и капиталистического производства, где работники разъединены и не могут распоряжаться собой (т. е. они не господствуют над объективными условиями существования)¹¹.

Маркс отмечает, что несмотря на превосходство в этих аспектах, «детский, непосредственный мир древних» не обладает способностями к прогрессу (как производственному, так и в развитии личности). Маркс считает, что «свободное и полное развитие индивидуума или общества» в древнем мире в целом невозможно, поскольку такая эволюция противоречит первоначальному отношению индивидуума к общине, которое постоянно воспроизводится. Там, где сама община является производительной силой, развитие производительных сил фактически ограничено: ограниченными остаются отношения с окружающей средой, так же как и отношения между людьми¹².

Индивидуум, хотя и свободен в труде, первоначально выступает как «родовое существо, племенное существо, стадное животное»; но обмен, говорит Маркс, обеспечивает с избытком стадное животное и расслабляет звенья, которые «приковывают» индивидуума к общине. Здесь мы имеем дело с иронией истории: исторический процесс, разрушающий древние формы, при которых «трудящийся является собственником, а собственник трудится», ведет в то же время к свободе, полному развитию индивидуума, и к прогрессу производства.

Поскольку поздние интерпретации подчеркивают вынужденность социального единства индивидуумов в племенных обществах¹³, важно остановиться на том, чего Маркс не имел в виду. Племенное стадное существо, согласно его взглядам, политически не приковано к общине. Действительно Маркс склонен рассматривать члена общины как наивного и аполитичного или даже «дополитичного»¹⁴. Не расценивая господство индивидуума над временем и трудом как политическую свободу, Маркс вместе с тем не видит зависимости между высокой оценкой общины в племенной жизни и подчинением авторитету и иерархии; напротив, он приравнивает высокую оценку общины к ограничению условий существования. Не принуждение со стороны общины, а принадлежность к определенной социальной структуре и стремление ее сохранить, согласно взглядам Маркса, препятствуют развитию индивидуализма и производительных сил. Его высказывание о недоразвитом и наивном «стадном животном» племенной общины отражает его этноцентризм, который выражается в убеждении, что полное развитие индивидуальных и общественных способностей любого вида, а также прогресс знаний могут быть достигнуты только на современном Западе.

Салинс о единстве и автономном хаузхолдинге

В то время как Маркс рассматривает общину как производительную силу в племенном обществе, Салинс утверждает, что первичной единицей племенного производства является автономное единичное хозяйство, а не община. Действи-

тельно, единство, устанавливаемое общиной, вступает в противоречие с домашним хозяйством (первичной единицей производства), центробежным по отношению к целому. Согласно концепции Салинса, политические и родственные связи, выходящие за пределы первичной домашней единицы производства, действуют на экономической сцене подпольно. При помощи неэкономических средств они создают единство и социальный порядок, которые находятся в противоречии с анархией первоначального, домашнего способа производства. Для Салинса весь процесс племенного производства представляет собой как бы иерархию противоречий, возникающих благодаря тому, что экономическая автономия домашнего хозяйства работает против единства общества в целом. Поскольку племенное производство как структура в своей основе является разновидностью анархии, община, по Салинсу, играет в домашнем способе производства лишь небольшую роль.

По мнению Салинса, племенное производство в его основе не является политизированным. Поскольку экономическая автономия существует на уровне домашнего хозяйства, муж, жена и их дети образуют своего рода собственную миниатюрную экономику. Внутри этой хозяйственной единицы производство существует для удовлетворения жизненных потребностей, домашних нужд, для пользы только самих производителей. Многие черты домашнего способа производства, которые Салинс оценивает явно позитивно, схожи с теми, которые он обрисовал в своем очерке о первоначальном производстве. Например, труд членов домашнего хозяйства свободен: они сохраняют приоритет в присвоении ресурсов производства и распоряжении продуктами своего труда. Поскольку цель такого домашнего способа производства — потребление, сберегается труд: работа непродолжительна и нерегулярна, поскольку экономические цели определены и ограничены. Салинс (вместе с Марксом) утверждает, что в отличие от капиталистической, домашняя система преследует ограниченные экономические цели, качественно, а не количественно как абстрактное богатство определенные условиями образа жизни. Исследователь приходит к очень важному заключению, что в племенных обществах экономика представляет собой «модальность внутреннего».

Хотя Салинс и доказывает, и настойчиво, что «модальность внутреннего» с социальной точки зрения ведет к благополучной жизни (индивидуум имеет как свободу, так и свободное время), он тем не менее далеко не все одобряет. Домашний способ производства одновременно и слишком прост, и дает *слишком много свободного времени*. Это суждение исследователя в духе «протестантской этики»: примитивные племена просто не трудятся достаточно усердно, они слишком высоко ценят свой досуг. Объем производства при «домашнем» способе, жалуется Салинс, определяется тем, «сколько картофеля входит в этот старый мешок». Как тип производства оно — «антиизбыток» и поэтому содержит в себе глубокую тенденцию к *недопроизводству*. Поскольку рабочая сила «не эксплуатируется», существуют «расточительные» пределы производства. Короче говоря, Салинс утверждает, что система домашнего способа производства основана на недоиспользовании труда, ресурсов и на неопределенной социальной базе хаузхолдинга; в результате племенная экономика не реализует собственные экономические возможности. Указанное суждение Салинса, по-видимому базируется на том, что сам он высоко оценивал экономическую организацию обществ-государств, построенную на принципе иерархии, вводящем и в экономическую, и в политическую жизнь отношения господства и подчинения.

Помня, что в своей работе «Будущее иллюзии» Фрейд отмечает инфантильный характер отношения человека к труду, Салинс указывает, что труднейшая политическая задача, стоящая перед племенными обществами, заключается в необходимости заставить людей работать больше и сделать так, чтобы большее число людей работало. Это объясняется тем, что «домашний способ» с трудом реагирует на импульсы политической власти и не способствует расширению производства. Политическая власть должна обеспечить достижение общественной

экономической цели, которая всегда находится в противоречии с мелкими, частными экономическими интересами «домашней экономики». Согласно Салинсу, постоянно существует некоторая анархия, скрывающаяся на заднем плане за поверхностью вещей. Домашний способ, с его точки зрения, сам по себе не обладает механизмами поддержания целостности растущей общины. Исходя из этого, ученый приходит к выводу, что сохранение «экономически примитивного» общества основывается на «антиобществе», опирается лишь на внутренние резервы домашнего способа производства, делает его слабым и нежизнеспособным. Как будет показано ниже, подобные выводы вытекают из очень специфического понимания Салинсом «общества» или «социального».

Анархию «домашнего» способа производства Салинс понимает своеобразно — не как социальную или политическую анархию. В частности, он утверждает, что углубленное исследование структуры «домашнего» способа производства наводит на мысль, что его скорее следует определить как природное состояние. В противоположность Марксу он полагает, что социум у примитивных народов возникает лишь постольку, поскольку преодолеваются «экономические дефекты домашнего способа производства». Ценность автономии и равенства в экономике подрывается прежде, чем могут быть созданы социальные институты и социальные ценности. Анархия «домашнего» производства преодолевается посредством родового морали и власти вождя через иерархию и альянсы. Таким путем обеспечивается более широкое единство, чем то, которое возможно при «домашнем» хозяйстве. По словам Салинса, глава или вождь примитивного племени воплощает в себе законченные формы коллективности, персонифицируя общественный экономический принцип, противоположный принципу «домашней» экономики. Вождь (верхи племени, им представляемые) может вторгаться в «домашнюю» систему, подрывая ее автономию, ликвидируя анархию, высвобождая, таким образом, производительность общины. Поскольку Салинс считает, что «домашняя» группа не может обеспечить собственное выживание и единство только за счет внутренних стимулов, он приходит к выводу, что база подобного общества изменчива, а следовательно, и противоречива. В соответствии с этой точкой зрения политическая жизнь рассматривается как необходимый стимул производства. При этом утверждается, что «либеральность» вождя, как и риторика о взаимодействии (в русле «домашних» ценностей), служит не более чем прикрытием эксплуатации. Здесь Салинс оставляет в стороне сформулированный им ранее тезис о контрасте между племенным и капиталистическим способами производства и признает эксплуатацию универсальным условием человеческого существования. Связь норм взаимодействия с реальностью эксплуатации, говорит он, не отличает примитивную политическую экономию от какой-либо другой: во всем мире «туземной» категорией эксплуатации служит взаимодействие. Ученый отвергает взгляды этнологов, отдающих предпочтение моделям взаимодействия коренных народов. По его мнению, представители социальных наук, склонные идеализировать подобные модели, впоследствии не могут «принять» эксплуатацию. Эти исследователи упускают, как он говорит, тот факт, что сам характер распределения — от народа к вождю — носит эксплуататорский характер и толкает людей за пределы первоначального домашнего способа производства. В то же время существующее мнение о щедрости вождя, игнорирующее наличие эксплуатации, основано прежде всего на распространении благотворительного распределения добра, т. е. возвращении его обратно в руки народа; такой взгляд освящает неравенство.

Подобная позиция Салинса совершенно естественна. Для него социальный порядок и само состояние общества возможны только благодаря действиям, обусловленным институтами иерархии. Он не только ставит знак равенства между эгалитаризмом (предпосылкой «домашнего» способа производства) и недопроизводством, но также рассматривает их в ряду природных факторов. Социальное же состояние создается лишь благодаря иерархии, а следовательно, и эксплуатации. Салинс трезвым взглядом и с насмешкой смотрит на рассуждения Леви-Строса о положении великодушного вождя племени намбиквара в Бразилии,

который на повседневном уровне зависит от жадности коллектива. В последующей статье о политической организации намбиквара (1967 г.) Леви-Строс приходит к выводу, что именно отношения взаимодействия связывают группу как конституированный коллектив и ее вождя. В обмен за исполнение им обязанностей вождя группа дарит ему дополнительных жен, которые становятся и его служанками, помощницами в выполнении повседневных обязанностей лидера.

Очень трудно объяснить существование эксплуатации и на основе рассуждений Леви-Строса. Салинс не цитирует те статьи Леви-Строса, где последний показывает, при каких обстоятельствах вождь обязан трудиться больше, чем кто-либо другой, и сколько его личных трудовых усилий требуется во времена экономических бедствий. Его инициатива и вклад в их преодоление должны быть больше, чем у других людей. В то же время, и это справедливо в отношении вождей многих других народов бассейна Амазонки, вождь намбиквара не может распоряжаться трудом членов своей группы, а также налагать взыскания за неправильное поведение или леность. В его арсенале как лидера нет принуждения. С точки зрения Леви-Строса, источником лидерства и единственной мерой его легитимности у намбиквара является согласие. Действительно, трудности, сопряженные с лидерством, столь велики, обязанности вождя столь обременительны, что Леви-Строс выражает удивление, почему кто-либо в обществе намбиквара берет на себя подобную роль — стоят ли хлопоты вознаграждения?¹⁵

С другой стороны, легко понять, почему группа намбиквара, выработавшая также условия для вождя, все же желает иметь лидера. Вся ответственность за благополучие группы лежит на его плечах. Группа хочет иметь лидера также в связи с ее *стремлением к коллективности*. Салинс же пишет о лидерстве как о *навязанном* группе; ради коллективности, приобретенной таким образом, единицы «домашнего» хозяйства должны пожертвовать своей автономией и своим досугом — их начинают эксплуатировать¹⁶. Трудно понять, почему в этих условиях люди склонны принимать политическое лидерство. Намбиквара не стали бы слушать ни одного лидера, который, как они считают, использует принудительные методы. Тем не менее они признают лидерство силой, обеспечивающей коллективность. По сообщению Леви-Строса, они обозначают вождя словом *уликанде*, которое, по-видимому, имеет смысл: «тот, кто объединяет» или «тот, кто сплачивает». Леви-Строс считает, что для намбиквара (которые не склонны были к установлению отношений подчинения ради распространения такого коллективизма) лидер скорее выступит как первопричина группового стремления к сплочению, а не в результате потребности в центральной власти, ощущаемой уже конституируемой группой. Какова же истинная цель того коллективизма, к которому стремятся намбиквара? Леви-Строс дает ключ к решению этой проблемы: установление лидерства преследует задачу создания высокой морали внутри группы. Он говорит также, что вождь должен быть хорошим певцом и танцором, весельчаком, всегда готовым поднять людям дух и скрасить унылую повседневную жизнь.

Подведем некоторые итоги. Для Маркса все способы производства социальные, и именно этот тезис лежит в основе его понимания племенной собственности и общины как базы, на которой строится все докапиталистическое производство. Для Салинса социальный порядок в племени зависит от того, в какой степени эксплуататорские политические силы, используя мифы, преодолевают асоциальную структуру производства. Это объясняется тем, что Салинс резко отделяет хаузхолдинг как автономную экономическую единицу от более обширной социальной общности, которую он рассматривает как иерархию противоречий. «Домашнее» противоречит «общественному»: автономия хаузхолдинга находится в отношениях противоречия с иерархией, действующей на общинном уровне. Выделение Салинсом различий между «домашним» и «общественным», как представляется, связано с реалиями западного мира, воздействовавшими на взгляды ученого. Это заставляет усмотреть аналогию между салинсовским «домашним» хозяйством и западной «семейной единицей» в ее отношениях к государственным

властям и к гражданскому обществу. Как я покажу ниже, решение Салинса рассматривать «домашнее» хозяйство как первичную единицу производства носит вынужденный характер. Учитывая, что люди тропических лесов бассейна Амазонки придают большое значение свободе индивидуума в труде, за единицу вполне может быть принят индивидуум — мужчина или женщина, ребенок или взрослый. Но нельзя также не отметить, что для ряда народов, особенно для народов Гвиан, община является базисной единицей производства.

Коллективность как модальность личного (интимного) и неформального

Ривьер недавно сообщил, что община, т. е. группа людей, зачастую живущих в одном многосемейном жилище, и является основной социальной единицей в Гвианах. Эта община политически автономна, и в идеале она социально и экономически самообеспечена¹⁷. Ривьер подчеркивает, однако, непрочность таких общин и изменчивость их социального устройства. Хотя теоретически они закрыты для внешнего мира, в действительности они характеризуются высокой мобильностью их членов, которые постоянно передвигаются от одного поселения к другому. В Гвианах, согласно Ривьеру, община — это прежде всего единица, определяющая моральные принципы, но эти принципы живут до тех пор, пока живет она сама. Томас на основе наблюдений племени пемон в Венесуэле также подчеркивает, как сложно истолковать «коллективность», представляющую собой важнейший фактор в социальной организации этого гвианского народа. Ученый установил, что в понятиях пемон порядок и солидарность не находятся во взаимной зависимости. Объяснение в том, что представители этого племени высоко оценивают принципы личной независимости и эгалитаризма, поэтому нормальное положение вещей для них — когда люди разделены и автономны. Как отмечает Томас, члены племени пемон так же заботятся о поддержании определенного «пространства», как социального, так и физического, между собой и другими, как и о взаимодействии с другими.

Таким образом, пожалуй, трудно найти следы коллективизма среди пемон. Согласно Томасу, приверженность пемон к общине не означает их принадлежности к конкретной группе, построенной на принципах солидарности, потому что было бы весьма сложно говорить, что поселения пемон представляют собой полноценные общины. Пемон — мирные люди, их миролюбие, по мнению Томаса, является в значительной степени функцией общины, оказывающей некоторое сдерживающее влияние на индивидуума. Каждая личность за пределами неукlearной семьи и родственников определяет свое собственное социальное поле. Человек в большинстве случаев сам решает, с кем вместе жить, трудиться, общаться. Первая реакция пемон на оскорбление, телесное повреждение или трения с другими — уход. Это значит, что разрешать противоречия человек должен самостоятельно. Община не является организацией, принимающей решения; она не может руководить и экономической или политической деятельностью человека. Но в то же самое время Томас отмечает, что для пемон автономия «означает одиночество». Первоначально я постулировала, что у народов тропических лесов Южной Америки социальность основывается на принципе личной автономии. Теперь мы можем уже говорить о том, что автономия для них — это высокий общественный статус. Этот тип коллективности не очень понятен западным исследователям.

Между тем поселения пемон существуют на одном и том же месте в течение 20 лет. Подчеркивая тесную связь внутри поселения, Томас фактически нащупывает важнейшую черту, характеризующую коллективизм народов тропических лесов бассейна Амазонки. Как он говорит, условия постоянного взаимодействия и взаимной помощи в «домашнем» хозяйстве в поселении пемон заставляют чутко реагировать на настроения и нужды других и приспосабливаться к ним. Продолжительная дестабилизация иерархии в социальных отношениях пемон,

например между тестем и зятем, дает еще один ключ к пониманию их представлений о социальности. Существование иерархии не влияет на характер неформальных и личных отношений. Пемон признают только такой коллективизм, который способствует установлению и сохранению неформальных отношений.

Как уже отмечалось, Салинс описывал их «домашний» способ производства как переходный от индивидуального. Такое переходное состояние, с его точки зрения, воплощает анархию природы. Мое мнение заключается в следующем: то, что Салинс принимает за анархию природы, народы тропических лесов Гвиан считают весьма высоким социальным состоянием. В действительности социальность для них заключается в реализации принципа индивидуальности и неформальности в повседневных делах общинной жизни. В отличие от народов, которые полагают, что временное существование их общин поддерживается посредством таких механизмов, как корпоративная собственность и юридическая регуляция, гвианская община существует в качестве политической, экономической и социальной единицы до того времени, пока ее члены могут *повседневно* сохранять индивидуальные интересы и неформальные отношения. Община для них — это способ существования, который люди повседневно поддерживают своим трудом и тактом во взаимоотношениях. Остается вопрос, как коллективизм, основанный на подобных принципах, может быть также основой производства.

Община как производительная сила

Многие компоненты «домашнего» способа производства в понимании Салинса — досуг, благополучие, свобода выбора, как и в каком месте индивидуум работает — могут зависеть от общины¹⁸. Для многих народов низменностей бассейна Амазонки община — это очевидная ячейка производства. Мои личные наблюдения у пиароа свидетельствуют о том, что у этой группы община была демографически изолированной единицей и обычно состояла из шести-семи семей, живущих вместе в большом общем доме. Неформальная организация труда, выходявшая за рамки домашнего хозяйства определяла ритм повседневной работы. Супруги внимательно обсуждали друг с другом планы на день. Совместное или на паях с другими парами владение землей не ограничивало модели повседневного производства. Они, как и распределение и потребление, не соответствовали точно семейной единице. Женщину могли сопровождать в поле дочь, невестка, мать, сестра, свояченица и гости женского пола. Труд женщины как на огороде, так и дома носил общественный характер. Девочки в течение дня были заняты различной работой с матерью, сестрой отца, братом, потенциальной невесткой и отцом. Юноша мог выбрать работу со своим отцом, братом матери, сестрой или с приятелями или трудиться один. Мужчины направлялись на охоту вместе с любым юношей, которому нравилось охотиться в их компании. Если обнаруживали большую дикую свинью, мужчина мог присоединиться к группе охотников, состоящей из всех мужчин его общины. Группы людей, занимавшихся собирательством, создавались спонтанно из членов разных домохозяйств и в зависимости от того, что было объектом собирательства в данный момент. Если в джунглях созревало какое-либо растение, вдова главы дома¹⁹, муж и жена, еще чья-либо дочь и т. д. могли отправиться на несколько дней в джунгли для пиршества. Возвратившись с корзинами фруктов, они наделяли пищей все «домашние» хозяйства.

Поскольку существовали специфические правила распределения каждого вида мяса, модели потребления в общине могли быть достаточно сложными. Людям различного возраста и пола предписывалось есть только определенные части животных. В зависимости от характера подобных табу складывался и состав участников трапезы. Некоторые блюда молодые люди могли готовить и есть сообща, в то время как женщины и дети ели отдельно из общего котла; так же могли питаться и взрослые мужчины общины. «Домашнее» хозяйство, хотя

и занимавшее центральное место по представлениям пиароа, не было первичной ячейкой ни в потреблении, ни в производстве.

Как показывают эти примеры, повседневный труд и потребление в рамках общины пиароа были организованы достаточно свободно, и работа обычно отражала предпочтения участвовавших в ней людей. Как в случае с пемон, преобладало право личного выбора, с кем вместе жить и с кем проводить время. Хотя все взрослые члены общины имели свободный доступ ко всем видам производства в соответствии с их полом, мужчины обычно «специализировались» на работе, которая им больше нравилась. Некоторые мужчины, не любившие охоту, вместо этого занимались ремеслом или рыболовством. Другие ежедневно ходили на охоту. Труд мужчин, пожалуй, носил менее общественный характер, чем у женщин, поэтому они стремились к такой индивидуальной работе, которая была бы приятной для отдельного человека. У пиароа процветала та община, где давались ежедневно гибкие задания и принимались во внимание предпочтения отдельных работников. Благодарствующей считалась та группа, где труд доставлял удовлетворение. Это требовало создания общины, которая имела и высокий уровень морали, а также размер, достаточный для того, чтобы обеспечить гибкость и подвижность данной модели кооперации.

У пиароа постоянно существовала специфическая взаимосвязь между личным благополучием и размером общины. Очень маленькая община, например из 15 человек, просто не давала свободы личного выбора и не позволяла обеспечить выполнение повседневных обязанностей, связанных с выживанием людей: рыболовство, охота, собирательство, сбор дров, садоводство и огородничество, приготовление мяса, овощей и фруктов, изготовление орудий и одежды, выполнение ритуалов, необходимых для повседневной защиты.

Размер общины и, таким образом, ее благополучие зависели от качеств ее лидера. Успеха достигал тот лидер, который умел вовлечь в общину большее число людей и организовать ежедневное дружелюбное сотрудничество ее членов. Хотя лидер общины пиароа не мог принудительно заставить людей трудиться и не имел большого веса в организации повседневной экономической деятельности, его обязанностью лидера (как это было и у вождя намбиквара) было поддерживать высокий моральный уровень в общине и заботиться, чтобы труд, да и вообще существование приносили радость ее членам.

Как отмечал Голдман в отношении кубео северо-западной части бассейна Амазонки, кардинальное различие между богатыми и бедными общинами состояло не в накоплении продуктов труда, а в уровне морали. Когда высшей ценностью считаются личная автономия и свободный труд, соответствующий личным желаниям, талантам, темпераменту работника, это соответствует здравому смыслу. Голдман понял, что в социальной и политической организации и философии общества у племени народов Амазонки самый факт существования народа, живущего совместно в общине, зависел от повседневного поддержания высокого уровня морали среди ее членов. Поскольку контакты с другими как у пиароа, так и кьюбео были в основном неформальными и в значительной степени складывались в зависимости от личных предпочтений, группа оставалась вместе лишь до тех пор, пока ее члены и вождь поддерживали добрые отношения²⁰. Высокая мораль обеспечивала успех коллективных действий и по существу всю работу. В этом смысле община пиароа (так же, как и кьюбео) может рассматриваться как производительная сила. Голдман также утверждает, что коллективность и труд, необходимый для ее поддержания, зависели скорее от регулирования настроения людей, чем от установления иерархии, включающей в себя отношения господства и подчинения.

Важно еще яснее определить отношения между общиной, богатством и личной автономией. Я никогда не слыхала, чтобы пиароа говорили о «богатой общине» или «мощной общине». Богатство связывалось с индивидуумом, а не с общиной. Считалось, что способности к материальному созиданию и социальным действиям находятся во взаимозависимости с личной автономией. Каждый человек был

обязан развивать в себе способности, которые обеспечили бы его материальное и социальное существование. Индивидуум считался по-настоящему богатым, если его мысли были «разбужены» (*takwa poiaechi*) и благодаря этому была хорошо развита «жизнь разума» (*ta kwaru*). Последняя и давала возможность успешной материальной деятельности. У представителей власти пиароа высоко ценили знания, способности и волю. Тем не менее богатство было социальным понятием. Богатый, как считали пиароа, жил со многими людьми и пользовался определенными качествами жизни, что давало ему досуг и изобилие, и имел возможность жить с другими в мире. Хотя пиароа делали акцент на личной автономии и творческих способностях, этот взгляд твердо базировался на идеале социальности человека, но не собственности. Такт, признание независимости других рассматривались как аспект продуктивного знания.

«Жизнь разума», в которую включались и эффективные средства использования земли, в глазах пиароа представляла творческие силы и силу плодородия человека. Именно благодаря им развивались огородничество, охота, рыболовство, производство ручных изделий, рождались дети; «жизнь разума» сказывалась и в загробной жизни. У пиароа слово «жить» (*a kwaru*) происходило от термина «жизнь разума» (*ta kwaru*). В это понятие включались способности к социальному действию и использованию языка. Другими словами, пиароа не отличали труд как категорию, отдельную от человеческого бытия в целом. Воспроизводство населения не было отделено от производства.

Продукты труда составляли личную собственность индивидуума. Они рассматривались как продукты его мыслей, поэтому его собственные владения часто выражались через упоминание индивидуальной жизни разума. Так, кто-либо мог говорить об огороде женщины как об ее *a kwa* — продукте ее мыслей. По тому же принципу классифицировался любой продукт труда и даже человек: дитя по отношению к родителям, трубка для выдувания стрел, корзина или гамак, сделанные кем-то. Для обозначения собственности использовался также термин *ruwang*. А лидер общины был, таким образом, *ruwang itso'de* — собственник дома. Юноша мог заявить, что он *ruwang* своего гамака. Лучше всего толковать этот термин как «хозяин». Пиароа использовали термин *ruwang* весьма часто и для обозначения различных обязанностей, в особенности защиты.

Привычное для нас понимание личного владения весьма отличается от понимания его пиароа, причем различие это настолько сложно, что исчерпывающе рассмотреть этот вопрос в данной работе не представляется возможным. Тем не менее несколько соображений можно высказать. Работник и продукты его труда не были разсоединены. Собственник обладал преимущественным правом распоряжения, но не всегда преимущественным правом использования. Щедрость в распределении (в распоряжении и раздаче продуктов труда) была важным социальным принципом для пиароа, а в некоторых случаях обязательным. Так, например, это касалось всех продуктов, приносимых в дом из джунглей. В охоте, рыболовстве и собирательстве человек получал свою долю в значительной степени в силу коллективности²¹. Владение складывалось в сущности как экономическое отношение не только между родственниками, но и в силу воспитания. Коллектив родственников состоял не только из людей, связанных кровным родством, но и совместным трудом. Термины родства также выступали в роли оформления и закрепления отношений собственности. По существу собственность — это не вещь, а социальное отношение.

Община как коллектив родственников, живших и, следовательно, работавших вместе, идеально соответствовала задачам воспитания²². Пиароа иногда говорили о жителях их общего дома как о *chawaruwa*, или «моих родственниках». Наиболее часто они использовали фразу *titae itso'tu*, которая в свободном переводе звучит как «моя семья». Буквально это обозначает «много схожих одиночек» или «группа схожих вещей, к которым я принадлежу». По понятиям пиароа, люди стали физически «того же сорта» благодаря совместному проживанию. Значит, те, кто первоначально не были близкими родственниками, стали ими со временем бла-

годаря соседству. Процесс обретения родственников включал совместную работу, трапезу, взаимную заботу друг о друге в повседневном труде. Труд каждого взрослого, и в особенности лидера, способствовал повседневному прогрессу общины, ее сплоченности и благополучию. Благодаря тесным контактам и пища, и собственные возможности индивидуума принадлежали всем. Более того, пища обычно была столько же результатом труда других (продуктом их мыслей), сколько и своего собственного.

Ясно, что труд, осуществлявшийся посредством перехода от общественного к личному и неформальному, был тесно связан с личными отношениями в общине и ее моралью. Труд, насколько это возможно, должен быть желанным и доставлять удовольствие. Находясь и в личной и в общественной сферах, он одновременно был и продуктом приносящих радость социальных отношений, и их источником²². Описывая труд туземных народов Нижней Урубамбы в Перу, Гаук расценивал его как действие, которое реализовывало желание обеспечивать себя и других — детей, супруги и других членов общины. Таким образом, личный труд и социальная связь взаимно обуславливали друг друга. Без хороших мирных отношений в общине не было условий для работы; без труда не было общины. Труд, особенно повседневное обеспечение жизни, воспринимался не как тяжелая, нудная работа, а как способ достижения связей с другими.

Заключение

Для производства пиароа в рамках общины характерны неформальность организации и личная автономия как следствие подобной неформальности. Личная автономия была для членов общины состоянием в высшей степени общественным. То, что Салинс рассматривает как «анархию природы», считалось в высшей степени желанным общественным состоянием, к которому следовало стремиться. Экономической целью была организация такой общинной жизни, которая допускала бы реализацию «правил Чаянова», по выражению Салинса: чем более росли производственные возможности общины, тем меньше должны были трудиться находившиеся в ней индивидуумы, иными словами, тем большую личную автономию они получали в своем труде. Такое представление находится в резком контрасте с пониманием Салинсом производственной (и социальной) общины, где благодаря отношениям иерархии ресурсы, труд и их продукты эксплуатируются до предела. Но в соответствии с пониманием Маркса переход от одной формы общественного труда, привязанного к общине, к следующей, рассчитанной на прогресс в производстве, был вообще одним из наиболее радикальных шагов в истории человечества.

В «Экономике каменного века» Салинс помог нам значительно продвинуться в понимании племенной собственности. Однако в конце концов его трактовка социального является этноцентричной, что не столь редко встречается в этнологии. Это противоречит высказанным им взглядам: ведь он атаковал этноцентризм, ставящий знак равенства между социальным прогрессом и степенью экономической продуктивности.

По сути дела Салинс уравнивает структуры эгалитаризма и природное состояние с асоциальностью и недопроизводством, в то время как иерархические структуры с присущим им производством излишков он относит к социальным. За эталон Салинс принимает капитализм: экономические дефекты «домашнего» способа производства, как он считает, должны быть преодолены, а господствующим должен стать труд за заработанную плату. Именно так и случилось с американскими индейцами, которых начали вовлекать в наемный труд, но именно это способствовало угасанию у них «домашнего» способа производства. Такая участь, видимо, ожидала бы и другие народы, живущие в условиях племенного строя.

Коллективность для пиароа и других гвианских групп не была коллективностью с заглавной буквы, как ее определяет Салинс. Как я уже отмечала, институ-

ционализация иерархии не способствовала ни развитию неформальных отношений, ни установлению близости между отдельными членами общины. Не только экономическое, но и общественное было для пиароа, как сказал бы Салинс, фактором формирования межличностных отношений. Именно социальное начало допускало автономию личности и, более того, зависело от этой автономии при своем возникновении. Политически члены общины ориентировались на повседневный физический и эмоциональный комфорт, а не на абстрактную стабильность, связанную, например, со сложившейся системой наследования — с определенными правилами и ограничениями. Для гвианской общины важнейшую роль составляло социальное, но эта социальность была тесно связана как с личной автономией отдельных членов общины, так и с созданием высокой морали среди них ²³.

Хотя Салинс хорошо понимает смысл принципов автономии и близости, столь характерных для племенной экономики, он не усматривает в этих принципах социальной или политической ценности. Между тем оба эти принципа часто и ярко проявляются в повседневной жизни членов племени пиароа. Однако говорить о свободе в рамках племени или назвать «политической» свободу, осуществления которой, например, народы Гвиан требуют в труде и в повседневных решениях, значит противоречить сути анализа западных ученых. Как уже отмечалось, у Маркса в *Precapitalist Economic Formations* прослеживается тенденция не предоставлять политической статус подобной свободы общинным структурам.

Лефорт, однако, отмечает, что интерпретируя сущность примитивной коммуны, Маркс, правда, не вполне отчетливо констатирует, что политические моменты играют не меньшую роль, чем экономические. По словам Лефорта, то, что выражается в терминах собственности, может быть также представлено в терминах власти: это то же самое, что утверждать, что индивидуумы не являются собственниками и что они не свободны. При капитализме в соответствии с пониманием Маркса то, что рабочие не имеют свободы, является политическим фактом (не имеют собственности). Если люди распоряжаются своим собственным трудом и продуктами этого труда (если они являются собственниками в более или менее обычном смысле), считал бы Маркс их политически свободными? Возможно, нет, но в свете современной этнологии мы можем сказать, что они обладают свободой, или по крайней мере утверждать, что их свобода в труде является политическим фактом.

Примечания

¹ Мои соображения относительно народов низменностей Южной Америки весьма напоминают то, что Инголд говорит о совместимости индивидуализма и коллективизма среди народов, занимающихся охотой и собирательством. Разница состоит в том, что мое исследование касается групп, которые занимаются земледелием наряду с охотой, рыболовством и собирательством. Значение этого различия заключается в том, что абсолютное разграничение, которое этнолог проводит между «группами» и «племенами», не должно приниматься как универсальное (это только специфические этнологические данные). В частности, практика организации и производства народов Гвиан, рассматриваемых Ингольдом, больше подходит к категории «группа», чем «племя».

² Dumont L. From Mandeville to Marx. Chicago, 1977.

³ См., например: Marx & Engels. German Ideology.

⁴ Marx K. & Engels F. Precapitalist Economic Formations.

⁵ Sahlins M. Stone Age Economics. Chicago: Aldine, 1974.

⁶ Например, Лефорт хорошо продемонстрировал намерение Маркса представить развитие капитализма и наемного труда как «мутацию человечества», а не как непрерывность исторического процесса: Lefort C. The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism. Cambridge, 1986.

⁷ Marx K. & Engels F. Precapitalist Economic Formations.

⁸ Освещение Марксом и Энгельсом в «German Ideology» (часть первая: «Feuerbach») и отношений между полями делает очевидным, что Маркс, обсуждая первоначальную собственность, специально подчеркнул свободу человека распоряжаться своим трудом. Еще раньше Маркс и Энгельс отмечали, что женщина никогда не имела такой автономии.

⁹ См. также интерпретацию Лефорта: Lefort C. Op. cit.

¹⁰ Marx K. & Engels F. Precapitalist Economic Formations.

¹¹ Marx K. Capital.

¹² Marx K. & Engels F. German Ideology.

¹³ Наиболее примечательный пример у Дюркгейма в его «Разделении труда»: Durkheim E. The Division of Labor in Society. L., 1933.

¹⁴ Marx K. & Engels F. Precapitalist Economic Formations.

¹⁵ Вывод Леви-Строса в «Печальных тропиках» о том, что в каждом обществе всегда есть люди, которые стремятся к признанию, не является большим откровением — см.: Levi-Straus C. Tristes Tropiques. N. Y., 1961; *idem*. The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso//Comparative Political Systems. Garden City; New York, 1967.

¹⁶ См. рассуждение Салинса об экономической свободе домашнего хозяйства: он утверждает, что невозможно посредством властных структур лишить хозяйство средств к существованию.

¹⁷ Ривьер отмечает, что соединение дома и общины является преобладающей моделью поселений в Гвиане — см.: Riviere Ms. Houses, Places and People: Community and Continuity in Guiana.

¹⁸ У некоторых амазонских групп, как, например ачуар в Эквадоре, в результате воздействия демографических факторов домашнее хозяйство буквально является основной производственной ячейкой: домашние хозяйства ачуар (мужчина с его женами и детьми) весьма отдалены друг от друга, поэтому экономическая кооперация между ними на повседневном уровне практически невозможна — см.: Descola Ph. La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar. Fondation Singer-Polignac. P., 1986.

¹⁹ Вдова создавала свое независимое домашнее хозяйство благодаря тому, что имела собственный очаг.

²⁰ Goldman I. The Cubeo. Urbana, 1963.

²¹ Инголд, рассматривая коллективность и личные владения в групповых обществах, высказывает много общего с моими мыслями с пиароа — см.: Ingold T. The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations. Manchester, 1986.

²² См. Ingold T. Op. cit. о «воспитательной общине» среди охотников и собирателей.

²³ В работе 1989 г. я рассказываю о «производственной эстетике» пиароа, которая охватывает их специфические отношения. Пиароа придавали столь высокую ценность прогрессу, как уводящему от каннибализма, разрушающего социальное. Они столь же воспротивились бы участию в процессе кумулятивной истории, ценимом Марксом, сколь и тому, чтобы жить в рамках «производительного общества» Салинса.

The Anarchy and Collectivism of the «Primitive Other»: Marx and Sahlins in the Amazon

«Primitive communalism» and «primitive anarchy» presents the two western constructs about imaginary Others. They are categories much more telling of western evaluations and political desires than of the understandings and practice of peoples to whom they have been applied. From the ethnography of the tropical forest groups of South America we see that for many of these peoples the choice between «collectivism» and «anarchy» is inappropriate: for them sociality is premised upon an assumption of personal autonomy, and thus, «unity» and «freedom» are not opposed as valuation in their own political philosophies. Our classification of the Other as «anarchic» or «collectivist» are imaginary constructs emerging from our own distinctions of worth, interpretations of ostensibly similar ethnographic facts through them can be highly contradictory. Therefore, it is worthwhile comparing the logic of Marx in «Precapitalist Economic Formations» and that Sahlins in «Stone Age Economics». Marx places precapitalist production firmly on the side of community, while Sahlins argues for it's anarchic and, thus, asocial base. Their conclusions in particular those about the relation between the economy and the community, are irresolvably opposed. The peoples of the tropical forest South America make their own judgments about work, sociality, power etc., though these are judgments that only hazily fit with those of either Marx or Sahlins. While Marx understands the community to be a force of production in tribal societies, Sahlins argues that the primary unit of tribal production is the autonomous household, and not a community of relations. What was notable about Piaroa (typical of the Guianese groups with whom the author has done some fieldwork) production within the framework of community was the informality of its organisation and the personal autonomy that such informality allowed. Personal autonomy for them was a highly social state. Not only was «the economic» for Piaroa, as Sahlins would say, «a modality of the intimate», but so too was sociality, that allowed for personal autonomy, and one that moreover dependent upon personal autonomy for its establishment. The primary political goal of the Guianese community was the achievement of high moral among them. The notion of personal possession among the Piaroa emphasized ownership as a social relationship.