Крестьянское общество и ограниченное благо

Джордж М. Фостер [1]

[1] Калифорнийский университет, Беркли, США

Перевод и комментарии Марии Сухановой

Для цитирования статьи:
Фостер, Д. (Автор), Суханова, М. (Пер.). (2020). Крестьянское общество и ограниченное благо. *Фольклор и антропология города*, *III*(1–2), 14–36. DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-14-36.

Джордж М. Фостер (1913–2006) — американский антрополог, более всего известный своими исследованиями традиционных крестьянских обществ, один из отцов-основателей медицинской антропологии.
Статья Фостера «Крестьянское общество и ограниченное благо» была опубликована в журнале «Американский антрополог» в 1965 году (American Anthropologist. New Series, Vol. 67, No. 2, pp. 293–315). В ней излагается концепция «ограниченного блага», оказавшая значительное влияние на развитие антропологии и фольклористики. Согласно этой концепции, все блага в сообществе мыслятся как ограниченные, а следовательно, некто, преуспевающий больше остальных, представляется лишившим их установленной доли блага — что оказывает непосредственное воздействие на социальные отношения в сообществе.

Peasant society and the image of limited good

George M. Foster [1]

[1] University of California, Berkeley, USA

Translation and comments by Maria Sukhanova

To cite this article:
Foster, G. M. (Author), Sukhanova, M. (Trans.). (2020). Peasant society and the image of limited good. *Urban Folklore & Anthropology*, *III*(1–2), 14–36. (In Russian). DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-14-36.

George M. Foster (1913–2006) was an American anthrologist best known for his research on traditional peasant societies. He was also one of the founders of medical anthropology.
"Peasant society and the image of limited good" by George M. Foster was published in *American Anthroplogist* in 1965 (American Anthropologist. New Series, Vol. 67, No. 2, pp. 293–315). It dwells upon the "limited good" concept that came to be extremely influential in anthropology and folklore studies. According to this theory, all good in a community is perceived as limited, therefore, anyone more prosperous than their counterparts is believed to have robbed the latter of their set share of good — which directly impacts social relationships in the community.

> Человеческое поведение всегда мотивируется определенными целями, и эти цели всякий раз вырастают из некоторого комплекса исходных представлений, обычно не осознаваемых носителями. Основные предпосылки конкретной культуры бессознательно усваиваются индивидом через постоянное участие в ней, и только в ней. Именно эти исходные предположения, заключающие в себе суть всех культурно обусловленных целей, мотивов и принципов, определяют поведение народа, лежат в основе всех общественных институтов и сплачивают их.
>
> *Фэй Сяотун и Чжан Чжии.*
> *«Земной Китай. Исследование экономики сельского хозяйства в Юньнане»*
> [Fei, Chi-I 1945: 81–82].

> Человеческим существам в любой культуре дается когнитивная ориентация во вселенной: мир — не хаос, в нем присутствуют «порядок» и «разум». Тем самым, есть определенные базовые постулаты и принципы, даже если сами люди сознательно их не формулируют и не проговаривают. Мы сталкиваемся с философскими воззрениями, вытекающими из их мыслей о природе бытия, как они ее понимают. А если достаточно углубиться в проблему, перед нами вскоре предстанет относительно неизученная территория этно-метафизики. Можем ли мы проникнуть в эту область в других культурах? Какого рода данные имеются в нашем распоряжении?... Проблема сложна и запутана, но это не причина отказываться от ее исследования.
>
> *Альфред Ирвинг Хэллоуэлл.*
> *«Онтология, поведение и мировоззрение у оджибве»* [Hallowell 1960: 21].

1. Когнитивная ориентация

В любом обществе все его члены разделяют общую когнитивную ориентацию. По сути это не вербализированное и не выраженное явно понимание ими «правил игры», по которым существуют три их вселенные — социальная, природная и сверхъестественная. Когнитивная ориентация дает членам характеризуемого ею общества основные предпосылки и представления, обычно не осознаваемые и не вызывающие сомнений, которые структурируют и направляют поведение людей во многом аналогично тому, как грамматические правила, не осознаваемые большинством носителей языка, структурируют и направляют их речь. Все нормативное поведение членов группы является функцией их специфического взгляда на окружающий мир и неосознанного принятия «правил игры», заключенных в их когнитивной ориентации.

Конкретная когнитивная ориентация не должна пониматься как мировоззрение в смысле Питера Редфилда, т. е. как нечто, в значительной мере

существующее в умах членов группы на сознательном уровне[1]. Средний человек любого общества не более способен сформулировать основные предпосылки, определяющие его поведение, чем перечислить фонемы, из которых состоит его речь, и описать правила их сочетания. Как отмечает Клакхон, когнитивная ориентация (в его терминологии «конфигурация») опознается большинством членов общества только в том смысле, что в ситуации выбора они принимают решение «с конфигурацией в качестве неосознанного, но решающего фактора» [Kluckhohn 1943: 218].

Если говорить о когнитивной ориентации — в том же значении исследователями могут использоваться термины «взгляд на мир», «мировоззрение», «миропонимание», «основные представления», «неявные допущения» и, возможно, «этос», — то я как антрополог имею здесь дело с проблематикой двух уровней. Это:

(1) сама когнитивная ориентация, рассматриваемая как нечто «психологически реальное», ее природа, способы изучения и степень, в которой она может быть изучена;

(2) экономное представление этой когнитивной ориентации посредством модели (интегрирующего принципа), позволяющей охватить наблюдаемое поведение и предсказать его еще не выявленные или не проявлявшиеся формы.

Такая модель (принцип), как неоднократно указывал Клакхон, представляет собой умозрительный конструкт или аналитическую абстракцию, основанную на наблюдаемом поведении.

Модель (интегрирующий принцип) не тождественна самой когнитивной ориентации, но невозможно для целей анализа отделить одно от другого. Хорошо сконструированная модель на самом деле, конечно, вовсе не описание поведения (в отличие, например, от «этоса» — этим термином в работе Гиллина [Gillin 1955] обозначено описание современной латиноамериканской культуры). Хорошая модель — эвристическая и объяснительная, а не описательная, причем она обладает предсказательной силой, то есть побуждает исследователя к поиску еще, быть может, не выявленных паттернов поведения и отношений между ними. Это происходит просто потому, что логически — если модель внутренне согласована, — разумно было бы ожидать, что такие паттерны обнаружатся. В силу того же свойства внутренне согласованная модель должна позволять предсказывать, как люди поведут себя в ситуации такого-то выбора. У модели, тем самым, две важных функции: она повышает качество полевой работы и находит практическое применение при определении политики и отдельных мероприятий в рамках программ развития.

[1] Редфилд определяет мировоззрение как «взгляд на вселенную, характерный для народа». Согласно ему, «ни один человек не держит в сознании сразу все, что знает о мире и ощущает по отношению к нему» [Redfield 1955: 91]. Но вместе с тем он чувствует, что достаточно вдумчивый информант в состоянии описать свое мировоззрение понятным для антрополога образом, — «в предположении, что оно несет в себе структуру вещей, *как их понимает человек*. Это то, как *мы видим* себя по отношению ко всему остальному» [Redfield 1953: 86] (курсив мой. — *А. Ф.*). В противоположность ему Хэллоуэлл склонен рассматривать мировоззрение как когнитивную ориентацию, которую оджибве не осознают и не формулируют в абстрактных терминах [Hallowell 1960]. В своей недавней работе Кенни дает определение «ценностей», понимая под ними приблизительно то же, что я под «когнитивной ориентацией»: «Что касается ценностей, то я использую этот термин для обозначения ряда понятий, из которых развивается предпочтительный и предписываемый социальными структурами тип поведения; которые могут быть выделены посредством анализа, но не всегда сознательно осмысляются или вербализуются членами общества» [Kenny 1962–1963: 280].

В идеале модель (интегрирующий принцип) мировоззрения конкретной группы должна охватывать *все* поведение ее членов. На практике такие требования были бы непомерными. Но наилучшей будет модель, охватывающая больше всего форм поведения и не содержащая несовместимых частей (т. е. никакие две формы не находятся в отношении явного логического противоречия). Клакхон размышлял о возможности создания всего одной модели, доминирующей «эталонной» конфигурации, характеризующей общество в целом, для которой он предлагал термины «интеграция» [Kluckhohn 1941: 128] и «этос» [Kluckhohn 1943: 221], но, на мой взгляд, никогда не ставил задачу описать какой-либо этос полностью. С другой стороны, Оплер описал культуру липан-апачей в двадцати «темах» [Opler 1946][2], которые в значительной степени отвечают критерию описательной полноты, но никоим образом не приближаются к эталонной модели.

Каким образом антрополог понимает когнитивную ориентацию изучаемой группы и выявляет паттерны поведения, которые позволят ему построить модель или сформулировать интегрирующий принцип? Не так давно в моду вошли компонентный анализ и другие методы формальной семантики — безусловно, они способны на многое открыть нам глаза. Однако уровень разногласий между антропологами, применяющими эти методы, говорит о том, что они не могут претендовать на роль единственной царской дороги к «божественной истине» (ср. [Burling 1964]). Подозреваю, что в тех процессах, посредством которых мы приобретаем некоторое понимание когнитивной ориентации, всегда будет оставаться значительный элемент этнологического искусства. Как бы ни были организованы наши мыслительные процессы, мы всегда упражняемся в структурном анализе, при котором наблюдаемое поведение (и легко выявляемые в нем простые паттерны) рассматривается как своего рода отражение или представление более широкой реальности, недоступной для непосредственного чувственного восприятия. Или же можно сравнить поиск когнитивной точки зрения с триангуляцией — для каждой особенности или паттерна поведения мы спрашиваем себя: «Из какого неявного допущения это могло бы логически вытекать?». Когда задано достаточное количество вопросов, обнаруживается, что ответы указывают в одном направлении. Модель появляется из точки, где пересекаются линии ответов. Очевидно, одно лишь применение простых правил анализа не позволило бы антропологу, хорошо знакомому с конкретной культурой, автоматически получить модель или даже описание мировоззрения ее носителей. В сущности, мы имеем дело с иерархической структурой: низкоуровневые закономерности и взаимосвязи, относящиеся к наблюдаемым формам поведения, укладываются в паттерны следующего уровня, которые, в свою очередь, могут встать на место на еще более высоком интеграционном уровне. Таким образом, внутренне согласованная модель социальной структуры оказывается просто одним из выражений структурной регулярности, имеющей аналоги в религиозной и экономической деятельности.

Поскольку все нормативное поведение членов какой-либо группы — как в философском смысле, так и в глазах каждого из них — есть функция свойственной данной группе когнитивной ориентации, все их поступки «рациональны» и осмысленны. «Иррациональное» поведение может обсуждаться только в контексте когнитивных взглядов, из которых оно не

[2] Например, Тема 14: «РРасширенная семья, живущая под одним кровом и ведущая общее хозяйство, является основной социальной и экономической единицей; именно к ней прежде всего относится верность и долг мести» [Opler 1946: 152].

вытекает. Так, в быстро меняющемся мире, где земледельческие и первобытные народы втягиваются в общенациональный социальный и экономический контекст, поведение их представителей может иногда восприниматься окружающими как иррациональное. Это происходит, потому что действительность — социальная, экономическая и природная, — фактически определяющая условия их жизни, отличается от той картины, которую им, даже если они этого не осознают, показывает их традиционное мировоззрение. Иначе говоря, когнитивные взгляды крестьянина порождают моральные и иные правила, диктующие — в действительности можно сказать и «порождающие» — поведение, которое может и не соответствовать изменившимся условиям жизни, так как крестьянин еще не успел осмыслить произошедшие изменения. По этой причине, когда когнитивная ориентация большого количества людей в стране разойдется с реальностью, поведение таких людей станет казаться иррациональным тем, чьи взгляды лучше отвечают обстановке. Подобные люди будут (возможно, справедливо) рассматриваться как помеха развитию нации и отрежут себя от возможности приобщиться к благам экономического прогресса.

В этой статье я собираюсь рассмотреть природу когнитивной ориентации крестьян и проинтерпретировать в свете этой ориентации их поведение, как его описывают антропологи, соотнеся их между собой. Также я рассмотрю значение данной ориентации и соответствующего ей поведения для проблемы участия крестьянина в экономическом развитии собственной страны. Конкретнее, я выделю тему, которую считаю доминирующей для когнитивной ориентации в классических крестьянских обществах[3], и покажу, как из этого представления вытекает характерное для крестьян поведение. Также я постараюсь показать, что это поведение, — сколь ни несовместимо оно с национальным экономическим ростом, — не только в высшей степени рационально в контексте определяющих его знаний, но и незаменимо для поддержания общины в ее классической форме[4]. Среди типов поведения, отрицательно влияющих на экономический рост, называют

[3] Говоря о «классических» сельских (крестьянских) коммунах, я следую терминологии Крёбера: «Они образуют классовый сегмент в более многочисленном населении, живущем также и в городских центрах... Они составляют особую часть общества с особой культурой» [Kroeber 1948: 284]. Мое определение крестьянина основано на структуре и отношениях и лишь случайно касается способа, каким люди добывают себе пропитание. Фирт пишет: «Под сельской экономикой понимается система мелких производителей с простыми технологиями и инвентарем, потребляющих по преимуществу непосредственно то, что сами и производят. Их основное средство к существованию — обработка земли» [Firth 1956: 87]. Это определение, как и другие, выделяющие в качестве главных признаков земледелие и натуральное хозяйство, представляется мне неполным. Я считаю «классическими» сельские общины Средиземноморья, Ближнего Востока, Индии и Китая. В Мезоамерике до ее колонизации такие общины, возможно, находились в стадии становления; к этому типу следует отнести значительную часть коммун современных индейских и метисных деревень. Те области Черной Африки, где существуют аборигенные города и развитые рынки, являются как минимум полукрестьянскими, хотя отсутствие Великой Традиции, вероятно, исключает их из разряда «классических». На мой взгляд, классические сельские общины развились как результат симбиотического пространственно-временного взаимодействия с определенным более сложным компонентом того социума, частью которого являются, — например, доиндустриальным рынком, административным городом. Они «представляют сельское проявление больших классово структурированных экономически сложных доиндустриальных цивилизаций, в которых хорошо развиты ремесла, торговля и разделение труда, широко используются деньги, а производители выпускают часть своей продукции на рынок» [Foster 1960–1961: 175].Читатель, я уверен, поймет, что модель, построенная на основе идеального типа сельской общины в доиндустриальном мире, не подходит в точности ни для одной из реальных коммун, существующих в наши дни. Все современные сельские общины испытали на себе большее или меньшее влияние городского, индустриального мира и должны в соответствующей степени отходить от модели. Сам я открыто признаю, что при рассмотрении сельской общины склонен опираться на ситуацию Цинцунцана (штат Мичоакан, Мексика) и что при лучшем моем знакомстве с жизнью других деревень какие-то детали модели могли бы оказаться иными.

[4] Я не выступаю за сохранение классического крестьянского общества в неизменном виде и не считаю, что у него есть некое постоянное место в мире.

и синдром «везения», и «фатализм», и межсемейные и внутрисемейные ссоры, и сложности с кооперацией, и непомерное для бедняков бремя расходов на ритуалы в сочетании с проблемами, которые эти расходы создают для накопления капитала, и явную нехватку того, что психолог Дэвид Макклелланд [McClelland 1961] назвал «мотивацией достижения». Рискну предположить, что привлечение крестьян к участию в развитии страны может быть ускорено не стимулированием психологического процесса, мотивации достижения, а созданием экономических и иных возможностей, побуждающих крестьянина к отказу от своей традиционной и все более отдаляющейся от действительности когнитивной ориентации в пользу новых представлений, лучше отражающих реалии современного мира.

2. Представление об ограниченном благе

Наиболее адекватной моделью когнитивной ориентации для поведения крестьянина мне кажется, как я его назвал, «представление об ограниченном благе» (Image of Limited Good). Имеется в виду, что крестьяне в очень многих отношениях ведут себя так, как если бы в их природном, экономическом и социальном окружении все, чего люди хотят в жизни, — земля, богатство, здоровье, дружба и любовь, мужество и честь, уважение и статус, власть и влияние, безопасность и защищенность, — *существовало в ограниченном количестве и, в той мере, в какой это касается крестьянина, всегда находилось в дефиците*. При этом у крестьян *нет прямого способа увеличить доступное количество благ.* Как если бы очевидная нехватка земли в густонаселенном районе распространялась на любые нужные и полезные вещи — ни одной из них нет в достатке. «Благо» видится чем-то неизменным по природе. Оно, как и земля, делимо, и при необходимости его можно перераспределять, но не наращивать[5].

Для целей анализа и на данной стадии аргументации я рассматриваю сельскую коммуну как замкнутую систему. Во всех отношениях, кроме одного (но исключительно важного), крестьянин видит свое существование как детерминированное и ограниченное природными и социальными ресурсами своей деревни и ближайших окрестностей. Это первичная предпосылка к представлению об ограниченном благе: из того, что «благо» существует в заданном количестве, которое не может быть увеличено, а система закрыта, прямо следует, что *индивид или семья в состоянии улучшить свое положение только за счет других*.

Таким образом, явное относительное улучшение чьего-либо положения в отношении любого «блага» рассматривается как угроза обществу в целом. Кого-то обирают, замечает он это или нет. А поскольку часто неясно, кто же пострадавший (очевидно, это может быть эго), *любое* значимое улучшение

[5] Я не думаю, что представление об ограниченном благе характерно исключительно для крестьянского общества. Наоборот, в той или иной степени оно обнаруживается на большей части или на всех общественно-экономических уровнях в развивающихся странах, и конечно, оно равным образом характерно и для традиционной социалистической доктрины. У меня нет даже уверенности, что оно более характерно для крестьян, чем для каких-либо других групп. Я исследую гипотезу в контексте сельских общин по трем простым причинам: они не так сложны, как большинство других групп; о них есть в доступности хорошие данные; мои доводы легко могут быть проверены в поле другими антропологами. Подозреваю (хотя окончательный вывод оставлю другим), что объяснение поведения представлением об ограниченном благе применительно к крестьянскому обществу заходит дальше, чем применительно к любому другому типу социума. Иными словами, крестьянское общество привлекается как иллюстрация. Безусловно, представление об ограниченном благе свойственно и многим мексиканцам-горожанам, включая представителей высших социальных и экономических классов, однако городское общество сложнее, и чтобы получить для него такое же логичное и удовлетворительное объяснение, как для сельской общины, потребуется рассмотреть ряд дополнительных тем.

воспринимается как угроза не для какого-то одного индивида или одной семьи, а для *всех* индивидов и семей.

Эта модель первоначально была выработана на основе обширных полевых данных из Цинцунцана (штат Мичоакан, Мексика) по разнообразным аспектам жизни общины, включая поведение в семье, модели обмена, кооперацию, религиозную деятельность, обращения в суд, споры, материальную культуру, фольклор, язык и многие другие частички и фрагменты. Ни один из информантов ни в какой момент не предположил, что его ви́дение мира имеет хотя бы отдаленное отношение к описанному выше принципу. Тем не менее, если рассматривать поведение цинцунцанца как функцию этого неформулируемого принципа, оно совершенно рационально[6].

При «обратном» применении к поведению жителей Цинцунцана модель ограниченного блага оказалась в высшей степени плодотворной. Она позволила выявить ряд структурных закономерностей, о существовании которых никто до тех пор не подозревал, связывающих экономическое поведение с социальными отношениями, паттернами дружбы, любви и ревности, представлениями о здоровье, понятиями о чести и мужестве, проявлениями *эгоизма* — и даже с фольклором [Foster 1964a]. И структурные закономерности обнаружились не только в Цинцунцане — очень многое в поведении крестьян других мест, известном мне по собственной полевой работе и из литературы, выглядело как функция аналогичной когнитивной ориентации. Поэтому я решил предложить вниманию читателя данные, которые использовал при формулировании своей модели, и объяснить, каким образом та их интерпретация, которая, на мой взгляд, из них следует, в значительной степени определяет классические сельские сообщества. Я надеюсь, что модель будет проверена на других обширных наборах данных и, как легко видеть, полагаю, что при ее рассмотрении в

[6] В ряде моих публикаций обсуждается экономическое мировоззрение классических крестьян, в частности, членов сельской общины Цинцунцана, знакомой мне лучше всего [Foster 1948,1960–1961,1961a, 1961b, 1962, 1963, 1964a, 1964b, 1965], и для его описания предлагается принцип, который я назвал «представлением о статичной экономике». В работе 1948 года я выдвинул тезис о том, что в мире экономики, как его видят цинцунцанцы, «богатство — цель, которой очень трудно и почти вовсе невозможно достигнуть, а потому отсутствует такой стимул, как обоснованная надежда на успех» [Foster 1948: 289]. Значительно позже я попытался объяснить в тех же терминах зачастую довольно натянутые межличностные отношения в крестьянском обществе: «экономический пирог» (вполне реалистично) видится в нем постоянным по размеру и нерасширяемым. Как следствие, «если кто-то явно вырывается вперед, это, по логике, может происходить лишь за счет других жителей деревни» [Foster 1960–1961: 177]. Потом я говорил о представлении о статичной экономике как о помехе для сельской кооперации, в частности, внедряемой по программе развития села [Foster 1961b]. Несколько замечаний Хонигманна о деревне в Западном Пакистане заставили меня задуматься о более широкой применимости этого интегрирующего принципа, т. е. о возможности рассматривать его просто в качестве одного из проявлений общего когнитивного взгляда на мир, которое имеет аналоги во множестве других сфер жизни. Хонигманн писал: «Одним из доминирующих элементов в структуре характера (не только здесь, но и в других местах Западного Пакистана) является имплицитная убежденность в том, что благо всех видов ограничено. На свете есть лишь столько-то уважения, влияния, власти и любви. Если у кого-то сколько-то чего-то есть, значит, кто-то другой непременно этого в той же мере лишен» [Honigmann 1960: 287]. Другие антропологи также признавали представление об ограниченном благе — обычно косвенно, в форме вывода о том, что благосостояние может быть достигнуто лишь за счет других. Лесли, описывая мировоззрение сапотеков мексиканской деревни Митла, отмечает: «по большей части они предполагали, что приобретения одного человека являются потерями другого» [Leslie 1960: 71]. Бикс Билс, рассказывая о конкретном случае в индийской деревне, пишет: «В Голапуре есть лишь столько-то земли, и не больше: что возделывает один, не может возделывать другой. Хотя Данда [фермер], освоив отдаленный участок земли, расширил экономические возможности Голапура, людям в деревне не кажется, что он внес вклад в общее благосостояние. Они скорее считают, что успех Данды способствовал их собственным неудачам» [Beals 1962: 64]. Мандельбаум в предисловии к новому изданию книги Уильяма и Шарлотты Уайзеров «За глинобитными стенами» указывает, что жители индейской деревни не понимают, каким образом «каждый может преуспевать, когда преуспевают все вместе. Скорее у них есть идея, что блага в деревне имеются всегда в одном и том же количестве, и каждый должен постоянно исхитряться, чтобы отхватить себе кусок побольше» [Mandelbaum 1963: x].

качестве высокоуровневого интегрирующего принципа, характеризующего крестьянское общество, в конкретных исследуемых обществах будут выявлены еще не известные нам структурные закономерности. На кросскультурном уровне модель, по моему убеждению, поможет обнаружить базовые паттерны, которые будут очень полезны при построении типологии крестьянских обществ. Данные, представленные в поддержку этого тезиса, носят иллюстративный характер и не основаны на исчерпывающем исследовании имеющейся литературы по крестьянским обществам.

На следующих страницах в четырех разделах я приведу данные, которые представляются мне соответствующими предложенной модели, после чего перейду к обсуждению их значения.

2.1. Экономическое поведение. Когда крестьянин видит свой экономический мир как царство ограниченного блага, где сам он может продвинуться, только кого-то оттеснив, этот взгляд, как правило, очень близок к истине. Крестьянские хозяйства, как указывали многие авторы, непроизводственные. В обычной деревне действительно производится лишь определенный объем продукции, и никакое количество дополнительного тяжелого труда не в состоянии этот объем существенно увеличить. В большей части крестьянского мира земля ограничена с незапамятных времен, и лишь в немногих местностях молодые фермеры в растущей коммуне имели возможность отселиться и начать жизнь вне родительской деревни на равном уровне с отцами и дедами. Чаще всего количество земли не только ограничено, но и уменьшается из-за роста населения и истощения почвы. Технические средства, применяемые крестьянами, во многих случаях остаются неизменными на протяжении сотен, а то и тысяч лет; для Средиземноморья, например, это означает, что землю возделывают в лучшем случае с помощью плуга, запряженного парой быков, и ручных орудий. Столь же мало изменились с течением лет и ремесла — ткачество, гончарное дело, деревообработка и строительство[7].

Фактически будет, наверное, правильно сказать, что средний крестьянин не видит почти или вовсе никакой связи между техникой сельскохозяйственного и ремесленного производства, с одной стороны, и приобретением жизненных благ с другой. Селяне рассматривают благосостояние скорее в том же свете, что и землю: оно есть, оно определенным образом ограничено и не имеет никакого отношения к труду. Человек работает ради еды, но не ради создания жизненных благ, которые, как земля, неизменны по природе. Они делимы и могут разными путями переходить от одного человека к другому, но — в системе традиционного мира крестьянина — не растут. Доля каждой семьи и каждого индивида определена временем и традицией; она, очевидно, не является постоянной, так как в реальности меняется. Но причины того, что каждый член общины занимает такое-то, а не иное, положение по отношению к остальным, во всякий момент времени известны, а всякое значимое изменение требует объяснения.

2.2. Дружба. Ряд фактов убедительно свидетельствует о том, что дружба, любовь и симпатия рассматриваются в крестьянском обществе как ограниченный ресурс. Любой антрополог, оказавшись в деревне, быстро осознает, в сколь жестких рамках должен держаться, чтобы не выказать слишком сильную приязнь к каким-то семьям, — иначе другие семьи почувствуют

[7] Ср. у Вулфа: «Окраинное расположение и традиционная технология вместе ограничивают производительную силу сельской общины и, как следствие, ее способность к выращиванию технических культур для реализации на рынке. Это, в свою очередь, ограничивает количество привозных товаров, которые могли бы приобрести члены общины. Община бедна» [Wolf 1955: 457].

себя обделенными и не пожелают помогать ему в работе. Однажды я пригласил погостить у меня в Беркли своего друга из Цинцунцана, работавшего неподалеку как *браcеро*[8]. По дороге, когда мы отъехали достаточно далеко от лагеря, друг сообщил мне, что его брат тоже там. Почему же он не сказал мне об этом, чтобы я мог пригласить и брата? Ответ друга по сути сводился к тому, что он получил желанное «благо» и не хотел рисковать полнотой удовлетворения, которая была бы нарушена, если бы он поделился с кем-нибудь своей радостью.

Адамс [Adams 1955: 442] рассказывает о том, как социальная работница невольно подорвала собственную работу в гватемальской деревне тем, что заводила больше друзей в одной ее части, чем в другой, тем самым все сильнее отдаляясь от потенциальных друзей, в помощи которых нуждалась. Во многих местах в Латинской Америке, особенно в молодежной среде, распространен институт лучшего друга, известный под разными названиями — *amigo carnal*, *cuello*, *camaradería* (два последних феномена описал Рейна на материале Гватемалы [Reina 1959]). Это одновременно и признание того, что истинная дружба — дефицитный товар, и страховка от того, чтобы остаться вовсе без нее. Ревность и чувство утраты, которые испытывает один из партнеров, когда другой его бросает или угрожает бросить, иногда приводят к насилию.

Крестьяне нередко определяют отношения между братьями и сестрами как соперничество. Тем самым способность матери любить собственных детей рассматривается как ограниченная, а запас материнской любви как фиксированный. Когда кормящая мексиканка вновь беременеет и отлучает ребенка от груди, тот часто становится *chipil* — беспокоится, безутешно плачет, цепляется за материнскую юбку. О таком ребенке говорят, что он *celoso*, ревнив — ревнует мать к еще не рожденному братику или сестричке, чье присутствие осознает и воспринимает как угрозу для себя: будущий младенец уже отбирает у него любовь и расположение матери. Вместо *chipil* в Гватемале, как пишет в своей классической статье Пол, говорят *chip* или *chipe* [Paul 1950], в Гондурасе *sipe*, а в Коста-Рике просто *celos* — «ревнивый». На юге Колумбии, по сообщению доктора Виргинии Гутьерес де Пинеда, есть слово *chucaque*, обозначающее ревность ребенка, отлученного от груди из-за беременности матери, — по всей видимости, речь о том же самом явлении.

Аналогичная народная этиология применяется у полукрестьянского населения Буганды для объяснения *kwashiorkor* у ребенка, недавно отлученного от груди. Если мать снова беременеет, у ребенка начинается болезнь *obwosi* с такими симптомами, как обесцвечивание волос, потливость рук и ног, жар, понос и рвота. «Беременности придается такое значение, что если женщина приводит заболевшего ребенка к туземному врачу, тот первым делом спрашивает ее: “Вы беременны?”» [Burgess, Dean 1962: 24]. Африканская логика противоположна латиноамериканской и является дополнительной по отношению к ней: ревность исходит от нерожденного ребенка, старающегося отравить старшего братика или сестричку через материнское молоко, — поэтому матери приходится прекращать кормить [Burgess, Dean 1962: 25]. В обоих регионах считается, что причина кризиса — недостаточное количество материнской любви и заботы. В Буганде в местной культуре считается, что мать обязана полностью посвятить себя будущему

[8] Так называемая программа «брасеро» (Bracero program, испанское слово bracero буквально означает «работающий руками»), проводившаяся правительствами США и Мексики с 1942 по 1964 год, позволяла мексиканцам легально приезжать в США в качестве трудовых мигрантов. В большинстве случаев мексиканцы становились сельскохозяйственными рабочими. *Прим. пер.*

или недавно рожденному ребенку за счет всех остальных детей, «и не похоже, чтобы здесь могли легко принять идею о том, что любви может хватить на всех» [Burgess, Dean 1962: 26].

Точно так же и в египетской деревне сложности у детей в этот период развития принято связывать с соперничеством. Ревнует, как в Латинской Америке, только старший ребенок. «Также считается, что младший ребенок начинает ревновать, как только живот его матери увеличится из-за беременности, и детям обычно сообщают о предстоящем событии». Сильная ревность может проявляться у ребенка в болезненных симптомах, вызывать понос, волдыри, потерю аппетита, раздражительность и бессонницу [Ammar 1954: 107–109][9].

В некоторых районах Гватемалы слово *chipe* обозначает мужа, ревнующего к будущему ребенку свою беременную жену, которая временно перестала оказывать ему сексуальные услуги и переключила внимание на будущего младенца. В мексиканском Тепостлане мужья страдают болезнью *chipilez*, от которой становятся сонливыми и ленивыми. По словам Оскара Льюиса [Lewis 1951: 378], такого мужа можно излечить, повязав ему вокруг шеи бретельку от жениной юбки. В Тонала (Халиско, Мексика) мужья часто ревнуют к женам подросших сыновей, сердятся на жен за привязанность к отпрыскам. Любовь и забота жены, таким образом, видятся мужу ограниченными: если сын получает их в некотором избытке, муж ровно столько же недополучает (сообщение доктора Мэй Диас). В египетской деревне, описанной Аммаром, теща очень опекает молодого зятя, вызывая тем ревность собственных неженатых сыновей и незамужних дочерей. Подобная забота о чужом, очевидно, воспринимается родными детьми так, как будто мать лишает их чего-то желанного [Ammar 1954: 51, 199].

2.3. Здоровье. Здоровье — благо, имеющееся в ограниченном количестве. Для крестьян это трюизм. Сельская народная медицина не дает той защиты от болезней, какую получают люди, имеющие доступ к медицине научной, а плохое питание зачастую усугубляет болезненные состояния, вызванные недостатком санитарии, гигиены и иммунизации. В крестьянской среде тема здоровья и болезней волнует всех, это предмет интереса, раздумий и разговоров. О том, что здоровье рассматривается в категориях ограниченного блага, наиболее убедительно, наверное, свидетельствует отношение крестьян к крови, которая с их точки зрения, пользуясь выражением Адамса [Adams 1955: 446], «невозобновляема». По очевидным причинам кровь приравнивается к жизни, и много хорошей крови означает здоровье. А так как считается, что кровь не восстанавливается, ее потеря видится угрозой здоровью, событием, в результате которого человек на всю оставшуюся жизнь становится слабее. Представление о невозобновляемости крови лучше всего описано для Гватемалы, но широко распространено по всей Латинской Америке. Именно из-за него, — хотя оно часто даже не вербализируется, — латиноамериканцев так сложно убедить сдавать кровь для переливания: если донор отдаст кому-то часть своей крови, у него самого убудет столько же собственной крови.

[9] В действительности характер ребенка в состоянии *chipil* может портиться по вполне понятной причине: отлученный от груди и переведенный на взрослую пищу, он часто испытывает острую нехватку белков, что и сказывается на поведении. И конечно же, соперничество между братьями и сестрами существует не только в крестьянских обществах, а, наверное, во всех. Значение имеют не реальные физиологические или психологические корни состояния ребенка, а его народная этиология, объяснение, предполагающее, что мать может дать детям лишь столько-то и столько-то любви и заботы, а потому обделяет ими старших детей ради самого маленького, даже еще не появившегося на свет.

Аналогичные представления бытуют также в Нигерии (сообщено доктором Аденийи-Джонсом) и хорошо известны в крестьянских деревнях Индии, где психологическая проблема еще осложняется из-за приравнивания крови и спермы: одна капля спермы эквивалентна семи (или сорока, в зависимости от региона) каплям крови. Растрачивание мужской силы здесь считается необратимым. Мужчине отпущена лишь такая-то мера сексуальных удовольствий, и нет никакого способа ее увеличить. Путь благоразумного мужчины — это умеренность в сексе и избегание любой потери крови.

Кое-где в Мексике (например, в деревнях Цинцунцан и Эронгарикуаро штата Мичоакан) идея того, что здоровье лимитировано, проявляется в представлениях о длинных волосах. Длинными волосами женщин очень восхищаются, но плата за красоту высока: считается, что длинноволосые женщины всегда худые и бледные, и что им нельзя надеяться на бодрость и силу в будущем. Жизненных сил не может хватить на то, чтобы отрастить себе длинные волосы, оставшись при этом крепкой и жизнерадостной.

2.4. Мужественность и честь. Часто отмечаемая чувствительность крестьянских мужчин к реальному или воображаемому оскорблению личной чести и та яростная реакция, какую вызывает любая попытка поставить под сомнение их мужское достоинство, — это, по-видимому, следствие представления об ограниченном запасе чести и мужественности, которые поэтому не каждому отпущены в полной мере. В мексиканских деревнях в среде *брасеро*, успевших поработать в США, американских этнологов часто спрашивали: «В Соединенных Штатах жена верховодит, верно»? Мужественность и главенство в доме рассматриваются, таким образом, аналогично другим желанным вещам: они имеются лишь в определенном количестве, и тот, кто ими обладает, обделяет кого-то другого. Мужчинам-мексиканцам трудно вообразить, что муж и жена могут совместно выполнять домашние дела и принимать решения, и при этом *machismo* мужа не пострадает. Многие уверены, что жену, какой бы хорошей она ни была, надо время от времени бить, просто чтобы она не забывала об установленной Богом семейной иерархии. Узнав, что в Америке муж, избивший жену, рискует оказаться в тюрьме, они бывают поражены; им это представляется абсолютно необоснованным вмешательством государства в божественные предначертания для семьи.

Суть *machismo*, мужественности — доблесть; *hombre muy valiente*, то есть *macho*, силен и вынослив, честен, не задира, но и не бежит от драки, и он всегда побеждает. Мачо внушает прежде всего *respeto* — уважение. И, как легко видеть, своего *machismo* он достигает, лишая других доступа к нему.

В Греции понятие, очень близкое к мексиканскому *machismo*, обозначается словом *φιλότιμο* (буквально «честолюбие»). *Φιλότιμο* есть у физически крепкого, стройного, сильного и ловкого мужчины. Если он к тому же хороший собеседник, остроумен, умеет общаться и руководить, это увеличивает его *φιλότιμο*. Когда греки нападают друг на друга в споре, мишенью становится *φιλότιμο* оппонента: один стыдит или высмеивает другого, указывая на отсутствие у того качеств, необходимых мужчине. Как следствие, мужчины в греческих деревнях более всего заботятся о том, чтобы избежать насмешек. В культуре, насквозь пронизанной завистью и соперничеством, постоянно присутствует опасность словесной атаки, поэтому мужчина должен быть всегда готов встретить колкость или оскорбление остроумной репликой, злобным выпадом, а то и ударом ножа. «Можно увеличить собственное *φιλότιμο* за счет кого-то другого. Оно обладает свойством качелей: твое собственное поднимается, когда чье-то

чужое опускается ‹…› грек, чтобы поддерживать и повышать чувство собственного достоинства, должен быть готов в любой момент доказать свое превосходство как над другом, так и над врагом. Такие поединки несут в себе тревогу, неопределенность и заряд агрессии. Об этом есть пословица: “Когда один грек встречает другого, они тут же начинают презирать друг друга”» [Blum, Blum 1962: 20–22].

3. Поведение крестьян как функция представления об ограниченном благе

Допустим, крестьяне действительно видят свою вселенную как место, где все то хорошее, что бывает в жизни, существует в ограниченных и неувеличиваемых количествах, а потому приобретать можно, лишь у кого-то отнимая. В таком случае и в устройстве общественных институтов, и в индивидуальном поведении, и в ценностях, и в чертах характера будут проявляться паттерны, допускающие рассмотрение в качестве функций данной когнитивной ориентации. Предпочтительным, тем самым, будет поведение, которое в глазах крестьянина максимизирует его защищенность, сохраняя его относительное положение в традиционном порядке вещей. Те, кто видит свое положение как «угрожаемое» с точки зрения представления об ограниченном благе, в норме реагируют одним из двух способов. Либо это максимум кооперации и иногда коммунизм, уничтожение индивидуальных различий и санкции против индивидуализма, либо крайний индивидуализм.

Крестьянские общества, как кажется, всегда выбирают второй вариант. Причины неясны, но на проблему могут повлиять два фактора. Во-первых, кооперация требует лидерства. Оно может быть демократически делегировано членами группы одному из них; может быть единолично принято на себя сильным членом группы; или лидер может быть навязан группе силами, внешними по отношению к ней. Крестьянские общества — причины этого станут ясны в ходе последующего анализа — по самой своей природе неспособны делегировать руководство, а его принятие сильным лидером никогда не становится структурным решением проблемы — в лучшем случае это временное решение. На практике положение, при котором политические права крестьянских обществ урезаны, а реальная власть находится вне сообщества, по-видимому, отбивает у потенциальных местных лидеров желание брать на себя и осуществлять руководство иначе чем в качестве агентов этой внешней власти. В силу самого того факта, что крестьянское общество входит как структурный компонент в более крупную политическую единицу, правители этой политической единицы стараются не допустить развития локального лидерства (благодаря которому стала бы возможной кооперация), так как видят в этом непосредственную угрозу для себя.

Во-вторых, экономическая деятельность в крестьянских обществах лишь ограниченно нуждается в кооперации. Типичная крестьянская семья — это семейная автономная хозяйственная единица: такие семьи в состоянии производить бóльшую часть пищи для себя, выполнять без посторонней помощи все нужные сельскохозяйственные работы, строить себе дома, ткать полотно для изготовления одежды, доставлять на рынок и продавать собственную продукцию — короче, поддерживать собственное существование на уровне независимости, совершенно невозможном в индустриальном обществе и труднодостижимом в обществах охотников, рыболовов и

собирателей. Конечно, обычно крестьяне живут не столь независимо, но возможностей для этого у них намного больше, чем в обществе любого другого типа.

Каковы бы ни были причины, крестьяне — индивидуалисты. А из представления об ограниченном благе логически вытекает, что каждая минимальная социальная единица (часто нуклеарная семья, а во многих случаях и отдельный индивид) видит собственную жизнь в постоянной напряженной борьбе с собратьями за ту долю дефицитных ценностей, которую считает своей. В таком положении нужно быть исключительно осторожным и осмотрительным, не следует обнаруживать свою истинную силу или намерения. Отсюда подозрительность и взаимное недоверие, поскольку вещи не обязательно таковы, какими кажутся, отсюда же и повышенное внимание мужчин к собственной доблести, к тому, чтобы внушать уважение окружающим: настоящий *мачо* менее привлекателен в качестве цели агрессии, чем какой-нибудь слабак. На мой взгляд, очень многое в поведении крестьян в точности совпадает с тем, что можно было бы предсказать для таких обстоятельств. Работы [Lewis 1951, Banfield 1958, Simmons 1959, Carstairs 1958, Dube 1958, Wiser, Wiser 1963, Blackman 1927], обобщенные мною в [Foster 1960–1961], равно как и ряд других, свидетельствуют о широком распространении в крестьянской среде «менталитета взаимного недоверия» [Friedman 1958: 24].

Если индивид или семья достигает значительных экономических успехов или приобретает непропорциональное количество какого-либо иного «блага», то в рамках представления об ограниченном благе такое достижение видится сделанным за счет других и рассматривается как угроза стабильности сообщества. А для поддержания стабильности как основы существования в крестьянской культуре есть два главных механизма:

a) согласованная, социально приемлемая, предпочтительная норма поведения членов сообщества и

b) «кнут» и «пряник» в форме санкций и вознаграждений, обеспечивающих приближение реального поведения к этой норме.

Согласованная норма, которая способствует максимальной стабильности сообщества, — это поведение, направленное на поддержание статус-кво в отношениях. Индивид или семья, которые приобретают слишком большую долю некоторого «блага», в особенности экономического, в глазах общины выглядят, как мы видели, угрозой для нее. Прогресс — реальный или предполагаемый — рассматривается как нарушение предпочтительной нормы поведения, что, в свою очередь, приводит в действие культурные механизмы, устраняющие дисбаланс. Индивиды и семьи, которые лишаются чего-либо или отстают от остальных, тоже воспринимаются как угроза, но другого рода; их зависть, ревность или гнев могут привести к явной или скрытой агрессии по отношению к тем, кто более удачлив.

Механизмы самоисправления, которые защищают баланс сообщества, действуют на трех уровнях, а именно:

1) Индивидуальное и семейное поведение. На этом уровне меня интересуют шаги, предпринимаемые *отдельными людьми* для сохранения своего положения в системе, и способы, с помощью которых они пытаются избежать как санкций, так и эксплуатации со стороны односельчан.

2) Неформальное и обычно неорганизованное групповое поведение. На этом уровне меня интересуют действия *сообщества*, санкции, применяемые когда возникает впечатление, что кто-то нарушает согласованную норму поведения. Это негативные санкции — «дубинка».

3) Институционализированное поведение. На этом уровне меня интересует «морковка» — основные культурные формы, в которых происходит нейтрализация образовавшегося дисбаланса. Рассмотрим эти формы по очереди.

3.1. Индивидуальная и семейная деятельность. На уровне индивида–семьи предпочтительное поведение определяется двумя правилами, которые можно сформулировать так:

a) Не выставляй напоказ улучшение своего материального или иного положения относительно других, иначе навлечешь на себя санкции; если все-таки выставишь, прими меры, чтобы нейтрализовать последствия.

b) Не позволяй себе отстать от своего законного места, чтобы не пострадали ты и твоя семья.

Семья разбирается с проблемой реального улучшения своего относительного положения или подозрений односельчан на этот счет, используя в сочетании два приема. В первом случае члены семьи стараются скрыть признаки, по которым можно сделать такой вывод, и отрицают правдивость соответствующих предположений. Во втором случае они полностью признают обвинение в том, что живут лучше других, но показывают, что не намерены использовать свое положение в ущерб деревне, нейтрализуя улучшение посредством ритуальных расходов и восстанавливая тем самым статус-кво.

В исследованиях крестьянских общин подчеркивается, что в традиционных деревнях люди не борются ни за престиж с его материальными символами, такими как одежда, жилье или еда, ни за власть — они не стремятся к руководящей роли. В крестьянских деревнях отмечается сильное желание выглядеть и вести себя как все, быть незаметным по положению и поведению. Эта тема хорошо изложена у Уайзеров там, где они пишут о важности ветхих стен и предполагают, что бедность — это часть защиты семьи [Wiser, Wiser 1963: 120].

В исследованиях также многократно отмечалось нежелание крестьян принимать руководящие роли. Крестьянин не без оснований чувствует, что честность его намерений вызовет подозрения и что соседи будут его укорять. Стремясь или даже соглашаясь занять руководящую позицию, идеальный человек перестает быть идеальным. Поэтому «хороший» человек обычно избегает общественных обязанностей (не ритуального характера); поступая так, он защищает свою репутацию. Излишне говорить, что в современном мире этот аспект социально одобряемого поведения становится бичом крестьянских общин, которые остаются без лидеров, столь необходимых сейчас для их развития.

Механизм, приводимый в действие для минимизации опасности лишиться своего положения, по-видимому, находится в центре комплекса *machismo-φιλότιμο*. Крепкий, сильный мужчина, чье бесстрашие перед лицом опасности и умение защитить себя и свою семью всеми признаны, не вызывает желания воспользоваться им к своей выгоде. «Доблестный» индивид может вызывать «уважение», столь востребованное во многих крестьянских обществах, и он может стремиться к безопасности с целью (сколь бы иллюзорной она ни была) быть способным жить, как говорят в Цинцунцане, *sin compromisos* («без компромиссов», не оглядываясь на окружающих). Начинает прорисовываться образ идеального крестьянина: он работает, чтобы прокормить и одеть семью, выполняет свои общественные и церемониальные обязанности, не лезет в чужие дела, не стремится выделиться — но

знает, как защитить свои права. Поскольку *мачо*, сильный мужчина, не позволит собой воспользоваться, эта характеристика личности для крестьянского общества, очевидно, одна из главнейших. Мужчина ценит свою мужественность как основное оружие в борьбе за существование, поэтому неудивительно, что ее защита может, по стандартам других обществ, принимать гипертрофированные размеры.

Идеальный мужчина должен избегать проявлений заинтересованности, потому что это могут счесть попыткой взять себе нечто, принадлежащее другому. Когда я изучал процесс распространения в Цинцунцане новой гончарной техники, никто из моих респондентов не хотел сознаться, что научился у соседа. Мне неизменно отвечали *Me puse a pensar* («Я сам придумал»), сопровождая слова понимающим взглядом и постукиванием указательным пальцем по виску. Нежелание отдавать должное другим, распространенное в Мексике, часто описывается как следствие *egoísmo* — эгоизма, самовлюбленности. Но если рассмотреть *egoísmo* (примером которого является нежелание признать, что ты извлек пользу из новых ремесленных навыков соседа) как функцию представления об ограниченном благе, то гончар, очевидно, и должен отрицать, что идея принадлежала не ему. Признание «заимствования» идеи для него равносильно признанию, что он взял нечто, ему по праву не принадлежащее, и, тем самым, сознательно подрывает баланс сообщества, а также самооценку, которую так старается поддерживать. Точно так же, пытаясь определить, как образуются связи *compadrazgo* (родства по крещению), я не нашел ни одного информанта, который бы признал, что попросил друга помочь, — все говорили, что просьба исходила от противоположной стороны. По-видимому, информанты опасаются, что признание ими факта просьбы может быть истолковано как то, что они вели себя бесцеремонно или навязывались, пытаясь получить нечто им, возможно, не полагающееся.

Рассмотренные выше паттерны хорошо дополняет еще один, проявляющийся в общем отсутствии комплиментов в крестьянских общинах — редко можно услышать, чтобы один крестьянин хвалил работу другого. Если же восхищение выразит, скажем, антрополог, то тот, кого он похвалил, скорее всего, станет объяснять, что хвалить его не за что. Нежелание сельских жителей хвалить друг друга точно так же похоже на *egoísmo*, но лишь на первый взгляд. В контексте модели ограниченного блага такое поведение выглядит совершенно правильным. Тот, кто делает комплимент, совершает, по сути, акт агрессии; он прямо в лицо говорит собеседнику, что тот поднялся над общим уровнем, означающим безопасность для всех, а значит, может столкнуться с санкциями.

Рассмотрим эту интерпретацию применительно к случаю на юге Италии, описанному доктором Фрэнком Канчианом: «Моя попытка наедине похвалить друга-крестьянина за его большую ферму и умелую систему ведения сельского хозяйства вызвала быстрое и решительное отрицание того, что он сделал что-то особенное. Он сказал: “Нет системы, просто сажаешь, и все”. Другие крестьяне, когда я пробовал навязать им разговор о сельском хозяйстве, реагировали точно так же» [Cancian 1961: 8]. Доктор Канчиан видит здесь проявление неуверенности крестьянина в том, что ему под силу изменить собственное окружение. Говоря конкретно о сельском хозяйстве, он пишет, что «все примеры указывают на отрицание надежды на прогресс в сельском хозяйстве и отчуждение от земли» [Там же]. Мне же представляется, что крестьянин расценил похвалу доктора Канчиана как угрожающую: слова о превосходных методах ведения сельского хозяйства

напомнили ему об уязвимости его положения в связи с этими методами. Он отрицал не надежду на прогресс, а наличие поводов для зависти.

3.2. Неформальная и неорганизованная групповая деятельность. Идеальный человек стремится вести себя сдержанно и на равных со всеми. На того, кто попробует подняться над другими, ставя тем под угрозу стабильность деревни, обрушатся неформальные и обычно неорганизованные санкции. Это «дубинка», она принимает форму сплетен, клеветы, злословия, колдовства или угрозы колдовства, а иногда и реальной физической агрессии. За этими негативными санкциями обычно не стоит формально принятое решение сообщества, но они ничуть не менее эффективны, чем если бы осуществлялись в соответствии с законом. Обеспокоенность общественным мнением — одна из самых ярких характеристик крестьянских сообществ.

Хотя обычно негативные санкции неформальны, они могут быть и институционализированы. Один из примеров — обычай шаривари (*cencerrada*), существующий в испанских деревнях, особенно на севере страны. Когда пожилой мужчина женится на намного более молодой женщине — обычно это второй брак для жениха, — молодые люди брачного возраста исполняют для молодоженов серенаду на коровьих колокольчиках (*cencerros*) и других инструментах, создающих оглушительный шум, носят по улицам набитые соломой чучела жениха и невесты, которые окуривают вонючим дымом, и выкрикивают непристойности. Представляется очевидным, что молодые люди таким путем символически выражают недовольство неравенством: они еще ни разу не были женаты, а пожилой мужчина женится вторично, забирая молодую девушку из имеющегося фонда невест и тем еще сильнее ограничивая выбор для юношей. Благодаря институционализации санкций молодым людям дозволяется определенная степень свободы, так что они устраивают безобразия, которые иначе не были бы возможны.

3.3. Институционализированная деятельность. *Попытки* изменить баланс крестьянской деревни пресекаются методами, которые только что были описаны; *уже достигнутый* дисбаланс нейтрализуется, а баланс восстанавливается на институциональном уровне. Того, кто сумел улучшить свое положение, побуждают — с помощью «морковки» — восстановить баланс посредством демонстративного потребления, которое должно происходить в форме ритуального расточительства. В Латинской Америке его заставят спонсировать дорогостоящую фиесту в качестве *mayordomo*, а наградой будет престиж, что считается безопасным. Престиж не может представлять угрозы, так как его обменяли на опасное богатство; фактически *mayordomo* «обезврежен», лишен своего оружия и низведен на уровень полного бессилия. Есть веская причина, почему при устройстве крестьянских праздников так много тратится на фейерверки, свечи, музыку и еду; и почему в крестьянских общинах обряды крещения, венчания и отпевания могут быть связаны с довольно крупными расходами. Эти практики представляют собой механизм перераспределения, который позволяет человеку или семье, потенциально угрожающей стабильности сообщества, изящно восстановить статус-кво, тем самым вернув себя в состояние приемлемости. Вульф, говоря конкретно о «закрытой» индейской крестьянской общине Мексики, возникшей после колонизации, пишет об этом так: «...система отбирает у тех, кто имеет, для того, чтобы сделать всех неимущими. Ликвидируя излишки, она делает всех богатыми священным опытом, но бедными земными благами. Уравнивая различия в количестве материальных

ценностей, она также сдерживает рост классовых различий, основанных на тех же ценностях ‹…› Инженер бы сказал, что она действует как обратная связь, возвращая систему, начавшую колебаться, на первоначальный курс» [Wolf 1959: 216].

4. «Открытые» аспекты крестьянского общества

Как я говорил, в обществе, где царит представление об ограниченном благе, нет способа преуспеть иначе как за счет других. Это вполне справедливо для замкнутой системы, приближением которой являются крестьянские общины. Но даже традиционная крестьянская деревня не полностью замкнута: у нее есть доступ к другим системам, и индивид в состоянии достичь экономического успеха, используя признанные источники материальных ценностей, существующие за пределами деревенской системы. Такой успех, хотя ему и завидуют, не считается прямой угрозой стабильности сообщества — ведь внутри него никто ничего не теряет, — но нуждается в объяснении. В сегодняшних переходных крестьянских сообществах самый доступный способ извлечения «внешних» ценностей — это сезонная эмиграция для работы по найму. В последние годы сотни тысяч мексиканских крестьян побывали в Соединенных Штатах в качестве *брасеро*, и многие благодаря своим заработкам принесли значительное количество капитала в свои общины. Обычно *брасеро* не подвергаются критике или нападкам за то, что разбогатели, — понятно, что их счастье получено не за счет других жителей деревни. По словам Фуллер, точно так же реалистично оценивают ситуацию с благосостоянием в ливанском обществе: «...они [крестьяне] понимают ‹…›, что единственный способ существенно увеличить свои доходы — это надолго отлучиться из деревни и найти работу в более прибыльных местах» [Fuller 1961: 72].

Эти примеры, однако, представляют собой всего лишь современные варианты гораздо более старой модели, в которой удача и судьба — точки соприкосновения с открытой системой — рассматриваются как единственные социально приемлемые способы для того, чтобы кому-либо приобрести больше «добра», чем у него было раньше. В традиционных (не переходных) крестьянских обществах необъяснимое увеличение богатства часто считают результатом нахождения клада, которое может случиться по воле судьбы или благодаря прямому действию, такому как заключение договора с дьяволом. Недавно я проанализировал рассказы о кладах в Цинцунцане и обнаружил, что все они без исключения связаны с именами людей, которые на памяти рассказчиков внезапно начинали жить не по средствам. Обычно на это указывает неожиданное открытие магазина человеком, о котором было известно, что он беден [Foster 1964a]. Эразмус записал эту интерпретацию от жителей Соноры [Erasmus 1961: 251], Уэгли обнаружил ее в небольшом городке Амазонии [Wagley 1964: 128], а Фридманн — в южной Италии [Friedmann 1958: 21]. Роль рассказов о кладах в таких сообществах, очевидно, в том, чтобы объяснить появление богатства, которое иначе объяснить невозможно.

В этом контексте становится понятной и всеобщая озабоченность крестьян нахождением богатых и влиятельных покровителей, способных им помочь. Такие покровители обычно живут за пределами деревни, а значит, не являются частью замкнутой системы, и их поддержка, точно так же, как доходы *брасеро* или зарытый клад, поступает извне. Поэтому, хотя жителю деревни, которому посчастливилось обзавестись покровителем, могут

завидовать, другим не кажется, что он отбирает у них что-то, что по праву должно им принадлежать. В Цинцунцане тот, кто получает такого рода «благо», первым делом объявляет о своей удаче и ее источнике, чтобы не было сомнений в соблюдении им основных моральных норм; подобное поведение прямо противоположно обычному, когда человек старается скрыть, что ему повезло.

Истории о кладах и особое внимание к покровителям — это, в свою очередь, лишь одно из проявлений более общего представления, согласно которому человек может быть обязан своим успехом и продвижением судьбе, благосклонности божеств, везению, но не собственному трудолюбию, энергичности и бережливости. Как отмечает Бэнфилд для общины на юге Италии, «в историях ТАТ[10] выдающийся успех приходил только как подарок судьбы: богатый господин давал бедному мальчику скрипку, богатая дама усыновляла брошенного ребенка, и так далее» [Banfield 1958: 66]. И далее: «Серьезный успех, тем самым, достигается благодаря благосклонности святых или везению, но уж конечно, не бережливости, труду или предприимчивости. Эти качества могут быть важны для того, кому уже повезло, но не наоборот, и мало кто более готов вкладывать значительные усилия в довольно отдаленную возможность удачи, чем вносить в почву много удобрений» [Banfield 1958: 114]. О том же пишет и Фридманн, по мнению которого южно-итальянский крестьянин «твердо верит, что тем немногим, кто сделал карьеру, это удалось по какой-либо непостижимой причине: одному попался спрятанный клад; другому повезло выиграть в лотерею; третьего богатый дядюшка вызвал к себе в Америку» [Friedmann 1958: 21].

Все эти примеры иллюстрируют одну и ту же фундаментальную истину, не всегда опознаваемую при сравнении ценностных систем: в традиционном крестьянском обществе трудолюбие и бережливость — это сугубо моральные качества, их функциональная ценность ничтожна. Учитывая ограничения на землю и технологии, дополнительная тяжелая работа внутри деревни просто-напросто не приводит к сколько-нибудь существенному увеличению доходов. Бессмысленно говорить о бережливости при натуральном хозяйстве, когда производители по большей части вообще не создают добавленной стоимости; экономить обычно не на чем. Как отмечают Фэй и Чжан, «в деревне, где фермы малы и богатство накапливается медленно, у безземельного крестьянина крайне мало шансов стать землевладельцем, а у мелкого землевладельца — стать крупным ‹…› Мы не зайдем слишком далеко, сказав, что в сельском хозяйстве реально нет способа продвинуться. ‹…› Чтобы разбогатеть, надо бросить сельское хозяйство» [Fei, Chang 1945: 227]. И еще раз: «Основная истина заключается в том, что обогащение за счет эксплуатации земли с использованием традиционных технологий не является практическим методом накопления богатства» [Fei, Chang 1945: 302]. И, как пишет Аммар о Египте, «было бы очень трудно убедить феллаха, который обрабатывает землю с помощью простых орудий, обильно поливая ее пóтом, что он мог бы улучшить свою судьбу, если бы работал еще больше» [Ammar 1954: 36].

[10] ТАТ (Тематический апперцептивный тест, англ. Thematic apperception test) — психодиагностическая методика, заключающаяся в том, что обследуемому предъявляют черно-белые рисунки, на большинстве из которых изображены люди в бытовых ситуациях, и предлагают придумать историю по каждому рисунку. *Прим. пер.*

5. Когнитивная ориентация крестьянина и экономический рост

Очевидно, что когнитивная ориентация крестьян и вытекающие из нее формы поведения тесно связаны с проблемами экономического роста в развивающихся странах. Высокие ритуальные расходы, к примеру, помогают поддерживать равновесие, дающее сельским жителям столь необходимое им ощущение безопасности. Если бы удалось упростить дорогостоящий ритуал, можно было бы стимулировать накопление капитала, но именно это накопление и стремится предотвратить житель деревни, видящий в нем вовсе не предварительное условие экономического улучшения, а непосредственную угрозу для сообщества.

В национальных программах развития бóльшая часть мероприятий на уровне общин в сельском хозяйстве, здравоохранении и образовании имеет форму совместных проектов. Однако совершенно очевидно, что в традиционных крестьянских обществах сотрудничества ради общего благополучия нет — оно существует лишь в смысле соблюдения взаимных обязательств, причем кооперацию для решения проблем деревни серьезно ограничивает всеобщая взаимная подозрительность[11]. Модель ограниченного блага объясняет крестьянскую логику, лежащую в основе нежелания участвовать в совместных предприятиях. Если жизненные «блага» видятся конечными и неувеличиваемыми и если, вынося за скобки удачу, индивид может продвинуться только за счет других таких же индивидов, то что он выиграет от совместного проекта? В лучшем случае честный человек навлечет на себя обвинения — с хорошо известными последствиями — в использовании предприятия для эксплуатации друзей и соседей; в худшем случае эти обвинения будут справедливыми из-за того, что ситуацией воспользуется кто-то более ловкий или менее совестливый.

Англо-саксонские добродетели — трудолюбие и бережливость — в крестьянском обществе не ведут к экономическому успеху и не имеют в нем смысла. Горацио Алджер[12] здесь не просто не заслуживает похвалы, а выглядит совершеннейшим дураком, тупицей, который, не понимая истинного положения дел, слепо чего-то добивается в безнадежных условиях. Зато азартный игрок, наоборот, вполне достоин похвал, достоин подражания и восхищения. Если единственный путь к успеху — это положиться на волю судьбы, то благоразумный и вдумчивый человек попробует найти положение, в котором его везение будет максимальным. Поэтому он ищет места, куда удача упадет с наибольшей вероятностью, и старается быть там. Этим, я думаю, объясняется интерес к лотереям в слаборазвитых странах. Они одни позволяют среднему человеку оказаться там, где ему может

[11] Ср. у Гирца о яванских крестьянах и их потребности в периодической мобилизации рабочей силы: «Развился ‹…› не столько общий дух сотрудничества — яванские крестьяне, как и многие другие крестьяне, склонны довольно подозрительно относиться к группам размером больше своей семьи, — сколько набор явных и конкретных практик обмена трудом, капиталом и потребительскими товарами, действующих во всех аспектах жизни. ‹…› Ощущение, что необходимо поддерживать определенные, четко очерченные социальные механизмы, позволяющие мобилизовать трудовые, финансовые и потребительские ресурсы, распределенные понемногу среди очень плотного населения, и эффективно концентрировать их в одной точке пространства и времени, является центральной характеристикой часто отмечавшегося, но плохо понятого “духа сотрудничества” яванских крестьян. Их кооперация основана не на общей этике единства всех людей и не на органическом взгляде на общество, при котором группа становится первичной, а личность вторичной, а на очень живом ощущении взаимной ценности участников друг для друга» [Geertz 1962:244].

[12] Горацио Алджер-младший (1832–1899) — американский писатель, один из самых плодовитых американских литераторов XIX века. Излюбленные герои Алджера — бездомные нищие дети, которые самостоятельно, преодолев многочисленные трудности и неудачи, добиваются в итоге богатства, успеха, счастливой жизни и даже славы благодаря тому, что остаются честными, неунывающими и трудолюбивыми. *Прим. пер.*

повезти. Человек, который обходится без обеда и не покупает ботинки детям, чтобы купить билет еженедельного розыгрыша, — вовсе не никчемный бездельник. Он — Горацио Элджер своего общества и делает то, что, как ему кажется, с наибольшей вероятностью может улучшить его положение. Выражаясь современным языком, он покупает «растущие акции». Шансы против него, но это единственный известный ему путь, который способен привести к успеху.

Современные лотереи в большой степени представляют собой функциональный эквивалент деревенских рассказов о зарытых кладах, и как минимум в Цинцунцане это ясно осознается. Один пожилой информант, когда его спросили, почему в последние годы никто не находил кладов, заметил, что это действительно так, но «сегодня у нас, мексиканцев, вместо того есть лотерея». Следовательно, синдром «везения» в слаборазвитых странах представляет собой прежде всего реалистичный подход к решению почти безнадежной задачи значительного индивидуального продвижения, и неверно видеть в нем фактор, сдерживающий экономический прогресс, каким он иногда предстает при взгляде с точки зрения развитой страны.

Дэвид К. Макклелланд убедительно показал, что наличие у людей так называемой «мотивации достижения» является необходимым условием, а возможно, и причиной экономического роста: это «изменение в человеческих умах, которое не вызывается экономическим ростом, а скорее вызывает его» [McClelland 1963: 81, McClelland 1961]. В дальнейшем Макклелланд обнаружил, что в экспериментальных ситуациях дети с высокой мотивацией достижения избегают азартных ситуаций, потому что если они выиграют, у них не будет чувства личного достижения, в то время как на детей с низкой мотивацией достижения это не распространяется. По их поведению можно предположить, что они рассчитывают относительные риски и ведут себя соответственно. «Они [дети с низкой мотивацией достижения], таким образом, поступают подобно многим жителям слаборазвитых стран, которые, будучи традиционно очень экономными, в то же время любят участвовать в лотереях — рискуют небольшой суммой, чтобы много заработать в очень отдаленной перспективе» [McClelland 1963: 86]. По мнению Макклелланда, это показывает их неспособность реалистично оценить риск.

Если аргументы, выдвинутые в этой статье, достаточно обоснованы, то понятно, что мотивация достижения так редко встречается в традиционных крестьянских обществах отнюдь не из-за психологических факторов, а просто потому, что ее проявление вызывает санкции, которым традиционный сельский житель подвергаться не хочет. Тот же, кто ощущает потребность в достижении и что-то в связи с этим предпринимает, нарушает основные неписаные законы общества, членом которого является. Родители (или государственные школьные программы), пытающиеся привить детям мотивацию достижения, фактически готовят детей к роли неудачников в своем обществе, *пока оно остается относительно статичной системой*.

Я, как указывалось выше, в отличие от Макклелланда, считаю, что сельский житель, покупая лотерейный билет, *не* ведет себя непоследовательно, то есть рационально в традиционных экономических вопросах, но иррационально в том, что касается погони за удачей. Он максимально последователен, он *рассчитал* шансы и риски, причем самым реалистичным образом — *в контексте того, как он видит свою традиционную среду*. В крестьянском обществе покупка лотерейного билета показывает отнюдь не отсутствие мотивации достижения, а фактически ее наличие в максимальной степени. Просто

ситуация такова, что участие в лотерее — это единственное проявление инициативы, разрешенное индивиду его обществом, поскольку все прочие формы такого проявления рассматриваются остальными членами общества как угроза для него.

Банфилд и Фэй и Чжан почти одинаково видят экономические факторы, определяющие наличие или отсутствие инициативы. Банфилд пишет об итальянском крестьянине: «Идея о том, что благосостояние человека решающим образом зависит от неподконтрольных ему условий — от везения, от каприза святого, — и что в лучшем случае можно лишь увеличить уже имеющееся счастье, но не создать его, — эта идея, несомненно, должна сдерживать инициативу» [Banfield 1958: 114]. Фэй и Чжан находят в китайских данных свидетельство того, что конкретная экономическая позиция вытекает из соответствующего взгляда на жизнь. Традиционная экономическая позиция китайских крестьян заключается в «удовлетворенности ‹…› низким уровнем материального комфорта» [Fei, Chang 1945: 82], что противопоставляется «стяжательской» сущности «современной промышленности и торговли в расширяющейся вселенной» [Fei, Chang 1945: 83]. «У каждой из позиций — и у удовлетворенности, и у стяжательства — свой социальный контекст. Удовлетворенность характерна для закрытой экономики, стяжательство — для расширяющейся экономики. *Без экономических возможностей стремление к материальной выгоде является нарушением существующего порядка, поскольку означает ограбление других членов общества* (курсив мой. — *Д. Ф.*) ‹…› Поэтому важно принимать социальную роль и материальное вознаграждение, которые предоставляет общество, и удовлетворяться ими. Но когда экономические возможности расширяются благодаря развитию технологий, а материальные блага могут быть получены за счет эксплуатации природы, а не человека, доктрина удовлетворенности становится реакционной, поскольку она ограничивает индивидуальную инициативу» [Fei, Chang 1945: 84]. Другими словами, стоит изменить экономические правила игры и когнитивную ориентацию крестьянского общества, как создастся благодатная почва для распространения мотивации достижения.

По указанным выше причинам я совершенно убежден, что основная задача развития вовсе не в том, чтобы попытаться с самых ранних лет выработать у детей мотивацию достижения. Нужно попробовать изменить взгляды крестьянина на его социальную и экономическую вселенную, увести его от представления об ограниченном благе к картине открытой системы, в которой возможности способны к расширению и инициатива безопасна. Факторы, тормозящие перемены, носят не столько психологический, сколько социальный характер. Покажите крестьянину, что инициатива прибыльна и не будет встречена негативными санкциями, и он тотчас же научится ее проявлять.

Именно это, конечно, и происходит сейчас в мире. Те, кто давно знаком с крестьянскими деревнями и мог наблюдать их в течение длительного периода времени, видели, как старые санкции начинают терять силу. В ответ на растущие возможности развития национальной экономики появляются местные предприниматели, и некоторые из них пытаются подражать горожанам. Успешные мелкие предприниматели начинают понимать, что идеал равенства враждебен их личным интересам, и больше не стремятся ни скрыть свое богатство, ни распределить его с помощью традиционных форм ритуального расточительства. Мотивация достижения в полной мере проявляется в нескольких новых лидерах, а другие, видя их успех, пытаются следовать их примеру. Проблема новых стран — в создании

экономических и социальных условий, при которых скрытая энергия и талант перестанут немедленно наталкиваться на абсолютные границы и в результате подавляться в зародыше. Здесь, конечно, есть опасность, что новые ожидания — высвобожденная скрытая мотивация достижений — будут опережать создание возможностей.

Крестьянские общества, рассматриваемые в свете модели ограниченного блага, не являются консервативными и отсталыми. Они не тормозят развитие национальной экономики ни экономической нерациональностью, ни отсутствием у их членов нужных психологических качеств. Они консервативны, потому что индивидуальный прогресс в них считается — а в контексте традиционного общества и является — главнейшей угрозой стабильности сообщества, так что все культурные формы составили заговор, чтобы препятствовать изменениям статус-кво. Только будучи консервативными, крестьянские общества могут продолжать существование, оставаясь собой. Но измените когнитивную ориентацию, изменив доступ к возможностям, и крестьянин преуспеет; а его мотивация достижения сама позаботится о себе.

Литература/References

Adams, R. (1955). A nutritional research program in Guatemala. In B. D. Paul (Ed.). *Health, culture and community*. New York: Russell Sage Foundation.

Ammar, H. (1954). *Growing up in an Egyptian village: Silwa, Province of Aswan*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.

Banfield, E. C. (1958). *The moral basis of a backward society*. Glencoe: The Free Press.

Blackman, W. S. (1927). *The fellahin of Upper Egypt*. London: George G. Harrap & Co., Ltd.

Beals, A. R. (1962). *Gopalpur: A south Indian village. Case studies in cultural anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Blum, R., Blum, E. (1962). *Temperate Achilles: Practices and beliefs associated with alcohol use. A supplement to health and healing in rural Greece*. Pre-publication draft, Institute for the Study of Human Problems, Stanford University.

Burgess, A., Dean, R. F. A. (Eds.). (1962). *Malnutrition and food habits*. London: Tavistock Publications.

Burling, R. (1964). Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus? *American Anthropologist, 66*(1), 20–28.

Cancian, F. (1961). The southern Italian peasant: World view and political behavior. *Anthropological Quarterly, 34*(1), 1–18.

Carstairs, G. M. (1958). *The twice-born: A study of a community of high-caste Hindus*. Bloomington: University of Indiana Press.

Dube, S. C. (1958). *India's changing villages: Human factors in community development*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.

Erasmus, C. J. (1961). *Man takes control: Cultural development and American aid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fei, H.-T., Chang, C.-I. (1945). *Earthbound China: A study of rural economy in Yunnan*. Chicago: University of Chicago Press.

Firth, R. (1956). *Elements of social organization*. London: Watts & Co.

Foster, G. M. (1948). *Empire's children: The people of Tzintzuntzan* [Mexico City, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. 6]. Mexico: Impr. Nuevo Mundo.

Foster, G. M. (1960–1961). Interpersonal relations in peasant society. *Human Organization, 19*(4), 174–178.

Foster, G. M. (1961a). The dyadic contract: A model for the social structure of a Mexican peasant village. *American Anthropologist, 63*(6), 1173–1192.

Foster, G. M. (1961b). Community development and the image of the static economy. *Community Development Bulletin, 12*(4), 124–128.

Foster, G. M. (1962). *Traditional cultures: And the impact of technological change*. New York: Harper & Brothers.

Foster, G. M. (1963). The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: Patron-client relationship. *American Anthropologist, 65*(6), 1280–1294.

Foster, G. M. (1964a). Treasure tales, and the image of the static economy in a Mexican peasant community. *Journal of American Folklore, 77*(303), 39–44.

Foster, G. M. (1964b). Speech forms and perception of social distance in a Spanish-speaking Mexican village. *Southwestern Journal of Anthropology, 20*(2), 107–122.

Foster, G. M. (1965). Cultural responses to expressions of envy in Tzintzuntzan. *Southwestern Journal of Anthropology, 21*(2), 24–35.

Friedmann, F. G. (1958). The world of "La Miseria". *Community Development Review, 10*(1), 16–28. (Reprinted from Partisan Review, March-April, 1953).

Fuller, A. H. (1961). *Buarij: Portrait of a Lebanese Muslim village*. Cambridge: Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University.

Geertz, C. (1962). The rotating credit association: A "middle rung" in development. *Economic Development and Cultural Change, 10*(3), 241–263.

Gillin, J. (1955). Ethos components in modern Latin America. *American Anthropologist, 57(3)*, 488–500.

Hallowell, A. I. (1960). Ojibway ontology, behavior, and world view. In S. Diamond (Ed.). *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*, 19–52. New York: Columbia University Press.

Honigmann, J. J. (1960). A case study of community development in Pakistan. *Economic Development and Cultural Change, 8*(3), 288–303.

Kenny, M. (1962–1963). Social values and health in Spain: Some preliminary considerations. *Human Organization, 21*(4), 280–285.

Kluckhohn, C. (1941). Patterning as exemplified in Navaho culture. In L. Spier (Ed.). *Language, culture, and personality*, 109–130. Menasha: Sapir Memorial Publication Fund.

Kluckhohn, C. (1943). Covert culture and administrative problems. *American Anthropologist, 45*(2), 213–227.

Kroeber, A. L. (1948). *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Leslie, C. M. (1960). *Now we are civilized: A study of the world view of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*. Detroit: Wayne State University Press.

Lewis, O. (1951). *Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied*. Urbana: University of Illinois Press.

McClelland, D. C. (1961). *The achieving society*. Princeton: D. Van Nostrand Co.

McClelland, D. C. (1963). The achievement motive in economic growth. In B. F. Hoselitz, W. E. Moore (Eds.). *Industrialization and society*, 74–96. Paris: UNESCO, Mouton.

Mandelbaum, D. G. (1963). Forward. In W. H. Wiser, C. V. Wiser. *Behind mud walls 1930–1960*. Berkeley, v-xii. Los Angeles: University of California Press.

Opler, M. E. (1946). An application of the theory of themes in culture. *Journal of the Washington Academy of Sciences, 36*(5), 137–166.

Paul, B. D. (1950). Symbolic sibling rivalry in a Guatemalan Indian village. *American Anthropologist, 52*(2), 205–218.

Redfield, R. (1952). The primitive world view. *Proceedings of the American Philosophical Society, 96*(1), 30–36.

Redfield, R. (1953). *The primitive world and its transformations*. Ithaca: Cornell University Press.

Redfield, R. (1955). *The little community: Viewpoints for the study of a human whole*. Chicago: University of Chicago Press.

Reina, R. E. (1959). Two patterns of friendship in a Guatemalan community. *American Anthropologist, 61*(1), 44–50.

Simmons, O. G. (1959). Drinking patterns and interpersonal performance in a Peruvian mestizo community. *Quarterly Journal of Studies on Alcohol, 20*(1), 103–111.

Wagley, C. (1964). *Amazon town: A study of man in the tropics*. New York: Alfred A. Knopf.

Wiser, W. H., Wiser, C. V. (1963). *Behind mud walls 1930–1960*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Wolf, E. R. (1955). Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion. *American Anthropologist, 57*(3), 452–471.

Wolf, E. R. (1959). *Sons of the shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.