

лежащие под явлениями культуры. Этнология изучает культуру методом исторической реконструкции, а социальная антропология ищет и исследует общие законы, которые стоят за явлениями культуры [Radcliffe-Brown 1958 : 8]. Нет смысла перечислять все подобные попытки. Фокус в том, что, следуя этой, в общем-то наивной, идее, определить область исследования этнологии и социальной антропологии можно только опираясь на представление об этнографии, но не наоборот. На этом примере мы видим, как исследователи, сами того не замечая, постоянно переводят вопрос из одной плоскости в другую. Тема специализации в области метода (теоретические или экспериментальные / полевые исследования) смешивается с темой предмета (области) исследования. В какой-то мере данная ситуация подходит под определение науки вообще как деятельности исключительно в сфере языка, с той разницей, что это все-таки нужно рассматривать как ошибку, а не как объективный закон познания мира.

Из этого, в частности, следует, что университетское образование в области языка науки должно и может сохранять свою национальную идентичность, ибо помимо особенностей языка существует некая содержательная область развития научной мысли. Как известно, связь между языком и мыслью существует, но не является абсолютной. Поэтому единство этнографической науки, которую мы представляем, обеспечивается как бы помимо нас непрерывностью исследовательского пространства. Это происходит, во-первых, непосредственно за счет единства предмета исследования, во-вторых, за счет единства парадигмы исследования или, точнее, общности истории смены исследовательских программ. Остается только понять, в чем заключается предмет исследования и парадигма («теория теорий») этнографии.

Культурная антропология: между биологией и философией

Исторические (национальные) условия не детерминируют взаимоотношения между дисциплинами абсолютно, либо увеличивая, либо уменьшая дистанцию между этнографией и физической антропологией. В американской науке дисциплинарное расстояние между этнографией (культурной антропологией) значительно короче. Вероятно, поэтому представление об

антропологии как «общей науке о человеке» стало выражаться в форме «биологичности» и прежде всего в стремлении объединить задачи описания *народов* с исследованием природной *ипостаси человека*, т. е. в некотором пределе подчинить понятие *народа* понятию *человека* как биологического существа. По Ф. Боасу, «наука антропология имеет дело с биологией и с психическими проявлениями человеческой жизни» [Boas 1910 : 1]. Позднее М. Херсковиц писал, что «антропология, сосредоточив свое внимание на человеке, имеет в виду все фазы человеческого существования, биологические и культурные, прошлое и настоящее» [Herskovits 1949 : 5]. В американской антропологии формула «физические (биологические) — культурные (социальные) характеристики» человека (т. е. человеческих популяций) всегда оставалась преобладающей [Борофски 1995 : 5—6].

В сущности отношение субординации между антропологией и этнографией / этнологией как *целым* и *частью* отражает представление о бинарности предмета исследования, который делится на «социальное» и «биологическое». Сторонними наблюдателями это трактуется как традиция, связанная с биологизацией и «дегуманизацией» изучения культурных явлений [Клейн 1978 : 23], «биологическим сциентизмом» [Купер 1993 : 3—15] или как склонность американских антропологов переводить исследования с социального на психологический, а то и просто биологический уровень [Srinivas 1966 : xv]. В подтверждение можно привести слова Боаса, несомненно стоявшего у истоков культурной антропологии, что «антропология изучает в сущности те же самые явления, которые становятся объектами биологических и психологических исследований» [Boas 1910 : 1]. Или: «Фундаментальная проблема, на которую должно быть обращено все антропологическое знание, связана с психическими проявлениями (equipment) различных человеческих рас» [Boas 1910 : 1]. Тем самым Боас задал тон всей американской научной традиции. Поскольку понятие «психические проявления» (в значении «техника», «оснащение») в данном контексте совпадает с понятием культуры, можно понять, что американская этнология стала культурной антропологией именно благодаря смешению предмета этнологии с предметом физической антропологии.

По признанию американских ученых, в университетах США «общая антропология» рассматривается как амальгама (sic!) культурной (социальной) антропологии и физической антропологии [Harris 1985 : 1]. Именно чрезмерное (неосторож-

ное) сближение физической и культурной антропологии, когда физическая антропология все-таки ставится в определениях на первое место, породило столь известное направление психологической антропологии с ее особым пониманием культуры как «умственных проявлений» биологической сущности человека. В 70-х гг. XX в. появились концепции, объясняющие особенности культурной психологии индейцев Амазонии экономическими, а на самом деле биологическими, причинами [см.: Березкин 1987 : 38—39; 118—119, 121—123]. Сначала постулируется проблема обеспечения мясной пищей. С одной стороны, низкое содержание белков в маниоке как основной земледельческой культуре, с другой — ограниченные запасы лесной дичи, необходимой для восстановления пищевого дисбаланса. Затем неожиданно выясняется, что индейцы Амазонии нашли решение этой проблемы в своей воинственности, в непрерывных междоусобных войнах. По мнению американских антропологов, упомянутое решение носит неосознанно «экологический» характер. Численность диких животных, говорят они, вблизи селений сохраняется благодаря дальним военным походам или, наоборот, благодаря сокращению расстояний, на которые охотники удаляются от деревни (из страха наткнуться на врагов в дальних лесах). В последнем случае территории, куда охотники заходить опасаются, превращаются в заповедники. Наряду с теорией «экологии войны» создается и теория «мирной экологии» (организация межобщинных праздников, во время которых в качестве поставщиков мяса выступают гости деревни или дальние охотничьи экспедиции).

Трансформация или подмена предмета исследования происходит незаметно. Внешне невинный тезис о всестороннем (точнее, двухстороннем) изучении человека как философской категории влечет за собой перенос акцента на человека как биологическое существо. Сначала эта трансформация происходит в дефинициях, затем — в практике исследований. Представление о «народе» подменяется философской идеей «человека», процедура построения предмета исследования — поиском смысла исследований. Но поскольку действующим лицом оказывается представитель конкретной науки, предметом исследования становится человек как биологическое существо.

Вот один из примеров поиска смысла этнографии, превращающего ее в «антропологию». «Со времен своего зарождения, — пишет американский исследователь Р. А. Раппа-

порт, — антропология включала в себя две традиции. Одна из них, объективная в своих устремлениях и одухотворенная биологическими науками, стремится к обнаружению и объяснению причин, а в некоторых случаях, являя амбициозность исследователей, и к открытию законов. Другая же, находящаяся под влиянием философии, лингвистики и гуманитарных наук и более открытая субъективно обретаемому знанию, стремится к интеграции и выяснению сущности вещей [Раппапорт 1995 : 18]. Следовательно, антропология в ее современном облике возникает на стыке биологии и философии (выдвигая биологию на первое место, хотя бы в порядке перечисления, мы отдаем ей приоритет). В переводе на язык советской этнографии речь идет о том, как правильно интерпретировать культуру («этнос»): как биологическое или как социальное явление. Однако, говоря о двух противоположных тенденциях внутри американской антропологии, Раппапорт сильно упрощает ситуацию. На самом деле чем больше мы «философствуем», тем тверже становимся на чужую для нас точку зрения биологии. Так что в конечном счете антропологический, т. е. философский, а точнее, философизаторский, подход приводит к «биологизации» предмета исследования, редуцированными формами которой можно считать психологическую и экономическую антропологию. Отделяя (например, путем соподчинения) культурную или социальную антропологию от этнологии (этнографии) как ступени исследования, мы отделяем от себя свой предмет исследования («опустошаем» понятие антропологии). По закону исключенного третьего освободившееся место тотчас заполняется биологией (под теми или иными псевдонимами: психологической антропологии, экономической антропологии, экологической антропологии).

В российской науке максимально возможное увеличение расстояния между этнографией и физической антропологией снимает проблему смысла существования этнографии, т. е. проблему ее вклада в общечеловеческое достояние. Поскольку смысл видится в изучении этнической истории, сам факт его наличия воспринимается как аксиома, во всяком случае доказательство перекладывается на плечи нарративной истории. Здесь мы переходим от одной конкретной науки к другой. В западной антропологии проблема смысла существует, ибо перенести дух антропологии как философского учения на антропологию как конкретную науку в принципе невозможно, а

числить последнюю в служанках других наук кажется непристойным. Приходится выдумывать невесть что, чтобы продемонстрировать свою полезность обществу (не дай бог заподозрят в удовлетворении своего личного любопытства за счет налогоплательщиков). По мысли норвежского исследователя Фредрика Барта, в своих дискуссиях нам следует опережать правительства и общественность. Наша дисциплина должна лучше использоваться (!!!) для постановки и формулировки проблем, которые заслуживают внимания и ученых, и общественности [Барт 1995 : 46].

На этом фоне постмодернизм в некоторых отношениях выглядит как гипертрофированная форма вполне естественного (человеческого) желания понравиться не только узкому кругу специалистов, но и широкой публике (например, в лице организаций, выдающих гранты на проведение исследований). Однако, задаваясь вопросом об общественной роли или исторической миссии этнографии, не следует забывать, что проблеме строения атома гораздо легче придать общечеловеческий смысл, чем, например, проблеме воспитания детей в традиционном обществе.

В результате вопрос о предмете исследования подменяется в сущности бессмысленным вопросом о смысле существования науки. По выражению И. С. Кона, факты этнографии «не только занимательны, но и весьма важны для понимания нашего сегодняшнего и завтрашнего бытия» [Кон 1988 : 398]. На эту мысль его наводят размышления над книгами американской исследовательницы Маргарет Мид, которые разошлись миллионными тиражами. Как становится ясно из подзаголовка к ее первой книге «Взросление на Самоа» («Coming of Age in Samoa»), она представляет собой «психологическое исследование для западной цивилизации». Маргарет Мид, видимо, была искренне уверена в том, что исследования образа жизни других народов для народов индустриального мира должны иметь смысл создания экспериментальных условий для решения различных социальных, психологических и прочих проблем [Mead 1969 : 14—18]. Таким образом, в ее работах этнография служит «орудием понимания настоящего и воздействия на будущее» современного западного общества. Данная форма научного самосознания достаточно популярна. Рой Раппапорт видит будущее антропологии в том, чтобы помочь человечеству понять и реализовать себя как «единственное средство самосознания мира» [Раппапорт 1995 : 30].

Итак, этнограф отправляется изучать первобытные народы ради решения социальных и психологических проблем современного общества, в чем только и может состоять ценность этнографического знания [Кон 1988 : 400—401, 408, 418]. В силу известных причин в конце 80-х—начале 90-х гг. XX в. подспудно существовавшее в России недовольство работающих в сфере этнографии неэтнографов увлечением самих этнографов (может быть, действительно чрезмерным) этногенетическими разысканиями стало вырываться наружу. Согласно В. В. Пименову, актуальными проблемами этнографии являются проблемы, связанные с изучением «роли этнического фактора в совершенствовании социальных отношений» [Пименов 1988 : 66]. Напомним, что основной пафос выступления Дж. Ханта состоял именно в утверждении, что антропология должна вмешиваться в политику и активно влиять на общественное мнение.

В. В. Пименов делает характерную оговорку в том духе, что его заявление «не следует трактовать как призыв к свертыванию других этнографических тем — отрицание необходимости исследования этногенеза, этнической истории и т. п.» [Пименов 1988 : 66]. Другие участники дискуссии высказываются более категорично: «Беда (sic!) всей этнографической науки» — ориентация исключительно на изучение прошлого — этногенеза, этнической истории, традиционно-бытовой культуры, поэтому когда «предмет этнографии стал меняться, наша наука оказалась к его изучению (в новом, расширенном его осмыслении) не вполне готовой» [Карлов 1988 : 76]. По этому поводу можно согласиться с мнением Г. Г. Громова, что кафедра этнографии Московского университета «профессиональных этнографов не готовит и не готовила со времени своего основания» [Громов 1988 : 65]. Пояснением к этому может служить его определение в качестве предмета этнографии «этнических отношений и этнических процессов», которые относятся им к разряду социальных. Если это так, то московская кафедра в отличие от петербургской в действительности всегда готовила не этнографов, а этносоциологов (разумеется, в рамках идеологии исторического подхода). А поскольку этносоциология, изучающая этнические группы как форму социального расслоения современного общества, является частью социологии, этносоциологу гораздо легче, чем этнографу, встать на позиции антропологии в западном понимании этого слова.

Небольшой экскурс в историографию подтверждает мысль об инородности антропологической идеи по отношению к предмету исследования этнологии (этнографии). Согласно К. Леви-Строссу (статья «Rousseau, père de l'ethnologie», изданная в 1963 г.), высказывания Ж. Ж. Руссо о необходимости наблюдать «нравы» других народов ради понимания самих себя, ради «познания нашего собственного мира» делают его идейным предшественником, «предтечей и основоположником» этнологии. «Чтобы изучить человека, надо научиться смотреть вдаль». В связи с этим он приводит знаменитое изречение великого французского мыслителя: «Я есть другой» [Леви-Строс 1999 : 22, 25]. В интересующем нас аспекте весьма примечательно, что переводчик на русский язык заменил слово «этнология» словом «антропология» [Леви-Строс 1999 : 21].

Пройдем по всему ряду высказываний об антропологии. Самое первое письменное упоминание понятия антропологии как «учения о душе и теле человека» было связано с противопоставлением его понятию теологии [Ethnologie 1983 : 32]. В 1787 г. с концепцией этнологии как части антропологии или «общей науки о человеке» выступил швейцарский теолог Шаваннес. Хэддон указывал, что в «Британской энциклопедии» за 1822 г. под антропологией подразумевалось теологическое учение: «рассуждение о человеческой природе» [Haddon 1910 : 7]. Современный канадский философ И. К. Джерви, полагая, что совершает революцию в науке, посвятил этому вопросу целую книгу. В частности, он пишет, что в историческом контексте (социальная) антропология является философским исследованием человека («философской антропологией»). При этом он ссылается на самого Канта, который писал, что все основные вопросы философии подпадают под рубрику антропологии, отвечающей на вопрос, *что есть человек* [Jarvie 1970 : xx].

Таким образом, понятие антропологии в высказываниях авторов XVIII—первой половины XIX в. имело совершенно иные контаминации. Принимая антропологическую концепцию происхождения этнографии, мы фактически выходим далеко за пределы науки как таковой, вступая в сферу метафизики, имея в виду ее худший, вульгарный вариант. В современной литературе предмет культурной антропологии не выделяется из реальности, а создается чисто вербальным способом, путем смешения высказываний о предметах некоторого множества конкретных наук, прежде всего этнографии и физической антропологии.