

наконец, понятие «городской этнографии». Это связано с постепенным развитием исследовательских программ, позволяющих использовать все более сложные модели отношения между субъектом и объектом исследования. А. К. Байбуурин верно подметил, что интерес этнографов значительно возрастает при сопоставлении далеких друг от друга культур [Байбуурин 1982 : 9].

Однако упомянутый им факт говорит не только о том, что естественное любопытство ученого зависит от степени его «отдаленности» от исследуемой реальности. Чем «дальше» исследуемая культура, тем выше степень отчуждения, тем проще провести границу между субъектом и объектом наблюдения, т. е. очертить предметную область исследования. Помимо прочего стремление этнографов всеми средствами «отдалить» от себя предмет своего исследования опровергает кажущееся бесспорным утверждение, что главная цель их существования как ученых состоит в изучении «человеческой природы», направленном на «совершенствование людей и общества».

«Первобытные народы» представляют самый простой случай, «этнографические» пласты городской культуры — наиболее сложный, поскольку границу приходится проводить внутри самих себя. В этом кроется секрет того, почему на «подсознательном» уровне ученые-этнографы (антропологи) в одинаковой степени рассматривают в качестве предмета исследования «первобытные общества» («племена») и «малые группы» внутри современных обществ. И тем и другим свойственна «традиционность», следовательно, «отдаленность» от исследователя как представителя современного унифицированного общества. Под определение «малых групп» подпадают и периферические молодежные группы в городской среде, создающие собственные внутренние традиции, основанные на символических (бесписьменных) формах поведения. Как пишет Т. Б. Щепанская, путь в Систему начинается с освоения символики сообщества и способов их интерпретации [Щепанская 2004 : 130].

## **Идея различия культуры в этнографической теории**

Проблема исчезновения (существования) предмета этнографии имеет еще один аспект, связанный с тезисом о неоднородности ее предмета. Сразу можно сказать, что подобные утверждения безусловно верны в отношении «антропологии»

(в указанном смысле), но неправомерно переносятся на этнографию в силу подмены понятия этнографии (этнологии) понятием антропологии, а затем еще более непоследовательным его подчинением последнему, когда понятие этнографии включается в объем понятия антропологии. Показательно высказывание А. К. Байбурина о якобы очевидной неоднородности предмета этнографии (этнологии) [Байбурин 2003 : 14]. По-видимому, здесь произошла подмена антропологии этнографией. Тезис о разнородности *реальности*, противостоящей этнографии, рассматривается как тождественный тезису о разнородности *предмета* исследования этнографии. Это не одно и то же. Реальность разнородна сама по себе, но в качестве предмета исследования науки она берется только в каком-то одном отношении, следовательно, предмет любой науки изначально, с момента своего выделения, является однородным. Понятие первобытная культура в полной мере отражает однородность предмета этнографии.

Внешняя убедительность тезиса о неоднородности предмета исследования этнографии имеет две объективные причины, лежащие в устоявшейся практике исследований. Во-первых, это «раздвоение личности», западной антропологии, когда она оказывается между философской антропологией и этнографией. Не имея средств решать философские задачи, она утратила способность решать задачи этнографические. Под именем «антропологии» этнография на Западе стала превращаться из науки о первобытной культуре в некий способ отвлеченных рассуждений о человеке с показом «картинок» (этнографических фактов), т. е. постепенно утрачивать свой собственный предмет исследования. Конкретной науки о человеке существовать не может, как не существует конкретной науки о знании или о бытии. Существуют философские учения о знании, о бытии и пр. Несомненно, должно существовать и учение о человеке, но только как направление в философии. Пожалуй, наиболее законченную форму трансформация науки о первобытной культуре в «науку о человеке» начинает приобретать в конце XX в., являясь результатом концентрации в себе тех тенденций, которые десятилетиями накапливались в западной науке. Развитие научных идей, в том числе и ложных, происходит по спирали, и в настоящее время антропология как конкретная наука вернулась к своим истокам в хантовском исполнении. Предмет современной антропологии вполне целенаправленно трактуется

как хаотическое скопление разнородных «кусков», оторванных от предметов множества других наук. В этом хаосе легче создать, выражаясь словами Декарта, отвлеченный способ рассуждать о многом, вызывая восхищение у несведущих.

Впрочем, дилемма «человек или культура» уже была блестяще решена Шпенглером, который утверждал, что у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана [Шпенглер 1923 : 20]. «Человечество, — писал он, — пустое слово. Стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, и на его месте перед нашими глазами обнаружится неожиданное богатство форм ... феномен множества мощных культур» [Шпенглер 1923 : 20]. Хотя, конечно, для того чтобы утверждать все это, нет необходимости уподоблять культуру биологическому организму, как это делал сам Шпенглер.

Во-вторых, это непрекращающиеся попытки найти теоретическую опору в чужом материале, в других конкретных науках. Этнография постоянно «исчезает», кажется, с самого момента своего возникновения в истории, в географии, в биологии, в социологии, в психологии, в семиологии (семиотике), в философской антропологии, в культурологии, археологии. Например, в рамках палеоэтнографической школы археология трактуется как этнография прошлого [Клейн 2005 : 44]. В русле этой идеи Р. Ф. Итс рекомендует начинать этногенетические исследования с изучения данных физической антропологии и археологии [Итс 1987 : 13, 15, 16]. Но в таком случае не археология является «этнографией прошлого», а этнография — «археологией настоящего», поскольку объектом конкретного исследования действительно выступает некая географическая единица («определенная территория») [Анфертьев 1993 : 67; Итс 1987 : 13]. С этой точки зрения понятия «историко-этнографической области», «культурного ареала», «цивилизации» становятся этнографическими аналогами понятия «археологической культуры», которое, по заключению Л. С. Клейна, «остается неясным» [Клейн 1991 : 152]. Попутно отметим, что структура комплексного метода в «науке об этногенезе» мало чем отличается от структуры американской «науки о человеке», подразделяемой на культурную и физическую антропологию с последующим делением культурной антропологии на этнологию (этнографию), археологию, лингвистику, фольклор и психологическую антропологию.

«Антропологическая» модернизация предмета этнографии по времени совпадает, а может быть, в какой-то мере зависит от осознания естественного исчезновения ее предмета. «Исчезновение» так называемых первобытных народов, которое началось еще до появления этнографии в качестве особой дисциплины, также не означает прекращения существования этнографии как науки. «Первобытные народы» и «предмет исследования этнографии» — это опять-таки не одно и то же. Непонимание этого момента приводит к родственному заблуждению, будто определение предмета этнографии может происходить только в этнографическом «поле». Прежде чем судить, исчезает предмет этнографии или нет, необходимо определить, *что это такое*.

По мнению А. К. Байбурина, в ситуации, когда речь идет об исчезновении предмета этнографии, надо заниматься не поиском «пропажи», а определением «ориентиров», общих как для этнографов, так и для фольклористов, т. е. того, что каждый этнограф и фольклорист (в одинаковой степени) считает «своим» [Байбурин 2003 : 14]. Но между упомянутыми формулировками нет никакого противоречия. Ответ на вопрос зависит от характера предмета, который уклончиво именуется «общими ориентирами». Зато при использовании такого рода иносказания не так бросается в глаза противоречие между двумя противоположными выводами о *существовании* предмета этнографии, т. е. «нерасторжимом единстве» фольклора и этнографии, и *несуществовании* предмета этнографии, т. е. его «неоднородности» [Байбурин 2003 : 14—16].

Существующие расхождения в определении предмета этнографии — вопрос стиля. На самом деле все говорят об одном и том же и, в частности, о культуре, различающей, расчленяющей себя внутри. Выше об этом говорилось в связи с определением понятия культуры бесписьменного типа. По мнению Леви-Стросса, антропология (этнография) будет существовать ровно столько, сколько будут существовать культурные различия, которые и являются ее предметом [Леви-Стросс 1999 : 36]. «Этнолога, — пишет он, — интересует не универсальность функции, которая далеко не очевидна и не может быть доказана без внимательного изучения всех обычаев, с ней связанных, и их исторического развития, но разнообразие этих обычаев. Правда, наука, чьей первой, если не единственной, целью является анализ и истолкование различий, избавляет

себя от решения этих проблем, если она занимается изучением сходных черт» [Леви-Строс 1983 : 21]. Этот упрек не вполне заслужен, поскольку понятие сходства включает в себя идею различия и наоборот.

В советской этнографии феномен своеобразия отдельных географических единиц населения интерпретировали с помощью понятия «этнодифференцирующих признаков» (Ю. В. Бромлей), «этнической культуры» (В. И. Козлов) или понятия «стереотипа поведения» как фактора, отвечающего за разнообразие этносов (Л. Н. Гумилев). Все эти концепции сходятся в том, что аспекты культуры, интересующие этнографию, подчиняются принципу различия. Различие является свойством бесписьменной культуры. Письменная культура стремится к универсализации явлений культуры, расчленяя ее вместе с тем на автономные части.

Таким образом, утверждение, что предметом исследования этнографии *в конечном счете* выступают культурные различия, не является таким уж нонсенсом. Культурные различия в пространстве и во времени являются продуктом устной традиции. Поэтому, говоря, что этнографы сосредоточивают свое внимание на культурных различиях, мы приходим к устной традиции, или «народному знанию». Именно в первобытном мире локальные различия (пространственная эволюция) элементов культуры носят столь ярко выраженный характер, возникая уже на уровне кланов как минимальных единиц организованного существования в первобытном мире. Конечно, предметом исследования этнологии являются не различия в культуре, но культура, имеющая различия «в себе» и «для себя».

Если взглянуть на результаты исследований в рамках психологической антропологии, становится ясно, что разработка понятий «конфигурационной личности», «базовой личности», «национального характера» и т. п. по смыслу эквивалентна ответу на вопрос о структуре (возможности) существования этнической культуры. Очевидна бесписьменная природа культуры этого типа. Этническая культура — это культура, основанная на устной традиции, тесно связанной с подсознательной (визуальной) передачей стереотипов поведения. Поскольку доля устной традиции в культуре всегда будет достаточно велика, по контексту понятие «этнической культуры» совпадает с понятием «традиционной культуры». Определение понятия «этнического» в статье С. В. Чешко «Человек и этничность»

(1994) имеет непосредственное отношение к вопросу о предмете этнографии. Мы вернемся к этому в рамках проблемы этноса, которой посвящена специальная глава настоящей книги.

Письменность как форма коммуникации унифицирует этнические различия, снимает «таможенные барьеры» на пути заимствований и тем самым нивелирует существующие различия между ними. Диффузия черт культуры происходит также в мире, где нет письменности, но там этот процесс протекает настолько медленно, что достаточно быстро уравнивается эволюцией, которая восстанавливает разность культур. С другой стороны, письменность (сначала рукописная, затем печатная книга) значительно уступает по мощности и скорости уничтожения этнических особенностей современным средствам теле- и видеокommunikации. Это ставит под угрозу культурного поглощения западной цивилизацией не только демографически слабых «племенных» обществ, но и насчитывающих десятки и даже сотни миллионов людей обществ, являющихся потомками высокоразвитых неевропейских («альтернативных») цивилизаций, которые традиционно представляют предмет исследования этнографии.

Вероятно, не так важно, произойдет ли такое поглощение в реальности, ибо речь идет о принципе. Можно ли, например, думать, что когда-нибудь произойдет полное выравнивание разности потенциалов отдельных культур? Безусловно, унификация явлений человеческой культуры будет на порядки выше, т. е. движение маятника между диффузией и эволюцией замедлится, но никогда окончательно не остановится благодаря неиссякаемой энергии устной традиции. Даже в рамках современной индустриальной культуры во многих сферах жизни устная традиция сохраняет свое значение и будет сохраняться как вечный фактор культуры. Вряд ли можно представить себе такое состояние культуры, когда все сферы жизни людей будут «учтены» средствами письменной традиции.

Идея различия культур тождественна идее культуры как взаимосвязанного целого. Принято считать, что этнография возникла в середине XIX в. как своего рода реакция на эволюционную теорию Дарвина. Однако идея эволюции есть не что иное, как один из вариантов идеи взаимосвязи морфологических признаков. Основная задача этнографии — это изучение взаимосвязей между элементами культуры. В известном высказывании С. А. Токарева говорится именно об этом. «Хотя

от этнографа-исследователя, — писал он, — требуется умение описывать с максимальной точностью и полнотой явления материальной культуры (жилище, одежду, украшения, утварь и пр.), дополняя описание графическими изображениями, планами, чертежами, зарисовками, фотографиями, и с такой же точностью и полнотой описывать технологические процессы изготовления тех или иных вещей и их употребление, тем не менее все эти «вещеведческие» описания всегда были и остаются лишь вспомогательными приемами, а не целью этнографического изучения. В противном случае этнографическое изучение явлений материальной культуры очень скоро потеряло бы свою специфику: этнографическое исследование одежды превратилось бы в руководство по кройке и шитью, изучение пищи — в сборник кулинарных рецептов, изучение народного жилища — в раздел учебника архитектуры» [Токарев 1970 : 3]. Сказанное, конечно, касается не только материальной сферы, но и всех других сфер культуры.

В статье А. К. Байбурина совершенно правильно говорится о том, что значение и смысл вещи возникает на пересечении связей, что этнографический факт как таковой оказывается сгустком, или точкой пересечения связей [Байбурин 1982 : 10, 15]. Однако это положение он, на наш взгляд, не вполне корректным образом преобразует в утверждение о том, что «для этнографа интерес представляют как раз семиотические свойства вещей» [Байбурин 1982 : 13]. Выше нам уже приходилось подчеркивать, в чем состоит принципиальное различие между первобытным символизмом и письменностью. Поэтому тот факт, что любая вещь может приобретать семиотический статус, отнюдь не равносителен утверждению С. А. Токарева об особенностях этнографического изучения материальной культуры. Подлинный смысл слов С. А. Токарева лежит буквально на поверхности. Этнография изучает явления культуры, созданные культурой бесписьменного типа, где нет учебников, письменных пособий по изготовлению средств к жизни. Письменность расчленяет первобытную культуру, представляющую собой совокупность связей, соединений моментов человеческого бытия.

Цельность и связность — основополагающее свойство первобытной культуры. В другой своей работе С. А. Токарев писал, что «главное требование метода Малиновского — рассматривать быт и культуру любого данного народа как единое



целое, как систему взаимосвязанных частей, где каждая часть выполняет свою определенную роль, свою «функцию» [Токарев 1978 : 230]. По всей видимости, С. А. Токарев имел в виду более широкий принцип системности, т. е. подчинения части целому. Это то, о чем писала Рут Бенедикт: каждая культура есть нечто большее, чем сумма ее элементов [Benedict 1935 : 47]. Парадоксально, что Малиновский вводом понятия «функция» в определение ранее сформулированного им метода сам его и разрушил, превращая культуру в бессвязный набор функций, если использовать терминологию его критики в адрес Тэйлора и Гребнера. В его интерпретации функция — это объективная, неподвижная характеристика явлений культуры в данное время и в данном месте, подобно тому как некогда считалось, что цвет является неотъемлемой характеристикой материальных предметов.\* Другими словами, в этом контексте функция приобретает значение границы явления культуры, обездвигивая его, отделяя от других явлений непроницаемой перегородкой. Между тем в рамках традиционной культуры в отличие от культур письменного типа информация о свойствах элементов культуры сохраняется только при ее непрерывной трансформации (трансмиссии, саморазличения). Для культур бесписьменного типа именно изменчивость выступает условием их устойчивости. Ученые могут абсолютно точно дешифровать или прочесть древние письменные тексты, но понять, о чем говорят знаки на чурингах, священных дощечках аборигенов Австралии, можно только из уст их индивидуальных владельцев, в разных ситуациях меняющих свои «показания», но не отступающих от целого коллективного сознания как синонима традиции.

Свойство системности первобытной культуры как культуры, основанной на устной традиции, кажется, объясняет, почему она становится предметом отдельной науки и в чем смысл существования этой науки. Но, кажется, можно сказать точнее и проще. Начало письменной истории (цивилизации) означает конец первобытной культуры. Леви-Стросс перевел этот эволюционистский тезис на свой язык, сказав, что история уродует «элементарные структуры».

Мы возвращаемся к сущности («бессмертию») предмета этнографии. Можно различным образом определять понятие

---

\* Пользуемся примером Б. С. Грязнова [Грязнов 1982 : 131].



культуры, но то, что в своей основе культура является продуктом устной (бесписьменной) традиции, является историческим фактом. Более того, по мере усложнения письменных (в широком смысле) форм культуры зеркальным образом должна расширяться и сфера устной культуры. В конечном счете письменность есть лишь способ фиксации продукта устной традиции, являющейся основным источником развития культуры. Так что, не говоря уже об эпистомологической неисчерпаемости (окончательной непознаваемости) богатейших этнографических источников XVIII—XX вв., теоретически предмет этнографии не имеет каких-либо временных границ.

Профессиональное назначение этнографа — изучение культуры как истории, восстановление целого по наличным обломкам (в этом он не отличается от представителей любой другой конкретной науки). В таком плане этнография действительно является исторической наукой. В наше время, когда мы оказались на достаточном расстоянии от XIX в., эталонного для этнографии, мы можем осознать, что собранный этнографический материал содержит в себе лишь небольшую часть информации о первобытной культуре. Парадокс дисциплинарного бессмертия этнографии заключается в том, что именно благодаря принципиальной неполноте имеющегося корпуса источников (коллекции, научные монографии, другие письменные свидетельства) они неисчерпаемы в плане получения новой информации. Следовательно, в тех случаях, когда первобытная культура прекращает свое существование эмпирически, полевые исследования этнографам должны заменить разыскания в области критики источников. Этнографический отчет — это глаза исследователей будущих поколений, поэтому с точки зрения структуры исследования этнографической действительности никакого отдаления не происходит. Как бы потомки первых исследователей не были отдалены от них во времени по отношению к исследуемой реальности, они остаются на том же самом расстоянии, ибо как дисциплина этнография исповедует пространственный, синхронический подход к исследованию изменений культуры.

Там, где полевая практика становится невозможной (а это лишь ничтожно малая часть ее предмета — огромного неисчерпаемого пласта устной культуры), в силу вступает правило синхронности разных поколений этнографов. По Гегелю, вещь есть то, что она есть, только в понятии. Кабинетная («книж-

ная», «источниковедческая») этнография с успехом замещает собой полевую этнографию. Этнографическая вселенная, существующая в параллельном измерении письменных источников, так же бесконечна и так же мало изучена, как физическая вселенная.

В динамике развития этнографии (а переименования в социальную или культурную антропологию в конечном счете являются объективным отражением этой динамики) внешние и внутренние границы, внешняя и внутренняя форма этнографии полностью совпадают. Это происходит независимо от воли отдельных исследователей. Определение предметной области любой науки связано с отграничением от других, прежде всего родственных, дисциплин, и этот процесс неизбежно становится частью структуры данной науки.

### **Этнография, культурология, историческая антропология**

В связи с проблемой «исчезновения» предмета этнографии одним из наиболее актуальных и интересных вопросов становится разграничение сфер влияния этнографии и культурологии. По-видимому, существует несколько культурологий. «Культурология» Лесли Уайта возникла как теория «науки о культуре» (культурной антропологии). Стимулом к введению понятия «культурология» для Уайта служила ситуация, в которой культурные антропологи, вместо того чтобы заниматься изучением культуры, занимаются решением некультурологических (читай: «некультурно-антропологических») проблем, связанных с психологией, психоанализом и социологией [White 1958 : 1246]. Это к вопросу о том, когда и как культурная антропология потеряла предмет исследования.

Очень скоро этот термин стал использоваться для обозначения, по выражению С. А. Арутюнова, «любых теоретико-культурных исследований» [Арутюнов 1988 : 81]. Согласно высказываниям некоторых авторов, культурология «пребывает» в некоем промежуточном положении «между метафизикой и другими гуманитарными науками», в частности, включая в себя литературную критику на правах прикладной культурологии [Белобородов 2001 : 19]. Другая версия культурологии разрабатывается философами, которые проводят более четкую