

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

границу между философской культурологией («философией культуры») и общей теорией культуры [Орнатская 2001: 109—117].

Этнографа, конечно, больше всего должна интересовать культурология Хейзинга, образец которой дается в книге «Осень средневековья». Фактически это попытка взглянуть на культуру средневековой Западной Европы взглядом стороннего, как бы неевропейского наблюдателя. Но психологически это можно сделать только со стороны Востока (с большой буквы), следовательно, с точки зрения востоковедения. Так что, если мы хотим иметь дело с культурологией как конкретной наукой, мы должны использовать модели исследования, которые культивируются в рамках востоковедения. Мы будем рассматривать востоковедение не как единую отрасль знания, а как систему обучения трем конкретным наукам, образующим между собой востоковедческий союз: филология, история и культурология.

Можно предположить, что в качестве парадигмы востоковедения выступает противопоставление не только Запада и Востока, но средневекового Запада и средневекового Востока. Это синхронное противопоставление движется во времени вместе с субъектом и предметом исследования путем экстраполяции определенных представлений о средневековой культуре на все последующие уровни современности. Как это часто бывает во всех без исключения науках, сами востоковеды довольно слабо осознают особенности структуры своей отрасли знания, полагаясь на методику изучения восточных языков, которая в практике подготовки профессиональных востоковедов по вполне понятным причинам и не без определенного успеха заменяет собой исследовательскую парадигму.

В статье, специально посвященной проблеме предмета востоковедения, В. Б. Касевич исходит из определения, которое построено на этимологии самого термина — «востоковедение есть наука о Востоке» [Касевич 2001: 38]. Естественно возникает вопрос: что следует понимать под «Востоком»? При чем автор вполне резонно указывает на необходимость различать понятия географического и историко-культурного ареала (ср. значение понятия «историко-этнографическая область» в этнографии). С его точки зрения Восток как историко-культурный ареал включает в себя страны Азии и Африки, а равно целый ряд регионов (Татарстан, Калмыкия и др.), географически принадлежащих европейскому континенту. Он даже счи-

тает, что сфера действия востоковедения как дисциплины может распространяться на аборигенные культуры Америки и Австралии [Касевич 2001 : 39]. Последнее замечание делает интерес этнографа к размышлениям востоковедов отнюдь не праздным.

Далее анализируется понятие традиционализма в роли идеологической основы «восточных культур» (то, что предметом востоковедения является именно культура, в контексте рассматриваемой статьи выступает как нечто, не требующее доказательств) [Касевич 2001 : 39]. В числе признаков традиционалистского восприятия мира автор называет архетипичность, стремление опираться на исторические или мифологические прецеденты, консервативность, аперсонализм [Касевич 2001 : 39, 40]. В этом аспекте понятие традиционалистской культуры становится для него синонимом архаической культуры, что вновь вызывает ассоциации с этнографией [Касевич 2001 : 40, 41]. Здесь напрашивается сравнение также с тем, как выводится понятие традиции в этнографической литературе. Например, в понимании А. К. Байбурина (см. выше) традиция — это народность, архаичность, устойчивость [Байбурин 2003 : 15].

В качестве замкового камня в своде существующих представлений востоковедения В. Б. Касевич использует тезис о том, что важнейшим средством выявления культурных доминант и определения ментального типа служат структуры языка и прежде всего структура письменного текста [Касевич 2001 : 43]. В итоге им сформулировано следующее положение: «...востоковедение — это наука о духовной и материальной культуре традиционалистских сообществ в синхронии и диахронии с опорой на свидетельства языка и текста» [Касевич 2001 : 43].

На наш взгляд, в построениях В. Б. Касевича присутствуют два разных плана, которые не всегда совпадают между собой. Некоторые факты, приводимые в статье, говорят больше, чем позволяет им сам автор. Начнем с историко-культурных границ понятия Востока, которое практически сливается с этнографическим понятием «неевропейские народы». В самом конце цепочки как наиболее слабые кандидаты на эту роль находятся Америка и Австралия. Очевидно, что они следуют за Африкой, которая уже довольно давно принята в стан востоковедения, хотя, как кажется, до сих пор так и не смогла добиться

ся равных прав с такими признанными лидерами востоковедческого интереса, как китаистика, арабистика, индология и некоторые другие субдисциплины. Но где, когда и при каких обстоятельствах мог возникнуть подобный интерес к восточным странам?

Давно подмечено, что любая наука по определению чем-то сродни коллекционированию, хотя на более поздних этапах развития это справедливо рассматривается как архаизм (по словам Л. Н. Гумилева, наука, не ставящая проблем, превращается в бессмысленное коллекционерство [Гумилев 1989 : 18]). Археология возникла из кладоискательства, этнография — из интереса к «редкостям диких народов» (цитируем старинные документы). Востоковедение, вероятно, рождается из «собираательства» несколько иного рода, предметов роскоши (фарфор, ткани), пряностей и отчасти эзотерических знаний. Не случайно костяк предмета востоковедения образует культура арабских стран, Индии и Китая. Торговля предполагает дипломатию, дипломатия — знание местных обычаев и придворного, столичного этикета.

Востоковеды сетуют на отсутствие общей теории востоковедения [Касевич 2001 : 44]. Общей теории востоковедения и быть не может, поскольку не существует такого предмета как «Восток». Востоковедение есть союз трех наук в системе образования, каждая из которых имеет свой собственный понятийный аппарат. В сугубо прикладном смысле востоковедение по своему происхождению является наукой о том, как правильно себя вести на Востоке. Отсюда главная установка — на правильное воспроизведение, перевод, комментарий к исследуемой культуре, а не на создание теории (которая изначально есть нечто фальсифицируемое).

Поскольку востоковедение по своему происхождению является продуктом европейской средневековой культуры, при определении предметной области востоковедения большое значение имеет противопоставление христианства, с одной стороны, и других форм религии — ислама (особенно), индуизма, буддизма, конфуцианства, синтоизма — с другой. Вероятно, изучение стран Западного Судана и Восточной Африки (то же касается Филиппин) в рамках востоковедческого подхода обусловлено именно процессом их исламизации в доколониальную эпоху. Другие страны Африки южнее Сахары были «классифицированы» в африканистику как востоковедческое направле-

ние уже по чисто региональному признаку. Тем самым действительно был создан некий прецедент для включения в науковедческое понятие Востока аборигенных культур Америки и Австралии. Примечательно, что В. Б. Касевич довольно подробно для небольшой статьи рассматривает дилемму «Запад—Восток» в терминах противопоставления религиозных систем, но использует последнее не непосредственно для определения предмета востоковедения, а для характеристики понятия традиционализма [Касевич 2001 : 40, 41].

Весьма показательным в плане генезиса востоковедения является вопрос о периоде эмбрионального развития. Это эпоха европейского средневековья, которому противостояло средневековое общество стран Востока. Примеры, связанные с обсуждением сущности традиционализма, заимствуются из работ, в которых исследуются проблемы средневековой культуры как на Западе, так и на Востоке [Касевич 2001 : 39—43]. В этом отношении востоковедение обнаруживает родство с современной культурологией. Можно сказать, востоковедение в своей основе есть культурология Востока. Максима, согласно которой востоковедение есть «наука о традиционалистских обществах» (традиционализм выступает как синоним «восточности»), на самом деле говорит нечто совсем иное. Предметной областью востоковедения является средневековая культура стран Востока в том особом понимании термина «Восток», которое связано с представлениями средневекового европейского жителя. Данное представление было проанализировано Шпенглером. В его терминах, противопоставление «Запад—Восток» эквивалентно противопоставлению двух «стерилизованных фрагментов истории», доставшихся нам от средневековых гностиков: культура («страна») между Элладой и Персией, с одной стороны, и восточная культура в качестве «покоящейся, замкнутой, пребывающей в равновесии антитезы» — с другой [Шпенглер 1923 : 17].

Как уже говорилось, впервые теоретическое обоснование культурологии было осуществлено американским антропологом Лесли Уайтом. Сам термин «культурология» («Kulturologie») еще в 1915 г. был введен немецким химиком Вильгельмом Оствальдом, в его системе классификации наук он обозначал этим словом одну из биологических дисциплин наряду с физиологией и психологией. Обоснование культурологии как особой науки преследовало совершенно определенную цель — провес-

ти различие между «наукой о культуре» и другими исследованиями антропологов. Фактически создание этой теории связано с извечным спором между культурной и социальной антропологией (что первично в качестве предмета антропологии: культура или общество?) и служит формой обоснования тезиса о примате понятия культуры. «Культура, — писал Уайт, — а не общество является специфической особенностью человеческого вида» [White 1949 : 116]. По его мнению, главным признаком человеческого существования является не социализация, а символизация [White 1949 : 116, 117]. Если учесть сказанное выше о роли символизма в первобытной культуре, это утверждение есть завуалированное определение антропологии (этнографии) как науки о первобытной культуре.

Однако, впервые возникнув для решения внутренних задач антропологии, данная концепция вскоре вышла за пределы родной науки и теперь стремится к превращению в некую сверхнауку о культуре, претендуя на обобщение результатов всех гуманитарных дисциплин, в том или ином отношении специализирующихся на изучении культуры. Происходит это за счет распространения термина «культурология» на те области, которые исторически принадлежат археологии, этнографии, религиоведению, искусствоведению, лингвистике, литературоведению. В этом плане культурология *в широком смысле* вполне успешно конкурирует с антропологией и при надлежащих классификаторских усилиях может поглотить антропологию по той же схеме, по которой антропология уже более ста лет безуспешно пытается поглотить этнологию (этнографию).

Между тем если спуститься с теоретических небес на грешную землю практики культурологических исследований и посмотреть, какие труды обычно рассматриваются этой наукой как классические, то увидим, что ее предмет существенно сужается до вполне обозримых размеров средневекового Запада (мы пока оставляем в стороне вопрос о соотношении поля деятельности культурологии и исторической антропологии). Кажется, достаточно упомянуть хотя бы две книги: «Осень средневековья» Хейзинга и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» М. М. Бахтина.

Возможность расширения предметной области культурологии как науки о средневековой культуре в прошлое и в настоящее, в античность и в индустриальное общество, вероятно, объясняется тем, что средневековье оказывается не только

предметом, но и способом моделирования предмета исследования. Даже исследуя современные общества, культуролог в явной или неявной форме обращается к средневековым образцам культуры. А. Я. Гуревич считал своей задачей построение модели средневековой культуры в категориях времени и пространства, права, богатства, труда и собственности, среди которых главной явно выступает категория права и связанная с ней категория теологии, учености; в частности, он писал о выделении права (предполагающего составление документов) в особую сферу социальной жизни в отличие от варварского общества (противопоставление дохристианской, или варварской, и собственно средневековой культуры для его построений является чрезвычайно важным) [Гуревич 1984 : 12, 23, 33, 168, 172—174, 187]. Таким образом, основной моделью средневековой культуры является письменная, книжная культура.

Здесь мы опять должны вернуться к идеям Шпенглера, на сей раз по поводу схемы «форм мировой истории»: «Древний мир — Средние века — Новое время». «Итак, — писал он, — к двум дополняющим друг друга понятиям, язычество и христианство, воспринятым во временной последовательности как исторические эпохи, прибавлено некоторое завершающее третье, „Новое время“, которое с своей стороны странным образом не допускает дальнейшего применения того же приема и, будучи подвергнуто многократному „растяжению“ после крестовых походов, оказалось неспособным к дальнейшему удлинению» [Шпенглер 1923 : 17, 18]. Повторяется ситуация с этнографией (антропологией), для которой первобытная культура выступает в том же двойном качестве, предмета и модели — способа многократного «растяжения» понятия первобытной культуры, т. е. «обогащения» этнографическим смыслом отдельных фрагментов исторической реальности.*

Сравнение с этнографией тем более целесообразно, что ее почти абсолютным эквивалентом является понятие бесписьменной культуры, а средневековая культура находит свое выражение в письменной культуре, пожалуй, в самом сильном ее выражении — рукописной книге. Средневековая культура кал-

* Не менее интересна другая идея Шпенглера, объясняющая, когда и где возникла идея эволюции. Дополнение в схему третьей эпохи, «нового времени», внесло в картину элементы движения. То, что ранее воспринималось как пространственный ряд («язычество—христианство», «дикость—цивилизация»), стало восприниматься как временной ряд [Шпенглер 1923: 17].

лиграфична по своей сути. В связи с этим еще раз можно подчеркнуть тот факт, что в статье В. Б. Касевича определение предмета востоковедения замыкается на письменных текстах, на анализе «средневековых сочинений» [Касевич 2001: 40, 42, 43]. Отсюда вытекает уточнение предмета востоковедения: средневековая восточная культура, основанная на письменном способе передачи информации между поколениями.

В свете высказанных положений можно утверждать, что востоковедение имеет комплексный характер именно потому, что в нем отчетливо выделяются три направления: культурологическое, историческое и филологическое. В. Б. Касевич вполне уместным образом упоминает о существующей практике отклонения диссертационных работ по востоковедению, если они не опираются на письменные источники на восточных языках [Касевич 2001: 44]. Думается, в этом правиле помимо требования соответствующей профессиональной подготовки, частью которой является владение языком данной страны, есть другой, скрытый смысл, который связан как раз с противопоставлением «Запад—Восток» в аспекте «своя—чужая» культура. Французский ученый, изучающий средневековую культуру Франции, может отвлечься от языка, поскольку это родной язык. Для него требование, касающееся использования оригинальных текстов на французском языке, звучит попросту абсурдно, поскольку для него это является не требованием, а частью его самого, даже если речь идет о старофранцузском языке. Данное соображение сохраняет свое значение и том случае, если он займется изучением, скажем, средневековой культуры Германии, поскольку это европейская страна. Таким образом, слияние истории, филологии и культурологии при главенстве последней заложено в «генетическую» программу востоковедения.

Возникает вопрос: может ли стать востоковедом китаец или индеец? На первый взгляд кажется, что нет, поскольку он не может отвлечься от знания своего языка, от погруженности в свою культуру. Однако это все-таки возможно, если он станет «западоведом», ориентируясь на средневековую европейскую культуру. Еще один вопрос: к какой науке должен себя причислять житель Востока, если заинтересуется средневековой культурой своей страны? Вероятно, где-то здесь и проходит граница между культурологией и исторической антропологией. Китаец, посвятивший себя изучению средневековой

культуры собственного народа, выступает в роли не востоковеда-культуролога, а исторического антрополога. На востоковедческие позиции он встанет тогда и только тогда, когда займется исследованием европейской культуры «варваров». Другой путь — получить европейское по структуре образование для занятий восточными культурами. Точно так же европейцу трудно без промежуточных «превращений» стать антропологом, изучающим восточные культуры. Для этого ему необходимо сначала натурализоваться в городской (письменной) культуре данной страны, а затем использовать ее в качестве площадки для наблюдения при исследовании деревенской (бесписьменной) культуры. По этой причине этнография столь поздно сделала предмет своего исследования крестьянскую культуру («общину») стран Востока [Ольдерогге 1974 : 155].

Впрочем, востоковеды и этнографы не всегда видят, что предметы их наук принципиально различны, что, с одной стороны, в фокусе внимания оказывается средневековая письменная культура, с другой — первобытная бесписьменная культура. Свидетельство тому — предложение отнести к сфере востоковедения аборигенные культуры Америки и Австралии (см. выше). Подобные вещи происходят от того, что противопоставление «европейская—неевропейская культура» (что действительно объединяет востоковедческое и этнографическое образование) необходимо конкретизировать с помощью других противопоставлений. Более адекватный способ взаимного определения этнографии и востоковедения заключается в их взаимном опосредствовании с помощью понятия культурологии. Но в этом пункте мы сталкиваемся с трудностью разграничения культурологии и исторической антропологии.

Одним из первых на этот путь встал французский историк Жюль Мишле. В книге «Ведьма» (1862 г.), посвященной демонологической стороне жизни средневековой Франции, он пишет об «угадывании, воскрешении прошлого». Для него описание этой стороны средневековой жизни было «не столько историей, сколько поэмой о ведьме» [Мишле 1997].

В книге М. М. Крома «Историческая антропология» (2001) в краткой, но методически яркой форме изложена история этой дисциплины. Окончательное сложение исторической антропологии он относит к первой половине XX в., когда в противовес (или в дополнение) к «событийной истории» стало сознательно разрабатываться направление, названное «но-

вой историей», т. е. историей, ориентированной на изучение структур, или «масс», а не событий или индивидов (скажем, «исторических личностей». — П. Б.). Эта история — экономическая, социальная, ментальная — получила статус особой исторической дисциплины в энциклопедических изданиях 70-х гг. XX в. [Кром 2001 : 7, 8].

Основной задачей исторической антропологии* следует считать восстановление (в терминах Мишле, «воскрешение») культурного контекста существования так называемой исторической личности. Несомненно, это тот слой культуры, который входит в предмет этнологии / этнографии). Однако информация такого рода может существовать только в средневековых письменных текстах, поэтому для этнологов она долгое время оставалась чужой. Кроме того, перед глазами этнологов было живое полнокровное целое в виде современной им крестьянской культуры. Необходимо было, чтобы сами историки, разочаровавшись в результатах чисто позитивистских исследований, ощутили интерес к данной проблематике. Возникнув однажды в трудах специалистов по нарративной истории в рамках чисто исторических проблем, историческая антропология стала частью этнологии, а не нарративной истории. Как отмечается, в Великобритании становление исторической антропологии интересно тем, что здесь инициаторами нового направления стали не историки, а социальные антропологи и становление исторической антропологии рассматривается как результат осознанного сближения двух дисциплин [Кром 2001 : 18]. Излюбленным предметом изучения стали народные верования, а основным источником — протоколы ведовских процессов [Кром 2001 : 20].

Очевидна связь с достижениями этнологии в области создания более сложных исследовательских программ. М. М. Кром ссылается на слова Жака ле Гоффа, что этнология заменяет историю хронологических событий историей, состоящей из повторяющихся событий вроде календарных праздников и церемоний [Кром 2001 : 29]. Фактически это является повторением тезиса, на котором когда-то возникла этнография, — об отделении истории народов от истории госу-

* Насколько сильной порой оказывалась взаимная изоляция российской (советской) и западной науки, можно судить по факту использования термина «историческая антропология» в значении исторической физической антропологии в трудах по этногенезу [Алексеев 1979 : 3—36].

дарств. Исследования подобного рода проводились и в России, но, поскольку статус особого научного направления они приобрели на Западе, в науке утвердился термин «историческая антропология», а не «историческая этнография», тем более что в российской науке этому термину придается «этногенетический» оттенок. Несколько отвлекаясь от основной линии данного раздела, можно заметить, что все этнографические субдисциплины (если их выделение не является искусственным) в момент институционализации повторяют путь этнографии в целом, подобно тому как развитие эмбриона повторяет эволюцию вида. Проблема состоит в правильном выделении соответствующей части предмета исследования.

Так называемая политическая антропология (потестарная этнография) до сих пор не может войти в русло «нормальной» науки, приступив к рутинному накоплению знаний, именно по той причине, что не в состоянии определить субпредмет своего исследования. Это выражается прежде всего в неспособности установить стандарты постановки и решения конкретных задач. В результате она либо вообще топчется на месте, занимаясь самоплагиатом, либо слишком быстро и окончательно решает поставленные задачи (теория «раннего государства»), лишая себя какого-либо продолжения [Белков 1995 : 165—187]. Впрочем, обращение к проблеме предметной области политической антропологии в контексте проблемы разграничения культурологии и исторической антропологии имеет тот смысл, что косвенным образом указывает на ее собственный предмет — догосударственные или негосударственные формы власти. В этом аспекте первобытность, и античность, и средневековье, и Восток имеют между собой то общее, что они могут противопоставляться новому («государственному») времени в синхроническом измерении. Разумеется, это становится возможным только в том случае, если мы не будем навешивать термин «государство» на любую софистицированную («сложную») форму властных отношений. Если совсем коротко, понятие «раннего государства» совпадает с европейским феодализмом [Belkov 2002 : 156].

Дискуссии 70—80-х гг. показали, что существует несколько трактовок предмета исторической антропологии: «история ментальностей»,* «социальная история» и «история повседнев-

* Понятию ментальности точнее всего соответствует термин «культурная психология». — П. Б.

ности», «микроистория», причем первое из упомянутых понятий оказывается наиболее значимым [Кром 2001 : 12]. По нашему мнению, все это различные определения одного и того же явления, именуемого средневековой культурой в той ее части, которая основана на устной традиции, следовательно, является предметом этнографии. С другой стороны, по экспертным оценкам самих историков, признаком антропологического подхода является использование при анализе понятия «культура» [Кром 2001 : 58].

Таким образом, под единым названием «историческая антропология» скрываются две самостоятельные дисциплины — этнология и культурология, изучающие разные стороны средневековой культуры. Это видно по тематике работ, одни из которых направлены на культуру большинства, другие — на культуру меньшинства. «Осень средневековья» Хейзинга является культурологическим исследованием, обращенным к явлениям письменной культуры, а книги А. Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры» (1981) и «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» (1990) представляют собой исследования, относящиеся к сфере этнологии (исторической антропологии), изучающей факты культуры бесписьменного типа. Вопрос о соотношении народной или фольклорной культуры Средних веков с культурой церковной или ученой — это вместе с тем и вопрос о соотношении устной и письменной традиций в ту эпоху [Гуревич 1990 : 161].

Книга М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965) кажется особенно интересной в плане противопоставления этнологии и культурологии. «Нас интересовала в творчестве Рабле, — писал он, — основная, большая линия борьбы двух культур, то есть борьбы народной культуры с официальным средневековьем» [Бахтин 1990 : 483]. Под официальным средневековьем обычно понимают так называемую церковную культуру, но некоторые формулировки М. М. Бахтина расширяют понятие официальной культуры до понятия рыцарской культуры (ср. то широкое значение, которое придается термину «самурайская культура» в японистике). Как он писал, народная (смеховая, гротескная) культура средневековья представляет «снижение и приземление рыцарской идеологии и церемониала» [Бахтин 1990 : 27]. Таким образом, народная культура в книге

М. М. Бахтина, как и в книгах А. Я. Гуревича, противопоставляется письменной культуре средневековья в двух основных ее вариантах: культуре священного писания и культуре рыцарского романа (конечно, это противопоставление не может быть абсолютным).

Культурная и социальная антропология. Конъюнкция «культура и общество»

Результаты анализа взаимоотношений с социологией и культурологией позволяют нам вернуться к вопросу о внутреннем строении этнографии, выражаемом в соперничестве двух течений: социальной и культурной антропологии. Факт соответствия понятий «социология» и «культурология», с одной стороны, и понятий «социальная антропология» и «культурная антропология» — с другой, как внешней и внутренней формы этнографии, кажется, не вызывает сомнений.

Становление британской структурной антропологии на основе *сближения с социологией* есть крайнее проявление одной из двух тенденций, изначально заложенных в самом предмете этнографии. Рэдклифф-Браун писал: «Науки о культуре не может быть; можно изучать культуру лишь как характерную черту социальной системы. Поэтому, если вы намерены иметь науку, это должна быть наука о социальных системах» [цит. по: Stinivas 1966 : xvi]. Усиление внимания к одной из сторон логически привело к возникновению американской культурной антропологии в качестве своего рода ответной реакции компенсаторского характера. По выражению А. Купера, американская культурная антропология *оторвалась от социологии* [Купер 1993 : 3]. Вообще рассуждения о том, что и чем «охватывается» (понятие культуры «умещается» на острие понятия общества или наоборот), приобретают схоластический характер по той простой причине, что являются попыткой обосновать задним числом уже существующее различие между двумя концепциями предмета исследования этнографии. Если априорно взять в качестве инструмента анализа одно из трех предельных понятий — «культура», «общество», «природа», — с помощью весьма несложных терминологических манипуляций вся система наук превратится либо в культурологию, либо в социологию, либо в естествознание (естественную историю). В це-