

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-

лом же, как можно заключить из некоторых работ обзорного характера [Аверкиева 1971], мозаичность споров между социальной и культурной антропологией свидетельствует, что их взаимные претензии не имеют никакого отношения к исходному локусу стоящей за ними проблемы. Этот локус находится в области полевой этнографии и сводится к вопросу, с чего начинать: с наблюдений или расспросов, двух различных способов сбора информации, непосредственного наблюдения и опосредствованного наблюдения. В этнографическом «поле» соединение культурной и социальной антропологии происходит само собой.

Полевой исследователь легко решает антиномию «культура или общество» в качестве начала фиксации явлений традиционной жизни. Одно невозможно без другого. Непосредственному наблюдению поддаются явления материальной культуры и обряд. Это — «культурная антропология». Явления социальной организации и духовной культуры (миф, фольклор) связаны с необходимостью словесной коммуникации, диалога между исследователем и представителями исследуемой культуры. Окончательно «социальной антропологией» это становится за вычетом мифа, который тяготеет к обряду в качестве его «объяснения». Можно соглашаться или не соглашаться с известной теорией о соотношении мифа и обряда, но она является одним из важнейших способов научной интерпретации «своего» для этнографии (этнологии) предмета исследования. Это связано с тем, что проблема «миф—обряд» во многом ассимилируется проблемой «культура—общество». Например, всем известно расхождение между Малиновским и Рэдклифф-Брауном. Малиновский в качестве предмета исследования рассматривал культуру, трактуя социальную структуру как нечто лежащее в ее основании (оппозиция «обозначение—обозначаемое»). Рэдклифф-Браун доводит это противопоставление до логического конца, отдав культуру и общество в ведение разных наук, этнологии и социальной антропологии (см. выше). Американские ученые суживают расстояние между категориями культуры и общества до минимума вследствие сужения расстояния между биологией и социологией, что воспринимается как отрыв от социологии.

Еще глубже лежит фактор различия моделей полевых исследований. Возможно, именно в этой сфере между британскими и американскими этнографами впервые (на «подсознательном» уровне) намечается та трещина, которая разрасталась на

протяжении целого столетия уже в теоретической сфере. В рамках полевой практики те и другие изначально занимали различные позиции в отношении исследуемой реальности. В первом случае в качестве противостоящей субъекту исследования *реальности* выступало «чужое» население колоний с акцентом на «общество», т. е. социальную организацию, во втором случае — «свое чужое» коренное население Северной Америки с акцентом на «культуру», т. е. фольклор (включая мифы и обряды). В российско-немецкой научной традиции подобная дилемма всегда выступала в более слабой форме. Немецкий дух *Völkerkunde* вселился в предмет исследования на территории России, где этнографическая реальность изначально выступала в двух формах: коренное население Сибири и коренное (нерусское) население европейской части России. Отсюда сходство с американской моделью, которая позднее подверглась обратному воздействию британской научной мысли.

В сущности благодаря этому обстоятельству российско-немецкая этнография осталась в старом теле *Völkerkunde*, определяя предмет исследования с помощью двойного понятия «культура и общество». В полевой практике длительного, непрерывного наблюдения это означает, что выбор конкретного начала исследования может иметь случайный характер, поскольку сосредоточение на одном из терминов отношения «культура и общество», на одном из аспектов жизни «народа» необходимым образом оказывается средством логического восхождения к другому.

Двойственность позиции полевого этнографа очень хорошо отражена в рассуждениях Малиновского по поводу принципов, которые должны лежать в основе сбора этнографической информации. Помимо необходимости полного обзора явлений, каждое из которых в свою очередь должно рассматриваться во всех его аспектах по отношению к исследуемой культуре в целом, он говорит о том, что первое, с чего следует начинать, — это описание «социальной конституции», представляющей собой «твердый скелет племенной жизни». Однако «анатомия культуры», или «конституция общества», или «структура общества», будучи своего рода кристаллической решеткой, никогда *не формулируется* самими носителями культуры. «Племенной код» управляет поведением людей, но не осознается ими подобно тому, как в обычной жизни не осознаются законы психологии [Malinowski 1922 : 10—12]. Поэтому каждый «фе-

номен» может быть познан только посредством его «конкретных манифестаций», или «актуализаций». Результатом является некий «каркас культуры», или «каркас общества», лишенный «плоти и крови» реальной человеческой жизни [Malinowski 1922 : 17]. Таким образом, «скелет абстрактных конструкций» должен быть в дальнейшем наполнен *случайностями реальной жизни* (*imponderabilia of actual life*) [Malinowski 1922 : 18].

Принимая во внимание смешение Малиновским вопросов методики полевой работы и вопросов методологии, в частности вопроса, что является предметом исследования этнографии, ключевым моментом в его рассуждениях можно считать ряд эквивалентных по смыслу противопоставлений: «общество» и «культура», «феномен» и его «манифестация», «структура» и ее материальная «оболочка», «абстрактное» и «конкретное». Противоречие Малиновского состоит во взаимоисключающих трактовках понятий «общество» и «культура» в качестве предмета исследования. В одних высказываниях они выступают как синонимы, в других — как уровни культуры (уровни исследования). Филис Каберри видит одно из принципиальных отличий системы Малиновского от системы Рэдклифф-Брауна в том, что последний проводил четкую линию между обществом и культурой [Kaberri 1980 : 87].

Если попытаться придать высказываниям Малиновского более организованный вид, мы получим систему, очень близкую понятию структурализма, тем более что понятия «культура», «структура», «код» в своих построениях он использует фактически так же, как это впоследствии стал делать Леви-Стросс. Культура Малиновского выступает своего рода *кодом* лежащей в ее основании *структуры* (культура — «обозначающее», общество — «обозначаемое»). Различие заключается лишь в том, что Леви-Стросс говорил о «социальной структуре» *иносказательно*, как о «структуре разума». С этой точки зрения французский структурализм является «окультуренной» версией британского структурализма, пытаясь соединить в себе культурную и социальную антропологию задолго до того, как между ними был подписан мирный договор (*cultural social anthropology*).

Отрыв культурной антропологии от социологии, т. е. социальной антропологии, о котором пишет А. Купер (см. выше), был обусловлен двумя факторами. Во-первых, более широким использованием шаблона «биология—культура». Во-вторых, определением понятия культуры как *формы сознания*, тогда как

для британских ученых культура есть скорее *форма общества* (к вопросу о разграничении понятий «сознание» и «общественное сознание»). Оторвавшись от социологии, американская антропология примкнула к психологии. Так называемая психологическая антропология (исследования «культура-и-личность»), пережив этап своего расцвета, когда она претендовала на пересмотр самого понятия культуры, мирно заканчивает свой путь в качестве субдисциплины культурной антропологии [Белик 1991 : 24]. Здесь нам остается лишь повторить сказанное ранее по поводу этносоциологии. Психологическая антропология, будучи очевидным аналогом этнопсихологии по характеру решаемых ею задач, требует базового психологического образования и потому является субдисциплиной психологии.

История возникновения психологической антропологии (другое ее название — культурная психология) более интересна в другом отношении. Она совершенно замечательным образом показывает, насколько тонко особенности определения понятия культуры как предмета исследования определяют стандарты постановки и решения научных задач. Напутствия Маргарет Мид перед ее первой поездкой на Самоа, Боас говорил ей прямо противоположное тому, что мог бы сказать Малиновский. Он советовал ей «не терять время, занимаясь этнографией вообще, изучением культуры в ее целостности», ставить перед собой только конкретные (относящиеся к предмету психологии) задачи становления личности [Мид 1988 : 7]. Малиновский наоборот указывал, что этнограф, который ставит перед собой цель изучать только религию, или только технологию, или только социальную организацию, «вырезает» поле исследования искусственно, поэтому будет иметь серьезные затруднения в своей работе [Malinowski 1922 : 11].

Однако, отмечая, что различие между культурной и социальной антропологией в определении предмета исследования обусловлено скорее контаминациями, чем четко осознаваемой процедурой ввода понятий «культура» и «общество», мы пока еще не ответили на главный вопрос, какая из двух скрывающихся за ними реальностей лежит в основании выделения того предмета исследования, который мы должны считать «своим».

Если попытаться извлечь нечто общее из всех возможных контекстов отношения этнографов к противостоящей им реальности, можно говорить о нерасчлененности культуры и общества в качестве предмета исследования этнографии. В этом

плане особенно характерно использование клише «культура и общество» в российской научной традиции. Конечно, можно спросить, *что от чего* не отделено: культура от общества или общество от культуры? Ответ заключается в том, что нерасчлененность понятий культуры и общества является способом выделения предмета исследования. Этот способ аутентичен самой исследуемой реальностью, поскольку границей между явлениями культуры и общества служит письменность («письмо»). В литературе это свойство первобытной культуры принимается за основную черту («диффузность») мифологического сознания [Байбурин 1991 : 78].

В рамках полевой работы вопрос о «неотчетливости противопоставления» культуры и общества решается практически. В поле исследователь сталкивается непосредственно с культурой как объективированными результатами человеческой деятельности. Он *видит* жилища, орудия труда, обряды, *слышит* мифы и сказки. В качестве контраргумента, доказывающего расчлененность понятий культуры и общества, можно сослаться, например, на известное высказывание Лоуи, которое приводит Маргарет Мид: «Как мы узнаем, кто брат чьей-то матери, если кто-нибудь не скажет нам об этом?» [Цит. по: Мид 1988 : 9]. На самом деле узнать это можно и невербальным способом в ходе долговременных наблюдений над поведением людей, включающим в себя определенные запреты или предписания, которые выражаются в стереотипах пользования материальными предметами. Конечно, проще спросить, но для полного описания отношений родства все равно придется прибегать к «наружному наблюдению».

Рассматривая социальную организацию (общество) как «анатомию культуры», Малиновский фактически утверждает, что правила и распорядок «племенной» жизни никак *не формируются*. Не существует писаного или эксплицитно выраженного свода законов, поэтому «племенная» традиция, структура общества воплощается (материализуется или, как теперь принято говорить, объективируется) в наиболее неуловимой и сложной форме — повседневном поведении или памяти людей [Malinowski 1922 : 3, 11]. Таким образом, в высказываниях Малиновского на эту тему почти в готовом виде содержится мысль о том, что выделение общества из культуры возможно только в условиях существования письменной культуры, когда общественные законы фиксируются не в стереотипах по-

ведения, а в текстах. На этом основании мы утверждаем: предметом исследования этнографии является именно культура.

Американская школа культурной антропологии правильно указывает на предмет своего исследования, но неправильно его определяет. Особенность культуры как предмета исследования заключается, с одной стороны, в абстрагировании от различия между понятиями культуры и общества (предпосылки к этому лежат в самой объективной реальности — первобытной культуре), а, с другой стороны, в абстрагировании от биологических аспектов культуры. Поэтому при «сложении» культурной и социальной антропологии в сумме с теми или иными оговорками объективно получается этнография («социально-культурная антропология»).

Представление о единстве предмета этнографии с точки зрения оппозиции культурной и социальной антропологии становится естественным продолжением тезиса о единстве, или всеобщей взаимосвязи элементов, составляющих первобытную культуру. Предметом этнографии является культура, находящаяся в непосредственном единстве с «социальной системой», в терминах Рэдклифф-Брауна. Но это не означает, что для нас понятие культуры вообще включает понятие общества или первично по отношению к нему. Мы говорим лишь о том, что этнографию интересует такое состояние культуры, при котором соблюдается указанное условие. Не наша вина, если это требование соответствует прежде всего представлению о первобытной культуре. В данном случае предмет и метод («самодвижение» предмета) этнографии совпадают между собой. Самоидентификация этнографии заключается во взгляде на свой предмет как на культуру, поэтому предметом исследования этнографии выступает *первобытная* культура. По Дюркгейму, любой «социальный факт» следует рассматривать как вещь, т. е. то, что познается извне, а не то, что познается изнутри [Дюркгейм 1991 : 394]. Рассматривать социальный факт таким образом значит рассматривать его как явление культуры, следовательно, становиться на исходную точку зрения этнографии. В известном смысле этнография — это наука о вещах, будь то предмет материальной культуры, элемент социальной организации или миф. Для нас некий парадокс заключается в том, что там, где социолог Дюркгейм определяет «социальный факт» как этнографический, этнограф В. В. Пименов (см. выше) определяет «этнографический факт» как социальный.