

© 2000 г., ЭО, № 6

А.А. Белик

КУЛЬТУРНАЯ (СОЦИАЛЬНАЯ) АНТРОПОЛОГИЯ – ОБЛАСТЬ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И УЧЕБНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Обращение к анализу того, что представляет собой культурная антропология как научная и учебная дисциплина, обусловлено целым рядом обстоятельств. Наиболее существенное из них – появление в середине 1990-х годов в России новой специальности для высших учебных заведений – «социальной антропологии» (госстандарт специальности 020500). Другое важнейшее обстоятельство, определяющее необходимость рассмотрения и анализа заявленной проблемы, – то, что в последние 10-15 лет в стране достаточно быстро развиваются исследования в предметной области культурной антропологии. Прежде всего имеются в виду этносоциологический анализ изменений, происходящих в России, и изучение комплекса проблем, традиционно являющихся предметом интереса антропологов психологической ориентации. По данным аспектам культурной антропологии существуют учебники, однако в целом как научная дисциплина она менее разработана¹. Кроме того, исследуются отдельные подразделения культурной антропологии – примером таковых служит разработка политической антропологии В.А. Тишковым².

Сказанное нацеливает на необходимость анализа (хотя бы в общем плане) того, что представляет собой культурная антропология как целостная дисциплина, по праву занимающая ведущее место в науках о человеке и культурах (обществах) на Западе, в первую очередь в США.

Предлагаемая точка зрения на предложенную проблему – итог многолетней работы по изучению теоретических концепций, существующих в культурной антропологии США, и достаточно интенсивного опыта преподавания (с 1994 г.) в различных вузах г. Москвы предметов «социальная (культурная) антропология (история, теория, методы исследований, структура эмпирических исследований)», «история культурной (социальной) антропологии», «культурная (социальная) антропология», «культурология (антропологическая версия)» и «психологическая антропология»³.

Данная статья – не анализ различных точек зрения на содержание культурной или социальной антропологии. Эта задача достаточно полно решена Ю.М. Резником в обзоре «Социокультурная антропология в системе гуманитарного знания»⁴. В настоящем изложении представлена точка зрения, ориентированная на историю развития и практику преподавания культурной антропологии, существующая в англо-американской традиции, прежде всего в США.

Важный исходный пункт для размышлений над поставленным вопросом – положение С.А. Токарева о трех путях научного исследования вообще и этнографическом, историческом в частности. «Один путь – конкретно-индуктивный: отправляясь от эмпирических наблюдений каких-то частных факторов и постепенно их расширяя и обобщая, доходить до формулировки основных категорий науки и до постановки ее общих проблем. Другой путь – как раз обратный, дедуктивно систематический: начиная с общих определений, с установления места данной науки среди других наук и основных ее понятий (как они сложились при настоящем состоянии научных знаний),

двигаться в сторону большей их конкретизации, наполнять их все более обильным фактическим материалом и приближаться к максимально полному овладению всем богатством знаний в данной сфере бытия. Но есть еще и третий путь – исторический, а точнее – историографический: постараться проследить шаг за шагом, как складывалась постепенно сама наука, как нарастали, начиная с древности, фактические знания в данной области и как на основе достигнутого возникали различные обобщения, строились и сменяли друг друга научные концепции... Эти три пути познания науки – и соответственно три аспекта самой науки – нигде так отчетливо не видны, как в области этнографии... Словом, любое сколько-нибудь полное овладение этнографической (как и всякой иной) наукой немислимо без знания истории этой науки...»⁵.

Таким образом, речь идет о трех уровнях знания: индуктивно-эмпирическом, дедуктивно-систематическом (проблемно-аналитическом) и историко-теоретическом (историко-синтетическом, поскольку он охватывает два предыдущих). Данный способ членения, структурирования науки применим и в культурной (социальной) антропологии (так же, как и в социологии).

В приведенном положении С.А. Токарев емко сформулировал важнейшую проблему «логики науки», а именно соотношение индуктивного и дедуктивного подходов и поиск синтеза в историко-теоретическом (генетическом и функциональном) рассмотрении. Стремление в каком-то виде решить проблему структурных уровней антропологической науки и взаимодействия различных ее функциональных аспектов прослеживается у большинства антропологов, начиная с А. Бастиана и Т. Вайца и до современных исследователей. В определенной степени трехуровневая структура нашла отражение в делении антропологического знания на общетеоретическое, этнологическое и практически-прикладное (см. классификацию рубрик в журнале «American Anthropologist» в 1970-1990 гг.). Та же трехчастность наблюдается и в структуре культурной антропологии: а) уровень общей теории, б) проблемный уровень, в) эмпирические исследования.

Для целостного описания культурной (социальной) антропологии как области научных исследований необходимо охарактеризовать особенности формирования данной дисциплины, предмет ее анализа, методы изучения, основные понятия, а также главные направления исследований.

Начало культурной антропологии

Первое, что хотелось бы рассмотреть, – это теоретические источники, историко-культурные особенности формирования и первые этапы развития культурной (социальной) антропологии и антропологического знания во второй половине XIX – первой трети XX в.

Итак, во второй половине XIX в. появляется наука, объединившая несколько дисциплин и получившая позднее наименование «культурная антропология». В то же время широко используется термин «антропология» для обозначения комплекса разнообразных исследований, посвященных происхождению и разнообразным аспектам функционирования человека в его специфической форме (способе) жизнедеятельности – культуре.

Ключевой термин здесь «антропология». Используя его, основатели новой науки отдавали дань гуманистической традиции, эпохе Возрождения, поставившей человека в центр философско-культурологического рассмотрения и давшей мощный импульс для развития гуманитарных наук. Не следует забывать, что важнейшими задачами раннего этапа развития культурной антропологии были борьба с «теологической антропологией» и создание светских наук о культуре и человеке.

Кроме того, термин «антропология» выражал новоевропейскую традицию выделения и даже противопоставления индивида обществу. Иногда это принимало форму отождествления, полной аналогии общества индивидуальному организму, как это сделал Т. Гоббс в «Левиафане»⁶. Во многом эта идея Гоббса стала основой эволюционной концепции Г. Спенсера⁷.

Выбор термина «антропология» в качестве названия новой дисциплины показывал связь последней с немецкой классической философией, прежде всего в лице И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. Несмотря на критику работ этих философов со стороны первых культурных (социальных) антропологов за недостаточную связь с конкретной эмпирической действительностью, основные их *идеи и теоретические концепции* были использованы в последующих исследованиях различных типов культур. Более того, в отношении культурной антропологии психологической ориентации прослеживается непосредственная (генетическая) преемственность⁸. Нельзя при этом забывать, что И. Кант – один из виднейших участников «великого эволюционного прорыва», автор эволюционистского подхода к истории Земли и солнечной системы, а также концепции детерминизма, которая легла в основу эволюционистских построений (Кант – Лаплас).

И наконец, термин «антропология» подчеркивал интегративность новой дисциплины. Идея целостного рассмотрения происхождения человека и многопланового изучения культур различных типов нашла воплощение в трудах ученых, а позднее и в практике преподавания новой дисциплины. У А. Бастиана идея интеграции получила выражение в виде выделения неких «элементарных (этнических. – А.Б.) идей», к которым удастся свести все богатое многообразие явлений человеческой культуры, в том числе и первобытной⁹.

Т. Вайц в «Антропологии естественных народов» делает попытку объединить биолого-антропологический, психологический и культурно-исторический подходы к анализу культур. «Антропологию» Т. Вайц понимал как общую науку о человеке, синтезирующую две области знания – «анатомию, физиологию, психологию человека, с одной стороны, и историю культуры со всеми примыкающими к ней науками – с другой»¹⁰.

Несколько позднее, на рубеже XIX – XX вв., произошло размежевание дисциплин: с одной стороны, физическая (биологическая) антропология (учение о расах и биологической изменчивости), с другой – культурная антропология как сравнительное, историческое исследование культур с тесно взаимодействующими с ней лингвистикой и археологией. При этом нельзя забывать, что в то время основной проблемой, будоражившей умы ученых, оставалась проблема происхождения человека, требовавшая соединения указанных дисциплин.

Поэтому Э. Геккель, один из активных участников и одновременно «биограф» бурных процессов, происходивших в исторических науках конца XIX – начала XX в., высоко оценивал роль антропологии в разгадывании «мировых загадок», интересовавших человечество на протяжении веков: «В известном смысле разумная антропология, истинная наука о человеке, стоит выше всех других наук... И тем не менее эта наука, понимаемая в самом широком смысле, – дольше всех других оставалась в цепях традиции и суеверия»¹¹. Конечно, в этих словах Э. Геккеля нашло выражение состояние эйфории по поводу победы пытливого ума ученого над мрачными путями теологии, сдерживавшими познание, в том числе разгадку тайны «происхождения человека». В действительности же антропология только начинала трудный путь становления как самостоятельная наука. Вышли в свет труды Э. Тайлора и Дж. Фрэзера, ставшие классическими, но культурная антропология приобрела свое качественное своеобразие лишь с началом полевых, эмпирических исследований и специфического видения предмета (наук о культурах в отличие от наук о природе), сформированного под влиянием «философии жизни» в Германии и прежде всего под воздействием В. Дильтея.

Что же касается идеи интеграции антропологических наук, то она получила воплощение в университетском образовании, подготовке антропологов, достаточно свободно ориентирующихся в науках биологического и социально-культурного цикла. Последовательно эта идея воплотилась в «Антропологии» А. Крёбера (1921 г.). Собственно, речь идет не о создании некоей супернауки, а о взаимодействии различных наук. Данное положение весьма актуально и сейчас, на рубеже XX–XXI вв., когда «профессиональный идиотизм сверхспециализации» достиг своего предела, а быстро меняю-

щаяся действительность современного мира требует для своего познания специалистов универсального профиля.

Идея интеграции по-прежнему разрабатывается приверженцами «этологии человека» в Германии и психологической антропологии (прежде всего в виде анализа проблемы «Культура, биология, личность»)¹².

Методы и основные направления исследований в культурной (социальной) антропологии

Понятие «метод» в настоящем изложении используется в двух основных смыслах: во-первых, как совокупность теоретических положений, позволяющих дать интерпретацию эмпирическим фактам и определяющих направленность и способ изучения объекта анализа, во-вторых, как методика, техника конкретно-эмпирического исследования, т.е. совокупность приемов, процедур непосредственного изучения выбранного аспекта жизнедеятельности человека в условиях различных культур.

Совершенно новым аспектом культурной (социальной) антропологии стали регулярные длительные эмпирические (полевые) исследования различных культур (Хэддон в 1898-1899 гг., Рэдклифф-Браун в 1906-1908 гг., Малиновский в 1914-1918 гг. и т.д.). Лучше всех об этой специфической особенности новой науки написал Э. Эванс-Притчард: «Если раньше социантрополог, как и историк, считал документы сырым материалом своих исследований, то сейчас таким материалом является сама социальная жизнь»¹³. С течением времени исследовательский арсенал антропологов обогатился самыми разнообразными приемами получения информации (тестами, экспериментами, анкетами и т.д.) и техникой ее фиксации.

Разнообразие приемов полевой работы было дополнено разнообразием направлений в культурной (социальной) антропологии, каждое из которых представляло собой особый способ (метод) интерпретации, упорядочения эмпирических исследований. Направления в культурной (социальной) антропологии отличались друг от друга специфической совокупностью теоретических положений и исходных принципов, имеющих приоритетное значение при выборе аспекта познания культур и способов его осуществления. Основные направления в культурной (социальной) антропологии сформировались в конце XIX – первой трети XX в. Это эволюционизм, биологическое направление, диффузионизм, функционализм и структурализм, психологическая ориентация в культурной антропологии, имеющая сложную структуру исследований¹⁴.

Наряду с направлениями, определявшими теоретический метод исследования в изучении культур, в культурной антропологии явно выражены две общеметодологические (общефилософские, познавательные) тенденции. Первая связана с позитивистским видением задач науки в целом и пониманием «наук о культуре» в частности. Основные положения этой вульгарно-материалистической доктрины состоят в следующем. Цель науки – некое положительное, или позитивное, знание, которое представляет собой *количественный* аспект эмпирически наблюдаемой действительности. Важнейшая задача науки – сведение сложного к простому (принцип редукционизма). Совокупность научных знаний представляет собой сумму примеров (фактов, наблюдений и т.д.), которые должен объяснять, интерпретировать ученый, придавая им определенную структуру и классификацию. Метод познания должен быть единым («точным») для всех наук – естественных («о природе») и социальных («о культуре»).

В положительном состоянии «человеческий дух... отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов явлений, т.е. их неизменных отношений подобия и последовательности»¹⁵. Таким образом, задача исследователя и научного объяснения – не отыскание внутренних причин (ненаблюдаемой сущности), а «сведение фактов к наименьшему числу законов» (эмпирического свойства). Критерием же отбора и классификации фактов, касающихся анализа общества (культуры), должна быть

биологическая теория человеческой природы. «Социология, – писал О. Конт, – должна брать из истории только те факты, которые способны обнаружить законы общезнания в соответствии с принципами биологической теории человека»¹⁶.

Появление и распространение позитивизма О. Конта в середине XIX в. закономерно и объяснимо. Позитивный метод при всех его недостатках противостоял туманному «теологическому» и «метафизическому» способам познания, оторванным от реальности и опытного знания. Способ упорядочения опытного и экспериментального знания, определенная строгость и стремление к единообразной исследовательской процедуре – все это отвечало потребностям нарождавшихся наук. Но уже тогда, т.е. в XIX в., отчетливо были видны основные недостатки методологии О. Конта: явное или неявное отрицание теории, сведение познания к нередко поверхностному количественному анализу, резко отрицательное отношение к историческому и психологическому способам объяснения. Позже подход Конта еще более упростился и научное познание было сведено его последователями к толкованию эмпирических фрагментов действительности или просто к сумме примеров «положительного» знания, для пуццей важности снабженных математическими формулами и статистическими таблицами.

В 1920–1930-е годы неопозитивизм предпринял попытку построения «единой строгой науки» (формализованной), базовые положения которой были доступны непосредственной проверке (подтверждению, верификации) опытом, реальностью. Эта концепция потерпела крах прежде всего по причине невозможности непротиворечивым способом формализовать даже арифметику¹⁷. Отдавая себе отчет в невозможности познания ряда феноменов, существующих в человеческом обществе (особенности духовной культуры, проблема ценностей в культурах и другие аспекты гуманитарного знания), неопозитивисты объявили эти феномены предметом веры, а не строгой науки. Таким образом, огромная часть человекознания осталась за бортом научного (неопозитивистского) исследования.

К сожалению, до сих пор многие научные дисциплины используют позитивистскую методологию XIX – начала XX в. Так, в российской науке очень сильны позиции этого подхода в психологии, а в США – в этносоциологии и политической социологии.

Вторая общефилософская тенденция, ярко выраженная в гносеологическом аспекте в культурной (социальной) антропологии, связана в определенной степени с работами неокантианцев фрейбургской школы Г. Риккерта и В. Виндельбанда, в которых они обосновали необходимость особого метода познания в «науках о культуре»¹⁸. Но наиболее значительное влияние на культурную антропологию оказал один из самых ярких представителей «философии жизни» В. Дильтей (1833–1911). Он совершил радикальный переворот в историческом познании «наук о культуре» в аспекте содержательного обоснования качественного своеобразия последних. «Природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем», – такова суть подхода В. Дильтея.

Важнейший аспект концепции Дильтея – стремление связать внутренние переживания человека с внешними проявлениями культуры, показать взаимодействие личностного мира и макрокосмоса объективированных сущностей (культуры). Его «союзниками» в анализе этого вопроса стали Г.В.Ф. Гегель и В. Вундт. Познание особенностей этнокультурной психологии возможно, если использовать логическую схему Гегеля взаимодействия «идей» и деятельности («опредмечивание» – «распредмечивание»). «В языке, мифах, в религиозных обычаях, нравах, праве и внешней организации, – пишет В. Дильтей, – выявляются такие результаты работы общего духа, в которых человеческое сознание, выражаясь языком Гегеля, объективировалось и может быть подвергнуто расчленению»¹⁹.

С точки зрения Дильтея, познание культур, в том числе и в историческом плане, предполагает многоуровневый анализ, включающий и исследование эмоционально-субъективного фактора в жизнедеятельности людей. Более того, реальное историческое познание предполагает сопереживание ценностей той или иной культуры, на основе чего возможно понимание последней. Согласно Дильтею, «мы оживляем это воспроизведение исторического мира любовью и ненавистью, всей игрой наших

аффектов...»²⁰. Тезис о необходимости сопереживания, внутреннего понимания культур в меньшей степени относится и к процессу познания образа жизни, отличного от «западного». Наиболее рьяным сторонником В. Дильтея в культурной антропологии США был А. Крёбер. Он выдвинул положение о «вживаемости» в «иное» этнокультурное окружение в качестве основополагающего. Впоследствии в культурной антропологии получили распространение идеи о внутреннем и внешнем познании (этный и эмный подходы) и т.д.

Вместе с тем самое главное – не гносеологические особенности развития познания культур в XX в., а то, что *метод включенного наблюдения*, специфический для антропологов, как раз предполагает вживание, сопереживание чувствам (радости, печали и др.) и ценности этнокультурной общности, которая является предметом анализа. Успех антрополога (особенно в первой половине XX в.) зависел не просто от внимательного отношения к изучаемому объекту, симпатии к тому или иному народу, а от полного понимания до эмпатического слияния. Именно благодаря такому подходу мы можем сейчас восхищаться классическими трудами антропологов, поражаясь глубине проникновения в смысл другой культуры. Читая труды антропологов (будь то повествование А. Рэдклифф-Брауна о жизни на Андаманских островах, Б. Малиновского на Тробриандских или М. Мид на островах Полинезии), мы понимаем смысл иной культуры, погружаемся в таинственный мир мистических верований. Труды указанных ученых стали эталоном для последующих поколений антропологов. Несмотря на существенные различия в общетеоретическом методе, все они проникнуты идеями о разнообразии культур, уважении к ценностям иных народов.

Идеи В. Дильтея наиболее полно отразили «дух культурной антропологии», состоящий в стремлении понять и сохранить ценности «других» культур. Особое значение ряд положений Дильтея имеет для целостного (интегративного, «холокультурного»), а не фрагментарно-эмпирического познания культур – как существующих ныне, так и функционировавших в предшествующие эпохи. «В камне, мраморе, музыкальных звуках, в жестах, словах, почерке, поступках, в хозяйственном порядке и настроениях, – отмечает он, – взывает к нам человеческий дух и требует столкновения...»²¹.

Подводя итог творчеству В. Дильтея, хотелось бы подчеркнуть фундаментальное значение общеметодологических установок для культурной антропологии и присоединиться к оценке вклада этого немецкого ученого в теорию исторического познания, сделанной И.С. Коном. «Дильтесовская теория понимания, – подчеркивает он, – одна из первых попыток теоретически осмыслить проблему расшифровки значения и смысла (в отличие от “внешней” структурной детерминации) социально-исторической деятельности и ее объективаций... Идея историчности социальной жизни означала в противовес абстрактным эволюционистским схемам методологическую установку на разработку конкретно-исторических типов, призванных выражать специфику соответствующих эпох»²².

Безусловно, концепция Дильтея не идеальна, не свободна от противоречий, связанных с излишним субъективизмом и преувеличенным значением весьма неопределенного понятия «жизнь». Но большинство вопросов, имеющих отношение к познанию культур, которые поставил Дильтей, актуальны и во многом дискуссионны и в настоящее время. При этом можно с уверенностью сказать, что историческое развитие науки подтвердило продуктивность и обоснованность его точки зрения. Основные положения В. Дильтея, касающиеся метода познания «наук о культуре», можно выразить в следующих утверждениях.

1. «Науки о культуре» нуждаются в особых, специфических методах познания в отличие от естественных наук, поскольку в человеческом обществе действуют качественно иные закономерности, нежели в природе. Законы, описывающие движения физических тел в пространстве, бессильны объяснить траекторию и причины движения сознательного субъекта в культуре.

2. Дильтей отстаивает недостаточность «объяснения», которое должно быть дополнено «пониманием». Особенно это касается жизнедеятельности других культур.

3. Он резко критикует вульгарный позитивизм, ориентированный на «положительные» эмпирические исследования абстрактно-рационалистического толка (типа измерения интеллекта в процентах) без «понимания» и «переживания».

4. Дильтей выступает против абсолютизации рационализма (особенно эмпирического толка), поскольку последний не способен выразить полноту историко-культурных ситуаций, отразить субъективный аспект истории.

В. Дильтей был представителем течения «философии жизни» (Ф. Ницше, Г. Зиммель, О. Шпенглер), основная направленность которого состояла в требовании дополнить «разум» как «орудие» «философствования» «полнотой переживаний жизни». Собственно говоря, подобным образом ставился важнейший вопрос о соотношении структурно-логического и экзистенциально-теоретического аспектов познания культур. Вся история развития культурной (социальной) антропологии в XX в. дала интересные варианты решения этой проблемы.

В заключение анализа второй общеполитической ориентации, существующей в культурной (социальной) антропологии, хотелось бы привести оценку значения «философии жизни» немецким историком середины XX в. Ф. Хайнеманом. Он очень точно подметил фундаментальную черту данного течения: «Философия жизни покоится на протесте жизни против преувеличенной роли исчисляющего рассудка в современном обществе, на протесте души против машины и вызванных ею овеществления, технификации и обездушивании человека»²³.

Проблема определения понятий «культура», «культурная» и «социальная антропология»

Существование в культурной антропологии двух основных подходов к определению понятия «культура» во многом объясняется влиянием двух указанных выше общеметодологических тенденций. Первый подход связан с исследованиями культур А. Крёбером, второй – с концепцией Л. Уайта (в середине XX в. между сторонниками этих подходов шла оживленная дискуссия). Так, согласно А. Крёберу и К. Клакхону, «культура состоит из внутренне содержащихся и внешне проявляемых норм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов: она возникает в результате деятельности людей, включая ее воплощение в [материальных] средствах (курсив мой. – А.Б.). Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся) идеи, в первую очередь те, которым приписывается особая ценность. Культурные системы могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности людей, а с другой – как ее регуляторы»²⁴.

Л. Уайт, напротив, всеми силами стремился исключить поведение из определения понятия «культура» и придать последнему «вещественный», «субстратный» характер. Он считал, что «культура представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, которая рассматривается в экстрасоматическом контексте»²⁵. Наиболее существенное в его подходе – приниженная (пассивная) роль человека, который есть продукт воздействия самодостаточного «потока культуры». В концепции Л. Уайта самым неожиданным образом объединены однолинейный эволюционизм и теория энтропии, вульгарно-технологический детерминизм и теория символов.

Возвращаясь к определению понятия «культура», необходимо отметить, что деятельностный подход А. Крёбера доминировал в культурной антропологии США. Именно под его влиянием в современной антропологии сложилось понимание культуры как образа жизни (way of life). Своими истоками оно уходит в определение культуры, данное К. Уисслером как «образ жизни, которому следует община или племя...», [который есть] «совокупность верований и практик»²⁶. В духе А. Крёбера дает свое определение культуры и Дж. Хонигман. Он полагает, что культуру как некую

целостность составляют два типа явлений: первый – «социально стандартизированное поведение – действия, мышление, чувства некоторой группы»; второй – «материальные продукты... поведения некоторой группы»²⁷. И наконец, М. Херсковиц, автор книги «Культурная антропология» (1955 г.), ставший впоследствии учебником для антропологов, определял культуру как «сумму мышления и поведения, образующего данное общество»²⁸. Согласуются с подходом А. Крёбера и современные психологические определения культуры Г. Стейна («культура – поиски терапии...»²⁹) и Дж. Деверо («культура может определяться и как внутреннее переживание, и как манера переживания. Культура – это манера постижения и индивидуальных компонентов, и общей конфигурации мира человека и его жизненного пространства»³⁰).

Говоря об определении понятия «культура», приведем в заключение еще одно – из многократно переиздававшегося курса культурной антропологии (одного из базовых учебников) К.Р. Эмбер и М. Эмбер. Термин «культура» трактуется ими «как привычный способ мышления и поведения определенной общности или общества»³¹. Культурная антропология состоит из археологии (материальная культура), антропологической лингвистики (дескриптивной, структурной и социо- или этнолингвистики) и этнологии. Этнологи, по мнению авторов указанного курса, «стремятся понять, как и почему современные люди и жившие в предшествующие эпохи различались в их привычных способах мышления и действия»³². Этнология в свою очередь подразделяется ими на эмпирические этнографические исследования конкретных культур и этноисторическое изучение изменения способа жизни людей по историческим периодам. С результатами этнографов и этноисториков работают представители сравнительной этнологии или кросс-культурных исследований.

В 1970-1990-е годы в США получил распространение интегрированный подход к антропологическому знанию, который предлагает несколько иную классификацию дисциплин, объединенных под названием «общая антропология» или «антропология». В нее в качестве субдисциплин включаются социокультурная (культурная), археологическая, биологическая и лингвистическая антропология. Культурная антропология состоит из этнографии, основанной на полевых исследованиях, и этнологии, базирующейся на кросс-культурных сравнениях. Главный предмет исследования культурной антропологии – общее и особенное в различных культурах. (Антропология в целом трактуется как изучение человеческого разнообразия.) Культура же определяется как исключительно человеческое качество, передающееся путем обучения и состоящее из традиций и обычаев, которые определяют поведение и верования людей³³.

В интегрированной антропологии акцент делается на рассмотрении в рамках одной дисциплины проблемы происхождения человека, особенностей биологической адаптации и современной культуры (наряду с классическими темами культурной антропологии: пища, экономические системы, язык и коммуникация, системы родства и брака, этничность и т.д.). В обобщенном плане культурную антропологию можно определить как дисциплину, изучающую общее и особенное в происхождении, функционировании и воспроизводстве различных типов культур.

Значительное влияние на культурную антропологию оказало расширение предмета теоретической социологии, включившее в себя многие понятия культурной антропологии (в том числе такие, как «культура», «этничность», «этническая идентичность» и др.). Это обусловило использование термина «социокультурная антропология» как синонима культурной антропологии, который отразил существование огромной области этносоциологии.

Теперь выясним, каково же значение понятия «социальная антропология». Во-первых, в Европе термин «социальная антропология» есть синоним «культурной антропологии» (см. журнал «Социальная антропология» – орган Европейской ассоциации социальных антропологов).

Во-вторых, социальная антропология – это специфический британский путь исследования культур, родоначальником которого стал А. Рэдклифф-Браун и важнейшая особенность которого – структурно-функциональный метод (более структурный,

нежели функциональный). Термин «социальная антропология» предложен Дж. Фрэзером, а основателем этого течения считается Б. Малиновский. Последний в своих работах большое внимание уделяет психологическому аспекту в анализе культур, и его подход в значительной степени социально-функциональный, в то время как А. Рэдклифф-Браун делает акцент на структуралистском аспекте антропологии и настаивает на исключении психологического аспекта в исследовании. (Это привело к резкому конфликту между Малиновским и Рэдклифф-Брауном. Последний даже запретил называть себя функционалистом³⁴.)

В британской социальной антропологии доминировало структуралистское направление, которое развивали последователи Рэдклифф-Брауна Э. Эванс-Притчард, М. Форте и др.³⁵ А. Рэдклифф-Браун различал «социальную антропологию» как «науку сравнительной социологии», которая изучает всеобщие законы, управляющие человеческим обществом, этнологию как дисциплину, занимающуюся реконструкцией истории примитивных народов, классификацией рас, языков и т.д., и этнографию, задачи которой – наблюдение и описание явлений культуры и цивилизации в целях снабжения фактическими данными социальной антропологии и этнологии³⁶. Изучение «этнографического» материала для социальных антропологов – не самоцель, а возможность решать теоретические и практические вопросы современного общества. Социальная антропология подразделяется на теоретическую (систематическую) и прикладную (практическую). Основная задача теоретической социальной антропологии, согласно А. Рэдклифф-Брауну, в том, «чтобы формулировать и оценивать положения об условиях существования социальных систем (законы социальной статики) и закономерности, которые наблюдаются в социальных изменениях (законы социальной динамики)»³⁷. В определенный момент своей научной деятельности, а именно в 1930-е годы, А. Рэдклифф-Браун отказывается от понятия «культура» и заменяет его на «социальную систему», единицы которой – «человеческие существа как совокупности поведенческих явлений, а отношение между ними – социальные отношения». Кроме того, в социальной системе он выделял «(1) социальную структуру; (2) общую совокупность социальных обычаев; (3) специфические образы мыслей и чувств, о которых мы можем заключить (из поведения и речи), что они связаны с социальными обычаями»³⁸.

Социальная структура, по Рэдклифф-Брауну, «состоит из общей суммы всех социальных отношений всех индивидов в данный момент времени»³⁹. Ключевое слово «социальный» не получило у него четкого определения. О содержании этого термина можно лишь догадаться из контекста: социальные (в смысле общественные) институты, социальные обычаи возникают тогда, когда множество людей признают их в качестве регулирующих. И наконец, основные функции социальной системы состоят в «обеспечении определенной адаптации к природному окружению и обеспечении определенной интеграции, т.е. в объединении индивидов в упорядоченной аранжировке»⁴⁰. Поддерживая в своих трудах взгляд Э. Дюркгейма на общество как на особую реальность, А. Рэдклифф-Браун тем не менее не смог выразить качественного своеобразия социума. Общество осталось у него классом (типом) *естественной* системы. Безусловно, обоснованно отказываясь от психологизма бихевиористского типа (поведение как сумма реакций, поведенческих актов), он отказывается и от содержательного анализа «образов мыслей и чувств». Это труднообъяснимо. Ведь именно в Чикагском университете, где он выступил с программной речью в 1937 г. (положения ее легли в основу его книги «Естественная наука об обществе»), были популярны идеи Дж.Г. Мида (символический интеракционизм) и именно в это время получили распространение положения «социально-ориентированного фрейдизма». Не раскрыв специфику социального взаимодействия, А. Рэдклифф-Браун растворил «социальную антропологию» в абстрактно-структурном анализе культур.

В-третьих, в культурной антропологии США во второй половине XX в. употребляется понятие «социальная антропология». Входят коллективные монографии, сборники, хрестоматии под названием «Социальная антропология и...». Что означает

термин «социальная антропология» в этом случае? Первое: употреблением этого термина подчеркивают включение особенностей подхода британской социальной антропологии и европейской традиции в целом в культурную антропологию США. Например, «Ethnology. International Journal of Cultural and Social Anthropology». Второе: употреблением термина «социальная антропология» подчеркивается существование междисциплинарной области исследования, пограничной с социальной (групповой – в начале XX в.) психологией и социально ориентированным неофрейдизмом (Э. Фромм и др.). Большинство исследований такого типа группируется в психологической антропологии. При этом нередко термин «социальный» указывает на групповое своеобразие поведения людей в этнокультурных общностях. Редактор труда «Личности и культуры» П.А. Хаит даже предложил создать теорию человеческого поведения, интегрирующую социальные и психологические подходы, и сделать данные об отдельных личностях, принадлежащих к разным культурам, более «понятными и применимыми в решении социальных и психологических проблем»⁴¹.

Безусловно, проблема выяснения роли терминов «социальное» и «социальная антропология» в современном антропологическом значении – предмет специального и более детального анализа. В данной статье хотелось бы отметить, что, несмотря на постепенный отход от идеи британских ученых о создании «сверхсоциологии», их достижения в области исследования африканских культур и специфическое видение задач антропологии стали органической частью современного социокультурного знания.

Разнообразие современных социокультурных исследований

Обращаясь к рассмотрению социоантропологических исследований 1980–1990-х годов (прежде всего в США), хотелось бы подчеркнуть то огромное разнообразие тем, методов, направлений в изучении культур, в которых «мирно» сосуществовали и взаимодействовали традиционные этнографические аспекты исследования с современными подходами, используемыми антропологами в 1970–1990-е годы. Это касается как методов исследования, так и выбора проблемных областей для анализа.

По-прежнему важнейшим и привлекающим интерес антропологов остается анализ традиционно-архаических культур (на экзотических островах, в сельве р. Амазонки, на просторах Африки и пустынях Австралии и т.д.), причем исследователи обращаются к самым различным аспектам жизнедеятельности обществ данного типа. Это может быть изучение вопроса о соотношении пола и формы растений, которые собирают мужчины и женщины, живущие на плоскогорье Папуа (Новая Гвинея), или анализ причин высокого уровня самоубийств в племени гайнджи, исследования структуры поселений в Гане или анализ проблемы усыновления/удочерения на островах Кюрасао⁴². Предметом анализа являются также различные сюжеты из индустриальных стран. Среди них исследование роли женщины в современном мире, особенностей функционирования традиционных ритуалов перехода в современном обществе⁴³.

Значительное внимание уделяется реконструкции исторических культур – цивилизаций (например, майя и ацтеков) и анализу древних пластов европейской культуры (к примеру, роли употребления «сексуальной» лексики в конфликтах во французском обществе XII–XIII вв.)⁴⁴.

Говоря о проблемных исследованиях, необходимо отметить, что традиционные этнографические темы – пища и жилище – в свете современных теоретических подходов и биоорганических исследований подверглись переосмыслению⁴⁵. Одна из центральных тем культурной (социальной) антропологии в 1980–1990-е годы – проблема этнической идентичности, исследуемая в самых различных измерениях. Эта важнейшая проблема культурной антропологии изучалась в указанный период путем анализа внутреннего «ядра» личности (Self). Анализу данной проблемы посвящены десятки публикаций, в том числе и историческое исследование идентичности майя, и анализ западного «я» с обращением к философии Юма, изучение модели «я» в народной традиции в Японии и особенности соотношения личности и общества в

Нидерландах. Ей были посвящены специальная статья в «Журнале антропологических исследований» в 1992 г., дискуссия в «Current Anthropology» в 1999 г. В конце 2000 – начале 2001 г. выйдет труд, посвященный кросс-культурному исследованию Self⁴⁶.

Еще один аспект развития антропологических исследований – междисциплинарное изучение религиозных ритуалов и измененных состояний сознания. Начало интегративному анализу названной проблемы было положено в 1980 г. на конференции «Шаманы и эндорфины» в Монреале, и интенсивные исследования в этой области продолжают до сего дня⁴⁷. Анализ измененных состояний сознания вместе с разработкой темы «Культура, биология, личность, душевные заболевания» тесно связан с новым направлением в исследованиях – психобиологией⁴⁸. Я особенно выделяю этот междисциплинарный аспект культурной антропологии, так как в нем выражена тенденция к соединению в одном исследовании цикла биологических и социокультурных наук. Данная тенденция, весьма существенная, на мой взгляд, проявляется в преподавании антропологии в США. Наряду с дисциплиной «культурная антропология» в учебный процесс включен также предмет «Антропология. Исследование разнообразия человека», который вместе с традиционными для культурной антропологии темами содержит проблемы, изучаемые биологическими антропологами, и вопросы, связанные с происхождением человека⁴⁹.

Другой важный аспект преподавания «культурной антропологии» в США – это использование сравнительных данных о современной и традиционной культуре в каждой из тем. Показательно в этом отношении сравнение содержания широко используемого учебника К.Р. Эмбер и М. Эмбер (издания 1981 и 1996 гг.)⁵⁰. Еще одна черта преподавания культурной антропологии – огромные возможности использования видеоматериалов через Интернет⁵¹.

Разнообразие подходов, существующих в современной культурной (социальной) антропологии, делает ее более продуктивной (например, по сравнению с социологией) в познании нынешней индустриальной культуры.

Примечания

¹ Имеются в виду цикл этносоциологических исследований, осуществляемых в 1990-е годы под руководством Л.М. Дробижевой, книга Г.У. Солдатовой «Психология межэтнической напряженности». М., 1998 и программа исследований этнической идентичности, разработанная М.Н. Губогло (см.: Этническая мобилизация и межэтническая интеграция. М., 1999), а также учебники: Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. М., 1998; Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1998.

² См.: Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997; *его же*. Политическая антропология. М., 2000.

³ См.: Белик А.А. Психологическая антропология: история и теория (Программа спецкурса) // Социальная антропология в вузе. М., 1997. С. 166–179; *его же*. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998.

⁴ Резник Ю.М. Социокультурная антропология в системе гуманитарного знания // Социальная антропология в вузе. С. 7–44. Наиболее органичным мне представляется видение рассматриваемого предмета Л.П. Воронковой. См.: Воронкова Л.П. Культурная антропология (Программа курса) // Там же. С. 206–217.

⁵ Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 4–5.

⁶ Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. Ч. 2. М., 1991. С. 129–287.

⁷ См.: Белик А.А. Культурология... С. 32–33.

⁸ См.: Белик А.А. Этнос, религия, личность // Этнос и религия. М., 1998. С. 50–51.

⁹ Токарев С.А. Указ. раб. С. 31.

¹⁰ Цит. по: Токарев С.А. Указ. раб. С. 32–33.

¹¹ Геккель Э. Мировые загадки. М., 1900. С. 350.

¹² Wallace A.F.K. Mental Illness, Biology and Culture // Psychological Anthropology. Homewood, 1961.

¹³ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. L., 1951. P. 71.

¹⁴ См.: Белик А.А. Культурология...

¹⁵ Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. СПб., 1900. С. 4.

¹⁶ Социология Конта в изложении Ригولاжа. СПб., 1898. С. 117.

¹⁷ Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г. Гл. 7. М., 1969.

- ¹⁸Богомолов А.С. Указ. раб. Гл. 1. С. 21–60.
- ¹⁹Дильтей В. Описательная психология. М., 1996. С. 71.
- ²⁰Цит. по: История буржуазной социологии XIX – начала XX в. М., 1979. С. 152.
- ²¹Цит. по: Одуев С.Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» В. Дильтея // Герменевтика: история и современность. М., 1985. С. 105.
- ²²История социологии в Западной Европе и США. М., 1999. С. 87, 88.
- ²³Цит. по: Богомолов А.С. Указ. раб. С. 114.
- ²⁴Kroeber A.L., Kluckhohn C.I. Culture: A critical Review of Concepts and Definitions. N.Y., 1952. P. 112.
- ²⁵Работы Л. Уайта по культурологии. М., 1996. С. 137.
- ²⁶Wissler C. An introduction to the Social Anthropology. N.Y., 1929. P. 15.
- ²⁷Honigman J. Culture and Personality. N.Y., 1954. P. 17.
- ²⁸Herskovits M. Cultural Anthropology. N.Y., 1955. P. 35.
- ²⁹Stien H.F. Psychoanthropology of American Culture. N.Y., 1985. P. 8.
- ³⁰Devereux G. The works of G. Devereux // The Making of Psychological Anthropology. Berkley, 1980.
- ³¹Ember C.R., Ember M. Cultural Anthropology. N.Y., 1973. P. 8; 1996. P. 5, 8–9.
- ³²Ibid. 1996. P. 12.
- ³³Kottak C.Ph. Anthropology. The exploration of Human diversity. N.Y., 1997. P. 3, 5, 17.
- ³⁴Никшицев А.А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986. С. 27.
- ³⁵См.: Веселкин Е.А. Кризис британской социальной антропологии. М., 1977.
- ³⁶Там же. С. 9.
- ³⁷Radcliffe-Brown A.P. The comparative method in social anthropology // Method in social anthropology. Chicago, 1958. P. 54.
- ³⁸Idem. A natural science of Society. Glencoe, 1957. P.26, P. 152.
- ³⁹Ibid. P. 55.
- ⁴⁰Ibid. P. 144.
- ⁴¹Personalities and Culture. N.Y., 1967. P. IX–X.
- ⁴²Silitoe R. The Gender of Crops in the Papua New Guinea Highlands // Ethnology. 1981. № 4; Jonson P.L. When dying is better than Living // Ibidem.; Ritter F.L. Adoption on Corsac Island: Solidarity and Sterility // Ibid. № 1; Boni S. History and Social Structure: A Study of Sefwi residential system (Ghana)// Ibid. 1998. № 3.
- ⁴³Lebra T.S. Japanese Women in Male Dominant careers: Cultural Barriers and Accommodation for Sex-Role Transcendence // Ethnology. 1981. № 4; Brandes S. Gender Destininations of Monteros Mortuary Ritual // Ibid. № 3.
- ⁴⁴Winkelman M. Aztec Human sacrifice: Cross-cultural Assessments of the ecological hypothesis // Ethnology. 1998. № 3; White S.M. Sexual Language and Human Conflicts in Old French Fables // Comparative Studies in Society and History. 1982. № 2.
- ⁴⁵Food, Health and Identity. L. 1997; Food and Culture. L., 1997.
- ⁴⁶Fischer E.F. Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism // Current Anthropology. 1999. № 4; Murray D.W. What is the Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume // Ethos. 1993. № 1; Rosenberger N.R. Dialectic Balance in the Polar Model of Self: The Japan Case // Ibid. 1989. № 1; Stephenson P.H. Going to McDonald's in Leiden: Reflections on the Concept of Self and Society in the Netherlands // Ibid. № 2; Peacock J.L., Holland D.C. The Narrated Self: Life Stories in Process // Ibid. 1993. № 4; Stien H.F. The Holocaust, the Self, and the Question of Wholeness: A Response to Lewin // Ibidem.; Hollau D. Cross-Cultural Differences in the Self // J. Anthropol. Res. 1992. № 4; Sökhfeld M. Debating Self, Identity and Culture in Anthropology // Current Anthropology. 1999. № 4; De Vos G. and E. Narrative Analysis Cross-Culturally: The Self Revealed in the TAT (ND).
- ⁴⁷Prince R. Shamans and Endorphins: Hypothesis for Synthesis // Ethos. 1982. № 4.
- ⁴⁸Zucherman M. Psychobiology of Personality. Cambridge, 1991.
- ⁴⁹Kottak K.C.Ph. Anthropology. The exploration of Human Diversity. N.Y., 1997.
- ⁵⁰Ember C.R., Ember M. Op. cit.
- ⁵¹Ibid. P.507-511.

A.A. B e l i k . Cultural (social) anthropology as a field of research and education

This article provides an overview of cultural anthropology as a scholarly and educational discipline. The author describes the specific formative features of cultural (social) anthropology, the object of its analysis, research methods, basic notions and concepts, as well as its main research trends. The view point offered in the article is the result of the author's long years of work spent in studying the theoretical concepts present in cultural anthropology of the USA., and of his experience in teaching such subjects as «social (cultural) anthropology (its history, research methods, structure of empirical studies)», «history of cultural (social) anthropology», «culturology (anthropological version)» and «psychological anthropology».