

Современные тенденции в антропологических исследованиях

Рубрика «Форум» — центральная в нашем журнале, поскольку его главной целью является обмен идеями между представителями разных научных дисциплин: антропологами, историками, фольклористами, лингвистами и др. В этой рубрике предполагается публиковать материалы обсуждений наиболее значимых проблем социальных наук.

Тема первого «Форума» — основные тенденции в антропологических исследованиях последнего времени. Ее выбор обусловлен тем, что в последние десятилетия социальные науки переживают существенные изменения. Меняется исследовательское пространство, тематика исследований, меняются подходы. Может быть, особенно остро эти сдвиги ощущаются в российской науке, которая сошла с накатанной дороги «единственно верной методологии» и оказалась на распутье. О том, что это состояние нуждается в осмыслении, говорят не только спонтанные дискуссии в кулуарах различных конференций, но и работы С.Ю. Неклюдова, К.А. Богданова, С.В. Соколовского, В.А. Тишкова и других, в которых обсуждаются изменения, произошедшие в последнее время в разных научных дисциплинах. Редколлегия журнала обратилась к ряду антропологов, этнографов, историков, фольклористов с просьбой ответить на вопросы небольшой анкеты, ориентированной на изменения исследовательских парадигм.

1

В последние 10 лет в российских исследованиях культуры происходят заметные изменения. В частности, отмечается перенос внимания исследователей с «основных» явлений на «периферийные». Например, еще недавно в сфере обрядовой жизни основное внимание уделялось изучению «главных» обрядов: родильному, свадебному, похоронному. Сейчас в этой области основное внимание уделяется даже не ритуалам, а ритуализованным формам поведения. Еще более показательное смещение исследовательских интересов в фольклористике: все меньше внимания уделяется таким классическим фольклорным формам, как былины, исторические песни, сказки и все больше — анекдотам, спонтанным рассказам, страшилкам и другим, прежде периферийным жанрам.

Чем можно объяснить такой сдвиг в характере исследовательских интересов? Какие причины лежат в основе изменения исследовательских предпочтений? Является ли такая переориентация особенностью российской науки, или нечто аналогичное происходит и в других научных традициях?

2

В полевой работе фокус внимания антрополога (этнолога, фольклориста) смещается из деревни в город. Если раньше считалось, что «народная культура» — это прежде всего крестьянская культура и для ее изучения требуются полевые изыскания в деревне, то сейчас все большее внимание уделяется городским традициям, городскому фольклору.

Означает ли это, что изменились представления о том, что такое «народ»? Что изменилось: соотношение городской и деревенской культуры или взгляды исследователей на это соотношение?

3

Другая, не менее явная тенденция — перенос внимания с архаичных форм культуры на современные. Известный принцип «чем древнее, тем ценнее» перестал быть критерием и в отборе материала, и в аналитических установках, когда считалось, что установить генезис явления, проследить его корни является высшей исследовательской задачей.

Как Вы думаете, чем вызвана эта тенденция? Является ли это новым только для русской антропологической науки?

4

Не может ли оказаться, что все три пункта взаимосвязаны и представляют собой разные проявления одного процесса? Не означает ли это, что изменились представления не только о том, что такое «народ», но и что такое «традиция»?

ЛЕВОН АБРАМЯН

1 Может показаться, что перенос внимания исследователей с «основных» явлений на «периферийные» объясняется кризисом «основных» жанров в наше время. Действительно, сегодня все труднее найти сказителей эпоса, а свадебный обряд, тысячелетиями игравший роль стержня обрядовой жизни, все чаще вырождается в рядовое застолье. При всей исторической неизбежности такого кризиса (хотя ставить подобный окончательный диагноз, особенно в области этнографии, думаю, еще рано) потеря интереса современных исследователей к «основным» явлениям, обращение их преимущественно к «периферийным» явлениям культуры может быть обусловлена и другими причинами, в частности «периферизацией» самих исследователей.

2 Смещение фокуса внимания антрополога из деревни в город иногда связано с тем, что некоторые города, например современный Ереван, обязаны своим современным этнографическим обликом чересчур быстрым урбанизационным процессам. Поэтому антропологу не всегда нужно выезжать в поле для сбора информации — поле само перемещается к нему. Мои друзья шутили по этому

Левон Амаякович Абрамян
Институт археологии и
этнографии Национальной
Академии наук Армении

поводу, что я ленился ехать в поле — и вот поле само пришло ко мне на улицу, когда в нашем доме получила временный приют семья, оставшаяся без крова после землетрясения 1988 г.

В сказанном не антрополог мог бы усмотреть отголоски городского высокомерия относительно всего деревенского, но для антрополога, порождения города, носителя цивилизационного, университетского, «вселенского» начала, выделение деревенского как главного объекта исследования связано с традиционным представлением об ином, отличном от своего, экзотичном, варварском, становящемся потом своим, но реликтовым (ср. лат. *paganus* «деревенский», но и «языческий»), а часто и идеальным (ср. этимологическое тождество слов *крестьянин* и *христианин*).

3

Реликтовость деревенской культуры предопределила ее роль в качестве основного средства для выяснения начала своей (в идеале общечеловеческой) культуры, поэтому перенос внимания с деревенской культуры на городскую уже сигнализирует об утрате интереса к корням культуры, к проблеме начала — независимо от того, вызвана такая утрата отказом от эволюционистских, семиотических или других методов реконструкции начала. Примечательно то, что поиски начала, всегда занимавшие человека, можно сказать, составлявшие один из важных духовных аспектов, перестают быть критерием ценности. Понятно, что с тем же явлением связан перенос внимания с архаичных форм культуры на современные.

Чем вызвана эта тенденция? Утратил ли человек соответствующую долю духовности? Собственно, на священное начало времен его всегда ориентировали ритуальные эксперты, передавшие эту свою функцию историкам и антропологам. Отмеченная тенденция фактически свидетельствует об отказе современных антропологов от этого «наследства», о добровольной передаче его историкам, обеспечивающим лишь небольшую часть традиционного обращения к истокам. Начало же вещи продолжает интересоваться главным образом детей и тех, кто изучает соответствующий жанр детского фольклора.

Но это все относится к естественному развитию науки о человеке. Имеется также и другая причина, связанная с тоталитарным прошлым бывшего Советского Союза. На нее мне указал в разговоре на обсуждаемую здесь тему Вардан Айрапетян. Дело в том, что заниматься этнографией современности в советское время было невозможно, во всяком случае, опасно, поскольку этнографическая действительность не соответствовала государственной идеологии. Особенно это относилось к городу. Что касается деревни, то ситуация здесь была несколько иная, связанная с консервативностью крестьян (ср. сказанное о *paganus*) — отсюда разгром большевиками традиционной деревни в первые годы советской власти и создание в последующем советских «плантаций» — колхозов с бесправными, прикрепленными к

земле колхозниками, в отличие от горожан не имевшими даже паспортов. Этнографией советского быта занимались лишь те, кто соглашался в лучшем случае не описывать наблюдаемую действительность, а в худшем — описывать ненаблюдаемую. Исследователи же, руководствовавшиеся нонконформистскими профессиональными и моральными принципами, сознательно или бессознательно отдавали предпочтение архаике, реконструкции, где они имели большую творческую свободу. Это не значит, что поиск корней был совершенно безопасным и аполитичным занятием: например, реконструкции дочеловеческого общества могли быть самыми фантастическими, но не должны были противоречить марксистской версии начала человеческой истории. Существовала опасность обнаружить нежелательные корни национального древа или, наоборот, не обнаружить желательные. Но здесь речь не об этом. Главное, что исследователь был свободен в условиях несвободы. И это вело его прочь от современности, города и «графии». В этом смысле советская этнография, вопреки утверждениям западных критиков, как раз не была описательной. Получив политическую и идеологическую свободу, постсоветский исследователь уже может описывать современный город, тем более что делать это «освобожденному» исследователю часто легче, чем заниматься реконструкцией.

Вообще говоря, современный человек, особенно живущий в городе, стал менее цельным, его повседневная жизнь напоминает мозаику; чтобы составить о нем представление, приходится изучать множество систем, в которые вовлечена его жизнь. В плане этнографическом (фольклорном) это и есть те периферийные жанры, которые стали поводом для настоящего обсуждения. Составление цельной картины требует немалых усилий, и исследователь, по-видимому, стал довольствоваться полученной сложной системой, обеспечивающей функционирование достаточно упрощенной, «периферийной» культуры. Пользуясь «корневой» метафорой, можно сказать, что предпочтение отдается не сравнительно простой системе идущих вглубь корней, а постмодернистской сложной, переплетающейся корневой системе — ризоме, стелющейся почти по поверхности — настолько «поверхностной» и сложной, что из нее так и не вырастает достаточно приметного дерева, не говоря уж о мировом древе.

Пренебрежение к идущим вглубь корням может иметь и достаточно тривиальную причину: такие корни легче выдумать, чем обнаружить; отсюда, видимо, постмодернистская ирония по отношению к «глядящим в корень». Таким образом, перенос интереса с архаики на современность обусловлен не столько дефицитом архаики, сколько ее постмодернистским неприятием. С этим можно сопоставить неприятие (не всегда обоснованное) «продвинутым» конструктивизмом «отсталого» эссенциализма в вопросе национальной идентичности.

Перенос интереса с архаики на современность соотносителей переориентации с осмысления на описание. Уже упомянутое мнение об описательном, не аналитическом характере советской этнографической науки не в последнюю очередь обязано ее указывающему на описание названию. Поэтому первой «освободительной» акцией постсоветской этнографии стало переименование московского Института этнографии в Институт этнологии и антропологии. Правда, торжество «логии» над «графией» не привело здесь к девальвации «основных» жанров, они остаются в русле основных исследовательских направлений института, несмотря на интерес к таким ориентированным на современность направлениям, как неотложная этнография. Обсуждаемая глобальная переориентация исследовательских интересов связана с новым осмыслением «графии» и больше характерна для новых или бывших недавно периферийными научных центров.

Хотя интерес к современным явлениям и «периферийным» фольклорным жанрам характерен для антропологии и других стран, не имевших советского опыта несвободы (например, современный американский городской фольклор — страшилки для взрослых¹ или же их многочисленные кинематографические переработки и развития), перенос внимания на «периферийную» культуру, пожалуй, бросается в глаза именно в российской антропологии/фольклористике последних лет, видимо, от обостренного восприятия такой переориентации самими исследователями, о чем свидетельствует и настоящая дискуссия. Возможно, это связано с революционной эйфорией одних и встречной тревогой других: постмодернистский отказ от традиций напоминает революционную вседозволенность.

Можно ли говорить о каких-либо корреляциях обсуждаемого явления с национальными моделями и установками? Разумеется, речь идет о тенденциях общего порядка, а не об однозначной национальной обусловленности исследовательских предпочтений. Например, среди американских антропологов в целом непопулярны идеи этногенеза, довольно важные для антропологов Евразии. И это понятно: начало американского народа не теряется в мифологических начальных временах, оно достаточно прозрачно и по известным причинам не обсуждается без особой надобности. В другом месте² я пытался рассмотреть модели утверждения национальной идентичности у разных народов; основой служила фокусировка интереса у того или иного народа на тех или иных участках схематического древа национальной истории. Армянскую модель можно назвать «кор-

¹ См., например, *Brunvald J.H. The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings.* N.Y.; L., 1981.

² *Abrahamian L.H. Mother Tongue: Linguistic Nationalism and the Cult of Translation in Postcommunist Armenia // Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Working Paper Series. Summer 1998.* P. 5–9.

невой»: интерес учредителей и носителей национальной идентичности оказался направленным преимущественно к корням национального генеалогического древа. Не удивительно, что «основные» жанры и архаика продолжают занимать при этом центральное место. Русская модель характеризуется большей гибкостью в выделении значимых участков национального древа, но все же ориентирована на верхнюю часть, ближе к кроне. Не исключено, что обсуждаемый перенос интереса российских исследователей на современность проявляет в какой-то мере те же тенденции.

Если перенос интереса с села на город неизбежен и, видимо, необратим, то поспешное прощание со сферой архаичного не всегда оправданно, поскольку знание архаичных форм культуры порой помогает увидеть подлинно архаичную основу некоторых современных явлений. Во время массовых народных выступлений в Ереване в конце 1980-х годов я оказался в гуще архаичного праздника, который когда-то пытался реконструировать¹. Можно сказать, что антрополог становится в таких случаях кем-то вроде шамана, отправляющегося к корням, чтобы, вернувшись, предсказать возможное будущее². Это если и преувеличение, то небольшое: предугадать пути развития типологически сходного праздника — в принципе разрешимая задача, в отличие от политических/политологических прогнозов, близких, как показал опыт тех же событий, к жанру гадания.

4

О том, что все три пункта связаны между собой, хорошо говорит название сборника «Современный городской фольклор» (М.: РГГУ, 2003), посвященного преимущественно «периферийным» жанрам. Я не берусь судить о том, изменились ли представления о «народе» или «традиции», но могу сказать, что этнография современного города позволяет проследить, как зарождаются современные городские традиции. Причем антрополог еще не знает, станет ли наблюдаемое им явление традицией или останется лишь единичным фактом. Эта проблема встала перед нами еще в середине 1980-х гг., когда Р. Пикичян и я начали изучение этнографии современного Еревана. Тогда мы заметили, что *«реалии современной городской этнографии возникают на наших глазах, но живут как бабочки-однодневки, обреченные на раннюю гибель, не успевая попасть под защиту неукоснительной традиции. Задача исследователя — зафиксировать это сегодняшнее, пусть и не переходящее в завтра, живущее пусть не столь изощренной и полной жизнью, с которой привыкла иметь дело классическая этнография, но все же жизнью достаточно полноценной*

¹ Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.

² Abrahamian L.H. The Anthropologist As Shaman: Interpreting Recent Political Events in Armenia // Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse / Ed. by G.Pálsson. Oxford; Providence, 1993. P. 100–116.

и самобытной»¹. И еще: «Мы соприкасаемся с тем, что вот-вот может обрести статус традиции, но с равным успехом и исчезнуть, оставив лишь легкий (иногда досадный) след в памяти очевидца. Мы смотрим как бы в калейдоскоп, в котором узоры вечно меняются, но при должном терпении и внимании можно уловить определенную связь между их, казалось, независимыми и замысловатыми последовательностями»². Приведенное высказывание остается в силе сегодня, когда наша небольшая тематическая группа не только продолжает этнографическое изучение современного Еревана, но и пытается выработать принципы изучения этнографии современности вообще. Нами двигал не кризис «основного» жанра и не отход от архаики. При исследовании другой современной реалии, народа на площади, как я уже говорил, мне помогли именно архаичные слои культуры. При этом я пользовался структурным методом анализа — к недоумению постструктуралистов, поспешивших объявить все подобные методы, включая бахтинский анализ средневекового карнавала, историческим анахронизмом. Замечу, что Бахтин удивительным образом оказался одновременно предтечей структурализма (в анализе карнавала) и постструктурализма (в диалогическом изучении культуры) потому, что изучал каждое явление тем методом, который ему больше подходил. Бинарные противопоставления не стоит отменять, как это делают современные постструктуралисты, их надо изучать в тех случаях, когда они налицо (во время праздника). Сходным образом диалогический метод позволяет изучать те случаи, когда явление еще не установилось; больше того, именно его диалогическое описание позволяет выявить его как реалию. В этом мы видим главную задачу этнографии современности — описание всего, что возможно описать (другой вопрос — критерий выбора предмета описания и невнимание к семиотическим шумам). Историк, с которым, как я уже сказал, антрополог разделяет наследие ритуальных экспертов древности, в данном случае историк современности, оставляет антрополога одного в поле. Историку трудно иметь дело с тем, что еще не стало историческим фактом.

В заключение хочу подчеркнуть, что при таком подходе этнография современности становится не периферийным, а по-другому основным жанром науки о человеке, она встречает неопределенное будущее, чтобы оно превратилось в непредвзятое настоящее. Тем самым она наполняется другой духовностью, которая вроде бы была утрачена при переносе внимания с «центра» на «периферию», с «архаики» на «современность».

Я начал за упокой, а кончаю во здравие.

¹ Абрамян Л.А., Пикичян Р.В. Заметки по этнографии современного города (на примере Еревана). I. Рабиз и изменчивость городской социальной иерархии // Этнические группы в городах Европейской части СССР. М., 1987. С. 136.

² Абрамян Л.А., Пикичян Р.В. Заметки по этнографии современного города. II. Автомобильная культура Еревана // Этноконтактные зоны в Европейской части СССР. М., 1989. С. 159.

АДЕЛЬ БАРКЕР

1

Мне кажется, что действительно произошли изменения в подходе к изучению культуры, и не только среди специалистов, занимающихся Россией, но и среди исследователей, работающих в других областях. И если мы хотим понять причины этих перемен, то должны обратить внимание на область исследований, получившую название Cultural Studies, которая появилась в Англии, затем получила признание в Америке и постепенно распространилась по всей Европе. Как мне представляется, теоретикам этой области легче определить, что не входит в сферу Cultural Studies, чем наоборот, хотя, пожалуй, большинство из них согласятся с определением Cultural Studies скорее как исследовательской практики, чем научной дисциплины. Теоретические труды Пьера Бурдьё, Джеймса Клиффорда, Анри Жиру, Стюарта Холла, Раймонда Уильямса и других дали возможность по-новому взглянуть на традиционные и, возможно, устаревшие подходы к культуре, поставить под сомнение существующие ее определения. В центре внимания этих исследователей — взаимоотношения власти и культуры, они пытаются выявить возможности сопротивления в среде потребителей массовой и поп-культуры.

Новая теория культуры ставит и перед фольклористами, и перед антропологами сходные вопросы относительно того, что должно стать предметом их исследования. Это отражают и включенные в анкету пункты о том, следует ли определять культуру как набор «главных» ритуалов, ассоциирующихся с обрядами перехода и праздниками, или в расчет надо также принимать культуру повседневности со всем разнообразием присущих ей ритуализованных практик. Эта новая теория проявляется в том, что мы иначе стали прочитывать тексты, мы понимаем антропологию не так, как раньше. Для меня самыми захватывающими работами в области истории — из появившихся за последние пятнадцать лет — стали те, в которых так или иначе затрагиваются личности и социальные клас-

сы, еще совсем недавно не считавшиеся подходящими объектами для такого рода исследований, а некоторые из них просто появились как часть исторических нарративов. Мне прежде всего приходят на память работа Натали Земон Дэвис (Natalie Zemon Davis) «Возвращение Мартина Герра» (The Return of Martin Guerre)¹ и превосходная книга Карло Гинзбурга (Carlo Ginzburg) «Сыр и черви» (The Cheese and The Worms)². В последней через призму жизни обычного мельника, жившего в Италии в шестнадцатом веке, демонстрируется культура разных социальных классов того времени. И хотя я по образованию не историк, в исследованиях массовой культуры я использую работы историков, поскольку границы между областями научных исследований все больше стираются. Идеи, возникшие в работах по культурной антропологии, переносятся в литературоведение. Пожалуй, мне трудно будет назвать кафедру в моем университете, за исключением, может быть, кафедры физики или кафедры астрономии, где не использовались бы идеи Бахтина. Мне кажется, что, в частности, в области Russian studies эта новая теория культуры открыла чрезвычайно богатые возможности для изучения повседневности. В исследованиях моих коллег не остается без внимания буквально ничего: изучению подлежат все — от коммунальных квартир, телевизионных шоу и массовой литературы до советского кича.

Особенно плодотворно теоретиками культуры было использовано учение о гегемонии Антонио Грамши, в частности в исследовании того, каким образом в культурной жизни создаются и поддерживаются отношения доминирования и подчиненности. Проблема вкуса (ср. также *Distinction* Пьера Бурдьё) возникает как часть системы властных отношений. Перед исследователями, в сферу интересов которых входит и изучение литературы, встает вопрос, должен ли понятие литературы ограничиться каноническими, элитарными текстами или литературой следует считать и те жанры, которые до этого в понятие литературы не включались, и даже массовую литературу. Сегодня в США мы изучаем тексты, авторы которых всегда были частью общества, однако при этом занимали в нем маргинальное положение. Тексты, созданные представителями коренного населения, темнокожими американцами, а также выходцами из групп латинос, чиканос, включены в университетские курсы литературы и истории, в курсы Women's Studies и Cultural Studies. Изучение творчества темнокожих американских писательниц Зоры Нил Хэрстон (Zora Neale Hurston), Тони Моррисон (Toni Morrison), Элис Уокер (Alice Walker) и других — а их положение было вдвойне маргинальным, поскольку они не только темнокожие, но и жен-

2

¹ Русский перевод: Н.З. Дэвис. Возвращение Мартина Герра. М., 1991.

² Русский перевод: К. Гинзбург. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI веке. М., 2000.

щины — сейчас предполагает любой курс литературы, то же самое относится к писательницам, вышедшим из среды коренного населения — Лесли Мармон Силко (Leslie Marmon Silko) и Скотт Момадей (Scott Momaday). В том, что это произошло, заслуга не только феминистской литературной критики, но и исследователей, работающих в области Cultural Studies.

Меня могут спросить: «Зачем это нужно?» Я полагаю, ответ заключается в том, что, изучая все эти явления, мы узнаем ничуть не меньше, а скорее даже больше о российском и советском обществе, чем тогда, когда мы ограничивали себя традиционными областями исследования (литература, фольклор и т.д.) — мы узнаем о формах сопротивления, о реакции на засилье западной поп-культуры, о ностальгии и о том, как смещаются границы между сферами высокой и низкой культуры. Один из лучших примеров такого рода исследований — книга Светланы Бойм *Commonplaces: Mythologies of Everyday Life in Russia*¹, в которой показано, как в поздний советский и постсоветский периоды в России смешались кич и искусство, высокая и низкая культура. Рискну предположить, что, если бы мы раньше стали уделять внимание повседневным реалиям советской жизни и неофициальной (не путать с диссидентской) культуре, мы бы раньше заметили те небольшие трещинки, которые стали предвестниками крушения советского общества.

Хочу добавить также, что все эти новые теоретические подходы, открывая огромные возможности, могут успешно применяться только в том случае, если они подкреплены фундаментальным образованием в избранной области. Многие из ученых, критикующих Cultural Studies, возражают как раз против использования теории без должного базового образования. Возможно, к этой критике стоит прислушаться.

Фокус внимания фольклористов, этнографов и антропологов действительно смещается от деревни к городу. Мне кажется, это связано с несколькими вещами. Во-первых, в последние пятнадцать лет границы между разными областями исследований, между высокими и низкими формами культуры, между доминантными и маргинальными группами и культурами исчезли — по крайней мере, это можно сказать в отношении США. Но произошли и изменения другого рода. Достаточно взглянуть на Россию, которая всегда была страной с преобладанием сельского населения, чтобы убедиться в том, что причиной, по крайней мере, части этих перемен стала глобализация и распространение средств массовой информации. В результате городская и западная культуры в значительной степени проникают в сельские районы. Одна моя студентка пишет сейчас магистерскую диссертацию об особенностях конструирования идентичности в среде девочек-подрост-

¹ Русский перевод: Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. М., 2002.

ков в поздний советский и постсоветский периоды. Если судить по письмам в редакцию, большинство читателей глянцевых журналов, которые издаются в Москве или иногда печатаются в Восточной Европе, живет в провинции. Так что в провинцию приходит не только массовая культура Москвы и Санкт-Петербурга, но и западная культура. Поэтому я думаю, что традиционное деление на город и деревню теряет смысл — по крайней мере, с точки зрения доступа к информации. В то же время, как мне кажется, на протяжении долгого времени среди западных специалистов по России существовало представление, что эти две культуры отстоят друг от друга очень далеко. Русские всегда любили называть Москву самой большой деревней в мире, имея в виду то, что ощущалось как московский провинциализм, а также простой демографический факт — постоянный приток людей из сельской местности, стремящихся получить доступ к продуктам, работе, потребительским товарам. Если посмотреть на культурную жизнь и особенно на культуру повседневности, то придется признать, что влияние двух культур взаимно. Определенные городские культурные практики ведут свое происхождение от соответствующих деревенских: например, гуляния, во время которых группы мужчин и женщин прохаживались по улицам, флиртуя, распевая песни, знакомясь друг с другом. Такой способ времяпрепровождения прижился и в городах, с той лишь особенностью, что в языке горожан значение слова *гулять* расширилось и стало включать посещение какого-нибудь места, например, парка.

Говоря о традиционной дихотомии город — деревня, надо иметь в виду еще одну важную вещь: в последние пятнадцать лет чисто городские формы культурных практик и массовой культуры постепенно становятся легитимными. Оказалось, что город не просто место жительства, но и объект изучения. Работы европейских исследователей, в особенности во Франции, таких, как Мишель де Серто (Michel de Certeau), внесли огромный вклад в наше понимание того, что такое города, в каких взаимоотношениях мы с ними находимся, живя внутри них. Де Серто продемонстрировал, что городское пространство становится частью ежедневных, часто неосознанных практик, через которые мы конструируем нашу культуру. Городская жизнь стала законным объектом изучения не только с точки зрения архитектуры или демографии, но и с точки зрения взаимоотношения людей с пространством, с точки зрения изучения городских субкультур, с точки зрения того, как различные пространства отражают концепт социального класса. Есть еще один фактор, который следует принимать во внимание. Культурные явления часто рассматриваются с точки зрения производства и потребления — не в последнюю очередь потому, что современная теория культуры в значительной степени основывается на марксизме. Вопросы о том, как что-то производится и как производимое потребляется теми, для кого оно предназначено, иногда оказываются почти не связанными друг с другом. А в каком другом месте можно найти такие же возможности для

изучения потребления, как в Москве? Сегодня в глазах многих она превратилась в потребительскую столицу мира.

Мне кажется, в сегодняшний момент постсоветской истории свежий взгляд на традиционное деление городское — сельское может быть очень полезен. Если принять типичный для Cultural Studies подход, который предполагает отношение к культуре не как к чему-то статичному, но как к набору культурных практик, всегда подвижных и приобретающих ту или иную ценность в зависимости от того, как они используются различными группами, то изучение всего «народного» и сельского в России приобретает совсем другой смысл.

3

На протяжении многих лет и в США, и в Европе в области изучения литературы существовал определенный канон. В основе его лежали в основном произведения, авторами которых были белые писатели-мужчины; к немногочисленным исключениям можно отнести Джейн Остин, сестер Бронте, Джорджа Элиота, Эмили Дикинсон. Еще одним фактором, определявшим ценность культурного продукта, помимо пола, был возраст текста. Я прекрасно помню, как преподаватель в колледже говорил, что не вполне ясно, уложится ли Хемингуэй в существующий канон: слишком мало времени прошло после его смерти, и поэтому исследователи не осмеливались выносить свои суждения на этот счет. Но взаимозависимость возраста текста и его культурной ценности вовсе не очевидна. «Гильгамеш» или «Беовульф» входят в канон, а истории американского коренного населения о сотворении мира, которые по возрасту вполне сопоставимы с «Беовульфом», не входят. Все чаще поднимается вопрос о границе между литературой и фольклором. Идея о том, что материал представляет ценность просто потому, что он достаточно стар, была поставлена под сомнение. Смещение интереса от прошлого к настоящему, от старых традиционных форм к новым — отличительная черта области, получившей название Cultural Studies. Я вовсе не хочу сказать, что сторонники Cultural Studies игнорируют массовую культуру более ранних эпох. В связи с этим на память прежде всего приходит превосходная, ставшая классической книга Питера Бурка *Popular Culture in Early Modern Europe*. Однако нельзя не признать и тот факт, что в последние пятнадцать лет исследователи в своих работах все чаще обращаются к современности во многом по той причине, что современная теория «разрешает» изучать повседневность, что культура и культурная практика сегодня определяются иначе.

Я много размышляла об этих вопросах, когда готовила к печати сборник *Consuming Russia: Popular Culture, Sex and Society Since Gorbachev*. Мне хотелось, чтобы в нем отразился интерес к массовой литературе, к тому, что такая литература может дать нам для понимания устройства советского и постсоветского общества, его гендерной и рыночной составляющих. Поэтому в сборник была включена работа об Александре Марининой, написанная моей

коллегой Екатериной Непомнящей (Catharine Nepomnyashchy). Мы рассматривали целый ряд явлений массовой культуры: скандал с МММ, русскую рок-музыку, популярную детскую культуру, постсоветскую ночную жизнь, новое русское кино, зрительские игры, анекдоты, домашних животных, гомосексуализм, мужской балет, порнографию, татуировки (к сожалению, тогда еще не было группы «Тату»), кич, инсталляции Ильи Кабакова, граффити, различные культы, а также постмодернизм и христианство, антисемитизм и национализм — все это для того, чтобы взглянуть на культуру под другим углом, для того, чтобы понять, что новое осмысление культуры как состоящей из живых практик может дать нам для понимания позднего советского и постсоветского периодов. Конечно, многое осталось «за кадром», не в последнюю очередь потому, что мы переосмыслили и расширили понимание концепта *культура*. Можно было бы затронуть такие темы, как мода, еда, постсоветский быт, культура «новых русских». Но в том сборнике я сознательно решила заострить внимание на городе, поскольку сельские повседневные практики уже давно и тщательно изучаются фольклористами и антропологами, в то время как повседневная жизнь города остается за пределами внимания исследователей, — и это положение надо исправлять.

Мне кажется, что все три пункта теснейшим образом увязаны между собой именно в рамках этой относительно новой теории культуры — влияние последней обнаруживается почти в любой области социальных и гуманитарных наук. Эта новая теория позволила приблизить различные области друг к другу в такой степени, какую раньше невозможно было представить. В работах, написанных в русле Cultural Studies, сегодня модно говорить об идентичности и, конечно, о традиции как о том, что создается в процессе конструирования. Сборник под редакцией Эрика Хобсбаума (Eric Hobsbawm) «Изобретение традиции» (*The Invention of Tradition*) ставит под сомнение правомерность существования самого понятия чистой традиции в культуре. Одна из центральных идей Хобсбаума состоит в том, что в различные периоды истории традиция каждый раз изобретается заново в зависимости от требований конкретного дискурса. Мне кажется, русские привыкли к меняющимся представлениям о том, что составляет их «традицию»: достаточно посчитать, сколько раз переписывалась история в соответствии с требованиями очередной доминирующей идеологической концепции. Я думаю, русские гораздо более чувствительны, когда речь идет об идеологическом импорте или об исконности той или иной традиции, чем американцы. У меня нет сомнений, что понятие традиции сохраняет свою ценность и сегодня, однако необходимо помнить, что в рамках той или иной культуры существует множество конкурирующих между собой дискурсов, в рамках каждого из которых существует свое представление о том, в чем должна заключаться традиция.

Пер. с англ. яз. Анны Ефремовой

ПАВЕЛ БЕЛКОВ

**Структура предмета этнографии
(оппозиция письменная — бесписьменная
культура)**

Проблема, поставленная журналом «Антропологический форум», могла бы трактоваться как проблема пересмотра предмета этнографии. Между тем, оправданна и иная позиция, когда перенос «центра тяжести» исследований с «древности» на современность естественным образом объясняется самой структурой этнографии. И фактически вопросы, сформулированные организаторами дискуссии, с точностью воспроизводят эту структуру. Это две параллельные линии: «современная — архаическая культура» и «городская — крестьянская культура».

Речь идет о том, что правые члены этих отношений в качестве предмета этнографии могут быть неким целым только вместе со своей противоположностью («*своим другим*» по Гегелю). Поэтому правильно исходить из того, что вопросы, поставленные в преамбуле дискуссии, — это, как и предполагалось, один и тот же вопрос (хотя это не обязательно означает, что изменились научные представления о «народе» и «традиции»). Попутно, видимо, следует отметить определенную степень эквивалентности (или ассоциации) понятий «народа» и «традиции». Когда мы говорим о «народе», мы имеем в виду, конечно, не результаты переписи населения, но нечто совершенно иное, некую предельную общность культуры, а это и есть то, что именуется «традицией», или «этническим стереотипом поведения» («традиция» выступает в роли операционального атрибута «народа»).

4

Здесь надо сделать еще два пояснения. Во-первых, понятия этнографии, этнологии, социальной антропологии и культурной антропологии используются нами как синонимичные. С этой позиции «этнография» — русскоязычный термин для обозначения дисциплины, в разных странах существующей под различными наименованиями. Также не следует забывать о немецких корнях российской этнографии. Во-вторых, ограни-

Павел Людвигович Белков
Музей антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН, Санкт-
Петербург

чиваясь употреблением термина «этнография», мы вольно или невольно узурпируем или «искажаем» проблему, найденную фольклористами. Однако в исходном пункте все-таки необходимо встать на какую-либо одну, пусть одностороннюю точку зрения, чтобы затем иметь возможность сблизить ее с противоположной.

Итак, возможность переключения внимания на «периферийные» области (современность) изначально заложена в исследовательской программе этнографии. Структура «первобытность — цивилизация» лежит в основе всех наиболее влиятельных течений антропологии XX века: психологической (проблема «культура — личность»), политической, экономической антропологии и, конечно, антропологии этничности (введем для единообразия такое понятие), предметом которой являются этнические процессы в «малых группах». Например, по определению Л.Е. Куббеля, предметом политической антропологии (время формирования этой дисциплины — 40-е гг. XX в.) является инкорпорация традиционных институтов власти в политическую систему современных развивающихся стран¹. В 70-80-е гг. XX в. в нашей литературе интерес к исследованиям современных «развитых обществ» официально рассматривался как прогрессивная черта советской науки («в отличие от многих западных стран») и в то же время как объективная «тенденция расширения границ социальной и культурной антропологии»². Возникает вопрос: почему указанное смещение исследовательских интересов фиксируется в российской науке как свершившийся факт только в последнее десятилетие?

Разумеется, согласиться с таким упрощением поставленной проблемы можно только в том случае, если заранее принять основную для нас посылку: этнография — это наука о культуре, которая в своих информационных аспектах основана на устных (неписьменных) способах хранения и передачи знаний³. При таком определении этнографии утверждение об однородности и исторической неизменности ее предмета не требует особых доказательств. Обоснование этого определения послужит нам своего рода каркасом для ответа на другие вопросы, связанные с анализом новых тенденций в современных антропологических исследованиях.

В пылу теоретических споров этнографы (антропологи) обычно заявляют о крайней неоднородности своей науки. Тем не менее, обзор рабочих подходов к предмету этнографии показывает удивительное единодушие всех исследователей. Ссылаясь на мнение зарубежных, в том числе американских исследователей,

¹ Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1986. С. 23.

² Бромлей Ю.В. К вопросу о неоднозначности исторических традиций этнографической науки // Советская этнография. 1988. № 4. С. 7–8.

³ Белков П.Л. Предметная область этнографии: проблема исчезновения // Российская наука о человеке: Вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. С. 17–27.

Ю.В. Бромлей подчеркивал, что на практике антропологи — и особенно социальные антропологи — отдают предпочтение «примитивным обществам» и так называемым малым группам внутри современных обществ¹. В частности, К. Леви-Строс за круглым столом говорил о возникновении антропологии «из разного рода отходов и остатков» различных отраслей знания², а в кабинетной обстановке вполне мирно предлагал «исходить из того, что наша наука в основном занимается изучением «примитивных» народов»³.

Думается, подобная «неоднозначность» в представлениях о предмете этнографии возникает прежде всего из смешения двух разных вопросов: вопроса о единстве предмета этнографии и вопроса о способах расчленения предмета этнографии. Трудно отрицать, что этнография строилась (расчленяла себя внутри) довольно бессистемно, при отсутствии единого принципа деления. Конструирование отдельных отраслей и теоретических объектов этнографии происходило в разное время, в разных странах и по разным основаниям. При этом большинство авторов мало заботилось о согласовании значений используемых ими терминов с чужими теориями (анализ чужих теорий должен осуществляться не на языке своей собственной теории, а на языке метатеории). Именно бессистемность терминологии создает ошибочное впечатление о гетерогенности предмета этнографии. Теперь, по прошествии ста лет, мы можем видеть, насколько верным оказался диагноз Л.Я. Штернберга. В его статье «Этнография», написанной для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона [1904] говорится, что хаос названий вызывает хаос в самом понимании предмета.

При введении нового термина или придании нового значения уже известному термину редко удается создать нечто оригинальное. Как правило, создается эквивалент какого-либо старого понятия. Возьмем самый простой пример. Вроде бы существует три различных способа решения проблемы предметной области этнографии. Она рассматривается либо как наука о народах, либо как наука о человеке, либо как наука о культуре. Однако, изучая «народы» или «человека», этнографы обращаются в конечном счете именно к культуре, таким образом на практике делая ее единственным предметом исследования.

Безусловно, культуру называет своим предметом еще целый ряд наук. Например, археология, культурология, история культуры и т.д. На это можно сказать, что специфика каждой «науки о культуре» заключается в различии методов выделения культуры

¹ Бромлей Ю.В. К вопросу о неоднозначности исторических традиций этнографической науки // Советская этнография. 1988. № 4. С. 8–9.

² An Appraisal of Anthropology Today. Chicago, 1954. P. 349.

³ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 31.

как предмета исследования. Внутри этнографии в роли детерминатива научного иероглифа «культура» выступают понятия первобытности, или (устной) традиции. Здесь, между прочим, становится видно, что реальность этноса как теоретического объекта сводится к понятию «этнической единицы» (термин С.М. Широкогорова) или к способу фрагментации культуры «по контурам вместимости индивидов» (термин М.К. Петрова). Противоположный, тоже достаточно условный способ фрагментации корпуса этнографических знаний состоит в выделении научных сообществ по изучению отдельных уровней культуры, которые действительно ведут себя как религиозные конгрегации или «племена».

Тот или иной факт культуры надо еще выделить, «сделать» предметом этнографического исследования. Это означает воспроизвести в нем любой из известных вариантов структуры «традиция — современность» или придать ему, хотя бы условно, архаическую форму относительно позиции, занимаемой исследователем. Приведем несколько понятий, как используемых поныне, так и устаревших, для обозначения предмета этнографического исследования: первобытные народы («дикари»), неевропейские народы («туземцы»), негосударственные (или «племенные») общества, «неисторические народы», «естественные народы» («Naturvölker»), «дикая раса», «колониальные народы», а также «народ», «простой народ», крестьяне и т.п.

Все это лишь «половины» парных образований, среди которых структура «современная — первобытная цивилизация» имеет статус парадигмы. Остальные выступают в роли ее более слабых эквивалентов и одновременно в качестве ее составляющих. Представленные оппозиции можно испарить до простейших категорий «высокое — низкое», «близкое — далекое», «свое — чужое», «большое — малое», «центр — периферия» и т.п. Посредством таких подстановок реальность современного общества как предмет исследования легко преобразуется в вид реальности первобытного, т.е. «этнографического» общества. Поэтому первобытное общество является не только предметом, но и моделью, механизмом этнографического исследования.

3

В операциональном плане исследователь всегда «выше» исследуемой реальности. Теперь мы можем проверить замечание, согласно которому антропологи отдают предпочтение двум вроде бы несовместимым вещам: «примитивным» обществам и «малым группам» внутри современных обществ. Как часть «большого общества» малые этнические группы занимают таксономически более «низкое» положение, они находятся как бы на «периферии» большого общества, они «чужие» для исследователя, поскольку *он* к ним не принадлежит, они обладают особой, т.е. «далекой» от исследователя, культурой и т.д. В силу подобных конвенций малая (этническая) группа уподобляется перепредмету этнографии.

2

3

Первобытная модель этнографии, в сущности, всегда накладывалась на систему двойного «ядра» этнографии. В рамках противопоставления городской и крестьянской культуры последняя выступает в роли некоего оригинала, образца, следовательно, по определению, как «первобытная» культура. Более радикальный метод решения проблемы двойного «ядра» состоит в подведении первобытной и крестьянской культуры под понятие бесписьменной культуры как особой системы кодирования информации.

Двойное «ядро» этнографии соотносится с теорией двух субдисциплин, двух этнографий: *Volkskunde* и *Völkerkunde* («науки о своем народе» и «науки о других народах»), что в свою очередь соответствует ставшей в России канонической формуле «фольклор и этнография».

В.Я. Пропп, характеризуя ситуацию 20-х гг. XX в., отмечал, что для западноевропейской науки, преимущественно немецкой и французской, и в меньшей степени — английской и американской, характерно слишком широкое толкование предмета фольклора (*Volkskunde*), включающее изучение не только устного народного творчества, но также обрядовой жизни и материальной культуры¹. Под фольклором понимается крестьянская культура одного, в большинстве случаев своего, народа. Культура одного народа служит предметом изучения фольклористики, или *Volkskunde*, культура всех других народов, в том числе первобытных — предмет этнографии, или *Völkerkunde*².

В.Я. Пропп резко выступил против указанного противопоставления на следующих основаниях. Во-первых, наука о фольклоре должна охватывать духовную культуру всех народов³. Во-вторых, термин «фольклор» не должен касаться «ранних форм» материальной культуры и социальной организации изучаемых народов, ибо для этого и существует наука этнография⁴. Что в итоге? Фольклористика — наука о духовной культуре, а этнография — наука о материальной культуре и социальной организации. Это разделение остается незыблемым для отечественных исследований фольклора (и этнографии) по сей день. По этой схеме крестьянская материальная и бытовая культура из сферы фольклористики полностью выпадает, тогда как на область первобытных исследований понятие фольклора распространить явно не удастся. Фольклор ассоциируется только с крестьянской духовной культурой, этнография — с первобытной культурой в целом и с неким бесформенным «осколком» в виде крестьянской бытовой культуры.

¹ Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 17.

² Там же. С. 18–19.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 17.

На сегодняшний день такое странное разделение труда обусловлено скорее несовершенством системы образования для этнографов и фольклористов, чем логикой развития науки. А причина создавшегося положения состоит в том, что при определении предмета фольклористики модальность действительности (что изучается *на самом деле*) подменяется модальностью необходимости (что *должно* изучаться).

На этом фоне западный подход выглядит предпочтительнее. При этом подходе реально на долю этнографии выпадает изучение только первобытных народов, поскольку крестьянская культура распределена между фольклористами разных (будем говорить начистоту) европейских стран как бы по праву рождения. Плохо ли, хорошо ли это, но возникает четкое, не допускающее логических противоречий соответствие понятий *Volkskunde* и *Völkerkunde*, с одной стороны, и понятий «фольклор» и «этнография» — с другой. Таким образом, разумнее придерживаться методики, в рамках которой понятие фольклора («народной традиции») охватывает не только область поэтического творчества, но и постройки, утварь, костюмы, головные уборы и т.д.

Взяв это за исходный пункт, мы поймем, почему в определенных ситуациях фольклористы и этнографы ведут себя именно так, а не иначе. В начале 80-х гг. XX в. А.К. Байбурин и Г.А. Левинтон поставили под сомнение тезис, согласно которому фольклор всегда вторичен, а этнографическая действительность первична, настаивая на том, что связи между ними нельзя априорно уподоблять одностороннему движению, что при исследовании традиционной культуры приоритет вербальных систем вообще выглядит более логичным¹. Мне как этнографу эта точка зрения кажется правильной и нисколько не затрагивает моего этнографического самолюбия. Этнографа делает этнографом вовсе не максима о первичности социальных институтов по отношению к фольклорным произведениям. А фольклористика с самого момента ее рождения (а это произошло гораздо раньше появления самого термина «фольклор») исповедует такие взгляды на крестьянскую культуру, когда вербальные структуры занимают приоритетное положение, когда культура трактуется как «текст». В этом смысле мне кажется, что понятие семиотики не содержит в себе ничего, что можно было бы добавить по существу к понятию фольклористики.

Вообще исследования по материальной культуре в этнографии (или фольклористике?), кажется, всегда занимали не так много места, если придерживаться известного тезиса С.А. Токарева. Этнографическое исследование не может ограничиваться простой

¹ Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У истоков этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 229–245.

фиксацией фактов материальной культуры¹. При этом только не надо забывать об обратной стороне вопроса. Исследования по фольклору невозможны без синхронизации изучения знаковых и вещных аспектов культуры, ибо знаками являются не сами вещи, а их свойства. В результате фольклористика по своему содержанию обречена на превращение в этнографию «своего народа», а этнография «своего народа» — в фольклористику.

К сожалению, говоря все это, мы только констатируем тенденцию, но не объясняем ее. Попробуем предположить, что эта тенденция изначально заложена в крестьянской культуре как предмете исследования. В крестьянской культуре социальная организация сливается с обрядовой жизнью, поскольку ее потестарная составляющая сведена на нет классовым делением общества. Для сравнения скажем, что в первобытной культуре социальная организация подавляет, поглощает собой мифологические (вербальные) системы. Есть еще одно различие, которое многое объясняет — в том числе то, как следует интерпретировать тезис о единстве фольклорных и этнографических фактов². Фольклор в целом является следствием «семантического сдвига» по отношению к первобытной мифологии.

Нетрудно заметить определенное соответствие между оппозицией «этнография и фольклористика» в России и оппозицией «социальная антропология — культурная антропология» на Западе³. Культурная антропология первоначально возникла на исследованиях традиционной культуры североамериканских индейцев, поэтому для нее актуальна модель фольклористики: в операциональном плане индейцы выступают по отношению к исследователю в качестве «своего народа». Для практической научной деятельности американских антропологов такое уподобление может и не существовать, но именно оно руководит их впечатлением своего отличия от британской социальной антропологии, которая с самого начала ориентировалась на изучение «чужих народов».

Видимо, не случайно проблема «маргинализации предметного пространства» и проблема «фольклор и этнография» рассматриваются в одном контексте⁴. Наложение оппозиции «первобытная — крестьянская культура» и оппозиции «фольклорные — этнографические факты» позволяет не только выяснить, кто такие

¹ Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3.

² Байбурин А.К. Проблема «фольклор и этнография» сегодня // Российская наука о человеке: Вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. С. 16–17.

³ Белков П.Л. Миф и категории социального пространства (понятие рода у аборигенов Австралии) // Ранние формы социальной организации. СПб., 2000. С. 51.

⁴ Байбурин А.К. Проблема «фольклор и этнография» сегодня // Российская наука о человеке: Вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. С. 10–17.

«этнографы» и кто такие «фольклористы», но также понять, как и почему в настоящее время происходит смещение их интересов с «центра» на «периферию». Для «этнографа» такое смещение означает скорее превращение в «фольклориста», чем в «социолога», как обычно принято полагать в связи с тезисом об «исчезновении» предмета этнографии. По словам К. Леви-Строса, исчезновение материальной основы первобытных обществ делает объектом антропологического исследования их «внутренний мир»¹. А в современной городской среде материальная культура и социальная организация для этнографов или фольклористов не существуют как предмет исследования, будучи продуктом индустриального (т.е. нетрадиционного) общества.

Мы подходим к тому, что сам предмет исследования этнографии и фольклористики, каким является традиция или культура, основанная на лично-именном социокоде, не изменился. Изменилось отношение к нему и, как следствие, изменились границы полевой работы. При сохранении установки на получение видимых («ощутимых») результатов культура наследников первобытных народов XIX в. в плане эмпирических открытий уже не имеет никаких особых преимуществ перед бесписьменной культурой наследников цивилизованных народов XIX в. То же самое можно сказать о крестьянской и городской культурах. Исчерпана разность их потенциалов в качестве поставщиков информации неписьменного характера. Теперь они существуют как два измерения глобальной городской культуры (с учетом того, что скорость этого процесса в разных странах различна). Но непосредственным стимулом столь резкого переключения внимания на городскую бесписьменную культуру явился ее статус *terra incognita*.

По сходным причинам в настоящее время жажда новых «географических» открытий в предметной области охватила не только фольклористов. В столь же специализированной сфере исследований по социальной организации и классификационным системам родства происходят очень похожие процессы, когда интерес к «классическим формам» сменяется интересом к «периферийным жанрам». Одной из первых заметных работ в этом направлении является книга Т.Б. Щепанской². Это исследование города может считаться классическим по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, оно раскрывает метод концентрации «этнографичности», состоящий в сосредоточении внимания на периферийных обществах (к вопросу об этничности социальных слоев). Во-вторых, оно построено таким образом, что делает мало актуальной границу между сферами культурной и социальной антропологии. При этом становится заметным

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 36.

² Щепанская Т.Б. Символика молодежной субкультуры. СПб., 1993.

одно интересное явление — регенерация (по принципу отращения хвоста у ящерицы) материальной культуры и социальной организации на основе фольклора.

Однако вернемся к ранее заданному вопросу: почему все это выходит на поверхность только сейчас? Например, в исследованиях по традиционной культуре аборигенов Австралии «природные запасы» первобытности истощились около полувека тому назад. Ответ может быть таков. Двухвековая история этнографии — это не просто накопление материалов, но постоянное совершенствование концептуальной базы. Дело заключается не в том или не только в том, что этнография исчерпала прежние возможности эмпирических исследований, но и в том, что в настоящее время она достигла необходимого уровня зрелости, обладая понятийным аппаратом достаточно высокой точности, даже изощренности, чтобы анализировать явления городской культуры.

К тому же не будем забывать, что инициаторами в постановке данной проблемы являются именно фольклористы, т.е. исследователи фольклорных текстов «в узком смысле слова»¹. Крестьянская культура, именно будучи противоположностью городской письменной культуры, *a priori* всегда являлась полигоном для испытаний различных концепций, как бы предвосхищавших современную ситуацию и ныне оказавшихся весьма кстати в исследованиях бесписьменной городской культуры.

По-видимому, «хаос названий» в нашей науке вряд ли когда-нибудь будет преодолен полностью (если к этому вообще нужно стремиться). Поэтому сформулировать отношение к обсуждаемой проблеме абсолютно непротиворечивым образом, конечно, невозможно. Более разумная задача — наметить области ее решения. Например, одним из ключевых моментов является использование понятия «письменная — бесписьменная культура». Также важно еще раз подчеркнуть обнаруженную другими исследователями взаимосвязь между проблемой «маргинализации» исследований и проблемой соотношения фольклора и этнографии. Наконец, изменение внутренней границы эмпирических исследований можно отнести не только на счет исчезновения традиционной формы этнографического «поля», но и за счет создания «высокоточной» теории, понимая под этим умение превращать «простые факты» в предмет этнографического или фольклорного исследования.

¹ Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 230.

ЮРИЙ БЕРЕЗКИН

1 Все три тенденции — отражение более общей и появившейся не вчера. Со времен известной статьи Боаса «Об ограниченности сравнительного метода в антропологии» (1896)

2 крепло убеждение в том, что этнографические материалы не могут быть напрямую использованы для реконструкции отдаленного прошлого. Эта разумная точка зрения постепенно уступала место другой: не дело этнологов/антропологов высказываться о явлениях и процессах, о которых нет прямой информации и масштабы которых выходят за пределы одной культуры или группы близких культур. Отсюда — утрата интереса как к культурной архаике (которая на протяжении XX в. становилась все менее доступна), так и к кросскультурным и вообще масштабным исследованиям, в основе которых не может лежать авторская полевая работа. Если антропология интересуется не прошлым, а настоящим, то логично, что богатая городская культура оказывается в центре внимания. Предметом изучения закономерно становятся характерные для нее фольклорные жанры — анекдоты, страшилки и пр. «Вангеннеповские» ритуалы занимают в прошедшей модернизации культуре подчиненное положение (при сужении и ослаблении родственных и соседских связей круг участников таких ритуалов сокращается, формы утрачивают стабильность, соответствие ритуалов определенной картине мира проблематично). Напротив, ритуализированные формы повседневного поведения — это обильный и притом ранее не изучавшийся материал.

Тенденция к смещению интереса от реконструкций прошлого к описанию и интерпретации настоящего, к стремлению зафиксировать настоящее в мельчайших деталях раньше, чем оно, в свою очередь, станет прошлым, видна на примере изучения индейского фольклора, где — в отличие от Европы — возможность фиксации архаизмов все еще сохраняется. От литературно обработанных пересказов текстов к фиксации не текста как такового, а формы его воспроизведения конкретным рассказчи-

Юрий Евгеньевич Березкин

Музей антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург

ком (паузы, покашливания и пр.); от описания этнической традиции в целом к описанию традиции отдельной деревни, а затем и мировосприятия одного конкретного человека — вот смена стандартов, произошедшая в третьей четверти XX в.

Данные тенденции в обозримом будущем вряд ли исчезнут, ибо объект исследования при подобном подходе не просто велик, но растет быстрее, чем интенсивность его изучения (глобализация культуры связана с порождением множества новых форм, возникновением все новых комбинаций ранее несовместимых элементов). Казалось бы, антропологи надежно обеспечены работой, но здесь таятся свои опасности. Превращение антропологии в совокупность все более локальных и частных исследовательских программ разрушает ее как целостную дисциплину. Концентрация усилий на изучении все более мелких подробностей ставит под сомнение *raison d'être* антропологии в глазах тех, кто ею не занимается, в том числе и людей, распоряжающихся деньгами. Задача фиксации настоящего во всех деталях вообще невыполнима — система знания предполагает иерархию приоритетов. Для сравнения показательна ситуация в археологии. Здесь отчасти наблюдается тот же процесс: обилие новых, но не сенсационных фактов, рост внимания к все более узким и частным реконструкциям, слабая зависимость между значимостью отдельных проблем и привлекаемыми для их изучения средствами. Но есть и разница. Результаты археологических исследований любого рода достаточно легко поддаются обобщению в любом временном и пространственном масштабе (такой основательный журнал, как *Journal of World Prehistory*, регулярно поддерживает это общее информационное поле). Все археологи в той или иной мере учитывают работы друг друга, поскольку все они в конечном счете заняты одной общей проблемой.

Эта проблема — выяснение того, как и почему мир стал таким, каким мы его знаем — находится в центре внимания и естественных наук. Что касается антропологии, то и в ней существует неозволюционистская школа, основанная на кросскультурных исследованиях и стремящаяся, во-первых, выявить функциональные зависимости между факторами эволюции и, во-вторых, реконструировать конкретный ход эволюции. Звучавшая век назад критика в адрес эволюционизма и миграционизма была справедлива. Однако современные методы исследования, концептуальные подходы и обширные базы данных вывели кросскультурные исследования на совершенно иной уровень. Лишь ничтожный процент антропологов работает сейчас в рамках неозволюционистской школы. При обилии задач, для решения которых не хватает лишь заинтересованных (в том числе и финансово) специалистов, это направление в будущем может упрочить свои позиции, но не за счет антропологического мейнстрима, ибо в по-настоящему массовых исследовательских кадрах оно вряд ли нуждается.

КОНСТАНТИН БОГДАНОВ

1

Я не думаю, что деление фольклора на «основные» и «периферийные» явления особенно продуктивно. В ретроспективе фольклористической науки представление о некоей иерархии фольклорных жанров выглядит вполне условным и принципиально определяется, на мой взгляд, не большим или меньшим бытованием этих жанров в социальной действительности, но соблазнительными возможностями освоения «бесхозного» тематического ресурса и извлечения из этого ресурса символического и несимволического капитала. Сегодняшнее предпочтение анекдота — былине, а городской легенды — исторической песне в этом смысле вполне аналогично тому, что происходит и в других, казалось бы, очень традиционных и чуждых злобе дня гуманитарных дисциплинах — например, в классической филологии, также демонстрирующей смену как тематических, так и методологических предпочтений. Было бы слишком смело, вероятно, утверждать, что сравнительное равнодушие современных фольклористов к изучению былин, сказок и исторических песен нерелевантно факту исчезновения этих самых былин и сказок из сферы живого бытования, но очевидно, что интерес к тем или иным культурным явлениям не зависит напрямую от того, современны эти явления или нет. Правильнее, я думаю, говорить о том, насколько они своевременны с точки зрения их институционального (и соответственно — эвристического, эпистемологического) КПД. Показательно, что среди «открытий» современной фольклористики значатся не только, например, анекдот и городской нарратив, но и старинный лубок, нарочито не замечавшийся романтически настроенными народолюбцами XIX в. Я не исключаю, что в своей научной востребованности былина еще не раз окажется «современнее» самой что ни на есть современной городской легенды или анекдота, но пока это не так: тематические ресурсы вчерашней фольклористики *временно* исчерпаны.

У меня нет уверенности в том, что представление о «народе» было когда-либо однознач-

**Константин Анатольевич
Богданов**

Институт русской
литературы
(Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург

2

ным. Искомая фольклористами «народная культура» всегда осциллировала в пространстве Воображаемого, формализуемого в свою очередь в зависимости от идеологических обстоятельств. Преимущественный интерес исследователей, называющих себя фольклористами, к крестьянской и деревенской жизни диктовался до последнего времени, как я думаю, вполне определенной необходимостью дистанцироваться от объекта исследования. Необходимость этого дистанцирования никуда не исчезла, но теперь она достижима не только в терминах противопоставления города и деревни, но и различного рода символических субкультур («фольклор» подростков, пожарных, «голубых» и т.д.). Происходит ли запись фольклорного материала в деревне или городе, главное не меняется: носитель фольклора всегда отличен от исследователя, апеллирующего к Воображаемому и так или иначе выдающего желаемое за действительное.

3

Принцип «чем древнее — тем ценнее» в фольклористике оценочен по определению, и в этом своем качестве он принципиально отличается от реконструктивных методов исторической науки. Похоже, что сегодня эксплицитная «установка на древность» в фольклористике стала менее актуальной (или, лучше и точнее сказать — менее модной), но я не думаю, что она потеряла при этом свою эмоциональную и эвристическую силу. На мой взгляд, произошла лишь внешняя ресемiotизация этого принципа: диахронические ориентиры в поиске оснований культуры сменились на синхронические. Какую-то роль в этом процессе сыграла, несомненно, девальвация тех фольклористических методик, в которых архаизация описываемого материала априори предвосхищала никак не верифицируемые, а самое главное — нефальсифицируемые обобщения. Между тем, какими бы мистифицированными и эзотерическими эти обобщения ни были (будь то неопределенное прошлое Мировых деревьев или Основных мифов), их эвристический смысл, на мой взгляд, состоит не столько в описании прошлого, сколько в объяснении и *оправдании* настоящего. А эта задача вечна. Настоящее требует своего оправдания — если не за счет более или менее виртуальной архаизации, то посредством его автореференциальной (чтобы не сказать: «диалектической» или «амбивалентной») метафоризации — в терминах «дискурса», «коммуникации», «социальной психологии» и т.д.

4

Означенные выше проблемы определенно взаимосвязаны. Общий фон перемен, происходящих в отечественной фольклористике, на первый взгляд, ясен: это надежды и страхи в ожидании постиндустриального завтра. Для многих фольклористов, привыкших называть фольклором то, о чем они прочитали в учебниках своей юности, да еще получать за это деньги, это травматическая ситуация, побуждающая время от времени к публицистическим демаршам против современной фольклористики. Хрестоматийные тексты фольклора и сегодня полагают

твердой национальной духовности и спасительным средством против социальных невзгод (стоит прочесть, например, предисловие к недавно вышедшему первому тому «Свода русского фольклора»)¹. Можно ли говорить в этой ситуации, что представление о «народе» и «традиции» изменилось? И да, и нет. Опыт постмодернизма и деконструктивизма показывает, что исследователю не обойтись без инвариантных структур, даже если он эти структуры отрицает. Сегодня таких структур, трансформирующих некогда декларируемые представления о «народе», «традиции» и т.д., стало во всяком случае больше, — ну и слава Аллаху.

СЬЮЗАН ГАЛ

Спасибо за приглашение поучаствовать в этой стимулирующей дискуссии. Из моих ответов станет ясно, что я говорю как антрополог, получивший образование и работающий в Соединенных Штатах. Следует, однако, добавить, что, занимаясь в течение последних тридцати лет полевыми исследованиями в Восточной Европе, я познакомилась с разными версиями этнографической и историко-культурной традиций, проблемам которых и посвящены вопросы. Я согласна, что все четыре вопроса близко связаны друг с другом, и поэтому ответу на них вместе.

- | | |
|----------|---|
| 1 | Проблемы, которыми занималась культурная антропология в Соединенных Штатах на протяжении последних десятилетий, претерпели значительные изменения, не соответствующие в полной мере тем сдвигам, которые произошли в российском исследовательском пространстве и о которых говорится в вопросах. Тем не менее, я вижу несколько параллелей. |
| 2 | |
| 3 | |
| 4 | |

Сьюзан Гал (Susan Gal)
Чикагский университет,
США

¹ Прочитываю лишь первый абзац из помпезно-патетического предисловия А. Горелова: *«Нет времени труднее для масштабных культурных начинаний, нежели час разлома государственности. И все же нельзя отрешиться от сознания, что именно национальная культура, ее огромные накопления, ее генетический фонд — это и есть богатство и мощь России, которые способны чудотворно работать на возрождение Отечества <...>, способствовать грядущему цементированию разъятой целостности, а далее — воссоединению частей страны, подвергшихся трагическому для братских народов взаимоторжению. Все ресурсы жизнестроительства должны быть сегодня приведены в действие, и в их числе — классика фольклора, созданная художественным гением народа, запечатлевшая продуктивные закономерности и стабилизирующие традиции национального бытия»*. А.А. Горелов. Предисловие // Былины Печоры. Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. Т. 1. / Отв. редактор А.А. Горелов. СПб., 2001. С. 7.

Как, вне всякого сомнения, знают читатели, американская антропология является продолжением двух научных традиций, одна из которых обычно приписывается Францу Боасу и его последователям и основывается на исследованиях американских индейцев, предпринятых в конце XIX в., а другая связывается с Брониславом Малиновским и его последователями и основывается на британском колониальном проекте XIX столетия. Для более ранних поколений, работавших в течение первых десятилетий XX в., главными вопросами являлись *родство, ритуал, средства к существованию и обмен*. Таковы были отличительные признаки того, что антропологи полагали разными культурами. По мере того как британские колонии и колониальный мир в целом требовали и получали независимость, а экономическое и политическое влияние США возрастало, американские политические интересы переместились от внутренних проблем к относительно новому кругу вопросов, связанных с внешним миром. Исследования, посвященные американским индейцам, становились менее значимыми и теряли финансовую поддержку. Получить средства под научные проекты оказалось гораздо легче для изучения тех регионов мира, которые считались «стратегически» важными для США. Этими регионами были постколониальные «новые государства» и Восточная Европа.

Соответственно менялись темы, интересовавшие ученых. Колониальные администрации поощряли изучение тех аспектов других культур, которые демонстрировали свою самодостаточность и отличия от соседей. Этнографы более ранней эпохи признавали одни и те же категории для каждой культуры, но с иным *содержанием*. По контрасту, этнографы 1960–1970-х гг. все больше и больше обращались к вопросам, относившимся к *модернизации и созданию нации*. Антропологи изучали то, как местное население консолидируется или не консолидируется в стабильную политическую конструкцию, как оно выстраивает формы *принадлежности*, такие как этничность или национализм, как оно реагирует на капиталистические инвестиции.

1

Таким образом, в США сдвиг интереса являлся сдвигом не столько от *ядерных* к *периферийным* ритуалам и практикам, сколько от идеи культуры как единого целого, обладающего неким ядром, к исследованию культурного процесса, который не всегда рассматривался в качестве единого, но скорее изучался в контексте отношений с государством и мировой экономикой.

Важным концептуальным инструментом, использовавшимся в этих исследованиях, было понятие *прогресса*, или *развития*. Индустриальное развитие и урбанизация привели к перемещению потенциальных рабочих в города, а городское население, вовлеченное в этот процесс, стало столь же интересным для антропологии, как и деревенское. Культурная проблематика теперь меньше касалась родства и ритуала и больше — мотивов перемещений и типов *принадлежности* к новому государственному устройству.

Тем не менее, эти формы принадлежности часто оказывались связанными с принципами родства, а также с религией и все больше с обладавшей осознанным и политизированным характером идеей *культуры*. Это политизированное представление о культуре нередко становилось средством мобилизации населения в борьбе за его собственную независимость. Оно же заставило антропологов мыслить культуру как элемент *трибализации* или *этничности*. Оба эти поздние процесса рассматривались в контексте формирования стабильных наций-государств. Тревога относительно политической стабильности подталкивала американскую науку к изучению того, что называлось тогда Третьим миром. В 1960-х, 1970-х и 1980-х годах исследования, посвященные этничности, были на подъеме.

Другой чертой этих десятилетий был поворот в сторону изучения Соединенных Штатов и Европы вдобавок к или вместо занятий племенным или развивающимся миром. Это происходило отчасти потому, что американские антропологи подчас с трудом находили доступ к постколониальным народам. В то же время это являлось и актом политической самокритики в рамках американской антропологии в эпоху вьетнамской войны. Американская антропология всегда до известной степени занималась Соединенными Штатами, и не только индейцами. Но в 1970-х и 1980-х годах антропологи предприняли многочисленные исследования рабочих районов американских городов и новых переселенцев. Отметим, что и этнические анклавы, и новые переселенцы являлись группами с относительно невысоким социальным статусом по сравнению с интеллектуалами, которые их изучали. Кроме того, эти группы имплицитно считались экзотическими внутри самих Соединенных Штатов. Поэтому они и были признаны подходящими для антропологического исследования, поскольку антропология издавна являлась дисциплиной, имевшей дело с *экзотическими другими*.

Изучение иммигрантов и рабочих анклавов американских городов также считалось исследованием *этничности* и сосуществовало с изучением этнических групп в *новых государствах*. Оно сосуществовало параллельно и с исследованием *национализма* и *этничности* в Восточной Европе, где национализм все еще рассматривался в качестве проблемы в значительной степени потому, что во многих случаях был связан с использованием нацистской Германией национальных образов и риторики. Хотя американские мигранты, племенные/этнические группы Третьего мира и восточноевропейские национализмы и меньшинства являлись исторически различными образованиями, антропологи объединяли их, рассматривая все эти феномены как — в широком смысле — примеры политического использования культуры и его следствий.

2

С моей точки зрения, обращение к новой тематике и изучению городского населения было связано с послевоенными соци-

альными переменами, и особенно с появлением США в роли великой державы. Однако причины этих изменений лежали и внутри самой антропологии. Так, сравнительные исследования предположительно единых культур зашли в тупик. То, чем представлялась религия в одном случае, казалось несоизмеримым с тем, что считалось религией в другом. В чем же тогда заключался теоретический смысл сравнения, и как оно было возможно методологически? Как кажется, этот сдвиг интереса в известном смысле напоминает то, о чем говорится в связи с постсоветской антропологией в России.

3

Наконец, мне хотелось бы сказать несколько слов о проблемах *архаического и современного*. Подобный сдвиг можно обнаружить и в американской антропологии, и уже довольно давно. Поворот к современной проблематике требовало новое положение США в мире. Однако его подталкивало и возникновение структурализма в антропологии. Восходя к идеям швейцарского лингвиста Соссюра, а также работам русского лингвиста Романа Якобсона и французского антрополога Клода Леви-Строса, структурализм, применимый к исследованию не только языка, но и феноменов культуры, был мощным теоретическим новшеством. Кроме того, он выступал против исторической реконструкции, против любой разновидности историцизма. Хотя более ранние доктрины социального эволюционизма были к 1970-м гг. решительно отвергнуты, сохранялось представление (тесно связанное с эволюционизмом, хотя иначе сформулированное) о модернизации и развитии как движущих силах социальных перемен. Структурализм не предложил альтернативы этой концепции, но скорее отодвинул проблему социальных изменений на задний план. Вместо этого современная культура, все стороны социальной жизни теперь не рассматривались как набор признаков и обычаев, но мыслились построенными на основе мощных структурных моделей.

Анализ других культур в терминах структур привел приблизительно в 1980-е гг. к еще одному повороту в американской антропологии, связанному с самокритикой и рефлексией. Утверждалось, что если объекты нашего анализа строятся на основе структур, базисных для их практик и мышления, то в этом случае подобные структуры можно обнаружить и в фундаменте самих научных дисциплин. Вместо того, чтобы исследовать только или главным образом обладающих невысоким социальным статусом, бедных или удаленных *других*, антропологи обратились к изучению самих себя, иных групп населения, занимающих видное общественное положение (финансистов, интеллектуалов, журналистов, ученых и т.д.). Эти самые недавние перемены, произошедшие в 1980–1990-х гг., как и более ранние, о которых я говорила, были вдохновлены в том числе и факторами, внешними по отношению к дисциплинарным границам антропологии. Среди оказывающих наибольшее воздей-

ствии социальных изменений современного мира можно назвать следующие: возникновение транснациональных корпораций и гуманитарных агентств; перемещение технически квалифицированных интеллектуалов по всему миру; интернационализация средств массовой информации; требование местным населением признания во всех уголках мира; создание социальной теории в постколониальных образованиях интеллектуалами, которые смотрят на Европу извне; конец холодной войны и утрата веры в социалистическую утопию как противовес капитализму.

4

По этим внутренним и внешним причинам текущие антропологические исследования в США в значительной степени заняты тем, что лучше всего можно было бы назвать *метаанализом*. Ученые не желают употреблять такие термины как *народный*, *традиционный*, *подлинный* или *популярный*, *современный*, *рациональный* и *развитый*, не исследовав предварительно источники и исторический контекст, из которого в научный и исторический мир (как правило) европейской политики попадают такие концепты, как *современный* или *традиционный*. Подобно историкам во Франции и Англии, американские антропологи наших дней с гораздо большей вероятностью займутся изучением *изобретения традиции* (термин Хобсбаума и Рангера), чем самой традицией и с еще большей вероятностью обратятся к исследованию изобретения понятия *современный* (Брюно Латур), чем модернизацией. Таким образом и, может быть, не без иронии история возвращается в повестку дня антропологии. Я думаю, справедливо будет сказать, что в США антропологи сегодня пытаются постичь свою собственную научную практику (ее включенность в академические институты, ее отношение к превращению знания в товар), стараясь понять, как их собственные концепты (например, само понятие *культуры*), а равно и иные системы знания (к примеру, ислам, системы колдовства) циркулируют и влияют на культурные практики и политическую организацию социальных групп по всему земному шару.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

БРЮС ГРАНТ

1

Быть может, лучше всего было бы начать, вспомнив, насколько исключительным был интерес русской этнографии к «ядру» русской культуры. В своей книге «Этнические группы и границы» Фредерик Барт отметил, что большинству сообществ гораздо лучше удастся оберегать свои границы, чем определять, что же находится внутри них. Политики везде бьют тревогу по поводу вторжения иммигрантов и угроз «национальной целостности», но лишь немногие дают себе труд указать, из

каких ингредиентов эта целостность состоит. В советской этнографии даже в наиболее идеологизированные периоды развития выделялись исследования русской культуры и истории. Со времен расцвета американской школы культуры и личности (1930–1940 гг.), к лидерам которой относятся Маргарет Мид и Рут Бенедикт, ни одна научная традиция не служила столь верно определенному культурному идеалу. Так как же следует расценивать тот недавний сдвиг, о котором говорится в вопросе? Является ли он на самом деле сдвигом, или это просто попытка каталогизировать русскую культуру более полным образом? Несомненно, допустимая тематика стала шире. Трудно представить себе двадцать лет назад на книжных прилавках такие издания, как «Большой словарь мата» Алексея Плущера-Сарно, исследования, посвященные культурным нишам, вроде «Русского школьного фольклора» Александра Белоусова, работы о современной повседневности («Общие места» Светланы Бойм) или археологии социализма («Очерки коммунального быта» Ильи Утехина).

Мне кажется, что этот «сдвиг» является не столько порождением постмодернизма (понятого как критическое движение, стремящееся осознать общий коллапс веры в глобальные решения человеческих проблем, а не как термин, который лишь некоторые рискуют использовать после огромного количества неряшливых исследований, выполненных под его знаменем), сколько формой «высокого модернизма» (более полной, более законченной каталогизацией русской жизни теперь, когда последние из ограничений, налагавшихся на научную работу в советское время, исчезли).

Теоретические вкусы каждого автора варьируются, однако мое собственное знакомство с вышеупомянутыми работами подсказывает, что данное Тайлором знаменитое определение культуры как компендиума артефактов и практик, функционирующих в ограниченном пространстве, достигло полного расцвета только теперь, в контексте, возникшем за последние пятнадцать лет. Это открывает пути для увлекательной работы и новых полемик, но не ставит под сомнение доминирующее представление о том, что такое культура. Мы могли бы развернуть этот вопрос и в ином направлении. Если мы сдвигаем исследование от содержания к форме, что подразумевает поставленный вопрос, от «истории русской культуры» (русские, изучающие русских) к антропологической практике в России в более широком смысле (российские этнографы и предметы, которые они изучают), концепты «ядра» и «границы» приобретают иные значения. Может быть, марксизм и отличался тем, что отдал предпочтение пролетариату перед буржуазией и развитию долгое время остававшейся в небрежении периферии перед метрополиями, однако история антропологии с ее затасканной традицией изучения «маргиналов», пограничных и колонизи-

рованных территорий была в целом несколько иной. Британцы, например, были знатоками африканских систем родства, индийской кастовой номенклатуры и меланезийской микроэкономики. Однако сколько британских антропологов сделало карьеру, изучая Соединенное Королевство до расцвета Cultural Studies в семидесятых?

Другой пример центров и границ: я потратил первые десять лет моего исследовательского пути, изучая советизацию аборигенов российского Дальнего Востока, нивхов, живущих на Сахалине. Сочетание изучения Сибири и этнографии ссыльных породило в начале XX в. пьянящую политическую смесь, благодаря чему нивхи принадлежат к числу народов, наиболее мастерски описанных на страницах русских этнографических работ. За свои исследования жизни на границах империи этнографы-ссыльные Штернберг, Богораз и Иохельсон по праву стали классиками. В 1999 г. я перешел к изучению Кавказа, в частности сельского Азербайджана, пытаясь понять, как процессы, связанные с советской культурой, разворачивались в пространстве одной горной деревни. Переходя от занятий пятитысячным «малочисленным народом» к восьмимиллионной бывшей советской республике, я предполагал, что количество этнографической литературы будет больше. Но это было не так. Этнография Кавказа знает гораздо меньше выдержавших испытание временем «великих книг», чем, например, Сибирь или русский Дальний Восток. На Кавказе тоже были свои ссыльные — но разве все они были поэтами и романистами, как подсказывают каталожные карточки? Хочется спросить: где признанные классическими работы о горской сельской жизни грузин, этнографические описания армянских религиозных традиций или исследования, посвященные наследию зороастризма в азербайджанских космологических системах? Можно поразмышлять о том, как и почему изучение Азербайджана — мусульманской республики с международными связями с тюркской диаспорой и шестнадцатью миллионами сородичей в северном Иране — считалось не очень существенным в советской этнографии (несмотря на заслуживающие восхищения усилия этнографов в Москве и Баку). Однако мое знакомство с антропологическими исследованиями в других регионах мира указывает на известную модель, актуальную и для России, когда изучение малых сообществ, таких как нивхи, предоставляло гораздо более удобные парадигмы, чем вызывающие споры религиозные истории грузин или армян в социалистическом государстве. Скажем просто: не все границы одинаковы.

2

Я отвлекусь на минуту от вопроса, чтобы подчеркнуть то, что кажется более существенным. Деревня ли, город ли — более настоятельная проблема, парадокс современной российской этнографии заключается в том, что проводится так мало полевых исследований. В тот исторический момент, когда российское

исследовательское сообщество оказалось в наилучшей ситуации для того, чтобы возродить знаменитую российскую традицию полевых исследований — то, что Штернберг называл «стационарным методом» — финансирование исследовательских проектов оказывается как никогда скудным. Читателям журнала не надо напоминать о том, что стремление получить кандидатскую или докторскую степень по социальным дисциплинам в сегодняшней России требует сверхчеловеческой преданности науке при скромном или вовсе отсутствующем финансировании. На постсоветском пространстве время, необходимое для изучения языков, и денежные ресурсы для годовой или двухлетней работы стали почти недоступным товаром. И тем не менее они являются неотъемлемой частью антропологии. Мне нет дела до традиционалистских представлений о том, что этнографическое исследование, проведенное в городах, разрушает этнографическую традицию. Во многих случаях исследования такого типа с новой силой подтверждали признанную значимость антропологической мысли для других дисциплин. Достаточно обратить внимание на некоторые лучшие антропологические работы наших дней и разнообразие обследованных регионов: исследование Адрианы Петрыны о «биологическом гражданстве» после Чернобыля в ее новой книге «Life Exposed», работы Ким Фортун о тактиках активистов международных экологических организаций в Индии и Соединенных Штатах («Advocacy after Bhopal») и Джулии Тейлор о символическом насилии в танцевальных залах Буэнос-Айреса («Paper Tangos»), сочинение Арджун Аппадурай о культурных представлениях, стоящих за индийским крокетом («Modernity at Large»). В каждом из этих случаев исследования возникали из нескольких лет самоотверженных занятий всеми этими предметами на месте, а не из периодических летних посещений, работы с опросниками или единичных интервью. Полевая работа — это то, что поднимает эти исследования над логикой эконометрического мышления, то, что позволяет нам не быть в плену у заявлений политиков и дает нечто большее, чем архивные данные, собранные историком.

Однако было бы слишком удобным полагать, что нехватка средств является единственной причиной угасания «полевого искусства». Что бы ни думали на это счет, этнографическая полевая работа — вещь трудная, и не все программы требуют ее от всех своих студентов. Если обратиться к аспирантским программам в США и Западной Европе, видно, что все меньше и меньше аспирантов участвует в длительных полевых проектах. Это напоминает Cultural Studies начала 1980-х, когда среди ученых консервативного толка стало модным настаивать на том, что поскольку гендер является конструктом, то его больше не нужно изучать! Преподавая антропологию сегодня, я постоянно сталкиваюсь со стереотипом, согласно которому сама идея этнографии является колониалистской и жизнь текста — это един-

ственно достойный путь к знанию. В качестве возражения я спрашиваю студентов о том, как социальные науки могут быть социальными без этой краеугольной социальности. Проблема заключается в следующем: без такого критерия, как основополагающие типы и структуры верований и действий, обнаруженные в живом опыте реальных людей — удивительно скромное требование, которое всегда, тем не менее, предъявляла только антропология — наша дисциплина рискует подорвать собственную возможность думать и размышлять.

3

Перенесемся мысленно назад. Конечно, царство истории в советской этнографии было подчас тираническим. Внимание к вопросам этногенеза, несомненно, являлось благом для исследований доисторического, однако вряд ли кто-нибудь посетует по поводу ухода противоположной озабоченности истоками и самого политического подтекста, подпитывавшего эту озабоченность, — доктрины первенства в определении прав суверенной власти спустя несколько веков. Исторический размах советской этнографии принимал и другие формы, которые иногда могли показаться непосвященному удивительными. Когда я только начал работать в бывшем Советском Союзе в конце 1980-х, казалось, что по крайней мере у половины книг по антропологии заглавия оканчиваются на «до начала XX в.». Мало кто не обращал внимание на эти аккуратно оберегаемые исторические границы. И тем не менее то, что советская этнография долгое время помещалась среди исторических дисциплин, оставило богатое наследие. (По контрасту достаточно обратить внимание на этнографов императорской России, которые оказывались в одной компании с натуралистами и географами, или длительные диалоги американской антропологии с гуманитарными науками).

Что бы ни думали об идеологических мотивах, советская академическая традиция придала истории такое фундаментальное значение для науки, к которому западная антропология подошла значительно позже (быть может, лучше всего это воплощено в работах Маршалла Салинса, Бернарда Кона или Джин и Джона Комарофф). Историзм в наши дни достиг своей наивысшей точки в британской, американской, немецкой и французской антропологии. Неужели российская наука сейчас склоняется к тому, чтобы отказаться от столь долго удерживаемых, наиболее сильных своих достижений? Приведу всего один пример из моей собственной работы на российской части тихоокеанского побережья. Ученые и активисты-экологи теперь регулярно обращаются за помощью к нивхам для того, что ликвидировать наиболее губительные последствия бесконтрольных нефтяных разработок на сахалинском шельфе. Однако большинство обращается не к историческим анналам нивхов, а к политическим договоренностям о правах аборигенов. Такова политически разумная и пригодная стратегия. Однако вместе с

тем в подобном контексте культура как категория опустошается, переставая быть руководящим принципом практики или ее объяснением. Я бы сказал, что антропология работает эффективнее всего тогда, когда логика культурной практики укоренена в самых разных типах опыта и прецедентах, о которых напоминает историческое сознание. Советская антропология это очень хорошо продемонстрировала, а антропология постсоветская оказывается в выгодном положении для того, чтобы развить достигнутое.

4

Народ, нация, культурная целостность, — современная этнология подвергает сомнению невинность (probity) этих терминов, и не случайно. Некоторые из лучших антропологических работ, написанных недавно, поставили под сомнение пространственные иерархии, вписанные в такие понятия, как *народ* и *культура*, отстаивая вместо этого отрыв культуры от территории (см. «Anthropological Locations» Гупты и Фергюсона или обращение Маркуса к «многоместному» исследованию, продемонстрировавшему сложное выстраивание перспективы в любой парадигме социальных наук). Пьер Бурдьё напомнил нам о том, что такие концепты, как *народ*, *традиция* и *подлинность*, прежде всего являлись политическими терминами, а не чисто аналитическими категориями. Однако в этом контексте классическая антропология вступает в состязание с журналистами, историками-националистами (и если уж на то пошло — с националистами-этнографами) в борьбе за читателя, который гораздо комфортнее чувствует себя среди воображаемых саг о закованных в границы суверенных культурных образованиях, чем среди плюралистической и подчас хаотической смеси торговых обменов, военных столкновений, пересечений границ и бессобытийного сосуществования, которые и составляют по преимуществу человеческую историю. Помнится, многие злословили по поводу Бромлея из-за его подновленной теории «этноса», стремившейся объяснить «ядерные культурные образования» в контексте изменяющейся политэкономии. Может быть, настало время пресечь политиканство, неразрывно связанное с идеей этноса, — то, что современная наука назвала бы «исконными переживаниями» и «эссенциализмами» — но удерживать историческую энергию и возможности. Кажется, мы никогда так не нуждались во внимании к тому, как меняющиеся политэкономии порождают определенные типы знания. Культуры несомненно существуют: как структуры и типы общих для того или иного сообщества верований, привычек и практик. Однако они находились в гораздо более подвижном состоянии в течение гораздо более длительного времени, чем позволяет нам считать нынешняя мода на глобализацию и «быстрые социальные перемены». Культуры всегда были нестабильными, движущимися мишенями. Вот почему так трудно заниматься антропологией или, по крайней мере, делать это хорошо.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блумбаума

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

1

Вероятно, можно говорить не только о смещении интереса от тем, прежде относившихся к числу главных, к таким, которые раньше сочли бы периферийными. Меняется само соотношение главного и периферийного. Анекдот не только привлекает исследователей-антропологов. Он становится одним из важнейших средств выражения массового сознания. Целые эпохи в жизни общества можно определить по типу наиболее характерных анекдотов (например, «армянских» или относившихся к «чукче» и к Чапаеву). Влияние анекдота на популярные произведения художественной литературы можно проиллюстрировать книгой Пелевина о Чапаеве. «Скверный анекдот» Достоевского стоит в преддверии современной литературы абсурда, что было уловлено Аловым и Наумовым в талантливом фильме, запрещенном именно ввиду его острой злободневности: он был воспринят советскими бюрократами как сатира на них самих. Распространенность анекдотов по поводу того или иного известного человека или их отсутствие может больше говорить о реальной роли соответствующего персонажа, чем социологические данные о его рейтинге, статистическая достоверность которых сомнительна. Мануильский рассказывал, что Сталин требовал, чтобы тот перестал рассказывать о нем анекдоты, грозя, что иначе он сам расскажет о Мануильском такой анекдот, после которого тот больше никаких анекдотов не станет рассказывать. В Бутырской тюрьме допрос каждого заключенного в середине 1940-х гг. включал вопрос о рассказанных им «антисоветских анекдотах». Занимаясь современным фольклором бамилеке, я благодаря сотрудничеству с камерунским студентом А. Зумафо еще в начале 1960-х гг. познакомился с распространенным в Африке типом анекдотов, сюжет которых строился на резком противопоставлении новых европейских обычаев и старинного традиционного уклада.

Вячеслав Всеволодович Иванов
Институт РГГУ «Русская антропологическая школа»;
Институт мировой культуры МГУ

Черный юмор, вошедший в России в систему популярных средств общения начиная с конца 1950-х гг., не только связан с собствен-

но литературными формами, приобретшими значительный вес позднее (полупародийные или гротескные виды современной поэзии, в последние годы явно возобладавшие и типологически сходные с теми образцами предсюрреалистического черного юмора, которые в свое время собрал Бретон), но и послужил моделью, по которой строятся реальные жизненные ситуации. Это же относится к детективному жанру и шире — к важным для средств массовой коммуникации (прежде всего для телевидения) различным видам изображения насилия, которые во всем мире не столько попадают на экраны из действительности (например, в документальном кино), сколько предлагают схемы, реализуемые в жизни. Другой сферой, где описание форм, которые раньше считали бы маргинальными, необходимо для исследования современного общества (в особенности молодежного), являются различные варианты песенно-музыкальной деятельности новых групп и связанных с ними массовых проявлений соответствующих видов коллективного экстаза (в известной мере уже становящихся хотя бы частично ритуализованными). Из современных антропологических исследований связи искусства с ритуалом заслуживают продолжения две последние книги Виктора Тернера, написанные в тот период, когда этот выдающийся исследователь обрядности создал в Америке свой экспериментальный театр (в том же плане шли эстетические опыты Арто, сблизившегося в своем эссе о театре Бали с антропологическим подходом).

Если идти по оправданному пути включения в круг антропологических исследований тех объектов, которые существенны для функционирования современного общества, то надо было бы начать с описания коммерческих организаций (включая и системы их рекламы), магазинов и особенно супермаркетов, почтовых отделений, научных лабораторий и учебных заведений (особенно высших; можно было бы привлечь для решения этой задачи студентов соответствующих факультетов), библиотек, музеев, театров, киностудий и телевизионных студий, компьютерных центров, больниц, судов, милицейских участков, административных светских и церковных учреждений. Каждая из таких единиц могла бы быть охарактеризована в терминах структур и функций, которые с ними соотносятся. Применение методов структурной антропологии для выявления работающих в них механизмов управления и контроля, информационных процессов, соотношения ритуализации и спонтанной импровизации в рамках заданных системой ограничений не только может способствовать проверке и отработке этих приемов исследования, но и позволит уточнить границы собственно антропологии как науки, занимающей центральное место среди наук о человеке и поэтому приобретающей возрастающее прикладное и теоретическое значение, и каждой из смежных с ней отдельных научных дисциплин, занятых изучением продуктов деятельности названных и других социальных установлений. Напри-

мер, антрополога при описании киностудии может занимать иерархия принимаемых решений и соответствующая ей ранговая структура всей организации, характер распределения средств и технического оборудования, роль продюсеров, взаимоотношения их, сценаристов, режиссеров, операторов, «звезд» и рядовых актеров, тогда как киновед сосредоточен на структуре самого фильма, построении кадра, использовании монтажа или кадра-эпизода. Специалиста по информатике библиотека интересует с точки зрения структуры баз данных, в ней хранящихся, а антрополога занимает система общения с читателями и организация читальных залов.

Одним из полезных подсобных приемов при таком антропологическом подходе к современному материалу могут быть документальные фильмы. Больше двадцати лет назад их роль продемонстрировала серия работ, выполненных в Японии с участием этнолога Ямагучи. Например, в фильме, фиксирующем распорядок дня в буддийском монастыре, где проводят около года выпускники токийского университета, запечатлены все основные этапы ежедневной ритуализованной деятельности (уборка помещения, коллективная медитация, принятие пищи), в которых участвуют монахи и послушники.

2

Перемещение интереса антропологических исследований от деревни к городу соответствует наблюдаемой по всему миру концентрации населения в (больших) городах (это с особой скоростью осуществляется в ряде слаборазвитых стран; происшедший перед этим катастрофический процесс уничтожения русской деревни имеет разительные аналогии в ряде обществ и может быть признан частью общемирового развития). В больших мегаполисах (таких, как Нью-Йорк, Чикаго, Лос-Анджелес) одной из характерных черт становится взаимодействие разных самостоятельных этнических групп, которые исчисляются сотнями для каждого такого города (в Лос-Анджелесе, которым я занимаюсь с этой точки зрения на протяжении последних двенадцати лет, их число превышает 220). Надежда на возникновение «плавильного котла», внутри которого осуществилось бы на основе английского языка соединение традиций разных групп, создававших единую универсальную культуру американского типа, оказалась иллюзорной. Хотя отдельные традиционно связанные группы (например, в «Малом Сайгоне» к югу от Лос-Анджелеса, включающие китайцев, вьетнамцев, японцев и некоторых других выходцев с Дальнего Востока и из Юго-Восточной Азии) могут сплачиваться в связанные друг с другом единства, у изолированных групп (например, хмонг, в Калифорнии) представленных относительно большим числом жителей) наблюдается тенденция к подчеркнутому обособлению от других (у хмонг для этого используется, в частности, оригинальная система письма). Соотношение постоянно возникающей (и поддерживаемой многими факторами, прежде всего экономическими)

тенденции к унификации (в пределе всемирной — глобализации) и противостоящего ей стремления небольших этнических групп к культурному и административному обособлению, составляющее основное содержание современной мировой ситуации, ярче всего проявляется в масштабах одного мегаполиса, где его легче изучать (можно сослаться на недавно опубликованные коллективные монографии о Нью-Йорке и других больших городах; одним из первых типологией языка города в Ленинграде еще в 1920-е гг. начал заниматься Ларин).

Наличие этнической мозаики составляло особенность многих городов уже в древности, о чем свидетельствуют архивы Хаттуса (Богаз-Кея, где найдены тексты 2-го тыс. до н.э. по меньшей мере на восьми языках, отражающие многообразие религиозных культов и соответствующих им гимнов и ритуальных текстов), Угарита (Рас-Шамры). Страбон сообщает о десятках народов, обитавших в античное время в городе Диоскурия (современный Сухум, по-абхазски Акуа). Те города, которые (как Афины эпохи Перикла) отличались относительной моногенностью населения, в то же время характеризовались исключительным многообразием семиотических систем, в них создававшихся и использовавшихся. В дальнейшей истории чаще всего эти два вида урбанистического многообразия совмещаются друг с другом, как в Вене времени перед аншлюсом, когда в ней развивались атональная музыка Шенберга, психоанализ школы Фрейда, логическая аналитическая философия Венского кружка (Карнапа и Рейхенбаха, вынужденных, как и Шенберг, переселиться в Америку тогда же, когда Витгенштейн уезжает в Англию), филология кн. Н.С. Трубецкого.

Ситуация и в Вене, и во многих других больших городах Европы, в начале прошлого столетия отличавшихся значительной пестротой состава населения, существенно изменилась после катастроф первой половины XX в., в особенности нацистского геноцида, уничтожившего значительную часть еврейского населения Центральной и Восточной Европы. Прага, которая во время расцвета творчества Кафки и Мейринка могла бы служить образцом взаимного обогащения нескольких сосуществовавших культурных традиций, утратила две важнейшие из них: еврейскую и немецкую. Сходные перемены произошли и в Вильнюсе, к былой многоэтнической культуре которого как к потерянному раю постоянно возвращается в прозе и стихах Милош. В прошлом Вильнюс был частью стоящей сейчас в центре исследований многих ученых разных стран полиэтнической системы, сложившейся в Великом Княжестве Литовском. Это последнее представляло собой наиболее западное объединение разных этнических групп типа тех, которые до этого дальше к Востоку существовали в Хазарском царстве и в Средней Азии и Синьцзяне до распространения ислама (в недавно вышедшей книге по истории Сериндии Трамбле описывает тридцать раз-

ных традиций, представленных на ее территории письменными источниками 1-го тыс. до н.э.).

Такие полиэтнические города современной Восточной Азии, как Сингапур, представляют особый интерес и с точки зрения возможностей исследования размещения функций в мозге городского жителя, участвующего в активном общении с разными группами населения. По данным, полученным при стимулировании нейронов речевой зоны левого полушария электродами по методу Пенфилда, у китайских купцов в Сингапуре называние одного и того же предмета на разных основных языках города — китайском и английском — локализовано строго в одном и том же участке коры. Другое возможное распределение двух языков — русского и туркменского — было продемонстрировано на примере жителя Ленинграда в лаборатории Института им. Сеченова, тогда руководимой Л.Я. Балоновым. У испытуемого, которого лечили односторонними электросудорожными шоками, обнаружилось приурочение к правому полушарию говорения на туркменском языке, который он использовал главным образом в своем деревенском детстве (и в разговорах с братом, вместе с которым он жил в Ленинграде). Русский язык, которым он пользовался на работе, был связан с левым полушарием, также производившим метаязыковые операции (грамматический анализ) с туркменским языком, грамматика которого в школе преподавалась по-русски.

Похожие данные при размещении основного языка общения — русского или английского — в левом полушарии, а местного языка — в правом, получены Аршавским при изучении северных народов Сибири и Дальнего Востока и американскими исследователями при изучении индейцев навахо. По данным нарушений функций мозга при военном ранении в череп у жителей Израиля, достаточно долго в нем живших, иврит оказывается языком левого полушария, а основной язык страны, из которой они приехали, связывается с правым. Левое (доминантное у правшей) во всех случаях контролирует основной язык общения; если же таких языков два, как в Сингапуре, оба они размещены в левом полушарии. Вновь выдвигаемая психологическая теория наличия у каждого человека двух нервных субстратов сознания оказывается важной и для этнической психологии. Приведенные данные о жителе Ленинграда показательны еще и в том отношении, что каждое из его полушарий агрессивно не хотело говорить на языке другого полушария. В подобных случаях граница между этническими общностями проходит внутри мозга одного человека.

Резкое уменьшение полиэтничности коснулось и городов Азии, особенно Восточной. Во время поездки в Японию в 1991 г. я не мог найти в городе Саппоро на острове Хоккайдо ни одного живого айна, а сравнительно недавно айны были основным населением Северной Японии и прилегающих к ней островов.

Представляется возможным связать перемены, произошедшие и в Европе (включая и Россию, где население Москвы и Ленинграда было изменено насильственным образом), и (хотя бы отчасти) в Азии, с воздействием вульгаризированных форм представлений о нации, которые начали складываться в романтических сочинениях начала позапрошлого века.

Предположение о возможном совпадении национальных и государственных границ из (псевдо)научной гипотезы превратилось в политический лозунг у Бисмарка и его продолжателей. Несмотря на резкое оживление тенденций к обособлению отдельных этнических групп (таких, как баски) современная ситуация в больших городах и в мире в целом скорее говорит об укреплении диаспоры как все более широко внедряющейся формы распространения отдельной культуры, по мере ее движения по миру входящей во взаимодействие с другими. Описание, например, армянской этнической группы в Глендейле (часть Большого Лос-Анджелеса с преимущественно армянским населением) предполагает как выяснение степени ее интеграции в общеамериканскую англоязычную среду, так и исследование соотношения, с одной стороны, с другими этническими группами в том же городе (в частности, латиноамериканскими, теперь составляющими статистически самую значимую часть населения Лос-Анджелеса; русскоязычной, в техническом и медицинском обслуживании которой участвуют и армянские специалисты, владеющие русским языком), с другой — с остальными областями армянской диаспоры, западно-армянской (с центром в Ливане) и восточной, к которой примыкает и собственно Армения (из нее за последние годы продолжало уезжать все возрастающее число армян, что и делает проблему диаспоры столь острой).

Мне представляется, что серьезные работы, связанные с развитием всего цикла современных урбанистических исследований, широко ведущихся во всем мире, коренным образом меняют направление антропологических занятий. Предметом становится не отдельная этническая группа, как бы она ни хотела сохранить свою самостоятельность или навязать свои особенности всем остальным в масштабе одного государства или целой группы стран, а ее соотношение с другими подобными группами в пределах одной территориальной единицы (например, мегаполиса), страны или объединения стран (скажем, объединенной Европы). С этой последней точки зрения остается перспективной идея культурных кругов Шмидта, у нас развитая в исследованиях В.Г. Богораз-Тана о распространении культуры на Земле.

Поскольку относительно более богатый и сытый Север не попробовал (как это рекомендовали наиболее проникательные умы во второй половине прошлого века) помочь материально более бедному и голодному Югу, этот последний стал физически перемещаться на Север, что сказалось в числе иммигрантов (по

преимуществу нелегальных) из Мексики и других стран Латинской Америки в США (где население больших городов, по данным последней переписи, растет за счет этой категории жителей по преимуществу), из Северной Африки во Францию и Италию (при наличии других факторов проблема турок в Германии и приезжих с Кавказа в центральных городах России и китайских иммигрантов на Дальнем Востоке относится к этой же группе вопросов). Ситуация, во многом типологически сходная со временем перед падением Римской империи, требует переориентации антропологов.

Основные вопросы, выдвигаемые этими тенденциями современного развития, близки к проблематике, давно намеченной в философской антропологии такими мыслителями, как Фейербах, Коген, Бахтин, Бубер. Названные авторы особое внимание обращали на отношение «Я» и «Ты». Выдвинутый ими диалогический принцип позволяет оценить роль Другого в антропологии (Бубер предлагал и классификацию общественных установлений по степени их диалогичности, что позволило бы переформулировать традиционную руссоистскую антропологическую проблематику общественного договора). Проблема «одушевленности Другого», поставленная еще в буддийской логике, в современной экзистенциальной философии находит продолжение по отношению к другому лицу (едва ли не лучшим введением в проблему может служить глава «Существование Другого» в ранней книге Сартра «Бытие и небытие»). Дальнейшее развитие эта проблема получает по отношению к другой (этнической, социальной, религиозной) группе. Мораль, запрещающая причинение другому того, что не сделаешь самому себе, переносится и со своей на «чужие» группы (народы и их объединения).

3

Переход от изучения древних структур к современным в русской антропологической науке является продолжением направления, намеченного еще во время Первой мировой войны Романом Якобсоном, который в этом духе вместе со своими единомышленниками осуществил комплексное описание обычаев и фольклора Верейского уезда. П.Г. Богатырев, участвовавший в этом новаторском опыте вместе с Якобсоном и Н.Ф. Яковлевым, позднее в цикле семиотически ориентированных работ, выполненных в Чехословакии, продолжил и развил этот круг идей, подчеркнув роль синхронного исследования в противопоставлении традиционному диахронному. Как и в смежных с антропологией научных дисциплинах, в частности в лингвистике, основная задача теперь состоит не в разделении синхронии и диахронии (что вполне целесообразно и допустимо на первом этапе исследования). Важнее всего понять, как современное состояние общества и отдельных его частей связано с его предшествующей историей, что в принципе позволило бы и более уверенно говорить о прогнозирующих возможностях антропологического исследования. Это особенно наглядно можно

видеть на примере становящихся все более важными исследований, соединяющих антропологический подход с биологическим. При сравнении уровня смертности в разных этнических группах населения Европы на фоне относительно более высокого показателя для народов, говорящих на финно-угорских языках, особенно выделяются данные, свидетельствующие о том, что в определенных венгерских селениях число самоубийств остается постоянным на протяжении столетия. Подобные исследования существенны, например, и для выяснения причин распространения алкоголизма и употребления наркотиков (в том числе и в шаманистских культах) у народов Севера Евразии, Северной и Центральной Америки.

Особенный интерес для решения вполне прикладных задач, касающихся наркомании, и для налаживания совместной работы антропологов и специалистов по нейронаукам может представить изучение соотношения социального и культурного функционирования наркотиков и естественных стимуляторов работы мозга — эндорфинов (по химической структуре близких к морфину) и энкефалинов. В норме эти последние используются для преодоления мозгом последствий тяжелых физических и психических травм. Выработке мозгом этих стимуляторов (которые в отличие от наркотиков в организм извне не вводятся) способствуют, как экспериментально установлено, различные формы ритмической деятельности. Такие из них, как, в частности, бег, ритмизированное пение, танец и музыка, приобретают существенную роль в современном обществе, особенно в младшей по возрасту его части. Для диахронических исследований важно было бы выяснить, не связан ли высокий социальный статус искусства (для раннего синкретического этапа развития которого участие ритмических форм было обязательным) и спорта в таких государствах, как древнегреческие, с относительно малым применением искусственных (наркотических) средств стимуляции. Положительный ответ на этот вопрос способствовал бы прояснению биологических (селективных) истоков искусства и причин специализации для него особых частей мозга (как музыкальные теменно-височные зоны правого полушария).

Вместе с тем для антрополога наряду с раскрытием вероятных генетических предпосылок изучаемого им явления важны культурные факторы, вызывающие распространение или уменьшение и исчезновение соответствующих тенденций.

В этом плане поставленная Тейяр де Шарденом и Вернадским проблема перерастания биосферы в ноосферу может пониматься в эволюционном плане, соединяющем движение от животного к человеку с дальнейшим развитием культуры, понимаемой как система ограничений, наложенных на биологические функции индивида (простейшим примером могут быть сохраняющиеся в большинстве традиций запреты на пищу). Выдающиеся открытия приматологов подводят к выводу о существова-

нии у антропоидов культурных различий между разными локальными группами, обнаруживаемых не только у шимпанзе, но и у орангутанов и поэтому позволяющих предположить больше десяти миллионов лет предыстории культуры у предка человека. По сравнению с таким временным масштабом те явления, которые в антропологии по традиции признавались архаичными, хронологически близки к нашему времени. Более того, можно думать, что у Человека Разумного (на протяжении последних двухсот тысяч лет) структура мозга и основные биологические предпосылки рассудочной деятельности и использования систем знаков не претерпели существенных изменений. На первый план теперь выдвигаются не различия (в большинстве случаев мало существенные), а значительные сходства между так называемыми примитивными обществами и современными. Антрополог сосредоточен на обнаружении тех из них, которые можно было бы признать типологически универсальными, что позволило бы поставить вопрос о возможности нахождения генетического объяснения для реконструируемого архетипа. Новейшие наблюдения подтверждают прозорливость нашего (в свое время недооцененного) генетика Эфроимсона, предположившего наличие наследственных истоков альтруистической морали, скорее всего имеющей (как и многие другие схемы поведения) врожденный характер (к сходным мыслям подходил и Кропоткин в монографии о взаимопомощи в коллективах людей и животных). Дальнейшее развитие морали, этики и религиозной философии имеет существенное эволюционное значение. По-разному поставленный Достоевским и Ницше вопрос о том, не умерли ли боги в результате такой эволюции, отнюдь не является академическим или праздным: проблема касается вседозволенности при отрицании (или признании только на словах) высшего надчеловеческого авторитета и остается существенной для описания поведения человека в современном обществе, где религия обычно сохраняется в виде ритуализованных следов. Их описание в сопоставлении с поведением членов соответствующих традиционных религиозных сообществ и вновь возникающих групп, предлагающих восстановление на новых началах старой религии или создание новой, позволяет подойти к синтезу исторического исследования религии и синхронного описания ее функционирования. Большую ценность с этой точки зрения представляют данные о недавнем оживлении таких форм религии, как шаманизм, у сибирских народов (например, кетов).

Для других социальных установлений в настоящее время также наиболее продуктивным представляется их синхронное рассмотрение с точки зрения отражения в них типологических универсалий и следов предполагаемых эволюционных истоков. Происхождение и развитие социальных и правовых структур представляет значительный интерес для их антропологической критики, начатой все тем же Руссо. В этом смысле сохраняют

все значение инвективы, содержащиеся в посмертно изданных лекциях О.М. Фрейденберг для аспирантов, рукопись которых была ею подготовлена во время блокады Ленинграда. Исторические реконструкции ей нужны для обоснования отрицания режимов, которые, как сталинский и гитлеровский, опирались на существование таких традиционных (но изначально бессмысленных для рационального сознания) установлений, как суды, тюрьмы, концлагеря, партии, ордена.

Несколькими годами позже типологией партий в сопоставлении с монашескими орденами и другими подобными организациями (в частности, мормонской, которую наряду с большевистской он нашел наиболее хорошо организованной) на своем потайном семинаре занимался тогда молодой ленинградский антрополог Ю.В. Кнорозов, чьи признанные теперь во всем мире достижения в области дешифровки (в частности, письменности майя) основывались на его оригинальной семиотической теории коммуникации. К общим типологическим схемам, приложимым и к современным обществам, тяготел в серии своих исследований о царствовании, кастах, дуальных структурах гениальный этнолог Хокарт, чья посмертно изданная книга о Северных островах Фиджи содержит первый опыт формализованного изложения антропологии в виде собрания теорем (в духе «Этики» Спинозы). По отношению к царю как главе государства Хокарт пришел к выводу об отсутствии этого института (в отличие от почти универсальной чисто символической функции священного царя) в подавляющем большинстве обществ. Этот вывод, безусловно, важен и для общей антропологической типологии, и для соотнесения с высказанной нашим выдающимся зоопсихологом Вагнером (чьи идеи были развиты приматологом Тих в замечательном исследовании предыстории общества) гипотезой о преодолении вожаческой тенденции у высших приматов. Вторичный возврат к строго иерархической структуре мог быть вызван особенностями технологии и экономики таких более поздних государств, как древневосточные «гидравлические», экологические причины возникновения которых в бассейнах больших рек были намечены этнологом Мечниковым и полно изучены Витфогелем.

Из занимавших Хокарта проблем наибольший общенаучный интерес представляет вопрос о распространенности (если не универсальности) бинарных оппозиций и основанных на них дуальных структур. Эта тема, у нас разрабатывавшаяся А.М. Золотаревым (его диссертация, этому посвященная, посмертно издана не полностью), а на Западе — вслед за Хокартом — Нидхемом и многими авторами конкретных синхронных описаний дуальной организации, получила популярность в пору увлечения двоичными противопоставлениями в структурной лингвистике. Но интерес к этой проблеме у антропологов и теперь не уменьшается, что видно, например, из посвященной ей кол-

лективной монографии под редакцией Мэйбери-Люиса и Альмагора. Как показано в специальных математических работах, излагающихся уже и в учебниках по дискретной математике, в этой области возможно применение точных методов (в частности, для формализованного описания брачных структур типа встречающихся в Австралии). Но еще больший интерес представляет то, что здесь речь идет о возможности приложения общенаучного понятия симметрии, роль которого становится основополагающей в физике после Эйнштейна. В этой области кажется возможным заметить параллелизм в том формальном аппарате, которым пользуется антропология и естественные науки (сходную тенденцию можно заметить и в социальной физике, например, в опыте применения уравнений гидродинамики для описания процесса становления городов).

Те изменения в науке о человеке, которые названы выше, составляют часть перестройки антропологии, которая происходит по мере ее приближения к нынешнему состоянию исследуемых ей объектов.

Основным предметом современной антропологии остается человек во всем многообразии его проявлений и функций, в том числе и реализующихся в пределах определенных государств, народов и традиций, но не только в этих пределах: современный человек готовится к освоению Луны и Марса, и после длительного пребывания на этих или других небесных телах земные анкетные данные конкретного лица едва ли будут иметь большое значение. Все большее число вопросов, требующих быстрого решения, приводит к мысли о необходимости создания уже в ближайшее время всемирной системы решения жизненно важных проблем («мирового правительства», о скором создании которого говорил А.Д. Сахаров). В этом смысле антропологическое выявление единых принципов организации разных установлений человеческих обществ и совпадающей с получаемой генетикой схемы общего происхождения и развития всех современных рас и народов оказывается задачей не только теоретической.

Место антропологии среди других наук для наступившего столетия должно стать центральным, и не только по известному изречению Леви-Строса: XXI век будет веком наук о человеке, или его не будет. Кроме практической потребности устранить возможность самоуничтожения человечества и способствовать необходимой организации его как единого целого, выдвижение науки о человеке на первый план диктуется логикой самого современного знания. Место науки о человеке определено местом Человека в Космосе, которое предполагается антропным принципом, принятым многими (хотя и далеко не всеми) физиками. Согласно ему основные параметры Вселенной (6 чисел по М. Рису), сформировавшиеся после Большого Взрыва, сделали возможной эволюцию по направлению к Человеку. Но только развитие человеческой культуры сделало возможным восприятие,

осознание и творческое воспроизведение Вселенной, которая начинает существовать в сознании ее воспринимающего мыслящего наблюдателя. Космос предполагает роль Человека-Наблюдателя, по отношению к которому Космос выступает как Наблюдаемое (взаимосвязь наблюдаемого и наблюдателя также выявлена современной физикой). Степень реальности окружающего мира различна, согласно разным философским концепциям мыслителей Востока и Запада (едва ли не самое яркое их сопоставление предложил Щербатский в конце первого тома своей «Буддийской логики»). Но в любом случае эта реальность проявляется и оценивается по отношению к сознанию, ее наблюдающему. Науки о внешнем мире в конце концов требуют понимания роли носителя сознания — человека.

ТИМ ИНГОЛД

1 Это не исключительная особенность российской антропологии. Однако британская социальная антропология отличается тем, что, во-первых, там никогда не было богатой традиции изучения деревенского фольклора, и во-вторых, основные дебаты о том, является ли ритуал особой сферой человеческого действия или же аспектом всей человеческой деятельности, уже проходили в 1960-е годы. Влиятельным сторонником второй точки зрения был Эдмунд Лич.

2 В Великобритании существует долгая традиция городской антропологии, так что перемена не столь очевидна. Уже в 1960-е годы социальные антропологи (особенно принадлежащие к так называемой Манчестерской школе под руководством Макса Глюкмана) писали о миграции из деревни в город и указывали, что между городом и деревней нет отчетливой границы в образе жизни и в жизненном опыте тех, кто передвигается между ними. Так что говорить следует не о смещении фокуса внимания от деревни к городу. Скорее, исчезло само противопоставление.

3 Переключение с понимания происхождения культурных явлений на их современное значение фактически ознаменовало основание в британской социальной антропологии школы функционализма Малиновского и Рэдклиф-Браун (1920–1930). Это было связано с сильными модернистскими тенден-

циями. В настоящее время, с крахом модернизма, возврата к исследованию «истоков» не произошло. Вместо этого сами культурные явления стали гораздо менее определенными: взамен четких форм мы имеем дело с множественными конкурирующими дискурсами.

4

Несомненно, идея о том, что мир состоит из опознаваемых и разграниченных культур, каждая из которых обладает своими собственными традициями и занимает ограниченную (обычно сельскую) область, себя изжила. Не то чтобы это не так сегодня; так никогда не было и в прошлом. Однако вопрос не нов — ему уже уделяли внимание ведущие американские культурные антропологи, такие как Боас, Лоуи, Кребер и Клакхон в 1920–1930-е годы. Интересно, однако, то, что антропологи, которых современные комментаторы больше всех обвиняют в «мозаичном» взгляде на культуру (одна культура, одна территория, одна традиция), это именно те — как Малиновский и Рэдклиф-Браун — кто первым возглавил кампанию против исследования «истоков».

Пер. с англ. яз. Валерии Колосовой

КАТРИОНА КЕЛЛИ

1

Я согласна, что за последние десятилетия прошлого века внимание историков культуры, антропологов, всех пишущих о культуре, в значительной степени переключилось на предметы, ранее считавшиеся маргинальными. Произошло это в силу целого ряда причин. Во-первых, это отказ от таких объяснительных парадигм, как «модернизация» или «возникновение государств-наций», ранее задававших направление эмпирических исследований; их стали истолковывать как «конструкты», формы выражения символической реальности в той же степени (или даже больше), сколь и определения социо-экономических процессов¹. Второй причиной изменений было возникновение интереса (тесно связанного с проведением либерационистской политики) по отношению к группам, до тех пор считавшимся так или иначе

Катриона Келли (Catriona Kelly)
Оксфордский университет,
Великобритания

¹ О недавней дискуссии по поводу модернизации как концепта см.: Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (2002); об истории как инструменте создания национальных мифов см.: Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707–1837* (1992); Robert Gildea, *The Past in French History* (1994); Stefan Collini, *English Past* (1999); Pierre Nora, *Les lieux du mémoire* (1984-1992); R.F. Foster, *The Irish Story: Telling Tales and Making it Up in Ireland* (2001).

альтернативными. Это не только привело ко второму рождению таких ранее существовавших областей исследования, как история женщины, история трудовых отношений, история крестьянства, но и положило начало изучению этнических и сексуальных меньшинств, истории юношества, детства, старости, а вслед за ними, в свою очередь, и истории маскулинности как самостоятельной области — что касается последней, то это вполне можно считать «маргинализацией» социальной группы, которая до этого воспринималась как центральная, определяющая норму исторического опыта. Третья причина — мощный сдвиг в сторону междисциплинарности, включавший не только заимствование историками этнографической методологии, но и обращение литературоведов к социологии литературы и культурной истории, а также возникновение у антропологов интереса к таким проблемам как взаимоотношения исследователя — информанта и природа властной позиции этнографа, которая все больше и больше виделась в идеале «диалогической» в духе Бахтина, а не дистанцированной и отстраненной, как того требовала «объективность» классического научного дискурса девятнадцатого и двадцатого веков. Такая конвергенция в области методологии сопровождалась конвергенцией в сфере изучаемых предметов, подталкиваемой стремлением к тематически широким исследованиям. Среди участников проходившей в Чикаго конференции по изучению повседневности, на которой мне довелось недавно побывать, были люди, получившие в свое время образование в качестве историков, историков литературы, историков искусств, а также антропологов — при этом направления их исследовательской работы оказались поразительно напоминающими друг друга, и неосведомленному наблюдателю, я уверена, было бы непросто угадать, на какой кафедре работает тот или иной докладчик (если бы не тот факт, что все они настойчиво стремились напомнить об этом своей аудитории — но это уже другая история).

Во многих отношениях эти изменения скорее усилили интерес к традиционной культуре, чем наоборот. Как только неэлитарные группы освободились от того, что Томпсон (E. P. Thompson) в своей книге *The Making of the English Working Class* (1963) удачно назвал «беспредельной снисходительностью потомков» (*the enormous condescension of posterity*), неэлитарные верования, практики, способы самовыражения оказались представленными в истории культуры гораздо шире, чем раньше. Конечно, в 1970-х — начале 1980-х годов исследователи, работавшие в области истории трудовых и гендерных отношений (также как и специалисты, занимавшиеся меньшинствами) часто занимали прогрессистскую позицию и считали отход от народной системы воззрений неизбежным и желательным — удивительный пример такого рода представляет собой книга Кита Томаса (Keith Thomas) *Religion and the Decline of Magic* (1971). Позднее гораздо больше места в истории культуры стало уделяться цельности и автономности ве-

рованных меньшинств, причем нередко интерес вызывали как раз те аспекты, где наблюдалось максимальное отклонение от мейнстрима; в качестве примера из области работ, сделанных на русском материале, можно привести книгу Лоры Энгелстайн (Laura Engelstein) о скопцах *Castration and the Heavenly Kingdom* (1999), рассказывающую не только о предубеждениях по отношению к ним и гонениях, которые они претерпели при царизме и советской власти, но и описывающую традиции секты в качестве целостной системы, включавшей вместе с отказом от сексуальных отношений (чем в основном они и известны широкой публике) групповую солидарность и эффективное ведение сельского хозяйства.

Есть и еще одна причина интереса к темам, ранее считавшимся маргинальными, — прямо противоположная уходу от доминирующих интерпретационных парадигм или *grand narratives*. Все чаще явления культуры рассматривались в контексте постиндустриальной объяснительной схемы, в рамках которой ранее существовавший интерес к трудовым отношениям и производству сместился в сторону потребления и досуга — явлений, до того считавшихся вторичными. Трата денег и «свободное время» стали восприниматься не просто как ключевые экономические понятия, но как важнейшие инструменты выражения идентичности. Очень хорошо демонстрирует этот сдвиг британский проект *Mass Observation Project*. В рамках этого проекта, продолжающегося (с перерывами) с 1937 года, среди самых широких слоев населения собираются материалы, которые могут быть использованы в качестве источников в социологических, этнографических или исторических исследованиях: дневники и воспоминания, фотографии, памятки, различные предметы личного пользования. Сбор материалов проводится в соответствии с инструкциями, в которых указывались определенные темы. На первом этапе проекта были предложены такие темы: образование для взрослых, антисемитизм, астрология и спиритизм, смертная казнь, отказ от военной службы по религиозным мотивам и пацифизм, системы кооперативных магазинов, собаки в военное время, сны, особенности потребления алкоголя, военные темы (такие как убежища, эвакуация и т.д.), «живые» развлечения, музыка, танцы, джаз, чтение газет, сексуальное поведение, курение, отношение к выборам, граффити). Потребление представлено только темой «кооперативные магазины», то есть в контексте *сопротивления* требованиям капиталистического рынка. На втором этапе (начавшемся в 1981 году) темы уже были другими: аборт, акцент, сельское хозяйство, СПИД, альтернативная медицина, тяжелые утраты, дни рождения, британские железные дороги, помещения для фирм, покупка по-британски, цензура, благотворительность, чековые книжки, близкие отношения, одежда, коллекционирование, комедии, потребление, контрацепция, кремация, образование, электронная почта (шутки по электронной почте), окружающая среда, фильмы, иностранцы, гендерные роли, все-

общие выборы, призраки, здоровье, отпуск, дом, гомосексуализм, медовый месяц, домашнее хозяйство, доходы, отношения между предпринимателями и работниками, досуг, медицинские эксперименты, менструация, двухтысячный год, матери, убийства, старость, темп жизни, педофилия, собственная внешность, домашние животные, политические взгляды, подарки, сексуальность, покупки, как потратить 250 тысяч фунтов, спорт, сверхъестественное, предрассудки, татуировки, подростки, телевидение, туризм, транспорт, безработица, не востребовавшая корреспонденция, свадьбы, женщины, работа, (бывшая) Югославия¹. Темы приводятся выборочно, но, если просмотреть весь список, преобладание тем, связанных с потреблением, очевидно. Точно так же заметен упор на связь потребления и идентичности («британский покупатель»), а также на идентичность, представленную как действие (performance) (например, «акценты» в качестве темы). Прежнее внимание к внутреннему миру (хотя, наделенная свободой самовыражения, субъективность подчас покидает сферу приватного), было поставлено под сомнение представлением о том, что человеческое «я», в сущности, обретает свое выражение в публичной сфере. Очевидна и резкая деполитизация исследований: лозунг 1960-х — 1970-х годов «личное есть политическое» утратил всякий смысл в новом контексте, когда «политика» стала всего лишь одной из множества других практик. Лозунг вполне можно перевернуть, и тогда он будет звучать так: «политическое есть личное». Другими словами, в большинстве исследований культуры сейчас во главу угла ставятся потребление и действие (performance), а также потребление как действие, при этом другие, более масштабные социально-экономические факторы в расчет не принимаются. Показательный пример — недавняя работа Виктории де Грация (Victoria de Grazia) о том, как ходят по магазинам в Италии, в которой переход от ситуации, когда ведущее положение занимали небольшие магазины, к ситуации, когда стали доминировать супермаркеты, рассматривается в значительной степени не критически, а во главу угла ставится потребитель. В работе не учитывается в полной мере ни то, как изменившиеся практики влияют на местную экономику (денежный поток оказался перераспределенным — от местного бизнеса в пользу общенациональных или, точнее, «глобальных» корпораций), ни реальные предпочтения итальянских потребителей — которые дедуцируются из общего представления о том, что «потребители» (понятые абстрактно) якобы предпочитают больший выбор и лучшее качество, которые предлагают супермаркеты, а также высоко ценят функцию супермаркета как места проведения досуга².

¹ http://www.sussex.ac.uk/library/massobs/topic_collections_1937-50s.html

² Victoria de Grazia, *American Supermarkets Versus European Small Shops. Or How Transnational Capitalism Crossed Paths with Moral Economy in Italy During the 1960s.* — *Trondheim Studies on East European Cultures and Societies*, Nr. 7, «Approaches to Globality» subseries. (March 2002).

1

2

Работы такого типа, подчеркивающие превосходство глобально-над локальным, гибкости и новизны над стабильностью и унаследованными ценностями, эфемерности и «гибридности» над однородностью, замещение «потребителями» или «клиентами» «граждан», не столько враждебны по отношению к традиционной культуре — они просто не верят в ее существование. Возьмем чрезвычайно влиятельную (и, надо признать, подталкивающую к размышлениям) книгу Джеймса Клиффорда (James Clifford) *The Predicament of Culture* (1988), где (несколько упрощая) понятие «аутентичности» (представленное, в частности, через разделение на «туземное искусство» и «искусство для туристов») подано как порождение западного рынка, и где способность так называемой «традиционной» культуры к постоянному динамическому переизобретению себя проявляется как раз в радостном поглощении ею товаров, ассоциируемых с западным консьюмеризмом, — это особенно ярко выражено в центральном образе «туземного» танцора, радостно размахивающего голубым пластиковым пакетом. Мне кажется, что во многих отношениях такие работы, как книга Клиффорда, оказали освобождающее воздействие, поскольку позволили взглянуть за телеологическим контекстом разнородности: практики, которые описывает Клиффорд, не «модернизирующиеся» и не «разрушающиеся», они вовлечены во взаимодействие, основанное на постоянной флуктуации. Многие культурные артефакты, появившиеся в незападных обществах в конце двадцатого и в начале двадцать первого веков, лучше всего можно осмыслить именно под этим углом зрения. Возьмем в качестве примера приведенный ниже «спам», полученный мной не так давно по электронной почте и представляющий собой смесь традиционных патронажных формул, псевдоделовых указаний, построенных так, как это принято в самых современных видах коммуникации (e-mail, DHL), а также медицинского жаргона:

Message 288/334

hello brethren

Date: **Tue, 3 Feb 2004 03:19:19 -0800 (PST)**

To: Ошибка! Источник ссылки не найден.

From: **Godspower Nganga <godsganga@yahoo.com>**

my dear brethren in christ compliments of the day. first and foremost how are you today?
please sorry for any embarrasment oran inconvenience this request may have caused you.
i got your contact through the internet. i am a good christian that worship god both in truth and spirit. i was sick for sometime now, i went for a culture test in the hospital and the doctor told me that i have a yielded growth of typhoid fever. he recommended medicines for me to buy. the most important one are.
1, CIPROXIN TABLET (500 MILLIGRAM)to be taken at six hours interval daily for ten days. this is an antibiotic medicine.

2, SUPRADYN(two tablets daily for ten days). this is a multi vitamin tablet and he said that any multi vitamin can as well replace the supradin if necessary. the doctor said that i should do everything possible to get these drugs before it develops higher. so my dear, the little money i had, i used it to buy the lesser medicines. for now i am too poor to afford this medicine. the doctor told me that this medicine can be found in pharmaceutical shops in the whole world. this was why i could not respond to your mail because i am sick my dear, kindly please buy these medicines for me overthere and send it to me so that i can live. i am no longer myself now. things are very difficult here for now. the cost of these medicine is equivalent of eighty american dollars. please you can send the medicine to me through the courier service with this name. POSSIBLY UPS OR DHL. NAME.....EMEKA PATRICK DESTINATION... ABIDJAN COTE D,IVOIRE)west africa. ADDRESS... 12 BP 520 ABIDJAN 12 YOU MAY CONTACT ME ON MY NEIGHBOURS TELEPHONE NUMBER.. +225 05 68 72 34.

PLEASE IF YOU DO THIS TO ME, I SHALL BE THE HAPPIEST MAN ON EARTH. I HAVE NO SILVER NOR GOLD TO OFFER YOU BUT THE ALMIGHTY GOD ABOVE... OMNIPOTENT, OMNISCIENCE AND OMNI PRESENCE SHALL REWARD YOU IN ABUNDANCE. PLEASE MY LIFE IS AT STAKE.

LOOKING FORWARD TO HEARING FROM YOU.
WISHING YOU GODS RICHEST BLESSING
BEST REGARDS
godspower

Интернет полон «гибридами» такого рода; на самом деле, с моей точки зрения, он интересен не столько тем, что представляет виртуальное как реальное (чему посвящено множество работ)¹, сколько тем, что приводит к деиерархизации письменной информации в гораздо большей степени, чем такой искусственный жанр, как «письмо читателя» в газету, в том виде, в котором оно существовало раньше. Однако все это заставляет задуматься о проблеме академической дисквалификации: пишем о культуре легко опуститься до уровня восторженных бриколажей, чего-то вроде собрания забавных мелочей, которые печатали журналы конца восемнадцатого века². Это, в свою очередь, может

¹ Напр., Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies* (1997).

² Ср., напр., комментарии Жижека в упомянутой книге (с. 4) по поводу трех различных национальных типов ватерклозета, немецкого, французского и англо-американского, а также о том, что «ясно, что ни один из этих типов нельзя объяснить исключительно утилитарно: легко увидеть определенный идеологический фундамент в представлениях о соотношении субъекта и экскрементов, выходящих из нашего тела». Здесь анализ останавливается: дальше, дорогой читатель, думай сам.

отразиться на представлениях о научном престиже: проекция сильной дисциплинарной идентичности в том, что касается предметов академических занятий, исторически связана с институциональной властью¹. Это совсем не обязательно означает, что междисциплинарные исследования подразумевают слабость (в частности, это не относится к британской фольклористике, чье присутствие в институциональном пространстве было еле заметно, и чьи наиболее выдающиеся представители в двадцатом веке часто являлись независимыми исследователями — как в случае Питера и Ионы Опис (Peter and Iona Opie), получивших международное признание за работы в области детской культуры, или Джорджа Спайта (George Spaight), автора передовых исследований о народном театре и мюзик-холлах). Парадокс, однако, заключается в том, что в междисциплинарных исследованиях труднее всего добиться методологической строгости, и при этом именно здесь она требуется в наибольшей степени.

4 Ко всему прочему, решительное нежелание обсуждать такие понятия, как «традиционная культура» и «аутентичность», предполагает утверждение новой, отражающей западную точку зрения иерархии, игнорирующей тот факт, что в силу определенных географических, политических, социальных или экономических причин продолжают существовать группы, не затронутые глобализацией, а также потрясения, причиной которых становится воздействие внешних сил на традиционные сообщества, которые совсем не обязательно будут рассматривать перемены с восхитительным спокойствием, как это представляет Клиффорд. Следствием подобной точки зрения также является игнорирование того факта, что за последние двадцать лет стал заметен поворот *обратно* в сторону традиционной культуры, реализуемый несколькими весьма знаменательными способами. Этот процесс включает не только осознанное антизападничество (в том виде, например, в каком оно представлено в исламском фундаментализме), но и — как следствие экономического кризиса — вынужденный возврат к традиционным формам на повседневном уровне. Обе эти тенденции — по крайней мере, в отдельных регионах — сопровождаются возвратом к «досовременным» формам власти (authority) (например, народных целителей — по мере разрушения инфраструктуры здравоохранения), а также «ритуализацией» повседневности, так что с течением времени для изучающих традиционную культуру материала становится даже *больше*. Конечно, на давление перемен в традиционных сообществах нельзя закрывать глаза — согласно обзору новостей, который я читала вчера, группы инуитов на Аляске принадлежат к числу тех, кто наиболее громко высказывается за

¹ См., в частности: Andy Byford, 'Literary Scholarship in Russia, 1890-1917' (D. Phil thesis, Oxford, 2004).

расширение нефтедобычи¹. Однако подчас возникает и сопротивление, как это было в недавнем случае успешной борьбы на западе Ирландии, в весьма традиционной области Северной Майо, где представители общины оказались в состоянии пролоббировать планировавшийся запрет на разработку природного газа.

Следовательно, нет никаких оснований полагать, что исследование традиционной культуры прекратит свое существование или что этой области следует беспокоиться исключительно о том, как не исчезнуть совсем. Если говорить об идеологической составляющей, то и здесь заметны некоторые знаки, свидетельствующие о *возвращении* интереса к реальности, стоящей за репрезентациями: одним из ранних симптомов этой тенденции стала знаменитая статья Жана Бодрийара «Войны в Заливе не было» (1994), в которой описана и высмеяна «гиперреалистическая логика блокировки реального виртуальным». Это сопровождается растущим вниманием к стойкости традиционной культуры: в качестве примера назову книгу Хью Броди (Hugh Brody) *The Other Side of Eden: Hunter-Gatherers, Farmers, and the Shaping of the World* (2000), хотя ее и отличает сентиментальность — канадские охотники-собиратели представлены здесь как утопическая альтернатива захватническим, агрессивным, жестоким практикам тех обществ, чья способность к выживанию основана на сельскохозяйственном производстве. По мере того, как антиглобализм начинает оформляться на политическом уровне, а в некоторых маленьких американских городках набирает силу движение за образование городских коммун ('нео-communitarianism'), следует, по всей вероятности, ожидать появления на уровне академического дискурса широкораспространенного недоверия к объяснительным моделям, ставящим во главу угла «консьюмеризм»².

Однако какое отношение к изучению русской культуры имеют все эти теории, созданные на Западе для описания западных практик? Ответ, как я полагаю, не является столь уж очевидным. С одной стороны, такие явления, как смена предпочтений в СМИ (распространение таких жанров, как колонка сплетен или астрологический прогноз), а также возрождение веры в сверхъестественное (начиная от народного христианства и далее), дают новый материал фольклористам и антропологам, однако материал этот несомненно «гибридного» типа. С другой стороны, до сих пор остаются (судя по публикациям, основанным на полевых исследованиях) области в сельской России, где народные представления и по сей день сохраняются в том виде,

2

¹ См.: The Guardian, 14 February 2004, 'Weekend' section, pp. 22-28 (выдержка из: Mark Lynas, *High Tide: News from a Warming World* (2004)).

² Этот процесс негативно оценивает Джеймисон в первой главе *A Singular Modernity*, где он, например, возрождение этики клеймит как «регресс».

в каком они были зафиксированы этнографами в девятнадцатом веке. Конечно, кое-где отмечено движение в сторону «деглобализации»: фабричная одежда, магазинные продукты, оборудование изнашиваются и исчезают, и их приходится заменять чем-то самодельным, собственного изготовления¹. Стало ясно, что экономическая политика, проводимая Европейским Союзом, особенно в части предоставления финансовой помощи для улучшения инфраструктуры (благодаря программам строительства дорог и т.д.), выплаты пособий мелким фермерам, очень изменила некоторые регионы Западной Европы, например, ряд областей на западе Ирландии. Отток населения из сельской местности был остановлен, однако побочным эффектом стало почти полное исчезновение малорентабельного сельского хозяйства (чтобы поддержать себя экономически, семья может держать несколько голов скота, который теперь нередко выпасают, сидя в машине), а с ним многих традиционных фермерских практик и аграрных ритуалов — выплата пособий все больше требует соответствия стандартам, устанавливаемым сверху. Поскольку Европейский Союз расширяется, процесс этот захватывает все новые части Европы — Россия же, по всей вероятности, превращается в «заповедник» сельской культуры, которая в других регионах исчезает.

Поэтому мне кажется, что у специалистов по русской традиционной культуре нет повода волноваться насчет того, что их предмет изучения исчезнет, а их подходы окажутся ненужными. О чем действительно стоит вести речь, так это о больших объяснительных парадигмах, привлекаемых для интерпретации фольклорного материала. Мне кажется, тот факт, что в советской этнографии все внимание было сосредоточено на «исконном», вовсе не говорит о какой-то интеллектуальной инертности: я думаю, что такое замыкание на «традиционном» было необходимой защитной стратегией, которая оставляла место для «альтернативного» материала в обществе, которое в весьма агрессивной форме провозгласило воинствующий универсализм — идею, вынесенную из эпохи Просвещения². «Традиционное» было, с одной стороны, заклеено как «отсталое», но при этом ему было отведено

¹ Интересный пример — манси в Свердловской области. От снегоходов они постепенно возвращаются к оленьим упряжкам — просто потому, что достать бензин и запчасти стало невозможно; я благодарна Е.М. Главатской за предоставленную информацию.

² Не хочу быть неправильно понятой: релятивизм — такое же порождение эпохи Просвещения. Взять хотя бы трактат об истине (1778) Виланда: *«Кто наделен правом вторгаться в священные владения соседа и нарушать покой его домашних божеств? Допустим даже, у его Мелюзны под юбкой русалочий хвост: кому до этого какое дело?»* Однако, согласно Виланду, получается, что отличия терпимы, когда они имеют экзотический характер, другое дело — когда речь идет о различии между группами *внутри* данного общества. Если нужен современный пример, можно взять Францию, где культурная антропология оказывает гораздо большее влияние на интеллектуальный дискурс, чем в Британии, но где при этом категорически не допускается носить традиционную одежду в школе (девочкам-мусульманкам — покрывать голову, сикхам — носить тюрбаны).

почетное место в националистической этиологии, то есть там, где создавалась модель колоритного и — что очень важно — нехристианского русского прошлого. Наиболее вопиющий пример этого сочетания — широкая пропаганда эстетизированной и советизированной версии сельской культуры сразу после коллективизации 1929–1933 годов, главной идеей которой было уничтожение реальных традиций русской деревни. Есть и другие примеры: школьные программы 1920–1930-х годов имели своей целью, с одной стороны, борьбу с предрассудками, а с другой, включали народные сказки (в том числе их литературные варианты, например, сказки Пушкина). Подобная двойственность восходит к дореволюционной эпохе. Е.А. Покровский в брошюрах, предназначенных для читателей из социальных низов, с безапелляционностью «главного врача Московской детской больницы» однозначно высказался относительно традиционного ухода за детьми: «Соска убила на Руси людей больше, чем чума и холера и все болезни»¹. Однако его краткие этнографические очерки традиционных практик ухода за детьми, опубликованные в 1884 году, отличает нейтральный тон описания (это, правда, не относится к тем практикам, которые он зафиксировал среди некоторых этнических меньшинств, в частности, евреев)². Менее известная фигура, но с примерно тем же кругом интересов — Николай Александрович Русских (1857–1916), участковый земский врач из Екатеринбурга, который, выступая на Пироговских съездах в конце девятнадцатого — начале двадцатого веков, приложил много усилий для того, чтобы состояние дел в области охраны детства стало достоянием общественности, и организовал «Союз для борьбы с детской смертностью», а также этнографический музей в Екатеринбурге³.

До известной степени эта ситуация сохраняется и в постсоветской России. С одной стороны, власти демонстрируют полную незаинтересованность в экономической поддержке сельской культуры, при этом с готовностью рассуждают о «модернизации». С другой стороны, сохраняется взгляд (идуший из про-

¹ Е.А. Покровский. Об уходе за малыми детьми. Составлено главным доктором Московской детской больницы. М.: Тип. И.Д. Сытина и К°. 1889. С. 45–46. Курсив в оригинале.

² Е.А. Покровский. Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М.: Тип. А.А. Карцевой, 1884. Об этнических меньшинствах см., например, с. 119 (у евреев нет заботы о чистоте тела).

³ См. С.А. Острогорский. Деятельность К.А. Раухфуса по охране материнства и младенчества // Охрана материнства и младенчества. 1916. № 1. С. 28. Николай Александрович Русских: некролог. Там же. 1916. № 2. С. 11. Русских был также основателем и редактором журнала «Охрана материнства и младенчества», в первом же номере которого он обрушился на традиционные формы ухода за детьми: «Миллионы русских женщин, живущих вне культурных условий и лишенных сколько-нибудь благодатных даров цивилизации, невежественных, порой — до глубоких суеверий, бесправных, часто доведенных до степени рабства в своих семейных условиях, стонут от болезней, от своего приниженного положения, от отсутствия примитивной помощи в трудные дни материнства и рано гибнут под влиянием невыносимых условий деревенской жизни». 1916. № 1. С. 17.

шлого) на деревенскую культуру как на некий монолит. Здесь уместно вспомнить экспозицию на первом этаже Музея этнографии в Санкт-Петербурге. Она хорошо организована, снабжена хорошими аннотациями, хорошо освещена (благодаря системе освещения, сделанной западными дизайнерами), однако при этом создается впечатление, будто сельская жизнь сводилась в основном к пирам и праздникам и небольшому количеству вполне декоративного труда, необходимость в котором возникла лишь время от времени. (Не менявшиеся с советских времен, устроенные наверху экспозиции, посвященные нерусским культурам, стержень которых — все объясняющая классовая борьба, резко контрастируют с новыми экспозициями). В ситуации, когда словосочетание «народная культура» произносится как заклинание националистами, задача культурных антропологов и этнографов — исследовать природу этой культуры, а не принимать ее как нечто само собой разумеющееся.

Я подозреваю, что сам термин «народ», стараниями русских националистов девятнадцатого века и более поздних советских, оказался настолько перегружен всевозможными коннотациями — отсылающими к никогда не существовавшей однородности крестьянской культуры и препятствующими разговору о социальных конфликтах и переменах, происходящих с течением времени, — что использовать его как аналитическую категорию вряд ли имеет смысл. Возможно, следует, как это произошло с немецким Volk или английским folk, использовать его в академических работах исключительно в кавычках и только применительно к изучению связей фольклора и национализма — именно так, как это уже было сделано в отношении других европейских стран¹. Если же оставаться в русле сложившегося на сегодняшний день изучения «традиционной культуры», то возможно, стоит больше внимания уделять региональной специфике, выявлению локальных особенностей, а не общеславянским сходствам. «Микроисторическая» модель, предполагающая концентрацию внимания на одной семье или какой-то одной общности, но при этом рассматривающая традиционные верования холистически, как часть жизненной целостности, наряду с трудовыми практиками, семейными отношениями, религиозными обрядами, материальной культурой, пищевыми практиками и т.д.², может помочь прояснить жизненно важные проблемы, касающиеся контекста: действи-

¹ См. James R. Dow and H. Lixfeld (eds.), *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich* (1994). Фольклор также использовался националистами для своих целей в девятнадцатом веке в Британии: см., напр., статьи о культе северной, горной части Шотландии (образы загнанных животных, килты, клетчатая материя («шотландка») и т.д.) и Уэльса в книге: E. Hobsbawm (ed.), *The Invention of Tradition* (1983).

² См. статью Дэвида Рэнсела (David Ransel) о культуре одной русской провинциальной купеческой семьи восемнадцатого века в книге: J. Burbank and D. Ransel (eds.), *Imperial Russia: New Histories for the Empire* (1998).

тельно ли не различающиеся на морфологическом уровне верования и практики имеют одно и то же значение в двадцать первом веке и в веке девятнадцатом? С надеждой ждешь также более пристального внимания к индивидуальным обстоятельствам жизни информантов, с тем чтобы они перестали быть просто теми, кто произносит тексты, и превратились в субъектов истории в широком смысле слова (подстегиваемых к тому, чтобы внести свой вклад в академическое изучение «традиционной культуры», как это произошло с коренным населением Северной Америки, в частности Канады).

И все же попытка представить традиционную культуру вне контекста, специфики, без связи с историческими событиями (крестьянство в чистом виде — без крепостного права, без миграций, войн, революций и без коллективизации) в некотором смысле соответствовало позиции самих крестьянских общин. Спасение «народных верований» от марксистско-ленинской исторической телеологии было утверждением их права на существование. Внимание к «традиционному» было не просто средством создания свободного исследовательского пространства, но и способом даровать воображаемую свободу «отсталому». Об этом моральном аспекте не стоит забывать в исследованиях, связанных уже с другой фазой модернизма, более терпимой к многообразию, но при этом настаивающей на неизбежности изменений. Однако преимущество (пожалуй, единственное) «рыночной анархии», которая охватила российское общество в последние годы, как раз может заключаться в том, что она поможет выработать более скептическое и честное отношение к потребительской культуре, чем у некоторых исследователей из благополучных стран, переживающих период позднего капитализма, таких как Британия и США.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блумбаума

ГЕОРГИЙ ЛЕВИНТОН

1 По этому поводу я бы заметил, что сдвиги носят более разнообразный характер. Так, отмеченная выше эволюция — *«еще недавно в сфере обрядовой жизни основное внимание уделялось изучению «главных» обрядов: родильному, свадебному, похоронному. Сейчас в этой области основное внимание уделяется даже не ритуалам, а ритуализованным формам поведения»* — дополняется тем, что и внутри «семейных» или «жизненных» обрядов все больше внимание уделяется родинам (или родинам вместе с крестинами), как собственно ритуалу, так и неритуальному контексту. Эволюцию в этом случае можно, видимо,

описать так: в XIX в. этот материал (в отличие от свадебного и похоронного) мог излагаться только в составе больших, локальных («Смоленский этнографический сборник») или общих этнографических описаний (при этом жанр, или, во всяком случае, название «от колыбели до могилы», кажется, почти не привились по-русски). Исключение составляли специальные медицинские работы, чаще об инородцах («экзотических»), нежели о русском населении. В начале XX в. могли появиться статьи на эти темы, сначала на экзотическом, потом на русском материале¹, к 1920-м гг. это был уже полноправный жанр, однако сборники или книги такого рода начали выходить только в 1990-х гг. (отсрочка, обусловленная особенностями советского научного развития)². В целом же первый вопрос допускает двойственную интерпретацию: представляет ли обсуждаемое явление сдвиг в сторону периферийных фактов или же в сторону современного, городского и т.п. фольклора. Нужно оговорить, конечно, что этот последний сдвиг, во всяком случае на фоне русской этнографической науки, можно также интерпретировать как «перенос внимания на периферийные факты», но своя специфика в этом процессе есть, и неясно, какая из тенденций сильнее. Скажем, внимание к обценному фольклорному и этнографическому материалу, видимо, должно быть отнесено к подобным «центробежным» тенденциям, хотя оно и сочеталось с вниманием к городскому, школьному и т.п. фольклору (в серии издательства «Ладомир» вышел ряд сборников более или менее традиционных материалов, отличавшихся только обценным характером, и вместе с ними сборник русского школьного фольклора, в котором также оказалось немало обценных образцов, хотя, в отличие от других томов, не этот признак служил критерием отбора).

4

Таким образом, на четвертый вопрос я бы ответил не без оговорки, но все же утвердительно: это, конечно, один процесс, но у него есть несколько причин, и они определяют некоторые внутренние отличия. С одной стороны, все еще продолжается расширение области исследований за счет снятия или облегчения цензуры, в первую очередь в области обценного и политического фольклора, «физиологического» материала, как фольклорного, так и этнографического (напомню мытарства «этносексологических» работ И.С. Кона). Нужно подчеркнуть, что речь идет не только о внешней цензуре. Еще в 1991 г. В.Э. Вацуро очень неодобрительно высказывался об «эротическом» номере

¹ Пограничный характер носят обобщающие книги, включающие медицинский и этнографический материал, например «Мужчина и женщина» или «Женщина в природоведении и народоведении» Г. Плосса (русский перевод 1900-х годов, оригинал по-немецки, переработанное и дополненное английское издание выходило еще в 1930-х годах).

² Украинский сборник «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу» вышел в 1906 г. (цит. по: Топорков А.Л. Малоизвестные источники по славянской этносексологии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 307–318).

«Литературного обозрения» (по его мнению, такие материалы нужно было печатать тиражом в 100 экз. для сугубо академического пользования). Еще в 1970-е годы западные славистические журналы (кроме лингвистических) не склонны были печатать обценные тексты, хотя был специальный (но не славистический) журнал *Maledicta* (впрочем, журналы обценного фольклора выходили начиная с 1880-х годов)¹. Когда новый тогда журнал *Slavica Hierosolymitana* привел (в лингвистическом своем томе) текст так называемого «Письма запорожцев турецкому султану», это вызвало нарекания американских славистов. Параллельно (хотя несколько раньше) происходили общие изменения в оценке «печатного / непечатного» в английском языке, прежде всего в художественной прозе, но и в публикации, например, лимериков (не берусь оценить сходные процессы в других европейских языках). В значительной мере интерес к городскому, современному и т.п. фольклору был обусловлен вновь открывшейся возможностью изучать его в полном объеме, без цензурных ограничений, хотя с этим совпала и «методологическая перmissивность». Современный фольклор перестал рассматриваться как «недофольклор», некое ублюдочное образование, которым можно заниматься, но на правах тератологии или, во всяком случае, чего-то второстепенного. Таков, в общем-то, был взгляд традиционной этнологии, чем возмущался еще Бодуэн де Куртенэ². Однако я не уверен, что сдвиг исследовательских интересов так уж прямо связан с концепцией «народа» и ее переосмыслением, скорее — с отрывом интерпретации, понимания самого явления фольклора от этого понятия и его трактовки (в духе Потока-богатыря: «*Я ведь тоже народ, / Отчего ж для меня исключенье*»). Впрочем, в определенных идеологических системах и группах это слово продолжает использоваться как некоторое заклинание (в том скрытом и неосознанном противопоставлении «населению», которое отличало лексику П.Н. Русанова)³.

Однако дело не исчерпывается тем, что «стало можно» изучать новые тексты, изменение отношения хотя бы отчасти обусловлено влиянием западной, прежде всего американской, фольклористики. Причем для последней это явление совсем не новое, оно обусловлено спецификой фольклорной ситуации США (да и вообще Америки), где, кроме америндийских традиций,

¹ См. библиографию в: *Топорков А.Л.* Малоизвестные источники по славянской этносекологии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 307–318.

² *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Из источников народного мировоззрения и настроения // Сборник в честь 70-летия Г.Н. Потанина (Зап. ИРГО по отд. Этнографии. Т. XXXIV). СПб., 1909. С. 237–242.

³ «Раковый корпус». В сущности, это наблюдение согласуется с мыслями постоянного оппонента автора этого романа — Г.С. Померанца, который в своем эссе «Человек без прилагательных» (оно бытовало под несколькими названиями) отмечал, что слово *народ* является таким же архаизмом, как англ. *folk* (vs. *population*).

весь фольклорный и этнографический материал обладает диахронической глубиной не более пяти, а в основном трех веков. Вообще говоря, это само по себе должно было бы заставить задуматься: есть ли смысл европейским фольклористам заимствовать методологию у американских. Но даже если в целом это влияние может быть благотворным, то именно в этом пункте нужна некоторая осторожность: уместно ли учиться бегать у одноногого? То, что американская фольклористика находит интересные приемы для изучения того материала, которым она располагает, замечательно, но если мы располагаем более протяженной традицией и, соответственно, более интересным (на наш взгляд) материалом, то стоит ли им пренебрегать, чтобы быть не хуже (одноногого) соседа?

В связи с тем, каким материалом мы располагаем, возникает новая проблема, тесно связанная со вторым и третьим вопросами. Это соотношение старых и современных записей. Когда-то функционалисты вполне серьезно утверждали, что вообще нельзя пользоваться никакими этнографическими записями, сделанными ранее 20-х гг. XX в. Этот взгляд едва ли можно принимать всерьез, но сейчас иногда возникает обратное впечатление, хочется призвать, по крайней мере, к некоторой осторожности в использовании новейших материалов. Самые новые полевые записи, как правило, строятся в виде интервью, не монолога информанта, а диалога, в котором уже не всегда понятно, что думает или знает информант, а что подсказано ему собирателем; это касается и самой сообщаемой информации, и терминологии, которой пользуются обе стороны участвующие в диалоге, и областей, в которых такой способ интервьюирования традиционен (например, устройство орудий и их терминология, ремесленные навыки, биографические данные об информанте, ср., в частности, пространные интервью, собранные Пэрри и Лордом), и таких сфер, в которых можно предполагать наличие устоявшихся, повторяемых текстов (и в этих случаях хотелось бы, чтобы собиратель немного помолчал, а то скоро он будет вставлять вопросы в середину песни). Иначе говоря, то, что записывают таким образом, едва ли можно назвать фольклором. Причем это обусловлено не неумением или, скажем, нетерпением собирателей, и не тем (или не только тем), что некоторые сведения очень трудно получить другим образом. Скорее, здесь имеет место последовательное проведение методологии, в которой или, вернее, из которой все больше вытесняется понятие текста. Текст (при всей условности этого понятия в фольклоре), как бы к нему ни относиться, в любой трактовке, существует *до* нас и *до* момента, когда мы его записываем. Характерно, что даже предельная для фольклориста релятивизация понятия текста обратилась к термину, который неизбежно подразумевает нечто, *предшествующее* конкретному исполнению — *авантест*). Даже в «устной теории», подчеркивающей момент со-

здания произведения в момент исполнения, эта «здесь и сейчас» создаваемая песня есть одновременно воспроизведение некоей Песни¹. Сейчас, однако, понятие традиционного текста, который исполнитель сам считает данным ему извне, все больше вытесняется идеей речевой стратегии, т.е. того, что как раз существует здесь и сейчас. Такой сдвиг акцента неизбежно приводит к диалогу между собирателем и информантом — в предельном случае равноправному («а чем я хуже?!»). Мне представляется, что это явление сродни той замене «авторского субъекта» или разных его представителей в тексте — субъектом критика, интерпретатора (ибо не поворачивается язык назвать его исследователем).

Дело этим, конечно, не исчерпывается: новые материалы вообще во многом отличаются от старых. Невозможно сомневаться в том, что частично эти расхождения обусловлены недостатками старых записей или даже прямым редактированием старых материалов², но, может быть, хотя бы отчасти они связаны и с недостатками новой записи и ее методики. Наконец, есть еще третий фактор: а есть ли у нас уверенность, что опубликованные записи XIX в. и записи, сделанные сегодня в поле, — это записи одной и той же традиции? Вполне возможно, что перед нами другая традиция или, по крайней мере, другое (упадочное) состояние традиции. По крайней мере, для некоторых жанров это кажется правдоподобным, может быть, даже и для таких жанров, которые считаются «цветущими», например предание и быличка. Я перечисляю эти вопросы и ответы скорее *in abstracto*, как некоторые абстрактные возможности, но есть основания думать, что все эти возможности воплощаются, т.е. какая-то часть случаев именно так и должна трактоваться (в том числе должны существовать и случаи, противоположные названному здесь, а именно такие, когда новые полевые записи являются адекватными и более надежными, чем старые публикации).

¹ Лорд, конечно, сильно запутал свою терминологию, отказавшись от термина «инвариант», поскольку понимал слово «вариант» чисто диахронически, однако представление о единой «Песне» (the Song), существующей во многих исполнениях, у него все-таки, несомненно, есть. Ср., с другой стороны, аргументацию Р. Джорджеса в: Georges Robert A. The Universality of the Tale-Type as Concept and Construct // Western Folklore. 1983. Vol. XLII. No. 1. P. 21–28.

² Между прочим, вопрос о редактировании, как ни парадоксально, оказывается не столь ясным, как это кажется на первый взгляд. Опыт публикации анекдотов (особенно многочисленных непрофессиональных публикаций) показал, что дословная запись совершенно неадекватна тексту анекдота, не производит того впечатления, что устный текст. Это естественно, поскольку ряд свойств устного текста не фиксируются при дословной записи, при «хорошей» (т.е. искусной) передаче на письме эти свойства компенсируются или изображаются другими средствами. Например, интонацию приходится передавать измененным порядком слов и т.п. Тогда возникает вполне реальный вопрос — какая из передач точнее? Действительно ли магнитофонная запись является идеалом?

АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО

1

Тут, как мне кажется, все довольно прозрачно. Речь идет о процессах, происходивших в западной (в частности — североамериканской) науке еще лет тридцать назад. Необходимо признать, что Россия отстала от Запада не только в сфере технологий и естественных наук, но и во многих областях и направлениях гуманитарного знания. Одна из причин отставания очевидна — это тоталитарный государственный строй, жестко лимитировавший свободу научной деятельности. Впрочем, есть и другие причины, связанные с более глубокими особенностями русской истории и культуры.

Сначала, однако, стоит высказаться по существу заданного вопроса. Дело в том, что сама его формулировка указывает на методологический порок, присущий современной русской антропологии. Кто, собственно говоря, имеет право делить культурные явления на «основные» и «периферийные», «главные» и «маргинальные», «классические» и «упадочные»? Понятно, что этнолог Х или фольклорист Y могут считать, что рождение, свадебный и похоронный обряд суть «главные ритуалы». Мы можем даже попробовать выяснить, какие именно культурные процессы или идеологические механизмы заставляют Х и Y придерживаться именно такой точки зрения. Но для самих участников ритуалов в различных ситуациях «главными» могут оказаться самые разные обрядовые действия.

Нет никакого сомнения, что иерархизирующий подход к изучаемой культуре связан со своего рода «научной традицией», «гуманитарным каноном», чей авторитет, в свою очередь, покоится на определенных ценностных системах, не имеющих непосредственного логического обоснования. Подобные ценностные системы формируются в определенное время и при определенных обстоятельствах. Затем они теряют функциональную значимость, видоизменяются, исчезают, возрождаются и т.п. Нечто подобное (в смысле смены ценностных систем) и происходит сейчас в русской науке. Подчеркну, что речь идет не

**Александр Александрович
Панченко**
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург

только об этнологии и фольклористике, но и о большей части гуманитарных дисциплин, за исключением, разве что, сугубо прикладных направлений и методов — стиховедения, исторической географии, сфрагистики, палеографии и т. п. Если культура — это *то, что есть*, а не *то, что должно быть*, не совсем понятно, почему история литературы уделяет большее внимание Солженицыну, чем Марининой. Так же обстоит дело и в фольклористике: с какой, собственно говоря, стати былины должны быть «важнее» детских страшилок или анекдотов? Только потому, что кому-то они кажутся эстетически более «развитыми» и «совершенными»? Но это же несерьезно. Кому-то нравится Лев Толстой, кому-то Даниил Хармс, кому-то нравятся оба, а кому-то оба не нравятся. В конечном счете, дело науки — экспертное знание и по возможности непредвзятый анализ, а не конструирование и поддержание ценностных систем либо идеологий.

Это, впрочем, только в теории. На практике дело обстоит по-другому. Прошедший век ознаменовался не только правлением поистине чудовищных диктаторских режимов, но и доселе невиданным использованием гуманитарной науки для обслуживания тоталитарных идеологий. В нашем случае это легко показать как раз на примере так называемых «классических» жанров русского фольклора — прежде всего, эпоса. Дело в том, что сохранившееся в отечественной фольклористике до сегодняшнего дня позиционирование былин в качестве «главного» жанра русского фольклора можно объяснить только идеологическими проектами сталинской эпохи. В конце концов, почему былины, а не, например, сказки? Думаю, что такое отношение к эпосу непосредственно обусловлено попытками создания «советского фольклора» в 1930-е гг., когда основным жанром «народнопоэтического творчества» были признаны «советские былины», «новины», «поэмы-сказы», прославляющие Сталина, Ленина, Кирова, Чапаева, колхозное строительство, героев-полярников, XVIII съезд партии и т. п. Конечно, немаловажную роль в позиционировании былин как главной ценности в «сокровищнице русского фольклора» сыграла и брежневская идеология имперского национализма, однако пальма первенства здесь остается именно за сталинским периодом.

Короче говоря, стоит отдавать себе отчет в том, что многие особенности «канонических структур» современной российской этнологии и фольклористики восходят к тем или иным эпохам в истории советской (как, впрочем, и «антисоветской») идеологии. Будущее нашей науки в этом смысле тоже не выглядит радужным: могу легко представить, что вскоре «социальный заказ», адресованный отечественным антропологическим дисциплинам, будет определяться идеологами русского национализма и православного фундаментализма. Так или иначе, я думаю, что происходивший в 1990-е гг. перенос интересов фольклористов и этнологов «с «основных» явлений на «периферийные» обусловлен не просто либерализацией общественной жизни, но распадом «со-

ветского символического универсума» как такового. Здесь есть и еще одно важное методологическое обстоятельство. Дело в том, что и дореволюционные, и советские исследователи упомянутых «основных» форм и явлений «традиционной культуры» обычно не особенно увлекались наблюдением и анализом бытования этих форм и явлений в современной им повседневной жизни. Как правило, разрозненные этнографические наблюдения и фольклорные записи подгонялись под те или иные научные конструкты («поэтические воззрения славян на природу», «основной индоевропейский миф», «жанровая система русского фольклора», «эстетика фольклора» и т.п.), имеющие мало отношения к жизни реальных русских крестьян XIX и XX веков. Так, исследователи и пропагандисты «фольклорной эстетики» почти не обращали внимания на проблему эстетической рецепции тех или иных стихотворных либо прозаических текстов со стороны самих крестьян. И, как кажется, теперь мы уже никогда не узнаем, что именно в «старине», «сказке» или «тяговой» песне казалось крестьянину XIX в. страшным и смешным, красивым и уродливым, героическим и позорным. Было бы обидно повторить эту ошибку и применительно к современной (уже преимущественно не деревенской, а урбанизированной) культуре. А те самые «культурные маргиналии», которыми русские ученые начали заниматься лишь в 1990-е гг., как раз и представляют собой «живую», «актуальную» реальность обиходной («фольклорной») культуры; именно исследование этих форм позволяет понять, как «работает» фольклор, какие социально-психологические функции он выполняет, что он значит для жизни общества. (Напомню, что вся эта проблематика обсуждалась еще задолго до известных работ Дорсона, Бэскома и Дандеса: о социологическом принципе в изучении фольклора писал еще А. Мариню, работавший в Брюсселе перед второй мировой войной.) Помимо всего прочего, изучение «фольклорной реальности» современного общества позволяет говорить не о «чужих» или «других» культурах и социальных группах, но о «другом» в самом себе, о «затененной стороне» нашей собственной жизни. И речь в данном случае идет скорее не о шизофрении, а о самопознании.

2

Отчасти я уже ответил на этот вопрос выше. Еще раз подчеркну, что ничего нового мы в данном случае не изобретаем: все эти вопросы обсуждались на Западе, начиная с 1930-х гг. Хрестоматийная работа по поводу понятий *folk* и *folklore* — статья Дандеса «Who are the Folk?», опубликованная в известном сборнике «Frontiers of Folklore» в 1977 (!) году. Я уже не говорю о позднейших дебатах касательно деконструкции терминов «фольклор» и «аутентичность» как таковых.

Русская ситуация, конечно, осложняется тем, что мы очень поздно прошли период модернизации, да и то — не до конца и в довольно уродливых формах. Вплоть до недавнего времени в нашей стране преобладало крестьянское население. Естествен-

ным трансформациям русской (вернее — восточнославянской) крестьянской культуры препятствовали два фактора: крепостное право и поземельная община. Крепостное право отменил Александр II. Поземельную общину — П. Столыпин. И то, и другое было возвращено в эпоху коллективизации. Полагаю, кстати, что именно этими особенностями нашей истории объясняются многие социальные проблемы современной России.

Так или иначе, в XIX — первой половине XX вв. (за исключением сравнительно небольшого исторического периода) российское крестьянство было насильственно лишено социальной мобильности и внутренних стимулов к экономическому и общественному развитию. Я не буду здесь повторять свои соображения в отношении колониального характера отечественной этнологии и фольклористики. В конце концов, западная антропология также появилась как колониальная дисциплина. Однако наша специфика в том, что колонизация была направлена вовнутрь — на соотечественников. С этой точки зрения, история понятия «народ» в российской общественной мысли XIX—XX вв. представляется чрезвычайно интересной и еще заслуживающей специального исследования. С одной стороны, любопытно, какие символические средства и дискурсивные стратегии использовались политиками, литераторами, учеными и публицистами для конструирования виртуального образа «народа», «народной мудрости», «народных традиций» и т.п. Не менее интересен, впрочем, и «социально-психоаналитический» аспект проблемы: зачастую любители рассуждений о народе допускают занятные оговорки, позволяющие увидеть реальное отношение элит к эксплуатируемой крестьянской культуре. Так, один из инициаторов создания «Свода русского фольклора» А.Н. Толстой, выступая в 1940 г. с презентацией этого проекта, высказался следующим образом: «Мы наконец возвращаем народу в виде богатства издание этого замечательного “Свода фольклора”». В данном случае напрашивается вопрос: почему народу нужно возвращать его «фольклорное богатство»? Разве его кто-то украл или отнял? Очевидно, что такая формулировка прямо указывает на фольклористику как средство присвоения и эксплуатации имманентных смыслов крестьянской культуры.

Впрочем, я несколько уклонился от ответа на заданный вопрос. Хочу подчеркнуть, что сама фольклористическая концепция «народа» и «народной культуры» имеет колониальный характер и препятствует непредвзятому аналитическому подходу к исследуемым материалам. Что касается переноса внимания русских антропологов с деревенской культурной среды на городскую, то вполне очевидно, что не последнюю роль здесь играют процессы урбанизации как таковые. Во второй половине XX в. восточнославянская крестьянская культура переживала период если не окончательного распада, то существенной трансформации, выразившейся, в частности, в исчезновении значительной части «классических» фольклорных жанров и ритуалов (сказка, были-

на, историческая песня, свадебный обряд и т.п.). Этот процесс автоматически поставил отечественную антропологию перед выбором: либо превратиться в «науку антиквариев», занимающуюся только «мертвыми» культурными формами, либо существенно расширить сферу своих исследовательских интересов, включив в нее «живые», актуально функционирующие явления массовой культуры. Здесь, впрочем, тоже возникают проблемы. Хотя крестьянская культура XIX–XX вв. не была изолирована от культуры городской, «информационная модель» деревенской общины представляется все же гораздо более простой, нежели система коммуникаций в современной урбанистической среде. По сути дела, современный фольклор (который С.Ю. Неклюдов предпочитает называть «постфольклором») представляет собой сложно организованное интертекстуальное пространство, где сталкиваются и взаимодействуют разные дискурсы, способы коммуникации, формы передачи информации. Поэтому исследование современной массовой культуры требует от ученого новых, более гибких междисциплинарных методов. Думаю, что русским антропологам еще предстоит научиться подобным методам либо разработать их самостоятельно.

3

О некоторых аспектах этой проблемы я уже сказал в ответах на первые два вопроса. Можно добавить следующее. На самом деле у нас не так уж много методов для определения древности тех или иных явлений массовой (особенно — устной) культуры. «Архаизм» многих культурных форм, исследовавшихся отечественными этнологами и фольклористами, — это научная иллюзия. То, что считалось «наследием язычества», нередко оказывалось сравнительно поздним явлением, возникшим в контексте христианской культуры. И, конечно, сама тяга антропологов к «древности» представляется если не полностью иррациональной, то весьма сомнительной с точки зрения научной логики. Думаю, что стремление к архаике является еще одним способом конструирования «чужого» — этого «неясного объекта желания» колониальной антропологии. С моей точки зрения, генезис явления изучать нужно — хотя бы для того, чтобы попытаться определить реальный возраст последнего. Проблема, однако, в другом. В культуре, судя по всему, не существует процессов, которые можно однозначно трактовать как регрессивные или прогрессивные, а исторические изменения культурных форм, вероятно, не подчиняются строгим универсальным законам. Конечно, в каких-то ситуациях мы действительно можем доказать, что имеем дело с *survival* или *gesunkenes Kulturgut*. Но чаще всего нам просто неизвестно, какие факторы, как и когда повлияли на те или иные культурные изменения. Так что «проблема древности» вообще не очень релевантна строгому научному подходу к изучению фольклора и массовой культуры.

4

По-моему, связь всех трех пунктов очевидна. Речь идет о кризисе колониального дискурса и формировании новой научной парадигмы, обусловленной завершением процессов модернизации и

возникновением постиндустриального общества. Что касается «традиции», то это понятие тем более требует специального анализа и исследовательской рефлексии. Напомню, что у современных социологов есть два излюбленных выражения: *invention of tradition* и *imagined community* (наверное, нет необходимости называть их авторов). Нет никакого сомнения, что отечественные этнологи и фольклористы (как, впрочем, и зарубежные коллеги) потратили немало сил и времени на изобретение и конструирование различных традиций. Не думаю, что мы вправе обособлять какие бы то ни было культуры как «традиционные»: любая культура в равной степени характеризуется и консервативными, и инновативными тенденциями. Впрочем, проблема традиции все равно требует дальнейшего обсуждения. С «народом» все более или менее ясно: это действительно «воображаемое сообщество». Однако не все традиции можно считать «изобретенными», по крайней мере, если под традицией мы понимаем упомянутые консервативные тенденции либо характерные для культуры способы передачи информации во времени. К.А. Богданов в своей книге «Повседневность и мифология» касается преимущественно идеологических, оценочных значений понятия «традиция». С его точки зрения, осуществляемое фольклористикой конструирование традиции выполняет функцию регуляции «экзистенциального беспокойства» общества. В принципе, этот подход можно перенести и на культуры, исследуемые фольклористами: тот или иной прозаический или поэтический текст приобретает популярность и передается от поколения к поколению потому, что он служит маркером социальной стабильности, явно или скрыто апеллирует к коллективизирующим ценностям, обеспечивает сохранение индивидуальной либо групповой идентичности. Однако есть и техническая сторона вопроса: хотелось бы понять, как и почему происходит полная либо частичная консервация тех или иных культурных форм, что происходит с ними при передаче во времени, почему в одних случаях культурная продукция оказывается инновативной, а в других нет. Думаю, что универсального ответа на эти вопросы найти не удастся: в различных культурно-исторических контекстах мы будем наблюдать разные типы консервации и инновации. Однако задаваться подобными вопросами при обращении к конкретным материалам необходимо.

СТИВЕН СМИТ

Я думаю, что подобное обращение к «маргинальному» характерно для постмодернистских тенденций в науке, отражающих то «недоверие по отношению к большим нарративам», которое, по мнению Лиотара, характеризует нашу эпоху. Я историк, а не антрополог и не фольклорист, однако я вижу

Стивен Смит (Stephen Smith)
Университет Эссекса,
Великобритания

подобный сдвиг и в моей области. Период с 1960-х по 1980-е годы был периодом самоуверенности историков. Эрик Хобсбаум говорил о преобразовании «социальной истории» — понятием в качестве специализированной субдисциплины — в «историю общества». С тех пор вера в такие большие теоретические нарративы как марксизм, веберизм или структурализм — которые могли бы стать фундаментом подобной истории общества — исчезла. В рамках западной историографии произошел массовый отказ от социальных концепций, построенных по образцу естественных наук, номотетических подходов, работающих со структурой, детерминацией и объяснением, в пользу герменевтических, идеографических подходов, работающих с культурой, значением и интерпретацией. Это явление не повлекло за собой отказа от теории, однако взгляд историков оказался обращенным к постмодернистской теории, с характерным для нее интересом к эпистемологии и дискурсивному конструированию реальности. Следует признать, что некоторые из наиболее выдающихся (и коммерчески успешных) современных историков продолжают работать в рамках больших нарративных типов историографии, ориентированных на проблематику «центра», хотя историография как область науки раскололась на множество различных специализаций, внутри которых проследживается тенденция к «маргинальному». Лично я считаю, что обдуманное, осознанное обращение к «маргинальному» — в отличие от ухода в узкую специализацию — оказалось весьма продуктивным. Историки на Западе и все больше историков в постсоветской России обратили внимание на проблемы, которые многие из их коллег посчитали бы не очень значимыми, даже незначительными — напр. хулиганство, потребление алкоголя, гомосексуализм, слухи — и продемонстрировали, что кажущиеся маргинальными явления, будучи помещенными в определенный контекст, могут сделать явным скрытое функционирование властных систем высокого уровня. Однако так происходит не всегда, поэтому излишнее увлечение «маргинальным» может попросту усилить тенденцию к фрагментации и еще более узкой специализации.

Одним из факторов, повлиявших на «маргинальный» уклон, стала встреча историков с антропологией как дисциплиной — в особенности с символической антропологией, которой занимался Клиффорд Гирц. Эта встреча оказалась в высшей степени продуктивной, позволившей историкам задуматься об определенных ритуализованных формах социального поведения: в качестве показательного примера, *locus classicus* можно, вероятно, вспомнить пионерский (хотя и устаревший на сегодняшний день) анализ «кошачьей резни», сделанный Робертом Дарнтоном. Последовал настоящий бум исследований, посвященных семиотически насыщенным сторонам человеческого поведения в обществах прошлого, созданных прежде всего историками, занимающимися Средневековьем и ранней европейской историей, а также историей неевропейского мира в целом.

В стремлении к своего рода «насыщенному описанию», которое отстаивал Гирц, подобные исследования могут быть поняты как обращенные к «маргинальным» феноменам, стремящиеся понять целое через часть, а не пытающиеся работать с историей общества в целом.

Следует признать, что этнографов, работы которых действительно читаются историками, можно пересчитать по пальцам одной руки. Однако, несмотря на то, что граница между такими дисциплинами, как история и этнография достаточно проницаема, западные историки, к сожалению, мало интересовались фольклором. Единственный пример из западной историографии, посвященной России, который тотчас приходит на ум, это работа Маурин Перри об Иване Грозном. Было бы заманчиво, хотя и не совсем верно, предположить, что причина этого заключается в традиционном отсутствии у фольклористов интереса к таким типам проблем, как движущие силы темпоральных перемен, взаимоотношения власти и общества, отношения между выразительными средствами культуры и социальными отношениями, интерес к контексту в противоположность тексту, являющимися главными для историков.

Однако, как уже упоминалось, в последние десятилетия наблюдается ослабление интереса к подобного рода «центральному» вопросам. Возможно, более значимым является тот факт, что фольклористы специализируются на классификации и анализе текстов — чаще всего фикциональных — тогда как историки все еще испытывают методологические колебания при попытке использовать более широко в своей работе тексты из области fiction и сложные литературные тексты.

2

Я считаю, что у подобного сдвига интересов среди ученых существуют реальные исторические основания. Мне известно, что заявления об умирании крестьянства, каждый раз оказывавшиеся преждевременными, звучали начиная со второй половины XIX века, однако, я полагаю, мы можем утверждать с известной долей уверенности, что в двадцатом веке действительно наблюдалось медленное, хотя и скачкообразное исчезновение мирового крестьянства (подверженного вспышкам «повторного окрестьянивания» в ответ на сдвиги в глобальном спросе на первичные продукты). Поэтому я считаю, что соотношение между деревенской и городской культурой определенно изменилось в пользу последней. Люди во всем мире предпочитают жить в городах, какими бы ужасными ни были условия. В сегодняшнем номере *New York Times* (18 января 2004 года) я как раз прочитал статью о расплзающихся нищенских трущобах Эструтурала, предместья Бразилиа, в которой женщина, отвечая на вопрос почему она покинула свою деревню, говорит: «Мои дети и дети других людей имеют право жить в большом городе».

Тем не менее я не уверен, что даже когда мы обращаемся к преимущественно аграрным обществам прошлого — которыми ис-

торики, конечно, продолжают заниматься — такой концепт как «народ» окажется простым и однозначным. Кто составляет «народ» — жители деревень, небольших городов, люди без образования, низшие классы? Является ли понятие «народ» величиной постоянной, не меняющейся с течением времени? Ответ, я думаю, заключается не в попытке отвергнуть это понятие (подобно понятиям «традиции» и «современности»), которое все равно появится в нашем дискурсе под другим обличьем. Скорее, отправной точкой, методологически ключевой, должна стать попытка определить понятие «народа» («people», «folk») дискурсивным путем, т.е. найти его место в широком, исторически конкретном пространстве понятий, в контексте того, как данный концепт взаимодействует с такими понятиями как «элита», «официальный», «образованный».

Я считаю, что понятие «народ» все еще применимо по отношению к развитым капиталистическим обществам, хотя не могу сказать того же о родственном понятии «народной культуры», поскольку культура полностью превратилась в товар. Более того, я опять-таки полагаю, что даже говоря о прошлом, представляется плодотворным толковать «народную культуру» не в качестве культуры определенной группы, но, следуя примеру Роже Шартье, смотреть на то, как группы, поданные в качестве «народных», используют те или иные культурные формы (на которые они могут и не иметь исключительных «прав собственности»).

3

Интерес к языческим истокам ритуалов, легенд, народных верований был отличительным признаком советской фольклористики, что отражало ту степень, до которой она сохранила в нетронутом виде проблематику фольклористики XIX века. Однако интерес к архаичному разделяли и западные специалисты в этой области. Тем не менее, с 1980-х годов фольклористы на Западе все больше и больше переключали внимание с традиционных «основных» объектов на городские и современные нарративы — городские легенды («исчезающий автостопщик» и т.д.), распространенное увлечение инопланетянами, особенно в США, где правительство пытается скрывать информацию о них (Росвелл, Нью Мексико, 1947; телесериал «Секретные материалы»).

Это заставило многих западных фольклористов почувствовать, что их дисциплина переживает кризис. Принося благодарности в начале своей книги *«Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre»* (Indiana University Press, 2001, p. vii), маститая венгерско-американская фольклористка Линда Дег пишет об одной из своих докторанток: «Возможно, она из числа тех немногих, кто может спасти этот предмет [фольклор] от забвения». Поскольку я не фольклорист, я, возможно, наблюдаю угасание фольклористики как дисциплины с неуместным хладнокровием. С исторической точки зрения ясно, что академические дисциплины рождаются и умирают.

Я не вижу ничего плохого в том, что фольклорные исследования становятся все более связанными с этнографией, социологией, коммуникативными исследованиями (всегда существовала определенная связь между западными фольклорными исследованиями и психоанализом). Безусловно, советское отделение фольклора от этнографии обречено на забвение. В то же время, хочется надеяться, что традиционные виды деятельности фольклористов по сбору и классификации форм устной культуры не будут забыты и не займут маргинального положения, хотя они и могут быть менее ориентированы на «народную» культуру, чем на то, что Дег называет «иррациональным взрывом», который она считает отличительной чертой нашего времени (*Legend and Belief* P. 21). Следует также надеяться, что любое объединение фольклористики и этнографии произойдет не за счет традиционного интереса фольклористов к структурным свойствам текста и связанных с ними филологических и эстетических вопросов. Работая в настоящее время над феноменом возрождения определенных видов «народных» нарративов о сверхъестественном в самый разгар сталинской эпохи, я осознал колоссальную ценность фольклористики (несмотря на то, что для фольклористов советского периода было аксиомой, что подобные нарративы исчезли после Октябрьской революции или, по крайней мере, находились в процессе стремительного исчезновения).

Историки могли бы многое для себя почерпнуть, обратившись, например к тому, как фольклористы работают с повествовательным жанром. Так, проницательная и пионерская работа Линн Вайолы о слухах как форме противостояния массовой коллективизации могла бы обогатиться за счет опыта фольклористов по типологизации жанров. Думается, что обнажая историческую подоплеку слухов, легенд, быличек и тому подобного так, как она это делает, Линн Вайола излишне политизирует значение апокалиптических нарративов, которыми занимается.

Пер. с англ. яз. Анны Ефремовой

СЕРГЕЙ СОКОЛОВСКИЙ

Принцип Гераклита (три гипотезы о причинах изменения традиций в антропологических исследованиях)

1

Возникает искушение опознать само противопоставление «ставшего» (традиционного, классического, привычного) и «нового» — в качестве принципиально не нового. Возьмем, как частный пример, фольклористику, поскольку организаторы дискуссии обращают

Сергей Валерьевич
Соколовский
Институт этнологии
и антропологии РАН,
Москва

внимание на происходящие изменения ее предмета. На заре становления советской фольклористики (в период, во многом аналогичный кризису советских социальных и гуманитарных дисциплин конца XX в.) утверждалось, что «*фольклориста должны интересовать не только традиционные формы, но также и новообразования, частью, впрочем, выросшие из традиции*»¹. Да и сама динамика предмета советской фольклористики обеспечивалась постоянным включением в него новых жанров, объектов, сюжетов (от фольклора крестьян — к фольклору рабочих, от сказок и былин — к песням и частушкам, от «традиционных» сюжетов — к сюжетам, отражающим «новый быт и новую жизнь»).

Искушению тривиализации проблемы необходимо, однако, противостоять, поскольку многочисленные свидетели и очевидцы из самых разных провинций гуманитарного знания, не сговариваясь, определяют ситуацию (пост)современности как ситуацию новизны, никогда дотоле не встречавшейся, а иногда и радикальной. Доверимся этим свидетельствам, тем более что большинство из нас вполне может присоединить свои голоса к этому хору на основании собственного опыта. Попробуем рассмотреть причины этих тектонических сдвигов и разрывов в ткани дисциплинарного знания. Предлагаю несколько гипотез.

Гипотеза первая: упадок дисциплины?

1

Воспользуемся примером с исследованиями фольклора, сознавая всю условность экстраполяции делаемых на этом примере наблюдений на все остальные области этнографических штудий. Например, известно, что за 26-летний период (с 1975 по 2000 гг.) в журнале «Этнографическое обозрение» / «Советская этнография» было опубликовано, не считая рецензий и принимая в расчет некоторую условность тематической классификации, всего 65 статей по этой тематике. В десятилетний же период с 1946 по 1955 гг., когда условия для научных изысканий вряд ли можно было назвать идеальными, в этом же журнале было опубликовано 280 статей и материалов, которые авторами систематического указателя были отнесены к фольклористике². Даже если вычесть из этого числа рецензии на книги по фольклору (таковых оказалось 91), отчеты о конференциях и защитах диссертаций (10) и статьи со спорной атрибуцией (11), то все равно в активе фольклористики этого периода остается, если учитывать длительность сравниваемых отрезков времени, почти втрое больше статей — 79! В числе причин такого сокращения публикаций по фольклористической тематике можно, ви-

¹ Соколов Ю.М. Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. Вып. 1. С. 28.

² Советская этнография: Указатель статей и материалов, опубликованных в 1946–1955 гг. М., 1956. С. 38.

димо, назвать рост числа новых изданий по фольклористике, и даже (но с меньшими основаниями) — некоторые изменения в политике редколлегии журнала, но гипотеза о сокращении популярности исследований фольклора *среди этнографов* (ведь здесь рассматривается главный профессиональный журнал именно этнографов) все же сохраняет некоторую почву. Соотношение количества публикаций по обрядам и праздникам за сравнимые периоды не нарушает отмеченной тенденции — прогрессивного сокращения количества работ на эти темы. Говорить об упадке дисциплины в связи с отмеченными тенденциями сокращения исследований в «классических областях» антропологии значило бы, пожалуй, чрезмерно идентифицировать дисциплину именно с классическим определением ее предмета, который очевидным для всех образом претерпел весьма существенные трансформации, в том числе и в рамках российской национальной традиции этнографических исследований.

В рамках этой гипотезы само сокращение публикаций «классической» предметной направленности может интерпретироваться с позиций истории науки, а также социологии и психологии научных исследований: накопление обширных материалов по классическим объектам и темам в этнографии за полтора века ее классического развития само по себе, исходя из принципов саморазвития и исчерпания, должно было когда-то привести к коренной переориентации. И дело здесь не только в *enpui* новых поколений исследователей («в этом море все острова уже открыты») или в их информационной усталости от многожды виденного и слышанного, и даже не в торжестве регрессивного принципа теоретической фольклористики («все классические фольклорные жанры деградировали»), но в имманентной финальности логического развертывания любого теоретического построения: тезис с неизбежностью переходит если и не в анти-тезис, то в «свое иное», интегрируясь в рамки новых концептуализаций и подспудно меняя свое содержание.

Гипотеза вторая: смена перспективы?

1

Эта гипотеза связана с наблюдениями за *эволюцией перспективы*: как когда-то в живописи произошел переход от обратной перспективы к линейной, в российских исследованиях культуры «этнографо- и дисциплино-центричность» наблюдений незаметно для самих исследователей стала размываться и уступать место неведомой прежде полицентричности (а в предельном случае вообще отказу от такого рода оппозиций, весьма характерному для постмодерна), в контексте которой само разделение наблюдаемых явлений на «центральные» и «периферийные» («классические» и «маргинальные») становится проблематичным. Более всего это обстоятельство бросается в глаза, если обратит внимание на методологическую перспективу работ,

писавшихся лет 20–30 назад, когда никто (речь идет об отечественной науке) не проблематизировал состоятельность утверждений о тех «открытиях» этнографов, которые по существу могли быть опознаны и как наблюдения. «Открыть» тогда означало даже не сделать *публичным* (поскольку зачастую наблюдались явления и события по сути своей вполне публичные), но сделать *известным для ученых* (этнографов, фольклористов, социологов и т.д.). Именно этот модус «открытия», незаметно став достоянием прошлого, изменил угол зрения на предмет практикующего этнографа, т.е. изменил перспективу, что в свою очередь привело к кризису легитимности «классики» — «центральных» сюжетов и объектов дисциплины.

Сама незаметность перехода к новой, не вполне еще устоявшейся «перспективе» затрудняет его демонстрацию. Прочитую лишь пару фраз из обзора весьма уважаемого и высоко ценимого мной фольклориста, которые, на мой взгляд, удачно иллюстрируют ту самую «наблюдателе- и академо-центричность» перспективы этнографических исследований, о которой идет здесь речь. «*Н. Н. Велецкой был обнаружен и исследован очаг народной драмы в Горьковской области. Разнообразные народные представления открыты в Молдавии...*»¹ (выделено мной. — С.С.).

Искушенный читатель не преминет заметить, что здесь мы сворачиваем на хорошо уже проторенную дорогу критики *объективации* — процедуры, не только превращающей всех представителей изучаемых этнографами сообществ в объекты, но и тщательно маскирующей следы присутствия автора в финальном описании. Эта стилизация социального под естественнонаучные «природные» процессы и явления, *натурализация* увиденного этнографом в поле уже давно были заподозрены в качестве стилистических стратегий убеждения, и в мировой антропологии критика натурализации и разработка альтернативных стратегий научного письма развиваются уже более четверти века. При этом рождающиеся в ходе этого поиска новые жанры сами формируют новые углы зрения на предмет, а *аспектность*, создаваемая конкретными жанрами, ведет к качественно различающимся *теоретическим редуциям*.

Гипотеза третья: изменение теоретических ориентаций?

1

Эта гипотеза, пожалуй, наиболее интересна, поскольку связывает изменения в социальных науках вообще и в антропологии в частности с бурными переменами, переживаемыми человечеством в целом. Речь идет об ускоряющейся истории и торжестве принципа Гераклита, в соответствии с которым предметность

¹ Соколова В.К. Советская фольклористика к 50-летию Октября // Сов. этнография. 1967. № 5. С. 57.

(вещность, объектность) растворяется в процессе. В социальных и гуманитарных науках за последние четверть века мы можем быть свидетелями постепенной замены единиц фундаментального уровня наблюдения (обществ, культур, этносов — если брать традиции британской, американской и советской антропологии/этнографии) на новые объекты, главным параметром которых становится изменчивость и текучесть — социальность (*sociality*), инаковость (*alterity, otherness*), этничность (*ethnicity*). В этой связи показательны материалы ежегодных дискуссий британских антропологов (вот всего две из множества тем, связанных с рассматриваемыми здесь проблемами: «*понятие общества теоретически устарело*» и «*прошлое — это чуждая страна*»¹). В этом же контексте уместен вопрос: каким трансформациям подвергается *Volk* фольклористики, если основные параметры фундаментальной единицы наблюдения (отдельность, атомарность, тождественность, устойчивость, автономность, целостность, несмешанность с другими подобными, отграниченность от них и т.п.) заменяются на текучесть, подвижность, изменчивость границ и т.д.

Радикальная новизна нашего времени (и следовательно — принципиально новая ситуация для исследователей) связана уже не с модернистской проблемой отчуждения (именно в ее контексте может быть понята упомянутая выше проблематика регресса объектов этнографических и фольклористических исследований), но с исчезновением самой реальности и торжеством разнообразных симулякров. Как сказал один философ, постмодерн на исходе XX в. снимает проблему отчуждения тем, что снимает саму проблему реальности. Ускорение истории, технологические революции, лавинообразный рост информационных потоков, когда при жизни одного человека даже в рамках отдельных дисциплин публикуется столько книг, сколько не под силу освоить десятку поколений его потомков, заставляет исследователей переносить фокус внимания с «вещей» на «процессы», с объектов, поддающихся теоретической редукции, ограничению и изоляции, — на объекты, распределенные в пространстве, и процессы, с трудом поддающиеся локализации (*multi-sited anthropology*), являющиеся средоточием трансформаций, а нередко и их причиной. В этом контексте понятнее становится уже имеющий свою историю перенос внимания антропологов на население городов, где плотность взаимодействия сама становится вкладом в скорость трансформаций.

Это все уже состарившиеся и известные сюжеты в истории научной мысли, но не обращает ли наше внимание сам факт их стремительного старения на то, что феномен ускорения истории (в том числе и дисциплинарной) порождает эффект *укороченного прошлого* («*the past is a foreign country*»). Психологическое про-

2

¹ Tim Ingold (ed.). Key Debates in Anthropology. L.; N.Y., 2001. P. 55–98; 199–248.

шное, стремительно укорачиваясь (книги, опубликованные десять лет назад, воспринимаются как давняя история, пережитый этап развития дисциплинарной мысли), само по себе сужает временные рамки фокуса рассмотрения исследователя. В этом суженном временном интервале взгляд этнографа и фольклориста, подобно взгляду физика, наблюдающего в ускорителе появление новых частиц, обнаруживает новые кратко живущие (по сравнению с «классическими») объекты: вместо мифа — страшилка, вместо притчи — анекдот, вместо былины — бытовой рассказ, вместо ритуала — только вчера родившаяся и уже уступающая новым искусам привычка.

НИКОЛАС ХАРНИ

Миграция, нация и антропология

- 1 — Изменения последних десяти лет в российском исследовательском подходе к культуре,
- 2 — отмеченные редакторами, ставят передо мной
- 3 — два вопроса. Во-первых, что происходит с национальными идеологиями (projects)¹ и, следовательно,
- 4 — с попытками говорить о национальной культуре, потрепанными, выбитыми из колеи мощным технологическим прогрессом в сфере коммуникаций и системе перевозок в конце двадцатого века, который свел на нет измерения пространства и времени и бросил вызов проектам и практикам, ставящим государство во главу угла? В частности, я остановлюсь на роли миграции и ее следствиях для нашего понимания культуры и подлинности. Во-вторых, как эти перемены могут повлиять на выстраивание антропологами объектов их исследований? Конечно, эти перемены нельзя отделять от вызовов, перед лицом которых оказывается ученый, доставшихся от наследия теоретической рефлексии в антропологии восьмидесятых и начала девяностых годов (реакции на феминистскую и постструктуралистскую теории и связанную с ними аморфную группу идей, сведенных вместе под именем постмодернизма) и вплоть до сегодняшних «рационализаций» (если

Николас Харни
(Nicholas Harney)
Университет Западной
Австралии

¹ Выражение «national project» (дословно «национальный проект») я переводил разными словами, тем не менее всякий раз подчеркивая то, что является наиболее существенным: все, что относится к «национальному проекту», принадлежит сфере представлений. — *Прим. пер.*

можно их так назвать), предпринятых в неолиберальном университете¹. Каждая из этих проблем потребовала бы развернутого комментария, для которого здесь нет места; взамен этого, кратко обрисовав свое собственное местоположение в исследовательском пространстве, я перейду к разговору о миграции и приведу пример из моей работы, говорящий, как я полагаю, о проблемах, сходных с теми, которые стоят перед российскими исследователями культуры.

Необходимо подчеркнуть, что исследовательски я не связан с Россией, но, поскольку основной темой моих научных изысканий является миграция итальянцев по всему земному шару, мои занятия по необходимости располагаются на границе нескольких национальных традиций. С точки зрения общих миграционных штудий, мои исследования оказываются в маргинальном пространстве трех национальных антропологических традиций, внутри которых я работал как ученый — канадской, австралийской и итальянской. Надеюсь, читатель увидит иронию в том, что Канада и Австралия, страны, где я занимал академические посты, когда-то были поселениями колонистов, а ныне являются нациями иммигрантов, использующими такие национальные дискурсы, которые включают тем или иным образом мифопоэтическое прошлое разных групп переселенцев. Из Италии, одного из локусов моей исследовательской работы, между 1876 и 1976 гг. уехало за океан почти 26 миллионов человек, а теперь Италия пытается примириться со своим статусом страны, принимающей иммигрантов. Однако, несмотря на то, что существуют ученые, занимающиеся проблемами миграции, эта область исследований не занимает важного места в «национальных» антропологических традициях ни одной из этих стран.

Итальянские исследования культуры издавна распались на три течения: этнология, фольклористика и культурная антропология. Итальянские антропологи, фольклористы и этнологи занимались полевыми исследованиями по всему миру. И тем не менее изучение народной религии и ритуалов внутри самой Италии, а также фольклорные исследования, посвященные крестьянам Юга и деревенским традициям, продолжают доминировать². «Юж-

¹ «Рационализация» — эвфемизм, обозначающий сокращение государственного финансирования, влекущего потерю рабочих мест или вынужденные отставки ученых, работающих в университетах, а часто и закрытие целых факультетов.

² Saunders George 1984. Contemporary Italian Anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 13: 447–66. Хотя обзор Саундерса является несколько устаревшим, он еще сохраняет свое значение. См. также: Colajanni A. et al (eds.) 1994. *Gli Argonauti. L'antropologia e la società italiana*. Roma: Armando Editore (в сборник вошли работы целого ряда наиболее крупных ученых, предпринявших попытку представить современную панораму ключевых тем итальянской антропологии, а также наметить связи с более глобальными антропологическими проблемами). Конечно, существует множество антропологов, принадлежащих к классической антропологической традиции, которые занимаются полевыми исследованиями и за пределами Италии.

ный вопрос» — или «ориентализм в одной стране», если воспользоваться семантически емким заглавием книги, вышедшей под редакцией Джейн Шнайдер, — несомненно, заставляет фокусировать внимание на том, что происходит «дома», как и постоянное присутствие этнических и религиозных меньшинств в различных регионах, и незавершенный процесс создания национально-однородного сообщества (*nationalisation*), управляемый из центра¹. Ряд интригующих исследований, посвященных двойственности провинциализма и космополитизма в представлениях (*projects*) о миграции в сельской Калабрии, оказался особенно пронизательным и продемонстрировал глобальное измерение деревенской жизни². Однако при всем при том я думаю, что более подробный и фактурный анализ миграционной традиции и ее значения для областей-поставщиков эмигрантов, как, например, для севера, венецианского Тревизо, или для юга, а также малых групп и формирования итальянской национальной идентичности мог бы оказаться продуктивным.

Миграция как движение прочь из родных мест на новые места с их воображаемыми сообществами напрямую ставит под сомнение один из ключевых моментов любой националистической идеологии (*project*) — необходимую воображаемую синхронность территории, культуры и народонаселения. На уезжающих могут смотреть с недоумением, или, по выражению Муссолини, как на «кровотечение» из тела нации. С другой стороны, если внутри наций-государств костяк эмигрантов составляют меньшинства, доминирующие группы могут с различной степенью принуждения поощрять эмиграцию для того, чтобы «очистить» нацию или сделать ее более однородной. Равным образом, как демонстрирует миграционная политика последних десяти лет, принимающие страны и даже страны иммигрантов, такие как Австралия или Соединенные Штаты, пытаются ограничить миграцию тех, кто мог бы легче «абсорбироваться» или «интегрироваться» (неточный термин), прибегают к дискурсам и практикам, играющим с фантазиями относительно национального и мнимыми степенями отличия от воображаемого сообщества. Концепт и слово, используемые в данном случае, явно и неявно, это *культура*, понятая как неизменная «вещь», а не процесс. «Культура» функционирует внутри дискурсивного поля, включающего, среди прочего, следующие соотношенные друг с другом понятия: нация, народ, сообщество, этничность, сущность и подлинность.

Концепту культуры и его использованию как внутри, так и вне академического мира, за последние десять лет антропология уде-

¹ Schneider, Jane 1998. *Italy's «Southern Question». Orientalism in One Country*. Oxford: Berg.

² Что касается исследований, посвященных Калабрии, я имею в виду: C. Pitto. ed. 1990. *La Calabria dei Paese*. Pisa: ETS Editrice и Mario Bolognari, 1992. *Rapsodia calabrese tra emigrazione e reintro*. Rende: Cenluc.

ляла значительное внимание¹. В то время как антропологи ставили под сомнение аналитическую пригодность данного концепта и склонялись к антиэссенциалистскому, динамическому пониманию культуры, его общераспространенное употребление, а также пользующиеся государственной поддержкой дискурсы и практики, как мультикультуралистские, так и романтически-националистические, настойчиво включали культуру в наши исследовательские планы. Думается, что в данном случае полевые исследования, анализ миграции и сопутствующих процессов обустройства могли бы объяснить, как концепты культуры и подлинности обрели вторую жизнь за последние десять лет. Использование таких терминов, как *детерриториализация*, *бездомность* и *перемещенность* для критики, интерпретации и анализа опыта миграции и утверждают центральное место синхронности территории, культуры и народа для нашего мышления, и ставят его под сомнение. Некоторые из тех же самых текстов подчеркивают освобождающий эффект мобильности по отношению к репрессивным или гегемонистским тенденциям, существующим в государствах-нациях. Это промежуточное пространство, в котором мигранты одновременно оказываются принадлежащими к транснациональному миру и к миру диаспоры, сохраняющими свою этничность и свое межнациональное положение, порождает богатую почву для исследования изменчивости, динамичности и смысловой противоречивости таких понятий как культура и подлинность.

Каждый, кто провел хотя бы предварительное исследование в сообществах итальянских переселенцев, быстро поймет, что социальное пространство Италии простирается далеко за пределы итальянского государства, охватывая территории миграции, где работали итальянцы, которым они придали определенный облик, и в которых сформировались их собственная идентичность, итальянские националистические идеи (*projects*), а также сами эти переселенческие сообщества. Целый ряд терминов, употреблявшихся итальянскими чиновниками и рядовыми переселенцами на протяжении последних ста лет, закрепил это представление о широте национального пространства: *gli italiani nel mondo* (итальянцы мира), *Italia fuori d'Italia* (итальянцы за пределами Италии), *Italiano all'estero* или *lavoratore all'estero* (итальянцы за границей, работающие за границей), *apaesamento* (процесс глобализации деревни). Каждый из этих терминов отсылает к живучему идеологическому проекту под названием «родина», который посредством имен и практик определяет, контролирует и управляет не только эмиграцией итальянцев за океан, но и

¹ Полезные примеры см.: Grillo, R.D. 2003. Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory* 3(2): 157–173. Sahlins, Marshall 1999. Two or three things that I know about culture. *JRAI incorporating Man* 5 (3): 399–421. Ulf Hannerz 1999. Reflections on varieties of culturespeak. *European Journal of Cultural Studies* 2(3): 393–407.

обустройством их на новом месте. Эти термины не только отвергают процесс натурализации иммигрантов из Италии в принимающих странах, но стирают и темпоральное измерение обустройства — смену поколений — и его значение для формирования идентичности, культуры и ощущения принадлежности к народу. Центр представляет итальянцев за океаном в качестве выключенных из времени членов национального сообщества. Речь в данном случае идет о проблемах, связанных с коллективной репрезентацией группы. Контроль над репрезентацией соединяется с дискурсами подлинности, сущности, объективации и опредмечивания¹.

Субъекты речи, борющиеся за доминирующее положение в дискурсе, являются многочисленными, транснациональными, принадлежащими одновременно к разным уровням управления итальянским полуостровом и пространствами «диаспоры» во всем мире — диаспоры, которая, в качестве понятия, включает репрезентацию сущности итальянского характера в средствах массовой информации и Голливуде — и вплоть до пропаганды на государственном уровне итальянской культуры в таких поликультурных обществах как австралийское и канадское. Более того, в каждом из этих пространств люди, принадлежащие к итальянской культуре, переселенцы и их потомки соперничают за доминирующее положение в дискурсе не только с этими глобальными, а также пользующимися поддержкой государства репрезентациями, но и внутри сообществ. Возрастающая эстетизация и превращение культуры в товар в современном мире, приводящее в данном случае к появлению на рынке всего итальянского, оказывается связанным с проблемами репрезентации, подлинности и идентификации с потенциальной прибыльностью культурного наследия. Эстетизация и зрелищность подпитывают этот эссенциализм, сводя всю сложность социальной жизни и культурных практик к специфическим продуктам, товарам и стилям. Дискурсивное соревнование становится состязанием за то, кто может предложить наиболее «подлинный» доступ к итальянскости.

Небольшой пример из Торонто, важного места итальянской миграции в послевоенный период (1951—1967) и дома для более чем четырехсот тысяч итальянцев должен продемонстрировать, как культура и подлинность функционируют здесь². Учитывая возраст переселенческой когорты, большинство итальянцев, жи-

¹ Статья Вербнера, посвященная конструированию сущностей, представляется мне весьма стимулирующей: Werbner, P. 1997. «Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Construction of Racism and Ethnicity». P. Werbner and T. Modood (eds.) *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books.

² Harney, Nicholas, «Intimacy and Objectification: the chronopolitics of Italian diaspora identity», рукопись. *Eh, Paesan! Being Italian in Toronto*. University of Toronto Press, 1998. 2nd Edition, 1999.

вущих в Торонто, в настоящее время принадлежит ко второму и третьему поколениям. До девяностых годов, институционально в сообществе еще доминировали представители первого поколения, которые контролировали италяязычные СМИ, бизнес, профессиональные сектор и пропагандировали мужественный образ трудолюбивых, бескорыстных иммигрантов. Сообщество, доминировавшее эстетически, также состояло из представителей первого поколения, группировавшихся вокруг социальных, культурных и общественных институций, предоставлявших более прямые и конкретные связи с родными городами переселенцев в Италии, контролировавших доступ к культурным благам, СМИ и организовывавших мероприятия в клубах и ресторанах, празднования дней святых, и т.п. Между переселенцами из Венецианской области, Калабрии, Абруццо, Сицилии и Фриулии имел место и внутриэтнический раскол, впрочем достаточно мирный. Существовало также небольшое, но важное эстетическое сообщество молодых иммигрантов первого поколения — художников, писателей и кинематографистов, приехавших из Италии в Канаду подростками или юношами, и чье мировосприятие было гораздо более отчетливо транснациональным. Им были свойственны глубокое чувство утраты, ностальгия; они вели разговор о проблематике места и откровенные споры по поводу того, какой язык или языки они должны использовать в своем творчестве. Это сообщество оказывается еще более многообразным, если принять во внимание группу квебекских итало-канадских интеллектуалов, переехавших в Онтарио из-за деятельности квебекских националистов.

На эти внутренние различия накладывались и попытки извне представить сущность итальянского характера итальянцам и всему остальному сообществу. Итальянское правительство и туристические агентства, работавшие внутри сообщества, рассматривали канадских итальянцев просто как итальянцев, «живущих за океаном», и не очень интересовались тем, как и на основании чего формируется идентичность итальянцев в городском ландшафте Северной Америки. Броские журналы, усилия по туристическому маркетингу дипломатических служб и частных корпораций, все обладали своим особым италоцентричным образом итальянца и надеялись использовать общины итальянских переселенцев, чтобы торговать Италией за границей. К этому подключался и канадский вариант мультикультурализма, по-разному оформлявшийся на каждом правительственном уровне, способствовавший сохранению культуры через финансирование языковых программ, деятельности, связанной с искусством, и пикников¹. Эти институциональные агенты действовали в водовороте порожденных СМИ и Голливудом образов итальян-

¹ В североамериканских странах пикники традиционно являлись гораздо более значимыми в культурном отношении событиями, чем в русской традиции. — *Прим. пер.*

цев, прежде всего итало-американцев с их предполагаемыми криминальными связями, а также более местечковых, шаблонных образов итальянских строительных рабочих, по выходным делающих пасту (макароны с томатным соусом) или вино, снисходительных итальянских матерей, бабушек, задавленных итальянским католицизмом, одетых в черное из-за вечного траура по умершему родственнику, и якобы эмоциональных подростков, озабоченных самоэкспонированием.

В пространстве этих соревнующихся интересов и образов заявила о себе группа итальянцев-иммигрантов второго поколения, инициировавшая журнал «Eueetalian», а также устраивавшая городские мероприятия, цель которых заключалась в том, чтобы бросить вызов тому образу итальянца, который был сформирован первым поколением, средствами массовой информации и правительственными учреждениями, и стать необходимым источником знаний для итало-канадцев и общества в целом о том, в чем заключается итальянская идентичность. Само название, придававшее позитивный смысл и одновременно воспроизводившее унижительный способ произнесения слова «Italian», который итальянские иммигранты обычно слышат из уст нанимателей и враждебных политиков принимающей страны, предупреждало об отсутствии уважения к старым образам, которое характеризовало содержание журнала. Печатавшийся по-английски журнал выстраивал образ итальянца, в то же самое время гордившегося переселенческой традицией и захваченного стоящими перед современным горожанином проблемами идентичности, такими как жизненный стиль хиппи, эстетика, сексуальность и гендер. Журнал агрессивно критиковал как канадские, так и итальянские проекты натурализации (nationalising projects), хорошо знакомые итало-канадцам. Попав в это переплетение сталкивающихся интересов и претензий, группа выступила в роли конкурента за право на свое понимание итальянской идентичности и на прибыль от культурного фонда жизненных стилей, эстетических форм и товаров, связанных с этой идентичностью. Они попытались создать культурное пространство для «второго поколения», которое было страстно заинтересовано во «всем итальянском», но не могло использовать традиционные способы выражения коллективной репрезентации через средства массовой информации традиционного итальянского иммигрантского сообщества и его институций, институций итальянских, а также собственно канадских институций и СМИ. «Eueetalian» создал пространство для организации бизнеса, для завязывания контактов и установления социальных связей. Он стал форумом, на котором молодые писатели, дизайнеры и художники могли практиковать, оттачивать и развивать свои навыки и наработки. Он стал местом, благодаря которому предприниматели первого и второго поколений, занимавшиеся дизайном, организацией путешествий, работавшие в пищевой и винной отраслях, а также художники, писатели и музыканты могли пообщаться друг с другом, завязать контакты и развить деловые начинания. В качестве членов эстетического

сообщества, основанного на итальянской культуре, но возникшего в Торонто, дети иммигрантов, получившие образование по-английски, говорили на одном наречии, отражавшем сложную транснациональную и многокультурную реальность и подрывавшем эссенциалистские представления об итальянской идентичности, по мере того как эти люди перестраивали эстетический фундамент единства.

Пример «Euetalian» ставит ряд вопросов относительно того, как антропология отграничивает свой объект исследования. Интерпретацию эстетической формы, выявляющую целый набор социальных реальностей, культурных практик и властных пространств, нужно дополнить более разнообразными формами социального анализа, помещающего «маргинальное» в более широкую сеть отношений. Сильной стороной миграционных исследований является прямой призыв ученому освободить свой объект от шор националистического дискурса; однако этому сопутствует и определенный риск. Избыточное педалирование неустойчивого, транснационального характера идентичности мигранта и формирования социальной группы может повлечь за собой недооценку прочности власти государств и национальных идеологий. Эта выдержавшая испытание временем мощь националистической идеологии становится очевидной в огромном количестве работ, использующих термин «диаспора» в качестве ключевого аналитического концепта. Хотя нет сомнений, что этот термин часто оказывался аналитически продуктивным и приобретал новые смыслы и значения в народном сознании, нам не следует упускать из виду, что он в тоже время является методологическим трюком, предназначенным для того, чтобы очертить предмет исследования в глобализированном мире. Выстраивая в качестве основных объектов исследования «народы», «сообщества» и «нации» и начиная осознавать узость этих концептов, мы должны проявлять осторожность относительно наших новых попыток выстраивания объектов и учитывать, какие системы властных отношений мотивируют тот или иной выбор.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

СЕВИР ЧЕРНЕЦОВ

4

1

Сефир Борисович Чернецов
Музей антропологии
и этнографии им. Петра
Великого (Кунсткамера)
РАН, Санкт-Петербург

Представляется, что все отмеченные в вопросах факты действительно связаны между собою и являются последним отзвуком тех изменений, которые произошли в самом предмете и объекте этнографии как науки за последние два столетия. Великая французская революция породила и ввела в широкое употребление понятие нации (достаточно смутное, надо сказать) как субъекта

истории. Наполеоновское господство в Европе с беспрестанными и безответственными изменениями государственных границ породило не столько представление, сколько мечту о национальном государстве как наиболее органичной форме существования нации, ее отечестве. С наполеоновских времен многие войны в Европе воспринимались участниками как войны отечественные, включая и франко-прусскую войну. Под знаком национального шли не только войны, но и культурное строительство в странах Европы. Соответственно задачей этнографии стала реконструкция того исконного славного прошлого нации, ее великой сути, которое должно стать незыблемой основой ее светлого будущего. При реконструкции этого древнего «великого коллективного» специальное внимание этнографов к архаическим формам и «главным обрядам», объединявшим жителей деревни, этой «основы нации», было только естественно. Светлое же будущее нации мыслилось опять-таки в форме национального государства.

И этот процесс действительно шел в Европе. Однако не мир он принес, но меч. Известна расхожая фраза, что франко-прусскую войну выиграл немецкий школьный учитель, внушавший национальные идеи своим ученикам. Но тут и копеечка этнографов была не щербата, и вряд ли стоит недооценивать их вклад в дело национального величия. Эта политическая тенденция привела в конце концов к Первой мировой войне, которую тогда с ужасом назвали Великой и результатом которой стало появление новых национальных государств. Однако другим результатом ее были грандиозный культурный шок, ныне почти забытый, и невиданный рост социальной напряженности.

Последний породил две одновременных формы государственности нового типа: фашистскую и коммунистическую. Сугубое внимание ко всему архаическому, коллективному и национальному вполне соответствовало фашистской идеологии. Коммунисты же в области идеологии попытались заменить национальное на интернациональное, однако интересы государственного строительства не позволили этого сделать. Создание СССР с необходимостью потребовало и формирования новых республик, «национальных по форме и социалистических по содержанию», строительство которых велось последовательно и настойчиво. Насколько социалистическими они оказывались по содержанию — это особый разговор, но национальная форма создавалась до последней пуговицы: со своей государственной структурой, культурным строительством, системами образования, средств массовой информации, национальными театрами, академиями наук и пр. и пр. Вторая мировая война лишней раз подчеркнула значение этих национальных республик как прочного тыла, и обустройство этих пусть зависимых, но национальных государств активно продолжалось и после войны.

Та же Вторая мировая война вызвала в Европе шок, заставивший позабыть о войне первой и вселивший глубочайшее отвращение к «великим национальным идеям» и всему с ними связанному. Дело доходило до таких курьезов, что в Германии готический шрифт ассоциировался исключительно с фашизмом и потому до сих пор отвергается. Европейцы стали ценить не столько свою принадлежность к той или иной нации, великой или малой, сколько к общемировому сообществу, где все должны быть (в идеале) равны. Здесь смена ценностей, переход от психологии коллективных жертв ради великой цели к индивидуальному потреблению были вполне естественны, и ценность отдельной личности стала восприниматься как равноправная и равночестная с ценностями коллективными и в этнологии. Так произошел переход от изучения ритуала к ритуализованным формам поведения личностей на Западе. Разумеется, это было маргинальное направление, если направление вообще, на фоне основополагающих трудов таких послевоенных корифеев, как Клод Леви-Строс, например. Я бы назвал это даже не направлением, а своего рода научной шуткой, рожицей, скорченной веселым студентом в спину почтенному профессору. В Россию эта мода (в отличие от глубоких этнологических исследований) пришла довольно поздно, уже после распада СССР, и, как всякая молодежная мода, получила стремительное распространение. Сейчас в России изучение ритуализованных форм поведения, это случайное дитя любви злободневной социологии и экзотичной этнологии, имеет всю прелесть новизны и греет душу молодых ученых-яппи сознанием сопричастности мировой науке. К тому же это далеко не «бином Ньютона» и выглядит надежным пропуском в научный brave new world.

Однако новый мир, образующийся на территориях СНГ, населен отнюдь не яппи, и здесь идет мучительный процесс реорганизации национальных государств, где экономическую слабость пытаются компенсировать идеологическими усилиями. Последние иногда могут выглядеть комично (вроде попыток казахских ученых объявить Чингиз-хана казахом или выставить Назарбаева чингизидом), но на самом деле это не смешно. Попытки опереться на извечные национальные ценности мы можем видеть и в России, причем отнюдь не в самых экстремистских кругах, активно вовлекающих в свою пропагандистскую работу и профессиональных ученых. Призрак «великого коллективного» бродит по просторам СНГ, и вряд ли он оставит в покое науку. Боюсь, что скоро перенос внимания исследователей с «основных» явлений на «периферийные» останется в прошлом и силу начнет набирать противоположный процесс.

От редактора

Менее всего хотелось бы, чтобы это послесловие воспринималось как подведение итогов. Итогов здесь быть не может, как не может быть и единственного истинного мнения. Мы его и не искали. Задача была другая: представить спектр возможных соображений по предложенным вопросам, чтобы читатель мог сделать свои выводы относительно высказанных позиций. Мне бы хотелось лишь отметить точки пересечений и расхождений разных ответов, а также акцентировать некоторые идеи и соображения.

Прежде всего, следует, наверное, отметить, что все участники опроса согласились с тем, что в последнее время конфигурация исследовательского поля социальных наук существенно изменилась. Разумеется, можно спорить о том, насколько уникальна эта ситуация и насколько радикальны наблюдаемые изменения, но их значимость (особенно для российской науки) не вызывает сомнения.

В ответах участников обсуждения основное внимание было уделено самому факту изменения исследовательских ориентаций. При этом спектр высказываемых мнений оказался столь широк, что иногда складывалось впечатление, будто авторы высказывают свои соображения не по одним и тем же, а по разным вопросам. В поле внимания участников обсуждения оказались темы, связанные с антропологическим изучением супермаркетов и судебных учреждений (Вячеслав Иванов); новые жанры самовыражения, циркулирующие в Интернете и в электронной почте (Катриона Келли); межэтнические отношения в больших североамериканских городах (Вячеслав Иванов, Николас Харни); проблема соотношения старых и новых записей фольклорных текстов (Георгий Левинтон); особенности постсоветской массовой культуры (Александр Панченко, Адель Баркер), ритуализация поведения, сопровождавшая коллапс советской власти в конце 80-х гг. (Левон Абрамян) и другие. Если же ограничиться вопросами анкеты, то складывается примерно такая картина.

Сама постановка вопроса о переносе внимания с «основных» явлений на «периферийные» вызвала у некоторых участников обсуждения недоумение: «Кто, собственно говоря, имеет право де-

лить культурные явления на «основные» и «периферийные», «главные» и «маргинальные», «классические» и «упадочные»?» (Александр Панченко). И далее: «Если культура — это то, что есть, а не то, что должно быть, не совсем понятно, почему история литературы уделяет большее внимание Солженицыну, а не Марининой». Соглашаясь с общим пафосом этих высказываний, не могу не заметить, что и без всякой идеологической подкладки любая научная традиция формирует свои представления о главном и второстепенном. Иначе, наверное, и быть не может, т.к. нельзя с одинаковым усердием изучать все на свете. Как пишет Юрий Березкин, «задача фиксации настоящего во всех деталях вообще невыполнима — система знания предполагает иерархию приоритетов».

Впрочем, даже в пределах этого обсуждения обнаруживаются и другие взгляды, в которых попытка уйти от противопоставлений вроде «основного» и «маргинального» связывается со своего рода сменой перспективы в российских исследованиях культуры, когда «"этнографо- и дисциплино-центричность" наблюдений незаметно для самих исследователей стала размываться и уступать место неведомой прежде полицентричности <...>, в контексте которой сама разметка наблюдаемых явлений на "центральные" и "периферийные" ("классические" и "маргинальные") становится проблематичной» (Сергей Соколовский).

Перенос центра тяжести на изучение маргиналий никто из участников обсуждения не оспаривает, но причины этого переноса видятся по-разному. Для российских исследователей основной причиной явилось освобождение от пресса надуманных схем и идеологических установок советского времени. Для западных участников — отход от универсальных теорий, претендующих на объяснение всего на свете. Разница, казалось бы, существенная, но по большому счету и в том и в другом случае речь идет о кризисе «больших теорий» (марксизм, структурализм и др.), который спровоцировал появление «одноразовых» объяснительных схем, годящихся только для конкретного сюжета. И вообще в пору, наверное, говорить о кризисе объяснения, который, по мнению одних исследователей, связан с распространением постмодернистских настроений (Стив Смит), а по мнению других — с более полным видением объектов, нуждающихся в описании (Брюс Грант). Другими словами, на смену интерпретативным исследовательским стратегиям приходят описательные. А раз акцент делается на описании, то происходит резкое расширение количества описываемых объектов (более полная каталогизация явлений культуры). В этой связи интересна мысль Брюса Гранта о том, что «данное Тайлором знаменитое определение культуры как компенциума артефактов и практик, функционирующих в ограниченном пространстве, достигло своего полного расцвета только теперь, в новом контексте, возникшем за последние пятнадцать лет».

Расширение круга исследуемых объектов (и, соответственно, исследовательских тем) имеет свои особенности в России и на Западе. В России (и шире — в постсоветском пространстве) этот процесс совпал с отменой цензурных ограничений, и расширение тематики произошло

главным образом за счет исследований, посвященных обшеченному этнографическому и фольклорному материалу (о чем пишет Георгий Левинтон), политическим и религиозным сюжетам, школьному быту и явлениям субкультурных традиций. В западных научных школах это расширение имело другие подтексты (кроме неприятия «больших теорий» существенную роль сыграла общая либерализация и связанный с ней интерес к маргинальным группам, рост междисциплинарных исследований) и шло за счет включения в сферу исследовательских интересов таких сфер, как досуг, потребление и др. (Катриона Келли).

Отмечаемая многими участниками «фрагментаризация» предметного поля в сочетании с акцентом на форме, а не на содержании, дает основание предполагать неизбежную конечность поисков в этом направлении. «Превращение антропологии в совокупность все более локальных и частных исследовательских программ разрушает ее как целостную дисциплину. Концентрация усилий на изучении все более мелких подробностей ставит под сомнение *raison d'être* антропологии...» (Юрий Березкин). И дело, наверное, не столько в тревоге за судьбу антропологии как целостной дисциплины (что само по себе весьма спорно), сколько в том, что вслед за периодом накопления конкретных описаний всегда следуют попытки их осмысления и создания синтезирующих концепций.

В ответах на второй вопрос (о переносе внимания с изучения сельской культуры на городскую) нет такого большого разброса мнений. Для западных историков и антропологов это уже давно свершившийся факт. По мнению Тима Инголда, в Великобритании исчезло само противопоставление города деревне. Для российских исследователей акцент на городской культуре еще содержит некоторый привкус новизны. Причины такой переориентации видятся участникам Форума в параллельных процессах урбанизации и если не отмирания, то существенной редукции специфически крестьянских форм культуры. В результате российская антропология «оказалась перед выбором: либо превратиться в “науку антиквариев”, занимающуюся только “мертвыми” культурными формами, либо существенно расширить сферу своих исследовательских интересов, включив в нее “живые”, актуально функционирующие явления массовой культуры» (Александр Панченко). То обстоятельство, что российская антропология так «задержалась» на изучении деревни, связано не только с сохранением существенных отличий в городском и деревенском образах жизни, но и с инерцией длительной этнографической традиции, в рамках которой «крестьянское» выступало в роли *Volk*, то есть примерно в той же роли, какую играли для британской антропологии колониальные культуры. Советский период лишь увеличил дистанцию между городской и деревенской культурами и тем самым упрочил восприятие крестьянской культуры в качестве другой, иной, одновременно реликтовой и «исконной». Деревенский быт воспринимался и описывался как средоточие архаичных традиций, заниматься которыми было более прилично, нежели современностью и особенно советской городской культурой (Левон Абрамян). Естественно, что в постсоветское время взгляд антропологов обратился к городу.

Но и в западных исследованиях этот процесс нельзя считать однонаправленным. Его вектор вовсе не везде направлен от деревни к городу. Катриона Келли отмечает своего рода движение вспять к доиндустриальным практикам, что в разных точках мира может иметь различные мотивировки (антиглобализация, кризис прежней индустриальной экономики и др.). Вместе с тем все больше внимание исследователей привлекают не устойчивые, «законсервированные» объекты, а те явления, которым присуща процессуальность, высокая скорость трансформаций (Сюзан Гал, Сергей Соколовский). Городская культура с этой точки зрения представляет собой идеальное поле.

Как справедливо считает Вячеслав Иванов, «серьезные работы в этом направлении, связанные с развитием всего цикла современных урбанистических исследований, широко ведущихся во всем мире, коренным образом меняют направление антропологических занятий. Предметом становится не отдельная этническая группа, как бы она ни хотела сохранить свою самостоятельность или навязать свои особенности всем остальным в масштабе одного государства или целой группы стран, а ее соотношение с другими подобными группами в пределах одной территориальной единицы (например, мегалополиса), страны или объединения стран (скажем, объединенной Европы)». Ответы Николааса Харни напоминают нам, что в эпоху глобализации решить, к какому «этносу» принадлежит человек, совсем не просто: итальянцев, живущих уже второе и третье поколение в Канаде, нельзя назвать «эмигрантами», их самосознание определяется в первую очередь по отношению к канадскому городскому обществу, а не по отношению к первоначальной «родине».

Поскольку деревенская культура рассматривалась в качестве средоточия национальной культуры¹, то сам факт сдвига интереса к городской культуре, по мнению Левона Абрамяна, «сигнализирует об утрате интереса к корням культуры, к проблеме начала — независимо от того, вызвана ли такая утрата отказом от эволюционистских, семиотических или других методов реконструкции начала». Собственно, именно этому сдвигу посвящен третий вопрос. Для российской антропологии (этнографии) он имеет особый смысл, т.к. долгое время не только формально, но и содержательно она считалась исторической дисциплиной.

В истории советской этнографии и фольклористики был краткий период, когда наметился плодотворный переход к изучению современности. Роман Якобсон с П.Г. Богатыревым и Н.Ф. Яковлевым осуществили комплексное описание обычаев и фольклора Верейского уезда, о чем упоминает Вячеслав Иванов. Были и другие попытки, однако позже, как справедливо отмечает Левон Абрамян, заниматься современностью честному этнографу было практически невозможно: «Этнографией советского быта занимались лишь те, кто соглашался в лучшем случае не описывать наблюдаемую действительность, а в худшем —

¹ И не только в России, но и в Ирландии, Финляндии, Норвегии, Испании, Швейцарии.

описывать ненаблюдаемую. Исследователи же, руководствовавшиеся неконформистскими профессиональными и моральными принципами, сознательно или бессознательно отдавали предпочтение архаике, реконструкции, где они имели сравнительно большую творческую свободу» (ср. соображение Катрионы Келли о вынужденной защитной стратегии).

Эти особенности русской истории прекрасно известны западным коллегам. Не случайно Брюс Грант пишет: «Конечно, царство истории в советской этнографии было подчас тираническим. Внимание к вопросам этногенеза, несомненно, являлось благом для исследований доисторического, однако противоестественную озабоченность истоками, и сам политический подтекст, подпитывавший эту озабоченность, — доктрину первенства в определении прав суверенной власти спустя несколько веков — невозможно было не заметить».

Впрочем, преувеличенное внимание к архаике в советских исследованиях вряд ли можно объяснить исключительно внешними (по отношению к науке) условиями. По мнению Александра Панченко, «стремление к архаике является еще одним способом конструирования “чужого” — этого “неясного объекта желания” колониальной антропологии». Константин Богданов считает, что определенную роль в повороте к современности сыграла «девальвация тех фольклористических методик, в которых архаизация описываемого материала априори превосхищала никак не верифицируемые, а самое главное — не фальсифицируемые — обобщения. Между тем, какими бы мистифицированными и эзотерическими эти обобщения ни были (будь то неопределенное прошлое Мировых деревьев или Основных мифов), их эвристический смысл, на мой взгляд, состоит не столько в описании прошлого, сколько в объяснении и оправдании настоящего. А эта задача вечна».

Иначе (и в другое время) совершался переход от изучения архаики к исследованию современности в западных научных традициях. По словам Тима Инголда, «переключение с понимания происхождения культурных явлений на их современное значение фактически ознаменовало основание в британской социальной антропологии школы функционализма Малиновского и Рэдклиф-Браун в 1920-х и 1930-х. Это было связано с сильными модернистскими тенденциями. В настоящее время, с крахом модернизма, возврата к исследованию «истоков» не произошло». В американской антропологии, по мнению Сюзан Гал, этот переход был вызван другими причинами: «Поворота к современной проблематике требовало новое положение США в мире. Однако его подталкивало и возникновение структурализма в антропологии. <...> Структурализм, применимый к исследованию не только языка, но и феноменов культуры, являлся мощным теоретическим новшеством. Кроме того, он выступал против исторической реконструкции, против любой разновидности историзма».

В настоящее время в американской антропологии (как, впрочем, и в британской, и во французской) история вновь становится актуальной, но

уже как история антропологических концептов. В этой связи (и на фоне усиления негативного отношения к диахроническим исследованиям среди российских антропологов) представляются своевременными слова Брюса Гранта: «Что бы ни думали об идеологических мотивах, советская академическая традиция придала истории такое фундаментальное значение для науки, к которому западная антропология подошла значительно позже в своем развитии (быть может лучше всего воплощенном в работах Маршалла Салинса, Бернарда Кона или Джин и Джона Комарофф). Историзм в наши дни, кажется, достиг своей наивысшей точки в британской, американской, немецкой и французской антропологиях. Неужели российская наука сейчас склоняется к тому, чтобы отказаться от столь долго удерживаемых, наиболее сильных своих достижений?»

Ответ на первую часть последнего вопроса («Не может ли оказаться, что все три пункта связаны между собой и представляют собой разные проявления одного процесса?») многим участникам представляется очевидным: речь идет о глобальном процессе изменения исследовательских ориентиров. Что же касается второй части вопроса («Не означает ли это, что изменились не только представления о том, что такое “народ”, но и что такое “традиция”?»), то, судя по ответам, она затронула одно из больших мест. После работ П. Бурдьё эти понятия, по выражению Брюса Гранта, утратили свою невинность. Некоторые из участников отмечают роль известной книги Эрика Хобсбаума и Теренса Рейнджера «The Invention of Tradition», в которой отмечается, что многое из того, что в XIX и начале XX века рассматривалось как давно бытовавший «традиционный фольклор», было в действительности фактами последнего времени. Особое отношение сложилось к понятию «народ», которое оказалось перегруженным политическими коннотациями. Это обстоятельство заставляет одних отказаться от использования этих и подобных понятий (ср. также «нация», «культура» и т. п.), других — отрицать само существование явлений, на которые указывают эти термины, третьих — задуматься над тем, что если нам необходимы аналитические категории такого уровня, то они все равно будут созданы хотя бы для того, чтобы вскоре быть отвергнутыми. Вопрос в том, нужны ли они? Например, для этнографов и антропологов новых государств, формирующихся на постсоветском пространстве, этот вопрос представляется далеко не праздным, на что справедливо указывает Севир Чернецов. Естественно, аналитическая необходимость каждого из этих понятий оценивается по-разному. Скомпрометировавшие себя понятия «народ» и «этнос» отданы журналистам¹. Немногом выше на этой шкале понятие «культура». «Традиция», несмотря на то, что этнографы и антропологи признают свое авторство в создании многих конкретных традиций, считается гораздо более научным понятием (вероятно потому, что воспринимается не как объект, а как процесс). Но дело обстоит так, что реально, т. е. в качестве аналитических категорий, они сейчас мало кому требуются. Для антропологов они если и нужны, то в другом качестве, а именно в качестве концептов, анализ которых может показать их поли-

¹ Ср. показательное название недавно вышедшей книги В.А. Тишкова «Реквием по этносу».

тическую ангажированность. Эту направленность очень точно уловила Сюзан Гал, которая пишет: «Текущие антропологические исследования в США в значительной степени заняты тем, что лучше всего можно было бы назвать «метаанализом». Ученые не желают употреблять такие термины, как «народный», «традиционный», «подлинный», или, с другой стороны, «популярный», «современный», «рациональный» и «развитый», не исследовав предварительно источники и исторический контекст, из которого попадают в научный и исторический мир (как правило) европейской политики такие концепты, как «современный» или «традиционный».

Антропологи сегодня занимаются историей и стараются понять «как их собственные концепты (например, само понятие “культуры”), а равно и иные системы знания (к примеру, ислам, системы колдовства), циркулируют и влияют на культурные практики и политическую организацию социальных групп по всему земному шару».

Подобного рода сюжеты привлекают внимание не только антропологов США и Европы. Некоторые российские исследователи сегодня движутся в том же направлении (ср. комментарии Павла Белкова о связях между фольклором и этнографией с одной стороны и *Volkskunde/Völkerkunde* с другой). Однако, преимущественный интерес к «метаанализу» вряд ли является долговременной тенденцией в мировой антропологии, а тем более в российских исследованиях, учитывая ситуацию, в которой пребывает Россия и другие постсоветские государства. Накопленный здесь эмпирический материал, нуждается в новом осмыслении. Степень изученности разных регионов постсоветского пространства, как отметил Брюс Грант, крайне неравномерна. Кроме того, некоторые традиционные жанры фольклора остаются продуктивными (даже если речь идет о другой традиции или о другом состоянии традиции — о чем говорит Георгий Левинтон) и возникает вопрос: а следует ли прекращать заниматься подобного рода материалом только потому, что он практически исчез в некоторых районах Америки и Европы? Озабоченность некоторых участников вызывает и судьба интеллектуальных традиций, обязанных своим происхождением антропологии, например, полевых исследований, которые сейчас все меньше применяются в антропологии и все больше копируются и распространяются в других дисциплинах.

Состоявшийся обмен мнениями показал, что наиболее проблемных вопросов очень много. Они касаются перехода от изучения объектов (ритуал, народ, культура) к изучению процессов и состояний (ритуальность, идентичность, социальность); переосмысления отношений между исследователем и объектом исследования; возрастающей рефлексии по поводу самой академической практики. Очевидно, что происходящие изменения затрагивают не только концептуальные основы антропологии (и шире — социальных наук), но и понимание места науки в обществе. Эти темы будут обсуждаться в последующих номерах журнала.

Альберт Байбури