



Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с. («Традиционная духовная культура славян. Современные исследования»)

ДОРОГА БЕЗ ОБОЧИН

Выпущенная в прошедшем году издательством «Индрик» монография известного петербургского этнографа Татьяны Борисовны Щепанской, как и следует из названия, посвящена феномену дороги в традиционной культуре.

Надо сказать, что «культура дороги» понимается исследовательницей предельно широко. В это понятие включаются все предметы материального быта, вербальные тексты, обрядовые действия, социальные состояния, отношения и статусы человека, различные типы социальных групп и сообществ, фольклорные сюжеты, персонажи, верования и приметы, природные и антропогенные сакральные объекты, религиозные практики, этические нормы и правила, обычаи — одним словом, все так или иначе связанное с состоянием перемещения, подвижности человека, с представлением о пути и путнике. С таким разлетом границ представленного феномена — по словам автора, *«отдельной и специальной сферы народной традиции»* — связано огромное количество и впечатляющее разнообразие сведений и

текстов, на которые опирается исследование. Это и широкий фольклорный материал (от пословиц до былин), и ритуальные сценарии (рассматриваются обряды проводов рекрутов, перехода на новое место, элементы свадебного обряда, святочное ряжение и гадания и мн. др.), и предметы материальной культуры (дорожное снаряжение, транспортные средства), и историко-географические сведения, и статистические данные, и дорожные рассказы, и частные воспоминания о путешествиях. В результате у читателя возникает ощущение, что у него на глазах выстраивается особый культурный универсум, своего рода «дорожная вселенная», где каждый элемент находит свое место в системе. По-видимому, таково и намерение автора.

В книгу о дороге вошли как новые исследовательские разработки Т.Б. Щепанской, так и прежние, уже хорошо известные специалистам по публикациям: анализ дорожной символики в молодежной субкультуре конца 1980-х гг., идея «кризисной сети» (система сакральных локусов как коммуникативная сеть передачи кризисной информации), исследование феномена «испуга» (концептуализация в народной культуре страха как средства социальной регуляции), изучение социально-мифологического статуса странника как «знающего» в традиционной культуре, интерпретация «пронимальной символики» (репродуктивная семантика предметов с отверстиями, углублениями и проемами) — и некоторые другие. Наверное, в рамках рецензии нет необходимости пересказывать сложный и разветвленный исследовательский сюжет большой монографии. Но нужно сказать, что внутреннее единство работы, при таком объеме и разнообразии рассматриваемых феноменов и множественности «побочных линий» исследования, обеспечивается прежде всего выдержанностью определенной методологической установки: «*Знаковые элементы культуры дороги, — говорится во введении, — мы рассматриваем как средства программирования социальных взаимодействий и норм, т.е. систему их культурных кодов*» (С. 10). По мнению исследовательницы, дорога и все, что с ней связано, «*вытесняется за рамки общепринятого мифа — самоописания оседлой культуры как нечто ей не принадлежащее*» (С. 33–34) и не включается в знаковую картину мира, но одновременно составляет равновеликую альтернативную систему. В рамках этой системы действуют свои особые приоритеты, представления и законы, которые лишь на словах «не писаны» дорожному человеку, а на самом деле просто хранятся за семью печатями культурной памяти традиции и подспудно актуализируются лишь тогда, когда человек выходит за околицу родного селения — а вместе с тем и за семиотическую околицу сферы «домашней» культуры — и пускается в путь. Причем символическая дорога, как показывает автор, всегда начинается задолго до физического отбытия — с проводов и сборов, а заканчивается далеко не сразу по возвращении, а лишь после ритуального выхода из статуса путника. Этой схеме соответствует трехчастная композиция монографии

(части «Ушельцы», «Путник», «Пришельцы»), в финале оборачивающаяся кольцевой: *«Итак, — пишет автор на одной из последних страниц, — мы опять вернулись к той точке, с которой начали наше исследование дороги: к дому»* (С. 472).

Согласно авторской концепции, все связанные с дорогой символы и верования, заставляющие как самого путника, так и оседлый социум блокировать одни и актуализировать другие поведенческие программы, все эти символы и верования суть не что иное, как мощные рычаги дистанционной социальной регуляции поведения и восприятия путника. К выявлению конкретных средств и механизмов этой регуляции сводятся в конечном итоге большинство микросюжетов исследования, с этой точки зрения анализируется семантика предметов, действий, текстов. В результате автор приходит к парадоксальному выводу, сформулированному в финале книги: *«Основная формула управления в культуре дороги — символизация и кодирование неопределенности. <...> Сама аномия, возникая, становится средством управления. Отсутствие норм оборачивается их актуализацией. <...> И вся эта воля ускользает, обнаруживая признаки власти»* (С. 480).

Что касается «критических соображений», то их при чтении книги тоже возникает довольно много, и им, по законам жанра, будет посвящена большая часть рецензии. Не будучи этнографом, я не буду полемизировать по вопросам, традиционно рассматриваемым в рамках этнографического дискурса, а останюсь главным образом на тех точках своего несогласия с автором монографии, которые связаны с анализом вербальных текстов, то есть фольклорного и языкового материала, а также текстов современной городской культуры.

Чаще всего сомнения вызывают интерпретационные техники автора, логика аналитических построений. Приведу пример. *«Более широкое значение посоха, — пишет Т.Б. Щепанская в главе о дорожном снаряжении, — связано вообще с насилием: батожить кого-либо означает 'наказывать, бить батожем, батогами'. В словицах палка, батог фигурируют как орудие битья, наказания:*

Я ее палкой, а она меня скалкой!

Палка красна — бьет напрасно, палка бела — бьет за дело.

Обратим внимание, как функция насилия переходит в функцию управления, и палка становится символом власти:

Без палки нет ученья

Воля ваша, палка наша: бить нас, а слушать вас.

Из-под палки работаем.

Когда солдат палки не боится, ни в строй, ни в дело не годится.

*В нашем полку нет толку: кто раньше встал да палку взял,
тот и капрал»*

[Даль 1993, 3, 13]» (С. 134).

Заметим, что ни в одном из приводимых текстов речь не идет о коммуникации в дорожной сфере, да и сам посох как-то незаметно превращается в палку для битья. Попробуйте подставить в любую из этих паремий «посох» вместо «палки»: получится абсурд. И речь, конечно, не о том, что посохом нельзя ударить или избить, а о неправомерности подобных отождествлений на семиотическом уровне.

Я не случайно остановился на этом фрагменте. Вопрос не в отдельно взятой «натяжке» (рискованные построения, наверное, неизбежны во всяком гуманитарном исследовании), а в методиках анализа и основаниях для выводов. В финале главки дается следующее резюме: «*Символика посоха как оружия, знака силы связана и с разделительными (насилие, битье), и с объединительными (управление, власть) коммуникативными программами*» (С. 135), а еще далее, в конце главы о сборах в дорогу, после рассуждений о мужской сексуальной символизации дорожного снаряжения — следующее: «*Блокирование прокреативных программ перед уходом происходило вместе с активизацией коммуникативных программ разделения и фактически его символизировало, т.е. мы наблюдаем сцепление коммуникативного и репродуктивного кодов*» (С. 150). В чем эвристическая ценность подобных констатаций — лично для меня не совсем понятно, но это, в конце концов, не более чем частное мнение, которое можно отнести на счет разницы исследовательских и дисциплинарных подходов. Оставим в стороне и то, что об обнаруженных в символическом снаряжении «объединительных» программах в финальном выводе как-то само собой было забыто. Но дело в том, что это и подобные обобщения, каковых немало в книге, логически обеспечены не чем иным, как цепочкой допущенных (в ходе интерпретации или просто «по умолчанию») смысловых связей. В данном случае эта цепочка интерпретационных построений выглядит так: дорога|посох посох|палка палка|битье битье|насилие насилие|разделение. Получается какое-то семантическое домино. В конечном итоге, можно связать что угодно с чем угодно и проинтерпретировать это как угодно.

Те или иные смыслы вообще иногда довольно свободно присваиваются анализируемым текстам, а через них и этнографическим реалиям. Так, в главке, посвященной женской/материнской символизации дома и связанных с домом работ сказано: «*Многочисленные загадки и поговорки изображают процессы обработки волокон, прядения, ткачества и проч. как соитие, беременность или роды*», — в подтверждение чего приводится несколько известного рода загадок типа

Под корытом парень девку тырыкал (мялка)

или

*Девушка худенька,
Дырочка маленька,
Пятеро держат,
Пятеро пихают,
Двое соглядаяют* (вдевание нитки в иглолку).

Вывод таков: «Пространство дома наполнено символами материнства, родов — порождения жизни. Многие домашние работы (в основном, женские, — мужские больше связаны с внешним миром) представляли собой процесс считывания репродуктивных программ, заложенных в орудиях этих работ (печь, квашня, ткацкий стан)» (С. 47). Спустя сто страниц, в главе «Сексуализация снаряжения», приводится еще шесть текстов эротических загадок, подобных прежним. Например:

*Сверху черно — внизу красно,
Как засунешь — так прекрасно* (галоша)

или

*Спереди — по блату,
Сзади — кому хошь,
Молодому — когда захочет,
Старому — когда стоит* (грузовик).

Далее следует интерпретация: «Отметим, что по отношению к предметам дорожного снаряжения и транспорта используются метафоры соития, т.е. мужская метафорика, табуированная для женщин» (С. 148–149). Все понятно: иглолка, в которую «пятеро держат, пятеро пихают» — женское, потому что это «метафора женского лона» (С. 47), а галоша, в которую «как засунешь — так прекрасно» — мужское, потому что здесь налицо «метафора соития». Заметим, что из пяти приводимых в первом случае (т.е. «материнских») загадок четыре изображают соитие, одна — беременность и ни одной — роды.

Помимо того, что прямо противоположные значения присваиваются предметам с опорой на идентичные по структуре и содержанию формулы, замечу, что, на мой взгляд, подобного рода тексты вообще неправомерно представлять как свидетельства сексуальной маркированности того или иного предмета, той или иной сферы быта. Рассмотрев этот материал не избирательно, а в большой его массе (см., напр., публикацию загадок в сборнике «Русский эротический фольклор», которую использует и Т.Б. Щепанская), легко убедиться, что в загадках-обманках с генитальными или коитальными образами отгадкой могут оказаться с равным успехом не только предметы домашнего или дорожного обихода, но также и злаковые культуры (конопля, овес), деревья (яблоня, черемуха), овощи (брюква, картошка), ягоды (малина, клюква), уличные сооружения (колодец, мельница, качели), другие самые разнообразные предметы (конверт, конфета), части лица (нос, ресницы, веки), процессы и состоя-

ния (вдевание серьги в ухо, сон) и многое другое. И это только загадки, а если учесть частушки, заветные сказки, обрядовые тексты и другие вербальные формы, эксплуатирующие символику подобного рода, то можно невооруженным глазом увидеть, что эротическая метафоризация в фольклоре охватывает едва ли не все сферы предметной действительности, и искусственно вычленять некоторые, делая общие выводы, едва ли корректно.

Вводя понятия «*текста дороги*» и «*дорожного дискурса*», Т.Б. Щепанская рассматривает произведения словесного фольклора (наряду с нефольклорными текстами) «*с позиций социальной прагматики*», «*как важнейшие средства культурного конструирования поведения и межличностных взаимодействий*» (С. 16). Предпосылка такого подхода состоит в том убеждении, что фольклорный текст отражает/формирует мировоззренческую систему («*модель мира*»), выступая вмес­ти­ли­щем и одновременно источником знания, которое может быть востребовано, «считано», принято к сведению — и, в конечном итоге, влияет на поведение в реальных жизненных ситуациях, в частности в ситуации пути, по отношению к «ушельцам», «путникам» или «пришельцам». Оставим в стороне активно обсуждаемый в последнее время фольклористами, антропологами, лингвистами и психологами вопрос о том, каков онтологический статус понятия «картины мира» и насколько оно вообще имеет смысл: на этот счет возможны различные точки зрения, и каждый исследователь вправе исповедовать собственную. Но, анализируя конкретные тексты, автор книги практически не учитывает ни их жанровой специфики, ни связанных с ней различий в функционировании, в восприятии этих текстов и, соответственно, в том, какой может быть их «сфера влияния» в формировании мировоззренческих установок, поведенческих, в частности коммуникативных, программ и стратегий. При интерпретации учитывается «голое содержание» текста, что возможно в публицистическом или философском эссе, но едва ли в этнографическом исследовании. В результате быличка и пословица, бытовой рассказ и баллада оказываются в положении равнозначных источников для реконструирования «текста» дороги (одна из задач исследования, см. с. 16–17), тогда как очевидно, что тексты различных типов имеют неодинаковую дидактическую ценность, и в этом плане все формульные тексты (в том числе и паремии, несмотря на их регламентирующую модальность) серьезно уступают меморатам, часто играющим роль своего рода *exemplum* при постулировании тех или иных запретов или предписаний (о чем пишет и сама исследовательница).

Если же какие-то жанровые оговорки делаются, то они не всегда выглядят убедительно. Так, доказывая идею «*семиотической невидимости*» дороги, ее вытесненности «*за рамки общепринятого мифа — самоописания оседлой культуры*», Т.Б. Щепанская в первую очередь опирается на распространенный заговорный зачин

«Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь», в котором «дорога даже не описывается: она обозначена как «чистое поле», т.е. нечто без признаков, провал между началом и завершением пути», а семиотическая весомость текста-аргумента подкрепляется тем, что «“невидимость” дороги фиксируется в данном случае в заговоре, а этот жанр исследователи рассматривают как моделирующий, наиболее явно воспроизводящий традиционную схему мироустройства» (С. 33). Ввиду отсутствия ссылок на конкретные работы трудно спорить с упомянутыми «исследователями», но кажется достаточно очевидным, что та «схема мироустройства», в центре которой располагается остров Буян с камнем Алатырем, исключительно своеобразна, не встречается более ни в каких типах текстов, кроме заговоров и, вероятно, имеет очень мало общего с актуальной для русской крестьянской культурой XIX–XX вв. «знаковой моделью мира», если о таковой вообще можно говорить.

Кстати о ссылках. При чтении книги — а охват анализируемого в ней материала, как уже сказано, весьма велик — подчас возникает впечатление, что тебе будто бы открывают глаза на хорошо знакомые вещи или подробно рассказывают о чем-то известном. Так, в связи с концепцией социорегулятивного значения фольклорного дискурса автор тщательно анализирует мифологические рассказы, демонологические верования и связанные с ними запреты и предписания традиционной культуры. При этом даже не упоминается сборник В.Н. Зиновьева, содержащий большой и очень сходный материал, а главное — его указатель сюжетов мифологических рассказов¹, в обобщенной форме описывающий практически все рассматриваемые Т.Б. Щепанской и значимые для ее построений содержательные мотивы народной демонологии. В главах о лешем и прочих мифологических персонажах нет ссылок на исследование в этой области Е.Е. Левкиевской², тогда как предлагаемый ею подход к описанию низшей мифологии, согласно которому дифференцирующим признаком является не имя, а набор функций того или иного персонажа, на мой взгляд, мог бы послужить дополнительной опорой в рассуждениях автора рецензируемой монографии. Не нашла места ни в тексте исследования, ни в обширном, внушительном библиографическом списке и монография М.М. Громыко³, в которой подробно (и часто на том же материале) описаны многие из социокультурных явлений, о которых говорит и Т.Б. Щепанская, — в частности, различные формы маргинального социального поведения, связанные с «уходом»: страни-

¹ Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305–320.

² См.: Левкиевская Е.Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 243–257.

³ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

чество, черничество и т.п. В рассуждениях о коммуникативном характере многих дорожных обрядов, о том, что они адресованы некоей мифологической инстанции, контролирующей поведение человека в пути и персонифицированной в образах лешего и других демонов, имело бы смысл упомянуть работы Е.С. Новик¹, обосновавшей концепцию диалогической сущности обрядовых текстов на материале сибирских культур. Складывается впечатление, что многое из наработанного современными учеными, анализирующими те же явления народной культуры, «стремится исчезнуть из поля зрения и дискурса» автора — подобно самой дороге в традиционной модели мира.

Отдельного обсуждения заслуживает место в книге современных городских текстов. Речь идет об интервью с представителями молодежных субкультурных сообществ и другими современными горожанами, мемуарах петербуржцев, материалах интернет-опроса, проведенного автором на форуме одного из сайтов. Само присутствие и активное использование материалов такого рода в исследовании, в основном посвященном крестьянской традиционной культуре, придает ему известную академическую пикантность, однако едва ли может быть признано заведомо неправомерным, тем более что автор сразу отводит им роль дополнительно-сопоставительных. Многие типологические замечания, основанные на таком сопоставлении, выглядят весьма убедительно — например, о сходстве семиотических и поведенческих стратегий прежних «дорожных людей» и нынешних «вольных путешественников»: знакомость одежды, компенсация материальных ресурсов коммуникативными, установка на минимализацию снаряжения, отказ от идеи материальной собственности, символическая бесполость, снятие сексуальных запретов.

Но в ряде случаев статус современных текстов и цель их вовлечения в структуру рассуждений остаются непонятными или даже представляются не вполне корректными. Некоторые главки (например, о теплообеспечении в дороге) практически полностью построены на анализе современного материала, в силу чего остаются непонятным, в каком отношении находятся сделанные в них выводы к тем, которые мотивируются разбором текстов крестьянской культуры. Вообще чувство протеста возникает ровно с той регулярностью, с которой исследовательница если не прямо указывает, то посредством умолчания намекает на прямую культурную преемственность современного, в частности молодежно-субкультурного, «текста дороги» по отношению к традиционному. Так, анализируя предметы-памятки и говоря о домашнем, интегративном символизме «*атрибутов очага и огня*», автор от «уголь-

¹ См.: Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С.А. Токарева / Сост. В.Я. Петрухин. М., 1994. С. 110–163.

ков из своей печки, сажу и «смолки», которыми на дверях в месте временного ночлега чертили кресты, ограждая тем самым свой дорожный приют и превращая на время чужое место в свое и жилое», без лишних слов переходит к нынешней традиции, согласно которой «в местах временного ночлега и на автобусных остановках проезжие чертят гарью от спички или дымом от сигареты кресты, иногда пишут свои имена, наименования своих родных городов, сел или учебных заведений: «Михаил и Сашок. СПТУ-21, Череповец-96 г.». «Смысл тот же, — поясняется далее, — символическое освоение чужого — ничейного — пространства дороги, маркирование его знаками своего дома, к которым относятся и знаки огня» (С. 112—113). По-моему, срок жизни и социо-культурная сфера актуальности всякого знака во всяком его значении ограничены, и расширять эти рамки может только время или воля исследователя: последнее, кажется, и происходит в приведенном и подобных ему фрагментах. «СПТУ-21» здесь — не случайность, но закономерность: описанная традиция существует исключительно среди тинэйджеров, срок ее бытования ограничивается младшими курсами вуза или моментом демобилизации из армии. Можно ли не учитывать, что для современных, в особенности городских, подростков (и не только подростков), многие из которых не только о печи, но и о газовой плите знают понаслышке, огонь, дым, уголь и зола не могут ассоциироваться с очагом и домом даже на самых далеких задворках культурной памяти, откуда эти значения давно выветрились и/или были вытеснены другими, привнесенными и поддерживаемыми современной культурной продукцией. (То же самое можно сказать об охранительном значении креста как схематичного изображения двух перекрещивающихся линий — в отличие от изображения креста как христианского культового символа, нательного крестика и т.д.). Впрочем, даже это соображение не так уж значимо в отношении к рассматриваемому примеру: очень мало вероятности уже в том, что спичка и сигарета семиотизируются в современной подростковой культуре через огонь или золу, а не как самодостаточные знаки. А спичка и сигарета, если уж на то пошло, знаки отнюдь не домашнего (интегративного), а скорее уж наоборот — дорожного (аномичного и рекреативного) ряда.

Еще раз оговорюсь: я не вижу абсолютно ничего некорректного в сопоставлении «традиционных» и «современных», «крестьянских» и «городских» культурных текстов, такие сопоставления выводят автора книги к интересным наблюдениям. Но, по-моему, нельзя не учитывать, что набор актуальных для современного городского человека (а тем более для представителя одной из «путешествующих» субкультур или профессий) значений дороги, не слишком изменившись за двести лет, напрямую восходит к мировоззренческой и семиотической системе романтизма, в рамках которой, при всех метаморфозах, все еще пребывает европейская культура. Именно романтическое восприятие дороги, по крайней мере на уровне знаковых манифестаций, культивирует-

ся ролевиками и байкерами, автостопщиками и (судя по устойчивому пристрастию к «русскому шансону») шоферами, туристами и геологами, спелеологами и полевыми этнографами, о чем вполне красноречиво свидетельствуют многие из цитируемых Т.Б. Щепанской высказываний наших современников. Отношение к дороге, набор символов, с нею связанных, черпаются современным человеком не из анналов традиционной крестьянской культуры, а из произведений школьной программы, песен, кинематографа и т.д. И едва ли былички и пословицы можно считать генетически и типологически адекватным культурным контекстом рассмотрения современного «текста дороги».

И последнее. Как уже сказано, исследование включает в себя широчайший круг феноменов и текстов традиционной культуры, и это, безусловно, придает книге полновесность и внушительность. Все эти феномены — будь то магия, почитание святых мест, демонологические верования, отношения внутри социальных групп и между ними, формы ритуально-праздничного поведения, традиции маргинальных субкультурных сообществ или еще что-то — рассматриваются исключительно в контексте представлений о дороге, что вполне естественно в связи с тематикой исследования. Но одновременно с этим, выражаясь языком рецензируемой монографии, блокируются все остальные контексты, что создает иллюзию исключительности, специфичности того или иного факта или явления для «текста дороги». Так, едва ли не вся система демонологических представлений и связанных с ними норм поведения в природном пространстве оказывается подчиненной оппозиции дорожного и домашнего. Причем иногда мотивирующие такую связь примеры и аналитические пассажи выглядят, на мой взгляд, неубедительно. Например, запрет на прием пищи, испражнение и сон на лесной тропе, мотивируемый в народе опасностью вызвать недовольство лешего, преподносится едва ли не как вообще запрещение отправлять естественные надобности в пути (С. 200–205) и интерпретируются как неизбежные в дороге «витальные ограничения», которые *«переживались уже не как деятельность отдельного организма, а как взаимодействие с неким, пусть виртуальным, партнером»* (С. 206). При этом автор не упоминает о том, что в домашнем пространстве действовало не меньшее количество регулирующих поведение человека правил, исполняемых также с оглядкой на демонов — домового, дворового, банника и проч. И тот же самый вывод с полным правом можно отнести и к сфере «дома», и, шире, — к специфике традиционного мировоззрения (так называемого мифологического сознания).

Точно так же многое из сказанного о структуре и специфике жизнедеятельности дорожных сообществ (нищие, странники, преступные шайки, бродячие ремесленники и т.п., с. 231–241 и др.) на самом деле равно справедливо по отношению к любым субкультурным группам, объединенным по профессионально-

му принципу, в том числе и ведущим вполне оседлый образ жизни: городским воровским шайкам, цеховым ремесленным объединениям, творческим сообществам и проч.

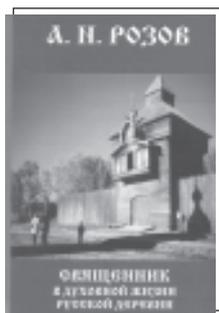
Иногда вообще остается непонятым, на каком основании те или иные подтверждающие логику авторских рассуждений факты и замечания соотнесены именно с ситуацией дороги, с фигурой «путника» или «пришельца». Так, в главке о колдунах приводится, в частности, рассказ о том, как *«некий П., известный как колдун, будто бы отнял у одного мужика способность к половому общению, а сам стал жить с его женою»* (С. 401). Заметим: никаких указаний на «неместность» персонажа вышеприведенного рассказа нет. Далее следует вывод о том, что *«поводом обвинения пришельца в колдовстве становились произошедшие в деревне несчастья, а в особенности попытки пришельца проникнуть в репродуктивную сферу»* (там же). Не столь уж неожиданное и спорное заявление, но почему речь именно о пришельцах? На каком основании «некий П.», а заодно с ним и вообще колдуны становятся «пришельцами»? Разве не было в традиционной русской деревне местных, ведущих вполне оседлую жизнь колдунов, точно так же портящих свадьбы, лишаящих мужчин потенции, а женщин детородности, и разве сказанное не относится к ним в той же самой степени? Значит, суть дела в том, что человек колдун, а не в том, что чужак? Между тем в небольшом предложении ключевое слово «пришелец» повторяется дважды, и это уже напоминает заклинание. Аналогичным образом исключительно дорожными фигурами оказываются профессиональные пастухи, и даже кузнецы названы *«бывальми путниками»* (С. 213).

Подобные «подвижки» интерпретации особенно заметны, когда автор анализирует языковой материал. Например, в главе «Жизненный путь» исследовательница иллюстрирует устойчивую в культуре связь различных социовозрастных состояний человека с идеей дороги набором речевых клише: дети *бегают и гуляют*, влюбленные пары *гуляют, ходят*, подростки *шатаются* по улице, замуж *вышла*, в армию *ушел, ходит* беременная, уходит в декрет, *пошел/вышел* на работу, *ушел* в отпуск и т.п., называя их *«терминами дороги»* (С. 62–63). Непонятно, при чем тут идея дороги и что доказывают эти примеры, кроме того, что глагол *идти* — многозначный и что глаголы движения вообще относятся к одной из наиболее употребительных и активных лексических групп (ср. время бежит, дождь идет, часы идут, сходить по-большому, выйти из себя). Кроме того, нельзя не учитывать специфику образования и функционирования устойчивых языковых метафор и метонимий и напрямую, без специального анализа многочисленных факторов, мотивировать культурные стереотипы речевыми.

Таким образом, вектор интерпретации, подобно стрелке компаса, при любом повороте указывает в сторону дорожной сфе-

ры, а основной комплекс конституирующих культурных оппозиций — таких, например, как свое-чужое, человек-нечеловек — стягивается на ось противопоставления дома-дороги, в результате чего последнее обретает статус базовой дихотомии всей традиционной культуры.

Михаил Лурье



Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетейя, 2003. 255 с.

Не секрет, что изучение различных аспектов религиозной жизни «народа» заняло заметное место в исследованиях последнего времени. Между тем при всем разнообразии поставленных проблем вопрос о роли приходского священника в жизни деревни оставался в стороне от специального анализа. Отдельные попытки обращения к данной теме только подчеркивали ее актуальность и демонстрировали давно назревшую необходимость ее детального изучения. Появление книги А.Н. Розова явилось, таким образом, долгожданным и своевременным откликом на насущную потребность в решении вопроса о месте священника в культурном и религиозном пространстве русской деревни.

По замыслу автора, книга посвящена исследованию «роли сельского пастыря в жизни русской деревни». Причем священник интересен А.Н. Розову прежде всего как хранитель нравственных основ православия, проводник христианства на местах и неутомимый борец за чистоту веры. Не случайно, конкретизируя задачи исследования, автор подчеркнет, что посвящает его изучению роли *истинного* пастыря. Между тем при поисках объективности от автора ускользает очевидная необходи-

мость — оговорить, чьи представления об истинном, идеальном его прежде всего интересуют. Возникшее в силу этого неразличение позиций в дальнейшем явилось причиной целого ряда подмен и некорректных выводов.

Безусловно сильной стороной работы является привлечение источников, еще не вошедших в широкий научный оборот. Прежде всего, это церковная публицистика (статьи и заметки из журналов «Руководство для сельских пастырей» и «Церковный вестник»), содержащая ценную информацию о крестьянской религиозности и о крестьянской культуре в целом.

Изучаемый период выбран формально — от года отмены крепостного права (1861) до года революции (1917), однако решение некоторых вопросов (в частности, о взаимоотношениях между священниками и помещиками) потребовало от автора привлечения источников более раннего времени. Делая акцент на изучение крестьянской культуры, автор нередко использует материалы по городской этнографии.

В первой главе — «Священник и его прихожане-крестьяне» — автор выделяет причины различного отношения к священнику / священническому сану (эти понятия смешиваются); перечисляет основные обязанности священников и те трудности, которые встречались в пастырском служении; отмечает особенности деревенских и городских приходов; приводит примеры «истинных пастырей»; обращает внимание на ряд факторов, повлиявших на степень религиозности крестьян, и предлагает читателю избранный перечень «народных предрассудков» в крестьянском восприятии духовенства и церковной обрядности.

Одним из базовых положений, на которых А.Н. Розов строит свое описание приходских взаимоотношений, является тезис о существовании особой близости между священником и крестьянами. Хотелось бы, однако, заметить, что специфика изучаемого периода, определившая многое в приходской жизни и поэтому требующая особого внимания исследователей, заключается как раз в другом — в «культурном разрыве» между сельским духовенством и его прихожанами. «Новый» тип священников с их «просвещенным» взглядом на старые традиции и устои — яркое тому доказательство. Сельский священник — теперь все чаще и чаще образованный — приобретает иное видение тех крестьянских обычаев, которые его предки усваивали и разделяли с детства. Не случайно именно в пореформенной России критичный взгляд на «суеверия» и околоцерковные традиции стал распространяться среди рядового духовенства (вспомним, между прочим, полемику вокруг обходов). Впрочем, отсутствие размышлений на указанную тему вполне объяснимо: из предложенного списка причин межсословного взаимопонимания видно, что существованию «культурного» диалога автор не придает особого значения.

К сожалению, не предпринимается никаких попыток выделить и проанализировать черты «истинных» пастырей. Более того, предложенный перечень примеров из жизни «истинных» служителей Церкви (в который по неизвестным причинам попал сельский учитель) рождает правомерный вопрос: почему к столь замечательным священникам крестьяне относились по-разному? Одному иерею понадобилось прожить в селе двадцать пять лет, чтобы сблизиться с прихожанами, а другому — пройти через архиерейский суд, чтобы повысить свой авторитет. Не свидетельствует ли это о том, что священник, идеальный с точки зрения евангельских и церковно-учительских требований, мог не соответствовать крестьянским представлениям о «добром батюшке»? Чем, как не различными представлениями о норме, можно объяснить, почему «неидеальные» пастыри могли расположить к себе паству, а «идеальные» — не найти поддержки? Между тем автор книги как будто не разводит эти две точки зрения и априори церковные представления переносит на крестьянские. Единственным объяснением вариативности в отношении к духовенству служит ссылка на различную *глубину веры и степень религиозности* — стоит ли говорить, что аналитический потенциал подобных категорий весьма сомнителен (каковы единицы измерения? как быть с христианским самосознанием? и т. д.).

Раздел, посвященный особенностям восприятия православия, удивляет непоследовательностью автора в определении научной позиции. То он с уважением отзывается о точке зрения А.А. Панченко и склонен говорить о крестьянском понимании веры и альтернативных религиозных представлениях, то всерьез приводит примеры религиозной безграмотности, демонстрирующие живучесть языческих воззрений. Все представления крестьян, не соответствующие официальной версии, А.Н. Розов хрестоматийно относит к суевериям и толкует их как следствие религиозного невежества. Неканоничное объявляется языческим. Объяснение причин своеобразного крестьянского толкования тех или иных действий и обычаев автор, как правило, подменяет ссылкой на крестьянскую неосведомленность и разъяснением того, как «на самом деле» следует их понимать. Действительно же интересные и оригинальные идеи (в частности, по поводу восприятия духовенства) в дальнейшем, к сожалению, не развиваются. Так, А.Н. Розов отмечает, что в определенных обрядовых ситуациях священник мог восприниматься как материальное воплощение «Всевышней» силы и как прорицатель, провидец. Между тем практика обращения к священнику с просьбой отслужить молебен, отсутствующий в требнике, на наш взгляд, свидетельствует скорее о более широком толковании профессиональных возможностей священника, чем о суеверных представлениях, связанных с духовенством.

Во второй главе — «Взаимоотношения сельского священника и помещика» — автор ставит перед собой следующие задачи: рас-

смотреть и роль сельского священника в жизни русского барина, и роль помещика в церковной и внецерковной деятельности настоятеля храма. А.Н. Розов выделяет причины нерасположения дворян к духовенству, описывает этикет взаимоотношений помещика и священника, перечисляет основные контексты внецерковного общения. Раздел, призванный ознакомить читателя с «положительными» примерами взаимоотношений, по необъяснимым причинам оказывается переполнен примерами конфликтов. Между тем автор делает интересное наблюдение, которое требует, но не находит объяснений: ревностное отношение помещиков к церкви могло сочетаться с презрительным или даже деспотическим отношением к ее служителям.

Третья глава — «Фольклорно-этнографические элементы в русской проповеди для сельского населения второй половины XIX—начала XX века» — посвящена доказательству тезиса о расцвете проповедничества в изучаемый период, характеристике восприятия проповеди и тематическому обзору опубликованных проповедей.

По мнению автора, наличие большого числа печатных образцов и усиленное внимание к необходимости проповедничества со стороны епархиальных властей свидетельствуют о расцвете проповедничества в пореформенной России. Но может ли церковная политика по отношению к проповедничеству служить отражением тех настроений, которые разделяло приходское духовенство?

В главе приводятся очень интересные, подчас загадочные примеры неоднозначного отношения крестьян к проповеди, демонстрирующие такую вариативность, которая не может быть охарактеризована как «любовь» или «нелюбовь». Этот раздел, пожалуй, один из самых интригующих, поскольку содержит гораздо больше вопросов, чем ответов. К сожалению, высказанные автором ценные наблюдения (об особом внимании слушателей к непонятной проповеди, об особой значимости для крестьян самого процесса пастырского изречения) остаются без комментариев. Справедливым кажется замечание о необходимости учитывать влияние проповеди при изучении традиционной культуры.

Тематическому обзору проповеди посвящен отдельный раздел, по форме изложения напоминающий указатель. По существу перед читателем разворачивается картина этнографического содержания проповедей и примеров из священнических назиданий. По прочтении этого раздела сложно не согласиться с утверждением, что «*в поучениях содержится богатая информация о народных обычаях, обрядах, суевериях, приметах и предрасудках*» (С. 117). К сожалению, два других вывода этой главы не являются следствием, вытекающим из ее содержания.

Четвертая глава — «Рождественское и пасхальное христославление как виды праздничных обходов домов» — выделяется на

фоне других большим объемом, последовательностью и прозрачностью изложения, однако производит впечатление отдельного исследования, решающего свои вопросы и стоящего особняком от поставленных во введении задач. Вопрос о роли священника в календарной обрядовой жизни крестьян уходит на дальний план, уступая место общей характеристике двух календарных обрядов.

В первом разделе, посвященном рождественскому христославлению, А.Н. Розов ставит перед собой и в общем решает следующие задачи: охарактеризовать основные группы христославов, описать важнейших признаки (точнее — элементы) обряда, сравнить христославление, колядование и праздничные городские визиты, выделить этапы «в бытовании рождественского обхода домов». Автор не ограничивается изучением исключительно деревенской традиции христославления. Предложенная им классификация покрывает все разнообразие практик, существовавших как в деревенской, так и в городской культуре. Выделив три типа христославления, А.Н. Розов последовательно останавливается на характеристике каждого из них.

Признавая, что *«по крайней мере, с начала XVIII века <...> с одной стороны, рождественский обход — это благочестивый церковный обряд, с другой — источник дохода беднейшего сельского духовенства»* (С. 131), А.Н. Розов придает первому исконный и главный смысл, а второму — привнесенный, второстепенный, унижающий значение первого. На основании фактов пренебрежительного отношения духовенства к приходу и наличия «меркантильных интересов» со стороны священнослужителей в XIX в., А.Н. Розов делает вывод о потере в ряде губерний (каких — не уточняется) первоначального смысла обряда. Нам же кажется, что взгляд на обход как неразрывное сочетание благих намерений и «корыстных» интересов был бы более перспективным для изучения роли священника в календарной обрядности.

В разделе, посвященном пасхальному христославлению, А.Н. Розов конструирует некий инвариант обхода, максимально полно отражающий возможные детали обряда. Автор отдельно останавливается на подготовке к христославлению, сроках пасхального обхода, его участниках, последовательности (организации шествия), порядке хождения по приходу и судьбе пасхального славения. По мнению автора, пасхальные обходы, как и рождественские, со временем потеряли свой первоначальный смысл (истинно христианский) и превратились в «унизительный сбор подаяний». Значение христославления в жизни пореформенной деревни оценивается в терминах «вырождения» и «регресса». Гораздо интереснее другое наблюдение автора, — что пасхальный обход был тесно связан с хозяйственной деятельностью человека (опустим здесь замечание *«более чем другие внецерковные обряды»* (С. 191)).

В пятой главе — «Образ священника в русской литературе в оценке церковной критики» — А.Н. Розов рассматривает литературные произведения, в которых неперемнным и положительным персонажем был священник, и церковную критику на эти произведения. Автора интересует *«трактовка роли священника в жизни крестьян писателями и церковной критикой»* (С. 192). Иными словами, речь идет о том, считали ли критики то или иное литературное произведение соответствующим действительности (а правильнее — их представлению о действительности), а литературный образ «идеального» священника — церковным представлениям об идеале.

По мнению А.Н. Розова, церковные критики умаляли способность светских писателей *«объективно изобразить жизнь духовенства»* и нередко отказывали писателю в правдоподобности созданного им положительного персонажа. Судя по всему, это значит, что автор признает: светская литература отражала лишь мировоззренческую позицию писателя, и представления об идеале могли не совпадать у представителей различных социальных групп. Но почему же тогда сам А.Н. Розов видит в литературе отражение действительности и готов привлекать художественные произведения как дополнительный и равноправный источник для изучения быта духовенства и приходской жизни в целом (что автор и демонстрирует в четвертой главе)? Представляется, что попытка «объективно» охарактеризовать «истинного» пастыря приводит автора к созданию образа сконструированного и надуманного.

В заключение хотелось бы высказать некоторые общие соображения, возникающие по прочтении книги «Священник в духовной жизни русской деревни».

Прежде всего, следует заметить, что симпатии к православию помешали автору твердо встать на научную, следовательно внешнюю и, по необходимости, критическую точку зрения. Этот существенный недостаток явился причиной целого ряда других, более или менее серьезных. В первую очередь это сказалось на обращении с источниками — их критика практически отсутствует. Нередко дистанция между исследователем и исследуемым объектом исчезает и обращение к мнению священника приобретает характер равноправного, «научного» диалога. Из объекта исследования священник превращается в коллегу, наделенного способностью критически оценивать ситуацию. Кроме того, сам А.Н. Розов, поддавшись обаянию проповеднической деятельности, постоянно сбивается на морализаторский тон. Отдельные части книги как будто мимикрируют под используемые источники, и отделить авторский текст от цитируемого иногда фактически не удается, чему немало способствует и использование «внутренней» терминологии.

Любовь к объекту исследования приводит также к тому, что книга излишне переполнена личными переживаниями. Обида и

боль за духовенство выражаются в попытках защитить священников от невежества прихожан, произвола властей и фантазий литераторов. Неслучайно констатация тех или иных «неверных» представлений сопровождается уличением крестьян в невежестве, и вместо объяснения причин появления и бытования подобных взглядов читателю предлагается «правильная» версия. В целом исследование не лишено идеологизированного подхода, который проявляется в религиозном пафосе и неуместной декларации основ благочестия.

Книге остро не хватает ссылок на исследовательскую литературу. Идеи, высказанные ранее учеными и суммированные А.Н. Розовым во введении, по большей части остаются за рамками собственно авторских разысканий. Предлагаемое читателю исследование оказывается как будто бы оторванным от предыдущего опыта. Между тем некоторые идеи, высказанные А.Н. Розовым, имеют свою историю и на сегодняшний день вряд ли могут быть охарактеризованы как современные.

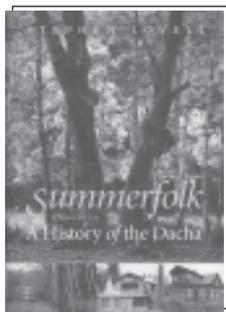
Столь же остро книге не хватает анализа. Всесторонний разбор зачастую подменяется описанием, и нередко у читателя складывается впечатление, что материал призван говорить сам за себя. В приводимых примерах автор скуп на комментарии. К сожалению, примеры нередко выглядят гораздо богаче и интересней, чем те положения, которые они призваны проиллюстрировать. Выводы автора нередко тривиальны, хрестоматийны и полны пафоса. Зачастую они представляют собой общие формулировки, за кажущейся многозначностью которых скрывается отсутствие конкретного смысла.

Отдельно хотелось бы сказать о приводимых в книге цитатах. С одной стороны, многие из них кажутся неоправданными, лишними, иллюстрирующими общие положения, грешат высокопарностью и в целом усугубляют впечатление о публицистическом характере книги. С другой стороны, ощущается их явная нехватка — в тексте много скрытых цитат и выдержек из чьих-то поучений.

Существенным недостатком работы является обилие стилистических ошибок и неточных формулировок, затрудняющих понимание авторской мысли.

Суммируя все вышесказанное, можно признать, что многие вопросы, касающиеся роли сельского священника в приходской жизни, так и остались неразрешенными и еще ждут своего исследователя.

Вероника Макарова



Stephen Lovell. Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003. xvii + 260 pp.

Такую книгу интеллигентному человеку хорошо взять с собой на дачу — в надежде на то, что дачные дела (от хождения на реку и в лес до — у кого дача своя — ухода за посадками и постройками) оставят достаточно времени, чтобы погрузиться в это оснащенное множеством цитат и ссылок и масштабное по своему замыслу произведение. Труд Стивена Ловелла, который учился в университетах Кембриджа и Лондона, знакомит читателя с социальной историей и с местом в отечественной культуре знакомого всякому дачнику феномена. Будь эта книга переведена на русский язык и издана в России (а это, скорее всего, однажды случится), она разошлась бы немалым тиражом. Потому что до-тошный иностранец не просто понял, что дача как специфическое культурное и социальное явление относится к сердцевине русской жизни и может многое рассказать, но и проделал большую работу, результатом которой стала хорошо написанная книга со множеством разнообразных иллюстраций.

Книга появилась вовремя. Дача и дачничество в последние полтора десятилетия напращивались в качестве предмета социологического, антропологического или исторического исследования, прежде всего на материалах самого недавнего времени. Здесь, однако, мы имеем дело скорее с обобщающим трудом, где обрисованы контуры явления от его рождения до современного состояния, нежели со специальным исследованием, принадлежащим узкой дисциплинарной области.

С. Ловелл опирается на максимально широкий круг источников. Они весьма разнородны: это исторические труды и воспомина-

ния, художественная литература и публицистика, специальные работы и архивные материалы; кроме того, это материалы собственных этнографических интервью и интервью, проведенных российской коллегой автора. Более того, в шестой и седьмой главах, где речь идет о позднесоветской и постсоветской даче, автор пользуется текстами, полученными в ходе конкурсов рассказов, которые он устраивал через газету, обещая денежный приз за лучшие сочинения.

В результате перед нами разворачивается широкая историческая панорама загородной жизни в окрестностях Петербурга и Москвы, куда мимоходом вплетаются — и как источник, и как предмет — многие заметные фигуры из истории русской литературы: такие дачники, как Чехов, Блок, Цветаева, Пастернак. Литература вообще занимает в книге большое место: исследуемая дача не в меньшей степени дача дискурса, чем реальная. Дисциплинарная принадлежность этого труда с равным успехом может быть определена и как социальная история, и как «культуральные исследования» (Cultural Studies). Повествование строится в основном по хронологическому принципу: главы соответствуют историческому периоду, который автор выделяет как отдельный этап в истории феномена дачи (впрочем, указывая на то, что хронологические рамки этапов условны); разве что гл. 3–4 делят между собой социологию, географию (гл. 3) и культурологию (гл. 4) применительно к одному и тому же периоду — с середины XIX в. и до революции 1917 г.

Обращаясь в первой главе к этимологии слова и понятия, автор определяет нижнюю границу исследуемого явления 1710 годом, когда петровским придворным раздавались участки не только между Садовой улицей и Фонтанкой, но и на Петергофской дороге. Уже в XVIII в. под дачей имеется в виду не столько участок земли, сколько дом для летнего увеселения высших слоев русского общества. Глава вторая посвящена середине XIX в. и озаглавлена «Между городом и двором», причем смысл заглавия становится понятен к концу этого раздела: нарождающаяся в пригородах дачная культура не связана с принадлежностью к дворянскому сословию и близостью ко двору. Символический момент, отмечающий начало нового этапа — 1837 год, когда было завершено строительство железной дороги в Царское Село и Павловск. Ссылаясь преимущественно на публицистику того времени, автор показывает, как в 1840-е гг. появляются дачи в новом смысле — летние жилища горожан за городом, в т.ч. жилища нанимаемые. Достаточно вспомнить очерк Е. Гребенки в «Физиологии Петербурга», посвященный Петербургской стороне, чтобы живо вообразить себе небогатого петербургского дачника — новый тип, немедленно ставший персонажем фельетонов. Петербуржцы и москвичи, для которых аристократическое времяпрепровождение было недоступно по причине низкого социального статуса и отсутствия средств, а народные

гуляния были малопривлекательны, становятся питательной средой новой культуры досуга и развлечения в пригороде.

В главе третьей («Дачный бум в поздний период Империи») описывается, что понималось под «дачей», где дачи располагались, как выглядели, сколько стоили — обзор экономических и социальных аспектов хотя и познавательный, но довольно беглый. По сути дела, эта тема (как, впрочем, и темы остальных глав) могла бы быть темой отдельной книги. В названии четвертой главы («Между Аркадией и Субурбией. Дача как культурное пространство, 1860—1917») мы снова встречаем слово «между», что — не исключено, что таков был замысел автора — намекает на средний класс городского населения: мысль о показательности феномена дачи как связанного с образом жизни «среднего класса» встречается в книге неоднократно. Расцвет дачи происходит на фоне заката дворянской усадьбы. Для иллюстрации «дачного» дискурса и стиля дачной жизни автор привлекает художественную литературу (это и «Идиот» Достоевского, и Чехов, перед тем — «Обломов» Гончарова, Лев Толстой, Глеб Успенский, и так вплоть до Саши Черного). На даче социально близкие соседи самоорганизуются для совместного проведения досуга (ср., например, широкое распространение любительских театральных представлений), на даче же в сферу досуга проникают новые технологии (велосипед).

В пятой главе («Становление советской дачи, 1917—1941») автор, среди прочего, задается вопросом: можно ли усмотреть осмысленную связь между дачами, описанными в чеховских рассказах, и дачами советской элиты 1930-х годов — и находит на этот вопрос скорее положительный ответ. Да и в целом, с его точки зрения, в исследовании советского общества плодотворно — особенно в пределах узкой предметной области, например, исследования феномена дачи — сопоставлять разные периоды и выделять элементы традиционные, противопоставляя их плодам модернизации (которые, в свою очередь, могли оказываться «неотрадиционными»¹). С. Ловелл рассматривает причины, по которым дача как социальный феномен сохранилась, пройдя через бури революции и гражданской войны. Дачи в довоенном Советском Союзе — это, с одной стороны, привилегия элиты, но, с другой (и другие дачи) — то небольшое, что позволялось не принадлежащему к элите человеку иметь на правах собственности (по контрасту с жилищем в городе, которое принадлежать гражданину не могло).

Глава шестая («Между потреблением и собственностью. Загородная жизнь 1941—1986») обращается к повсеместному распро-

¹ Из заметных публикаций последнего времени, где такая перспектива подкрепляется интересными социологическими и демографическими данными, см. Вишневецкий А. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. М., 1998.

странению дачи и тенденции к ее трансформации из места отдыха к месту труда на приусадебном участке. Во время войны массовый характер приобретает огородничество — чтобы выжить, люди снабжали себя продуктами сами; позже это движение получает санкцию свыше. Дача, приобретаемая в результате вступления в дачно-строительные кооперативы и — позднее — в садоводческие товарищества, будучи «личной собственностью» граждан, зачастую становится источником проблем в хрущевское время, отмеченное разного рода ограничениями под флагом борьбы со стяжательством и нетрудовыми доходами. С. Ловелл красноречиво иллюстрирует это материалами из периодической печати и законодательными положениями. Стоит добавить, что дача как дополнительное жилье рассматривалась с официальной точки зрения как часть общей жилой площади семьи вместе с ее комнатой в коммунальной квартире (или отдельной квартирой) в городе, что порождало многочисленные коллизии в ходе попыток «улучшения жилой площади». Автору этих строк приходилось видеть в архиве письма-доносы искавших справедливости трудящихся, инициировавших разбирательства в отношении своих соседей — вплоть до конфискации новополученной квартиры у семьи, которая скрыла наличие у нее дополнительной жилплощади на даче.

Наблюдения С. Ловелла, связывающие дачную культуру и развитие сферы досуга, касаются и этого периода — например, как один из факторов упоминается введение пятидневной рабочей недели с двумя выходными. Развитие понятия дачи в позднесоветское время определяется тем, что садовые участки со строениями на них (ср. «временка», фото на с. 196) и собственно дачи начинают смешиваться в пределах единого концепта. Какого бы, однако, они ни были типа, для автора важно, что дачи могли становиться местом приложения индивидуальной инициативы, куда иной советский человек вкладывал душу и все делал своими руками — потому что дача была «редкой для советских граждан возможностью де-факто пользоваться частной собственностью на недвижимое имущество» (с. 199; ср. там же далее: «собственник дачи был человеком, который “умеет жить”»). С. Ловелл суммирует свои наблюдения над развитием феномена дачи в послевоенный период, отмечая изменения в отношении людей к земле, собственности, досугу, культуре потребления и домашнему очагу (с. 208); листаящему эту книгу дачнику впору оглядеться вокруг и задуматься о собственной и своих соседей домовитости: если она есть, то каковы ее культурные корни и не имеют ли они, действительно, отношения к чувству собственности?

Седьмая глава («Постсоветская субурбанизация?») посвящена дачным поселкам в современной России. Новая фаза развития дачи как явления связывается с процессом субурбанизации, развивающимся начиная с 1980-х гг. и сглаживающим резкий пе-

реход между городом и сельской местностью, который стал результатом советской политики урбанизации¹. Характерной чертой раннего постсоветского дачного хозяйства оказывается, с одной стороны, возросшая роль садовых участков в прокормлении семьи, а с другой — появление в дачной местности особняков «новых русских». Отечественная субурбанизация, отличающаяся от западной по движущим силам и формам, теперь не сдерживается ограничениями, активно порождает свою субкультуру (вплоть до периодики и телепередач для дачников-садоводов), но садовые участки, вопреки некоторым ожиданиям, не преобразуют наши пригороды в подобие пригородов в американском понимании: для многих привязанность к участку и даче оказывается прежде всего стратегией выживания.

Заключение, наряду с замечаниями о том, как феномен дачи (и преемственность интеллигентского образа жизни) отразились в фильме Н. Михалкова «Утомленные солнцем», содержит любопытное утверждение, вносящее свою лепту в обсуждение проблемы «среднего класса» в России: городское население, которое могло бы считаться принадлежащим к среднему классу, но не имело объединяющего самосознания и других условий для консолидации, если и объединялось чем-то на протяжении последних полутора веков, так это привычкой к выезду за город — это просто-напросто дачники (с. 236).

Книга обильно иллюстрирована изображениями, планами дач и карикатурами разных лет на темы дачной жизни; иллюстрации снабжены подробными подписями. Заботясь о читателе, не знающем близко с плохо переводимыми с русского языка словами, автор прилагает к тексту глоссарий, куда попадают, среди прочего: флигель, гулянье, мещанин, прогулка и времянка.

Возможно, это только русскому дачнику задача обозреть культуру отечественной дачи в ее становлении, присовокупляя социальные, экономические и географические соображения, кажется слишком масштабной; британский исследователь, очевидно вдохновленный посещением наших дачных местностей, не испугался. Без особенных методологических новаций, отчасти опираясь на готовые категории («потребление», «собственность», «приватность», *sociability*), он широкими мазками набросал картину, которая выглядит узнаваемо и наводит на дальнейшие размышления и постановку новых вопросов. А это, согласитесь, достойный результат дачного чтения.

Илья Утехин

¹ О демографических и географических аспектах этого процесса см.: Нефедова Т. Российские пригороды. Горожане в сельской местности // Город и деревня в Европейской России: сто лет перемен. М., 2001. С. 374–399.



Kaurinkoski Kira. Les Grecs dans le Donbass: Analyse des identités collectives dans deux villages d'Ukraine Orientale. Université de Provence: «Septentrion», 1997. Ser. Thèse à la carte. 556 p.

Книга Кире Кауринкоски «Греки Донбасса: анализ коллективного самосознания в двух селах Восточной Украины», вышедшая в издательстве «Septentrion» в 1997 г., представляет собой публикацию ее докторской диссертации, выполненной под руководством проф. Бромбергера (С. Bromberger) и защищенной в университете Прованса. Донбасс (Донецкая область Украины) — место проживания мариупольских, или приазовских, греков, делящихся на две группы — эллиноговорящих (румее, или греко-эллины) и тюркоговорящих (урумы, или греко-татары). Появление книги об этой сравнительно малоизученной группе греков — само по себе событие; существенным достоинством книги является богатый фактический материал, собранный в ходе полевой работы автора в 1993–1994 и 1997 гг., а также данные переписей населения, архивные документы и др.

Книга включает два вводных раздела, четыре главы первой части, две главы второй части, заключение, список литературы и несколько приложений (декларация прав национальных меньшинств Украины, биографические очерки, копии намогильных надписей на кладбище в поселке Сартана, генеалогические таблицы отдельных греческих семей, глоссарий используемых греческих, украинских и русских слов). Каждая глава предваряется кратким введением, в котором формулируются вопросы, решаемые на данном этапе исследования, и завершается заключением, в котором обобщаются его результаты.

Во введении содержатся краткий исторический обзор национальной политики СССР и независимой Украины, изложение теорети-

ческих позиций и методологии автора, а также первые впечатления автора от изучаемого региона. Удивляет излишне подробная, нарушающая анонимность информация о респондентах (указание полных имен, родственных связей, места работы и т.п.). Более принятая и этически безупречная система ссылок, при которой интервьюируемые остались бы анонимны (например, использование инициалов), как кажется, не затрудняла бы чтение.

Вторая вводная глава «Украина, Донбасс и Приазовье» знакомит читателя с важнейшими событиями истории региона и его национальным составом, а также содержит предварительные описания поселков, в которых проводились полевые исследования: греко-татарский (Старый Крым) и греко-эллинский (Сартана), и одного украинского села (Талаковка); все они расположены недалеко друг от друга в Мариупольском районе Донецкой области Украины. Удачен выбор места проведения исследования: поселки имеют длительную историю греческого движения. Поселок Сартана в 1930-х, а затем вновь с конца 1980-х гг. был центром развития литературы на румейском языке; в обоих поселках развита краеведческая традиция, художественная самодеятельность (румейский ансамбль «Сартанские самоцветы», существующий с 1930 г. и урумский ансамбль «Бир Тайфа» («Одна семья») в пос. Старый Крым). В настоящее время именно в Сартане и в Старом Крыму наиболее активно развивается преподавание новогреческого языка.

К. Кауринкоски исследует значимость этнической идентичности для самосознания описываемых групп, маркеры этничности, позволяющие представителям взаимодействующих групп конструировать и выражать свою идентичность, развитие этнического самосознания в постсоветском пространстве. Цель работы автор формулирует как поиск ответов на вопросы: «Кто такие греки Донбасса? Как они живут? Во что верят? На чем основывается их культура? Как они воспринимают другого и кто этот другой?».

Несомненным достоинством книги является структурированность материала и четкий порядок изложения. Первая часть книги «Культурно-исторические основания различий» описывает различные аспекты реально существующей этнографической и социолингвистической ситуации в Донбассе, а вторая — «Репрезентация и утверждение идентичностей» — посвящена конструированию идентичностей.

В первой главе первой части «Материальное выражение культурных различий» содержится сравнительное описание жилища, пищи и одежды украинцев, русских и греков на юго-восточной Украине. Анализ материальной культуры греков, украинцев и русских показывает, что этнографические различия между группами стираются. К. Кауринкоски отмечает, что до 1930-х гг. у греков дома окружались каменными оградами *zahata* — загата-

ми, а у русских и украинцев — деревянными заборами, однако современные мариупольские греки не строят загаты, и дома в русских, украинских и греческих селах обнесены кирпичными, бетонными или деревянными заборами. Раньше в греческих домах отапливались сени, а у славян — нет. Особенности традиционной одежды также нивелируются: гречанки носили перифтар, русские — кокошник, а украинки — очипок или кораблик, теперь все одеваются «по-городскому».

Традиционная пища греков, русских и украинцев — чебуреки, пельмени и вареники соответственно, но теперь каждая группа использует все эти блюда. Кулинарные традиции начали смешиваться в 1950-х гг. (не всегда ясно, что стоит за этой датой, как и за другими временными рубежами — 1930-е гг., начало XX в., после Второй мировой войны); видимо, поэтому автор перестает уточнять, о какой именно группе идет речь (так что читателю иногда трудно понять, относится ли описание к русским, украинцам или грекам) и сравнивает в дальнейшем повседневную кухню и блюда в советские и религиозные праздники у всего населения Донбасса.

Нужно отметить, что вопреки заглавию «Греки Донбасса...» автор много внимания уделяет описанию русских и украинцев. Подобное положение имеет несомненные плюсы — книга содержит множество полезных наблюдений автора о современной Украине и отдельное описание украинского поселка Талаковка (хотя в заглавии заявлено описание только двух сел), позволяющее сравнить украинские и греческие села. Однако иногда стремление охватить как можно больше материала и описать и греков, и русских, и украинцев приводит к некоторой поверхностности или к разрастанию текста, упоминанию несущественных для предмета исследования сведений (сообщение о том, что на Украине есть чернозем, а в Северной Буковине 70% украинцев; сведения об этнических меньшинствах по всей стране; рецепт пельменей и т. п.). Кроме того, иногда возникает чувство, что отсутствие у автора собственного опыта жизни в СССР приводит к неточностям в интерпретации наблюдений. Так, празднование «советских» праздников и пение пионерских песен не специфично для греков Приазовья.

К. Кауринкоски приходит к выводу, что «стандартизация и унификация образа жизни, вызванная советским режимом, привела к стиранию наиболее заметных этнических маркеров в разных областях материальной культуры. За некоторыми исключениями, греки Донбасса носят ту же одежду, живут в тех же домах и едят те же блюда, что и их соседи — русские и украинцы. Чтобы найти значимые различия, нужно обратиться к деталям». С этим утверждением нельзя не согласиться, но возникает вопрос, насколько значимы рассмотренные различия? Нужно отметить, что традиционная одежда греков Приазовья (например, женский костюм — шаровары, рубаха и перифтар) не использова-

лась уже в начале XX в. и, по-видимому, не известна современным грекам и не является для них этническим маркером, так же как и отопление сеней. В то же время большое значение придается таким предметам обихода, как трапезь и софа, традиционным блюдам (шмуш, шурпа), которые, с точки зрения самих греков, составляют специфику их быта.

Вторая глава «Религиозные и ритуальные практики» описывает положение церкви и отношение к религии в СССР, а также религиозные и ритуальные практики греков Донбасса. К. Кауринкоски отмечает, что среди греков верующих меньше, чем среди русских и украинцев. У греков, как и у славян, более других склонны соблюдать религиозные обряды пожилые женщины, менее всего — молодое поколение. К. Кауринкоски рассматривает коммунизм как еще одну систему верований, в которой выделяются два «основных мифа»: 1917 г. и 1945 г., воплощающие коммунистические идеалы и ценности. Подробно рассматривается *Панаир* (престольный праздник в греческом селе) как яркий пример смешения (*créolisation*) традиций — некогда религиозный и общинный праздник, ставший советским и государственным; однако в 1996 г. праздник наконец снова обрел форму и содержание, соотносящиеся с его первоначальной идеей.

Третья глава — «Повседневные практики и социальное поведение». Роль главы семьи (принятие всех существенных решений, представление семьи в связях с внешним миром) часто исполняет женщина, особенно если муж — славянин или не местный, но теоретически эта роль сохраняется за мужчиной. Чувство семейной солидарности у греков особенно развито; в греческих семьях сильнее гендерные различия в поведении и важнее крестные, чем в славянских. Однако, учитывая количество смешанных браков, далеко не всегда можно сказать, греческой, русской или украинской является та или иная семья.

Респонденты декларируют несущественность национальных различий, но на самом деле эти различия учитываются и отражаются в повседневном общении: в коллективе друг другу обычно ближе одноэтничные коллеги, тогда как праздничная жизнь — общая. Автор приходит к выводу, что для молодежи этнические различия не актуальны.

В четвертой главе «Лингвистическая ситуация» подробно описывается положение русского языка в Восточной Украине и анализируется возможность получения русским языком прав, равных с украинским. Автор отмечает, что с конца 1980-х гг. началось изучение новогреческого и «местных диалектов, различных в каждом поселке и фактически бесписьменных». Последнее является фактической ошибкой: в начале 1990-х гг. действительно *обсуждался* вопрос о возможности преподавания местных идиомов, однако оно не было воплощено. Одним из главных препятствий как раз и послужило различие диалектов в

разных поселках и нежелание применять в преподавании разработанную для них письменность на основе русской графики. Единственное известное исключение, когда один из идиомов все же преподавался, был факультатив урумского языка в поселке Старый Крым. К сожалению, К. Кауринкоски в этнографических и социолингвистических описаниях практически не делает различий между тюркофонами и эллинофонами, лишь изредка оговаривая двойные названия, и пишет о них как об одной группе, хотя сами носители — как румеи, так и урумы — достаточно четко осознают данное разделение, а отношение к своему языку у урумов и румеев различно. Автор обращается к этому разделению лишь в небольшом разделе «Греки: эллинцы и татары» и отмечает, что поселки делятся на греко-эллинские и греко-татарские и греки никогда не забывают сообщить о себе или о тех, о ком рассказывают, кто они: эллинцы или татары. В этом же разделе содержится ошибочное утверждение, что «браков между эллинами и татарами не бывает — даже сегодня, хотя и те, и другие говорят по-русски».

Отношение к бытующим в Приазовье языкам автор описывает следующим образом: новогреческий символизирует будущее, связь с Грецией, местные диалекты — связь с историей, с деревней, а украинский — родственные связи в масштабе села. Трудно согласиться с последним замечанием: украинский язык, на котором греки Приазовья — за редчайшими исключениями — не говорят, воспринимается жителями Донбасса крайне негативно, не используется для общения с родственниками и вряд ли может быть назван языком, символизирующим родственные связи.

В пятой главе «Представление о значимом другом и об истории» автор отмечает, что в основе этнической идентичности изучаемого сообщества лежит противопоставление «греки (греко-эллинцы + греко-татары) / русские (русские + украинцы)», добавляя, что сведение этнического разнообразия к дихотомии «свой / чужой» в принципе характерно для конструирования этничности. Другие противопоставления, значимые для идентичности приазовских греков, также представляют собой бинарные оппозиции: «местные» / «не местные», «жители Восточной / Западной Украины». Вопрос об отношении к русским тесно связан с тем, какая память сохраняется о революции, о 1930-х гг. и войне. К. Кауринкоски отмечает, что к революции греки относятся хуже, чем славяне, они полагают, что больше других пострадали от репрессий 1930-х гг. Автор отмечает, что в восприятии более ранних периодов истории нет этнических различий, и греки обсуждают только то, что выучили в советской школе. Нужно отметить, что на сегодняшний день ситуация изменилась, вероятно в связи с активной деятельностью греческих обществ, и все греки осведомлены о переселении из Крыма в Приазовье в конце XVIII в. и о существовавших для греков привилегиях. К. Кауринкоски спрашивала информантов, как они относятся к событиям недавней

истории и к знаковым фигурам украинской и русской истории (Хмельницкий, Мазепа, Шевченко, Гоголь, Ленин, Сталин, Брежнев). Однако большинство этих персонажей не релевантны для греков Донбасса, а некоторые (Мазепа, Гоголь, Шевченко) едва им знакомы, поэтому в этих разделах есть только изложение биографий и пересказ посвященных этим людям статей из украинских газет начала 1990-х гг. Между тем исторические персонажи и события, действительно релевантные для устной истории греков Приазовья и специфичные именно для нее (патриарх Игнатий, Екатерина II, Суворов, переселение из Крыма в Приазовье), здесь вообще не упоминаются.

Шестая глава «Утверждение идентичности» посвящена тому, как менялись презентации греческой этничности и представление о ней внутри группы в зависимости от изменений политической ситуации. В чеканной формулировке автора эти изменения предстают так: «Греки: от “бесперспективной народности” к “модной национальности”». В советское время, отмечает автор, многие греки отказались от своей национальности и стремились быть русскими. Перестройка для греков, как и для других советских народов, обозначила новый исторический этап — возможность организовывать культурные общества, развивать национальную культуру, устанавливать связи с исторической родиной. Это положение иллюстрируется подробным отчетом о деятельности греческого общества поселка Сартана в 1930-х и 1990-х гг. Автор приходит к выводу, что национальное самосознание у греков выражено значительно сильнее, чем у русских и украинцев, по крайней мере в описываемом регионе.

Необходимо отметить, что собранный автором материал весьма специфичен, что влияет на окончательные выводы. Как уже говорилось, поселки Сартана и Старый Крым выбраны для проведения исследования не случайно, однако эти же факторы — близость к городу и активность греческого национально-культурного движения — делают ситуацию в них специфической, поэтому стремление автора обобщить полученные там наблюдения и сделать выводы о ситуации в Приазовье в целом кажется несколько поспешным; особенно это относится к языковой ситуации. Материалы, полученные в этих поселках, нельзя экстраполировать на другие поселения мариупольских греков. Языковая ситуация в различных урумских и румейских селах варьирует весьма значительно в зависимости от размеров села, соотношения греческого и негреческого населения, местоположения поселка — курорт на побережье или поселок, расположенный далеко от моря и от райцентров, — активности греческих обществ, преподавания новогреческого языка в школе. Другая особенность полевых материалов К. Кауринкоски — выбор не только «наиболее представительных» греческих поселков, но и «представительных» информантов. Их около 30 человек (что кажется недостаточным для исследования такого уровня), большинство из них

— деятели греческого движения, учителя и другие представители греческой культурной элиты. Этот факт не снижает, безусловно, ценности материала и его анализа, но несколько ограничивает масштаб выводов исследования.

Существенным недостатком работы является, на наш взгляд, нежелание автора отличать дискурс от реальности, сообщения информантов от этнографических данных. В результате часть этнических (авто)стереотипов — которые, собственно, и составляют предмет исследования — остается незамеченной и подается как этнографическое описание. Например, в главе о материальной культуре автор сообщает, что одно из блюд, характерных для греков Приазовья, — «греческие вареники», и пересказывает сообщения информантов о том, как их готовят: «Украинские вареники... нет, это совсем не то... греческие вареники это совсем другое. У наших тесто тоньше, и они более круглые. У украинцев, у поляков, у татар вареники делают большие, как мыши, а наши маленькие». Нам представляется (в частности, на основании наших собственных полевых данных), что этот текст следует интерпретировать скорее не как рецепт реально существующего «национального блюда», а как очередную реализацию стереотипа, характерного для всех трех описываемых культур, который можно сформулировать примерно как «греки более аккуратные, все делают тщательно, гречанки хорошие хозяйки, хорошо готовят». Иногда такая интерпретация сообщений информантов приводит к противоречиям: например, в той же главе сообщается, с одной стороны, что «раньше гречанки всегда носили перифтар», а с другой, что «перифтар надевали только по праздникам». Очевидно, что по крайней мере в первом случае перифтар выступает как этнический маркер, и в основе этого утверждения лежит еще одна важная для описываемых сообществ идея: «раньше греки, украинцы и русские отличались друг от друга, а теперь все перемешалось». Информанты часто сообщают, что в советское время многие греки «переписывались в русских», т. е. в документах в графе «национальность» старались вписать «русский», даже если оба родителя были греками. Автор приводит это как исторический факт, однако данными похозяйственных книг 1940-х—1960-х гг. это не подтверждается: национальность ребенка в абсолютном большинстве случаев повторяет национальность отца. Подобных примеров, к сожалению, в книге очень много. Нам кажется, что если бы автор относилась к подобным сообщениям с меньшим доверием, окончательные выводы были бы несколько иными, а утверждение, что в настоящее время этнические различия стираются и сводятся к незначительным деталям, было бы не столь категоричным.

Указанные недостатки представляются нам значительными. Тем не менее, появление книги К. Кауринкоски можно только приветствовать. В последние 15–20 лет на русском и украинском языках вышло сравнительно много работ о греках Приазовья,

но они во многом повторяют друг друга и посвящены только частным вопросам этнографии и истории. Книга К. Каурин-коски выгодно отличается от них не только масштабом исследования, но и несравненно более высоким уровнем теоретической подготовки автора.

Ксения Викторова, Влада Баранова



Окладникова Е.А. Традиционные культуры Северной Америки как цивилизационный феномен. СПб.: МАЭ РАН, 2003. 391 с.

Автор монографии включила меня в список тех, кому выражает признательность за помощь в работе. Я благодарен за добрые слова, но боюсь, что их не заслуживаю. Просмотрев электронный вариант рукописи, я лишь выразил мнение, что количество ошибок в тексте столь велико, что выправить их я не берусь, и что книга в представленном варианте в академическом издании напечатана быть не может. Я был поражен, увидев ее вышедшей под грифом «МАЭ РАН», да еще в качестве учебного пособия по курсам «Этнокультурология» и «Культурная антропология». Для этнографа, четверть века занимающегося народами Северной Америки, перепутать ингалик (атапаски нижнего Юкона) с иглулик (эскимосы Канады) — это примерно то же, что для сибиреоведа забыть разницу между коряками и кетами или для китаиста — между Тан и Шан. И все же я готов был оставить все это без последствий. Какая разница, относится ли язык беллакула к числу сэлишских или вакашских (с. 133), являются ли ияк индейцами или эскимосами (с. 106), живут ли юки на севере или на юге Калифорнии (с. 221), датируется ли культура Адена 500 г. до или после н. э. (с. 392)? К чему подробности, когда речь идет о цивили-

лизационных феноменах и этническом самопознании. Но утверждение, будто земляные платформы Кахокии выше пирамиды Хеопса, чашу моего терпения переполнило. Такое может написать человек, либо уникально некомпетентный в избранной области знания, либо в целом неадекватный, либо привыкший бравировать своей безнаказанностью. Есть и другие перлы, достойные «Сатирикона»: «Классический период истории майя завершился началом постклассического периода» (с. 454).

Содержит ли «пособие по этнокультурологии» хоть какую-то не искаженную информацию? Наверняка — да, только вот отделить зерна от плевел можно, лишь обратившись к первоисточникам. А раз так, то что дает читателю *эта* книга? Впрочем, имеются проблемы и со списком рекомендуемой литературы. Около половины ее на английском языке, однако в этом списке — за двумя исключениями (Black 1983; Jonaitis 1986) — отсутствуют те зарубежные публикации, которые вышли за последние 30 лет и которых при этом не было бы в библиографии к моей книге 2001 г. Примерно трети из них нет в российских библиотеках. Включение в список литературы заведомо недоступных для студентов источников и отсутствие доступных выглядит странно. Содержание книги также не свидетельствует о том, что автор держала в руках издания, на которые она якобы опирается. Что же касается помещенного в «Заключении» теоретического раздела с упоминанием Дюркгейма, Гирца и пр. (с. 507–508), то он пересказан по моей книге 2001 г. — с ошибками и без ссылки. Дальнейший текст (с. 509–519) явно принадлежит автору монографии, и я очень советую читателям с ним ознакомиться.

«Деньги налогоплательщиков» не вернешь, и бредовые датировки и лингвистические атрибуции обречены распространяться, как компьютерный вирус. Но можно ли избежать подобных казусов в будущем? Полностью — нет, ибо никакой формальный контроль на уровне Ученого Совета, издательства, Президиума Академии наук не поможет. Это как с ужесточением визового режима — людям в тягость, а злоумышленников визы не останавливают. Практически на любую рукопись легко получить положительный отзыв. Один напишет по дружбе, другой — из равнодушия, третий сам не владеет материалом. С «цивилизационным феноменом» ситуация вообще уникальна. Книга «прошла обсуждение», когда прежняя заведующая отделом Америки была смертельно больна, а остальные сотрудники не могли уличить автора в недобросовестности, да и не решились бы на это — все-таки доктор наук. Ученый Совет не мог состоять из людей, разбирающихся в расселении калифорнийских индейцев, а долистать рукопись до упомянутых выше страниц 509–519 вряд ли кто-то оказался в состоянии. На мой взгляд, изменить ситуацию может лишь неформальное отношение к принятию работ к печати. У каждого сотрудника Академии есть нигде не записанный, но всем примерно известный рейтинг. Он и должен определять,

до какой именно страницы членам Совета желательно не полениться просмотреть рукопись, кто должен выступить рецензентом, сколько отзывов следует получить. А еще я обращаюсь к здравому смыслу коллег с низким рейтингом. Каждая подобная монография, статья, тезисы — гвоздь в гроб науки, утрачивающей главный смысл своего существования — поиск и распространение знаний о мире. Рухнет наука — работу потеряем мы все.

Надеюсь, что «цивилизационный феномен» — последний отголосок той сумбурной эпохи в жизни МАЭ, которая уже завершилась, и что теперь дела пойдут лучше.

Юрий Березкин



Реплика к статье **Д.Д. Тумаркина** «Ю.В. Бромлей и “Советская этнография”» // Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990 годы. М.: Наука, 2003. С. 212–228.

Даниил Давыдович Тумаркин, о статье которого «Ю.В. Бромлей и журнал “Советская этнография” пойдет речь, известный этнограф-океанист, с середины 1960-х гг. и до 1981 г. был зам. главного редактора журнала «Советская этнография». Его воспоминания и современная оценка тогдашнего состояния этнографии в целом, отраженного в профессиональном журнале этнографов, представляет безусловный интерес. Какова бы ни была этнография в те годы, это важно для истории этнографии в Советском Союзе.

Следует сказать, что в статье Д.Д. Тумаркина очень правильно оценивается роль Ю.В. Бромлея в развитии этнографии в те и последующие годы. С другой стороны, оценка общего состояния журнала и деятельности его руководителей — главного редактора Ю.П. Петровой-Аверкиевой и ее заместителя, каковым был в те годы Тумаркин, — несомненно, идеализирована. Он признает, что общая линия деятельности Аверкиевой отличалась «сдержанностью» или даже «все-

гдашней сдержанностью», «по-видимому, вследствие перенесенных ею страданий», т.к. она подвергалась репрессиям, как и ее муж. Это, видимо, так и было. По-человечески, ныне вспоминая об этом, нельзя не сочувствовать Юлии Павловне, и укорять ее за «сдержанность» явно было бы грешно. Однако «сдержанность», т.е. опасливость, как следует признать, была свойственна и самому Д.Д. Тумаркину, и журналу в целом. Разумеется, ситуация была непростой и порой вынуждала руководителей журнала, так сказать, «играть в поддавки». Пережитки этого иной раз сказывались и в последующие годы, причем в деятельности не только руководителей журнала, но и авторов, и мне ли не знать об этом, так как мне выпала доля руководить журналом после 1981 г. Предстояло отучать от этого как авторов, так и сотрудников редакции. И мы делали что могли, чтобы обновление журнала во чтобы то ни стало продолжалось. Поэтому я не могу признать, что, как утверждает Д.Д. Тумаркин, «на протяжении 1980-х годов и до начала драматических проявлений глубокого системного кризиса, охватившего советское общество и государственные структуры, ничего не изменилось» (С. 219).

Прежде всего «драматическими» мне представляются не столько начавшиеся перемены, сколько то, что им предшествовало в годы послесталинского застоя, не говоря уж о самих сталинских временах. Мне кажется, что курс журнала «Советская этнография» был отчетливо связан с назревшими в 1960-е гг. переменами в мировоззрении ученых, недаром прогрессивных людей того времени позже называли «шестидесятниками», хотя многое, что предполагалось осуществить тогда, удалось претворить в жизнь только в 1980–1990-е гг. Журнал по мере возможности отражал эти перемены. Это было, собственно, то, что мы теперь называем «временем перестройки», которое развивалось противоречиво, но с исторической неизбежностью.

Я ограничусь подобными замечаниями. Дело будущих историков фольклористики и этнографии оценить эти процессы объективно в перспективе дальнейшего их развития во второй половине XX – XXI вв., понять стремления к пересмотру догматики и стереотипов, расхожих парадигм 1930–1950 гг., осуществившихся как раз в 1980–1990-е годы и в последующее время.

Кирилл Чистов