



Банников К.Л. *Антропология экстремальных групп.*
М., 2002. 399 с. (Российская академия наук.
Институт этнологии и антропологии им.
Н.Н. Миклухо-Маклая)

«При бессистемном взгляде на самый систематизированный объект разговор о самом существовании системы невозможен».

К.Л. Банников.
«Антропология экстремальных групп»
(С. 132)

Так уж вышло, что научная антропологическая традиция в России была прервана, едва успев сложиться. Как и в других колониальных государствах, в Российской империи она возникла в конце XIX в. Победа советской власти сделала антропологию как науку и идеологию невозможной. Антропологический подход к изучению социальных явлений подразумевает нормальность культурного разнообразия и инакомыслия, которые в рамках нового политического проекта были совершенно неприемлемы. В результате соответствующим институтам и университетским кафедрам осталась этнография, дисциплина дескриптивная, которая в теоретическом отношении так и пре-

бывала в нашей стране примерно в том же состоянии, в каком была при Штернберге и Иохельсоне, а именно в рамках эволюционистской парадигмы. Попытки домашних теоретических дискуссий, вполне показательным примером которых стала дискуссия об этносе, и популярность концепции Льва Гумилева продемонстрировали тупиковость развития этой отрасли знания в ее советском формате.

Новое время принесло моду на антропологию — скорее, правда, на слово, чем на научную дисциплину. Потенциальное место этой науки оказалось занято социологией, имевшей в нашей стране более счастливую судьбу. Слово «антропология» легко прижилось на русской почве и стало применяться для обозначения довольно далеких друг от друга предметов. Собственно, под антропологией понимается просто «человеческое», так что становятся равно возможными и *философская антропология*, и *антропология женского тела*, и *молчания*, и *религии*, и *экстремальных групп*. Среди всех этих антропологий есть и попытки работать в области традиционной социальной/культурной антропологии — дисциплины, которая имеет свои аналитические приемы и методы, классиков, историю и школы, свои исследовательские техники, наконец.

Уже можно говорить о тенденциях развития антропологии в России. Одна из особенностей современного понимания антропологического исследования — выбор себя в качестве объекта изучения. В целом ряде работ, заявляющих о себе как об антропологических, точкой отсчета и основным источником становится собственный опыт исследователя, не профессиональный полевой, а бытовой экзистенциальный. Рожавшие пишут о родах, служившие — об армии, жившие в коммунальной квартире — о коммунальной квартире. Кому-то опыт по отчуждению себя-источника и объекта исследования от себя-исследователя удается — благодаря методичности или иронии — а кто-то занимается сублимацией или эксгибиционизмом. Успех зависит от таланта, в том числе (а иногда и прежде всего) литературного.

Та книга, о которой пойдет речь далее, не отличается изысканностью языка или точностью формулировок. Лучшее, что в ней есть, — тема. Злободневная, многообещающая, но, как выясняется, опасная. Опасная банальными выводами и тривиальными наблюдениями, как любое исследование повседневности, особенно повседневности современной. Этой опасности автору удастся избежать, но только за счет иной крайности: предельной экзотизации и, в результате, упрощения своего объекта.

Это книга о неуставных отношениях в армии, попросту говоря, о дедовщине. О том, каким образом выстраивается иерар-

хия в сообществе, предполагающем, казалось бы, абсолютное равенство. Предшественником К.Л. Банникова в постановке вопроса о принципах и причинах превращения эгалитарного общества в иерархическое в отечественной этнографии был Л.С. Клейн, написавший ряд работ по этнографии лагеря¹. Клейн предполагал, что воспроизведение социальной иерархии происходит благодаря сохранению в человеческом сознании первобытных инстинктов. При возникновении дефицита культуры человек освобождается от культурных норм и стихийным образом воспроизводит поведение дикаря, в том числе трехуровневую структуру общества и обряд инициации. Банников полностью принимает эту, вообще-то спорную, точку зрения (см., например, критику В.Р. Кабо²). В теоретической части книги он пытается детализировать и развить предположения, высказанные Клейном. Поскольку западная литература по какой-то причине им игнорируется, а те несколько работ отечественных этнографов, на которые Банников ссылается, не дают ему удовлетворительной объяснительной модели, он разрабатывает собственную теорию, которая должна объяснить явление дедовщины.

Подручным материалом для изобретения нового антропологического подхода послужили лотмановская семиотика культуры и юнговская теория архетипов. У Юнга заимствуется концепция коллективного бессознательного. Почему психоаналитический концепт — бессознательное — в качестве строительного материала предпочтительнее, чем концепт социологический — дюркгеймовские коллективные представления? Потому что так мы помещаем все постыдное, гадкое, некультурное в область неконтролируемого человеком. Не люди плохие, а их темное, неподконтрольное бессознательное. К нему неприменимы этические мерки. И человек оказывается жалкой марионеткой во власти этой силы. Так что *«когда солдат <...> или зек <...> «опускают» париев изнасилованием, <...> то делают это они не из дикости местных нравов, но бессознательно реализуя архетипы социального структурирования, причем самым первобытным способом»* (С. 147). И где-то там же, в бессознательном, располагаются семиотические модели. Их тоже нельзя контролировать, они универсальны и используются нами помимо нашей воли. Любопытно было бы узнать, как К.Л. Банников представляет себе способ передачи этих архетипов вместе с бинарными оппозициями во времени и их локализацию. Где они расположены: уж не в космосе ли, столь часто упоминаемом автором?

¹ См., напр.: *Самойлов Л.* Этнография лагеря // Советская этнография. 1990. № 1. С. 96–108.

² *Кабо В.Р.* Структура лагеря и архетипы сознания // Советская этнография. 1990. № 1. С. 108–113.

Попытки справиться с такой юнгианско-семиотической химерой приводят к результатам довольно неожиданным. *«Семиотический подход... выносит область происхождения архетипов коллективного бессознательного вовне, относя ее (т.е. область. — Ж.К.) к объективным законам мироздания»* (С. 131–132). Следовательно, архетипы, делающие людей убийцами и насильниками, находятся где-то вне человеческого общества, и ответствен за них тот, кто управляет объективными законами мироздания. Так мы вместе с автором приходим к необходимости утверждения бытия Божия — в виде, по крайней мере, космического разума.

Обращение к дюркгеймианской традиции избавило бы К.Л. Банникова от всех этих мучений. Однако причудливость научного вкуса толкает его на непредсказуемые шаги. Так, рассуждая о природе времени, или, цитируя источник, *«времени как социобразующей категории»*, он почему-то ссылается на весьма сомнительное утверждение В.В. Бочарова о том, что время — это *«понятие, отражающее объективный процесс изменения окружающего нас мира»* (С. 24). Между тем антропологическая традиция, вслед за Дюркгеймом, склонна придерживаться мнения, что время (как и пространство и целый ряд других категорий) социально. Социально в том смысле, что вне представлений и практик, поддерживаемых обществом и специфичных для каждого конкретного общества, времени не существует. Не меньше удивляет сделанное Банниковым немедленно вслед за рассуждениями о природе времени заявление о том, что социальное изменение является фундаментальной потребностью человека. Это еще надо доказать. Впрочем, этиология этого утверждения ясна: автор, видимо, так объясняет социальную эволюцию.

Язык, которым написана книга, ничуть не облегчает непростую задачу читателя — понять, в чем состоят результаты проведенного исследования. Книга грешит неточными и просто неверными формулировками: *«семиотическое тождество солдатского ремня ритуальным артефактам»*; *«преобразование стресса в положительные эмоции посредством знака»*; *«семиотически усложненный знак фекальной экспансии»*; *«данную сферу военной ментальности в народе... относят к жанру фольклора»*. Оставляя на совести автора отнесение всего фольклора к одному жанру, заметим, что народ в норме как будто не должен задумываться, говорит ли он прозой. И эта оговорка не случайна. Дело в том, что источник информации (он же объект исследования) и автор в книге плохо различимы. Так что, видимо, автор и есть этот самый народ, размышляющий о фольклорной природе «армейских маразмов».

В качестве особенности книги (или авторской манеры) приходится отметить изобилие пышных выражений, затуманивающих смысл высказываний — или, боюсь, порой его заменяющих. Чего стоят стилистические красоты вроде *«семиотика быта передает бытийный смысл»* (С. 49) или *«в обладании пищей есть семиотика власти»* (С. 57).

Но оставим язык, в конце концов, эти орехи можно списать на нерадивого литературного редактора или нехватку времени, и обратимся к технике исследования. Какие источники легли в основу книги? Первый и основной — личный опыт автора. Книга в значительной степени автобиографична. Мы узнаем, что автор книги служил в армии. Узнаем о первом личном стрессе от *«организованного насилия»* — когда в его наряд в свинарнике кастрировали кабанов (С. 104). Для читателя, правда, остается загадкой, какое отношение имеет этот личный травматический опыт к насилию в армии. Да, некоторых животных действительно кастрируют. И что? Еще мы узнаем, что автор книги — активист клуба авторской песни и ездил в течение месяца с концертами по воинским частям, что, собственно, и составило его полевое исследование. Полевой дневник (видимо, весь) приводится в приложении к книге. Он невелик, и значительные его части воспроизведены в тексте.

Другой источник, сам по себе любопытный и многообещающий, — письма военнослужащих срочной службы друзьям и родным. Однако его потенциал не просто недостаточно использован — к нему вообще не относятся как к источнику, который нуждается в критике и анализе. Вполне можно было бы проанализировать позиции авторов писем, используемую ими фразеологию, систему представлений, способы репрезентации себя и т.п. Но К.Л. Банников просто солидаризируется с авторами этих писем, приводит выдержки из их эпистолярного творчества для выражения своего мнения, не комментируя.

Материалами для книги послужили также армейский фольклор (визуальный и письменный), интервью с представительницей неправительственной организации «Солдатские матери», газетные материалы. Показательно, что среди источников нет интервью с главными героями книги — военнослужащими срочной службы, кроме тех, что приведены в полевом дневнике и явно записаны по памяти. Пренебрежительное отношение автора к полю понятно: любая новая информация на самом деле тавтологична относительно его личного опыта.

Нехватка строгого (или хотя бы последовательного) анализа приводит к внезапным, во всяком случае для читателя, выводам вроде следующего. Дембеля (солдаты, которые готовятся

к увольнению из армии и отправке домой) носят ремень припущенным настолько, что бляха оказывается на уровне полового члена, поскольку, кроме прочего, этот самый член ассоциируется с космическим телом в коллективном бессознательном экстремальных групп (С. 117). Что это за космическое тело, как автор узнал об этой замечательной ассоциации, — остается загадкой. И ведь что обидно, про семантику пояса уже писали. Прочсть бы — и не надо велосипед изобретать. Кстати, согласно формуле, используемой самими солдатами, дембель носит ремень не на члене, а на яйцах.

Заинтересованному читателю приходится бесконечно удивляться выводам, к которым приходит автор, и постоянно хочется доказательств, развернутой аргументации или хотя бы ссылок на какой-нибудь авторитет — словарь, исследование. Например, в разделе «Восприятие иноэтничности» К.Л. Банников заявляет, что термин «чурка» связан со словами «чур», «чураться». Эта симпатичная идея все-таки требует хотя бы минимальной лингвистической работы, апелляции к словарям. С той же степенью уверенности можно было бы заявить, что это слово — производное от «чурбан», т.е. непонятливый, плохо соображающий, неотесанный (как чурбан), «неокультуренный».

Неразличение себя-автора и себя-объекта делает К.Л. Банникова излишне доверчивым к материалу. Для него репрезентация явления или события и есть его сущность. Основная тема солдатского фольклора — насилие. Не стану спорить, пожалуй. Однако есть существенная разница между насилием как действием и насилием как метафорой. Сексуальный контакт традиционно понимается (кажется, это культурная универсалия) как отношения асимметрии, в которых есть сильная и слабая сторона. Совершенно логично, что этой метафорикой пользуются для выражения отношений иерархии — заметим, не только в армии. Сила соответствующих эвфемизмов увеличивается за счет гендерной гомогенности социальной группы. Однако их популярность вовсе не означает, что сексуальное насилие среди военнослужащих срочной службы действительно широко распространено, как утверждает автор. Замечу, что заимствованные из прессы примеры насилия, которые приводит Банников в доказательство своих рассуждений, касаются не сексуальной агрессии внутри армии, между солдатами, а насилия над солдатами со стороны офицеров. А это несколько другая история. Здесь мы имеем дело не с выстраиванием отношений доминирования посредством насилия, а с подтверждением существующей формальной, уставной иерархии и просто ее использованием.

Знакомство с книгой К.Л. Банникова оставляет смешанное чувство. С одной стороны, вроде бы и неплохо, когда человек открыто демонстрирует свою гражданскую позицию — особенно если она соответствует твоим личным установкам. Да, армия в кризисе. Да, этот кризис отражает кризис общества (позаимствую из текста — «если, иллюстрируя бурление социальных процессов, сравнить социум с самогонным аппаратом, то армия — его змеевик» (С. 238)). И надо что-то делать — хотя бы привлечь внимание общественности и власть предержащих. Это, по-видимому, одна из задач книги и проекта, который был поддержан грантом Макартуров, а значит, оценен как злободневный. С другой стороны, стоит ли браться за исследование, претендующее на академичность, для выражения своей политической позиции, даже если она разделяется многими? А если эта позиция не соответствует мнению читателя? Может быть, не так уж верно смешивать задачи академические с личными мнениями и пристрастиями, и холодный ум тут был бы лучше горячего сердца?

Если бы псевдонаучные усилия были заменены на добротную литературную обработку и личная сентиментально-мужественная позиция автора выражалась бы умеренней, ценность книги только бы выросла. Она могла бы стать симпатичной честной этнографической работой, с описанием повседневной жизни солдат, фотографиями и иллюстрациями из солдатских книжек и альбомов (которые действительно хороши). А может быть, было бы даже лучше, если бы она стала просто воспоминаниями автора о его службе. Без всякой там «антропологии».

В общем, если в заглавии книги есть слово «антропология», то это, как в старом анекдоте о сигаре Юнга, может ничего не значить. Последнее употребление этого слова в книге подтверждает наши предположения об утрате им значения: «Гуманитарный кризис армии — это синдром. Это антропологический синдром армии, в которой все хотят на дембель».

Так что с антропологическим синдромом, дорогие товарищи!

Жанна Кормина



Панченко А.А. *Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект.* М.: ОГИ, 2002. 544 с. (Российский государственный гуманитарный университет. Институт высших гуманитарных исследований. Семинар «Фольклор/постфольклор: структура, типология, семиотика»).

Рецензируемая монография — первое фундаментальное исследование ритуальной практики, фольклора, историко-культурных контекстов двух массовых религиозных движений XVIII — начала XX вв. Разумеется, и культура русских мистических сект, и, шире, народная религиозность привлекают внимание ученых с XIX в. по сей день, однако из-за малой разработанности в отечественной науке методологии изучения религиозной культуры и текстов, ее репрезентирующих, представляется затруднительным выделить столь же всеобъемлющее и целостное исследование, каковым является книга А.А. Панченко.

В предисловии автор формулирует свою методологическую позицию, касающуюся предмета и инструментария исследования. Он исходит из того, что специфику христовщины и скопчества определяет, в первую очередь, экстатическая ритуалистика. В дальнейшем это позволит выделить основные религиозные положения, символы, структуру и отдельные элементы обряда в текстах, а именно тексты и являются основным объектом исследования.

Нельзя не согласиться с авторским уточнением термина «секта». А.А. Панченко использует его не в общепринятом социологическом значении, потому как «*граница между „сектантами“ и „не сектантами“ в массовой деревенской и городской культуре России XVIII — начала XX вв. зачастую пролегает не на уровне каких бы то ни было*

общественных структур: обычно мы опознаем ее на основании различий в религиозных практиках и формах повседневного поведения, специфических типов идеологии и фольклорных текстов» (С. 10). Такое понимание термина «секта» выявляет важную методологическую предпосылку исследования: рассмотрение массовых религиозных движений как различных религиозных практик во взаимодействии с религиозными институтами (С. 95).

Вслед за многочисленными отечественными и зарубежными исследователями А.А. Панченко рассматривает фольклор в «расширительном» значении термина, с учетом социально-исторических контекстов материала. Все используемые в исследовании материалы убедительно подтверждают, что сущность фольклорных текстов в первую очередь не в их содержании, а в коммуникативной функции, которая определяется как общим опытом членов социума, так и спецификой вербализации. Последняя же зависит от уровня рецепции текста.

Анализ А.А. Панченко историографии проблемы наглядно демонстрирует, как разными авторами, в том числе учеными, писателями, богословами, создавался «сектантский миф». При всей полемичности историографический очерк информативен и объективен.

Источники, которые послужили основой исследования А.А. Панченко, разделяются автором на три группы. Это, во-первых, следственные документы; во-вторых, записки бывших сектантов, оставивших общины, корреспонденции местных священников и не принадлежащих к секте прихожан; в-третьих, фольклорные памятники и персональные документы сектантов. Представляя источники, автор касается актуальной для фольклористики проблемы фиксации диалогических текстов. С одной стороны, с автором книги трудно не согласиться в том, что в самом общем смысле механизмы получения информации в процессе полевой записи фольклористами и этнологами схожи со следственными механизмами. Сходство это, само собой, отражается и на полученной информации — текстах с диалогической структурой, которую определяют *«ситуации взаимного непонимания интервьюирующего и интервьюируемого»* (С. 51).

С другой стороны, как нам кажется, остается неучтенной разница в способах фиксации материала, которая не может не отразиться на его качестве в понимании антрополога. Ведь фольклорист или этнолог записывает информацию на магнитофон, и, при всей ее «диалогичности», она остается той, которая получена от информанта. В XVIII—XIX вв. протоколы допросов составлялись людьми, чье понимание ситуации,

информации, чей язык не могли не отразиться на материале, который антрополог извлекает из этих протоколов. Между непониманием интервьюирующего и интервьюируемого, на которое справедливо указывает автор, в данном случае еще стоит непонимание (а, может быть, понимание, но только особого рода) записывающего. Мы не можем доподлинно утверждать, что, например, сюжет или обряд в протоколе отражен адекватно рассказанному, а не представлениям писателя. Актуальную для фольклористики проблему данное замечание ни в коей мере не снимает, и, безусловно, *«эвристическая ценность фольклорно-этнографического и историко-антропологического исследования очевидным образом повышается в тех ситуациях, когда изучаемый источник позволяет услышать голоса обеих сторон: и интервьюирующей элиты, и интервьюируемого большинства»* (С. 51). Сказанное скорее касается дальнейшего содержания книги, ценность которого, на наш взгляд, немало возросла бы, если бы учитывался дискурс «интервьюирующей элиты».

В главе 1 — «Религиозные практики и религиозный фольклор» — А.А. Панченко выделяет три подхода к вопросам народного христианства в отечественной фольклористике. Первый, трактующий религиозную традицию как адаптационно-информативную систему, вряд ли оправдан, поскольку не учитывает культурной специфики индивидуальной и ритуальной религиозной деятельности.

Второй подход идеализирует православный канон, понимая его крайне прямолинейно, и, таким образом, как бы «сравнивает» крестьянские православные знания с «каноническим православием». Разумеется, критикуя данный подход, А.А. Панченко прав в том, что *«синодальное православие ни в коей мере не обладало ни „синтагматическим“, ни „парадигматическим“ единством: и в синхронии, и в диахронии оно характеризовалось различными и подчас весьма противоречивыми идеологическими и богословскими тенденциями»* (С. 66). Здесь хочется добавить, что церковное предание является составляющей канона, а оно находится во взаимозависимости с устным преданием (второе в определенных ситуациях, например, при составлении житий, нередко служит источником информации для первого). Впрочем, А.А. Панченко пишет о влиянии «народной религии» на «церковную традицию», хотя и несколько в ином контексте (С. 69).

Третий подход, с позиции религиозной идеологии, рассматривает более или менее ревностное исповедание крестьянами православия, которое, само собой, вечно и постоянно как абсолютная истина.

А.А. Панченко справедливо замечает, что распространенная научная ошибка заключается в неразличении религии и религиозной институции. Он определяет понятия религиозной институции и религиозной практики, и, опираясь на концепцию П. Бергера, развивает понятие религиозного опыта. Автор создает, на наш взгляд, чрезвычайно продуктивную модель для понимания религиозности. Религиозный опыт рассматривается как основа и источник религиозной деятельности и одновременно как деструктивный фактор в жизни коллектива. Религиозные институции стабильны и, согласно авторской модели, противостоят религиозному опыту (что допустимо в рамках схемы). Религиозные практики же *«служат устойчивым и социально необходимым медиатором между максимальной стабильностью институций и абсолютной нестабильностью религиозного опыта»* (С. 75). И, хотя, действительно, *«в реально наблюдаемых традициях провести жесткие границы между институциями и практиками, а также между практиками и индивидуальным религиозным опытом фактически невозможно»* (С. 95), вызывает некоторую настороженность отнесение к религиозным институциям больших объединений людей, например, *«особых монашеских орденов, объединяющих людей, удалившихся от мирской жизни и посвятивших себя служению Богу»* (С. 67). Ведь многочисленная монашеская община представляет собой сумму религиозных практик, и исследователь, который захотел бы сравнить монашеские представления с церковным канонем, пришел бы к выводам не более утешительным, чем при полевом исследовании деревни. Впрочем, сказанное лишь еще раз подтверждает продуктивность исследовательской модели А.А. Панченко.

Исследовательский сюжет о нарратизации сновидений в крестьянской культуре, который А.А. Панченко приводит в качестве иллюстрации функциональной особенности религиозного фольклора, социализирующего персональный религиозный опыт, демонстрирует продуктивность анализа традиционных способов адаптации «измененных состояний сознания». *«Необходимость исследования роли сновидений в контексте локально и функционально ограниченных культурных форм»* (С. 82) подтверждается анализом функции сновидений в рассказах о деревенских святынях и сновидений о кладах. Заметим, что изучение рассказов о сновидениях активизировалось в последние годы (см., например, недавно вышедший сборник: *«Сны и видения в народной культуре»*. М., 2002), и материалы 1990-х гг., относящиеся к другим социумам, также подтверждают справедливость авторской установки. Вызывает сомнение лишь предположение А.А. Панченко, что *«для крестьянской культуры вообще не очень характерно символическое истолкование*

сновидений» (С. 91). Крестьянские приметы «на сон» широко известны и практически не совпадают с популярными сонниками; по нашим полевым наблюдениям, название примет часто сопровождается нарративами-примерами. Вот один из таких рассказов: *«Сны-то такие, иной раз увидишь и думаешь, к чему приложить такой сон. А грядки делать, грядки — к покойнику. Снится, иду я огородом, а там огуречки и картошка, и говорю: „А зачем ты так часто насажал?“ А ён говорит: „А Евдокимовна насажала“, а через месяц ёна и помёрла»* (записано в д. Старинка Торопецкого р-на Тверской обл. в 1988 г. от Балабкиной А.Н., 1933 г.р., фольклорной экспедицией ЛГПИ им. А.И. Герцена). Заметим, что в деревнях Тверской области еще десятилетие назад встречались люди, которые разгадывали по приметам сны всей деревни. Другое дело, что подобные сны, хотя и рассказываются, но воспринимаются несравненно менее серьезно, чем те, где звучит прямая речь сакрального персонажа. Они находятся как бы на более низкой ступени крестьянской иерархии снов и соотносимы по статусу с коллективными святочными гаданиями, которые, очевидно, менее сакральны, чем «страшные» гадания в одиночестве.

Глава 2 — «Христовщина и скопчество в историко-культурном контексте» — предлагает широкий фактографический материал по истории этих религиозных движений. Автор отмечает, что XVII столетие стало началом новой эпохи в религиозной жизни России. Оно было охвачено религиозным брожением, которое всегда характерно для переходных эпох, и породило новые явления, одним из которых стало религиозное сектантство. Обоснованно опровергая связь генезиса христовщины с западными ересями, А.А. Панченко объясняет его возникновение эсхатологическими настроениями и поведением, характерными для того времени, а также традиционными религиозными практиками крестьянства и горожан XVII в. Позиция автора подтверждается деятельностью старца Капитона Даниловского, которая отразила апокалиптические настроения эпохи. А.А. Панченко пишет, что *«вряд ли <...> антицерковные тенденции капитоновского учения были следствием какой-либо последовательной социальной программы. <...> Уход в лесные пустыни и крайний обрядовый аскетизм были одной из возможных форм такого «эсхатологического поведения»* (С. 107). Более того, можно предположить, что старец Капитон — лишь один из многих, некое обобщение одного из типов традиционного поведения с отказом от церковной жизни в «первоевангельские времена».

На примере «литургии подрешетников» с привлечением этнографических данных автор анализирует «ритуальное творчество», опирающееся на церковную ритуалистику и крестьянскую обрядность. Подполье, решето, изюм в «литургии подре-

шетников» указывают на ее связь с погребальной обрядностью. И, хотя вряд ли *«подполье <...> ассоциировалось с гробницами местночтимых святых»* (С. 111), очевиден *«контакт участников обряда с сакральной сферой в контексте эсхатологических ожиданий и настроений»* (С. 116).

Особое внимание автор уделяет хлыстовской аскетике, включающей запреты на пьянство, матерную брань и сексуальные отношения. В целом, мысль о том, что *«хлыстовская аскетика была направлена, прежде всего, против основополагающих аспектов крестьянской ритуальной традиции»* (С. 139), представляется продуктивной. Однако очевидно, что эсхатологическое миросозерцание требует отказа не только от обрядовой практики с ритуальным пьянством и матерной бранью, но и от всех норм повседневного обихода, которые «отвращают душу от Господа». Строго говоря, эсхатологическое ожидание отрицает повседневный обиход как таковой — человек должен быть готов предстать перед Богом в любой момент, его состояние в идеале всегда должно быть равно состоянию участника перед смертью, а значит, обычные нормы поведения, греховные по существу, исключаются.

Специальный раздел главы — «„Чужая вера“ и „кровавый навет“» — посвящен анализу двух мифологем, касающихся сектантских ритуальных практик. Это обвинения в свальном грехе и ритуальных убийствах. Мотивы ритуального убийства и свального греха рассматриваются автором в широком контексте книжных и устных версий, в первую очередь в связи с «кровавым наветом» на евреев и представлением некоторых крестьянских обрядов как сексуальных оргий, например в церковной литературе. А.А. Панченко включает легенду о ритуальных убийствах в широкий контекст тем каннибализма и инфантицида, таким образом объясняя механизм конструирования образов «чужих» религиозных, этнических (по нашим данным, русские Ямала подозревают в каннибализме ненцев-«самоедов») и других групп.

Источники по истории христовщины и скопчества на протяжении XVIII–XIX вв. рассматриваются как тексты, имеющие в рамках каждой группы свою традицию и одновременно пересекающиеся на уровне мотивов, сюжетов, персонажей. Например, фольклорные тексты о личностях анализируются в сопоставлении с документальными свидетельствами. Привлечение широкого круга различных источников позволило автору воссоздать картину раннего сектантства и дальнейшего развития ритуальных форм, фольклорных образов и мотивов. Вместе с тем, хотя А.А. Панченко во многих случаях и выделяет явно фольклорные мотивы в документальных свидетельствах,

в других (менее явных) разные по происхождению тексты рассматриваются им лишь как источники фактической информации без учета специфики вербализации, что противоречит методологической установке автора.

В целом глава представляет собой исторический очерк возникновения и развития христовщины и скопчества в XVIII—XIX вв. в контексте социокультурных тенденций эпохи. Особый интерес представляет анализ формирования локальных очагов сектантских движений со своеобразными традициями, культами, ритуальными и нарративными практиками, а также возникновение эпической традиции вокруг личностей лидеров, которым в работе уделяется большое внимание.

В главе 3 — «Ритуал и фольклор в христовщине и скопчестве» — традиция русских мистических сект рассматривается с синхронной точки зрения. В первую очередь анализируются структурно-типологические и функциональные особенности радения, под которым автор понимает совокупность обрядового церемониала, общего для хлыстов и скопцов. А.А. Панченко обстоятельно описывает трехчастную структуру радельного ритуала, последовательно выделяя исполнение «Иисусовой» молитвы, экстатические пляски под пение духовных стихов и пророчество. Причащение хлебом и квасом, которое до середины XVIII в. входило в радельный ритуал, по мнению автора, воспринималось наряду с использованием «святостей» аналогично восприятию причастия «православными» крестьянами. Справедливость замечания А.А. Панченко относительно роли причастия для крестьян, несравнимой по значимости с его ролью для клерикального и прицерковного круга, подтверждает сравнительно спокойное отношение к невозможности причастия в деревнях из-за закрытия церквей в 1920—1930-х гг. Несравненно труднее переживалась крестьянами невозможность церковного отправления обрядов жизненного цикла.

Филологический анализ вариантов «Иисусовой» молитвы позволяет проследить последовательное развитие ее в «стих», расширение круга мотивов и эволюцию образов, закономерность литературной обработки с ее дальнейшей фольклоризацией.

Анализ экстатических «хождений», несмотря на очевидную трудность, вызванную отсутствием целостных описаний радельной экстатики и допустимостью случайных элементов, представляет систематизацию видов хождений, при которых плясовые «фигуры» соответствовали содержанию исполняемых песен. Данное соответствие позволило исследователю указать на совпадение общего принципа драматизации песенного текста в радельном обряде и хороводах. Интересно на-

блюдение автора о восприятии радельных хождений как гаданий, которое позволяет сделать вывод о средствах реконструкции обряда в массовом сознании.

Пророчество А.А. Панченко рассматривает как кульминацию радения. Он выделяет три типа сектантских пророчеств: эсхатологические, «нормирующие» и бытовые. Трудно не согласиться с тем, что *«экстатические пророчества в христовщине и скопчестве представляют собой специфическое средство социального контроля и программирования повседневной жизни»* (С. 261). Полагаем, что данный вывод применим к подобным текстам в любой среде, здесь же более важной нам представляется демонстрация постоянства контактов общины с сакральным миром (С. 261). Подтверждает это и пример, который приводит А.А. Панченко (С. 260): если движение Козьмы Лисина вызывает сомнения среди других скопцов, то вера в батюшку-искупителя должна быть заповедана сакральным голосом.

Завершает обстоятельное описание сектантской ритуалистики анализ инициационного обряда «присяги» и «привода», который автор связывает как с мифологией общины, так и с социальным контекстом.

Второй раздел главы рассматривает генезис и состав радельной лирики на материалах сборников Василия Степанова и Александра Шилова (XVIII в.). А.А. Панченко справедливо утверждает, что изучение фольклорных текстов безотносительно их принадлежности к социальным группам с традиционными верованиями, ритуалами, идеологией является непродуктивным. «Микроисторический» анализ сборников позволяет автору сделать значимые выводы об идеологии и культурной топике мистического сектантства.

В третьем разделе главы анализируются образы корабля и плавания в сектантской лирике. Сопоставление этих образов с такими же в фольклорных и литературных эпических сюжетах позволяет автору увязать их с сакральной топикой. Вывод о зримом воплощении этих мотивов в сектантской ритуалистике подтверждает ее эсхатологическую семантику.

В последней главе — «Народное богословие» — А.А. Панченко вводит религиозные практики христовщины и скопчества в широкий контекст протонародной религиозной культуры. Рассматривая вопрос о религиозном самозванстве, который имеет давнюю традицию научных интерпретаций, А.А. Панченко анализирует историко-этнографические данные и специфику символизации основных образов. Он убедительно доказывает, что функции образов Христа и Богородицы *«не сводятся к роли «избавителя» участников кризисного сообще-*

ства. Они значительно шире, что и обеспечило устойчивое воспроизведение традиции религиозного самозванства в христовщине и скопчестве» (С. 321).

Вводя феномен сектантских экстатических пророчеств в широкий типологический контекст, А.А. Панченко касается актуальной для современной фольклористики проблемы «измененных состояний сознания» в их адаптации и функционировании в традиции. В этой связи автор обращается к типологически сходному явлению кликушества в русской крестьянской традиции. В принципе соглашаясь с замечаниями автора о кликушестве в его «деревенской» форме, добавим, что материалы из Брянской области почти двадцатилетней давности сообщают о преимущественно ритуальной функции кликушества: в текстах подробно рассказывается о поведении кликуш во время литургии. Действия кликуши, прихожан и священника последовательны и регламентированы: 1) *«Когда запоют „Иже Херувимы“, она падает, бьется...»*; 2) *«Шесть мужиков удержать не могут»*, но все-таки подводят ее к священнику; 3) Развернутый диалог священника и «беса» (*«— Изыди, сатана! — А, кудлатый, не выду!»*), в котором «бес» не столько сообщает «полезную» информацию, сколько бранится (ритуальное кощунство); 4) Изгнание беса (он выходит в виде зеленого/черного дыма или змеи/лягушки); 5) Причастие, к которому ослабевшую кликушу подносят те же шесть мужиков (экспедиция ЛГПИ им. А.И. Герцена, июль 1985 г.). Характерно, что в этих рассказах вообще не упоминается о кликушеских предсказаниях.

Разумеется, в данном случае речь идет о локальной традиции и о несколько ином времени, однако нам представляется, что для кликушества, как и для пророчеств, ритуальная функция по крайней мере не менее важна, чем социальная: значимо, что сакральный голос, во-первых, вообще говорит; во-вторых, когда он говорит; и, в-третьих, как (и с кем) он говорит. (Заметим, что функции кликушества в прицерковном (монастырском) кругу гораздо более широки и близки тем, о которых пишет А.А. Панченко. Нам практически не встречались тексты, репрезентирующие ритуализованное поведение кликуш, что, возможно, связано с широкой известностью в этом кругу обряда экзорцизма и особым к нему отношением, сравнимым с отношением к таинствам).

Размышляя об эсхатологических настроениях русского мистического сектантства, А.А. Панченко обращается к эсхатологическим нарративам конца XIX—XX вв. Автор, безусловно, прав в том, что *«основной смысл крестьянских рассказов о конце света состоит в адаптивной интерпретации динамики социальной*

жизни» (С. 363). Однако интересно, как же тогда объяснить широко распространенный мотив о превращении воды в золото, что уже начинает сбываться, только пока в Америке, а скоро и по всей земле будет (Тверская обл.).

Завершает главу анализ «Похождений» и «Страд» Кондратия Селиванова. Автор характеризует интереснейший феномен «литературы, которая не знает о своей литературности и не стремится быть литературой, формируя собственную, альтернативную культурную практику» (С. 399). Тексты «Похождений» и «Страд», а также сборники Василия Степанова и Александра Шилова А.А. Панченко публикует в приложениях к исследованию.

Книга А.А. Панченко открывает путь для новых перспективных исследований, в первую очередь — религиозного фольклора. Методологические выводы автора имеют большое значение и для культурной антропологии, истории, этнографии, социологии религии. Представляют ценность также полевые материалы А.А. Панченко, использованные в работе.

Арина Тарабукина



Peter Schweitzer. *Siberia and Anthropology: National Traditions and Transnational Moments in the History of Research.* Habilitationsschrift. Eingereicht an der human und socialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Wien, September 2001. 376 pp.

«Книги по истории антропологии всегда скучно и писать, и читать», — пишет Петер Швайтцер в предисловии к своей диссертации (С. 16). Трудно судить о том, насколько увлекательно для автора было писать этот текст, но могу заверить, что читать его работу вовсе не скучно. «Сибирь и антропология» — превосходное чтение, увлекательный и отточенный текст, богатый интересными фактами, настоящая энциклопедия по истории этнографического изучения Сибири.

О чем эта работа? Автор формулирует теоретические и аналитические цели своего исследования на первых страницах предисловия (С. 13 и сл.) и по ходу изложения подробно отвечает на заданные самому себе концептуальные вопросы. Является ли антропология Сибири национальным или транснациональным явлением? Свидетельствует ли развитие исследований Сибири в последние 15 лет о каких-то более масштабных тенденциях в истории сибирской антропологии? Однако в рецензируемом тексте содержится намного больше, чем просто ответы на эти вопросы.

Не могу согласиться с автором, который скромно пишет, что его работа *не является «масштабной картиной общего развития сибирской антропологии в последние три столетия»*: на мой взгляд, именно такую картину она и дает. Это объемная, детальная и умно написанная история этнографического изучения Сибири от первых попыток XVII в. через великие экспедиции века Просвещения к романтическому национализму XIX столетия и далее к становлению собственно сибиреведения как комплексной дисциплины в начале XX в., к перипетиям 1920–1930-х гг., позднего советского и постсоветского периода. Широта охвата материала, глубина анализа, фактографическая точность делают работу Швайтцера выдающимся исследованием.

Центральное аналитическое понятие работы — понятие национальной и интер- или транснациональной научной традиции. Швайтцер достаточно осторожно применяет эти понятия и полностью отдает себе отчет в их противоречивости, убедительно показывая, как сложно определить для некоторых периодов истории, является ли научная традиция «национальной» или «транснациональной». Так, например, «неславянские», обычно немецкие фамилии многих сибиреведов XVIII и начала XIX вв. многих вводили в заблуждение, заставляя поверхностно интерпретировать этот период в истории российского изучения Сибири как «немецкий». Швайтцер показывает, что *«кажущееся отсутствие заинтересованности российского государства и преобладание иностранных фамилий не должны приводить к ложному заключению, что изучение Сибири шло независимо от российского государства»* (С. 81), демонстрирует, как легко смешать внешний уровень с содержательным (С. 133), признавая, с другой стороны, что именно национальные интересы России стимулировали получение новых знаний о Сибири (С. 80); он добавляет, что сами эти национальные интересы имели корни не только в России, но и в дипломатических и экономических интересах Германии, Голландии и Англии, которые стимулировали, помимо других процессов, и изучение сибирской культурной антропологии (С. 81).

Нужно подчеркнуть один аспект диссертации, который выделяет ее из ряда работ по истории этнографического изучения Сибири. На протяжении всего текста Швайтцер дает интернациональную, «стереоскопическую» картину становления и развития сибиреведения, привлекая биобиблиографические сведения о сотнях российских, немецких, голландских, шведских, венгерских, финских, английских, французских, американских ученых, работавших в Сибири. И дело не только в том, что в диссертации собраны и сведены воедино данные об антропологических сибиреведческих исследованиях десятка стран: автор умеет *увидеть* эти данные под разным углом зрения. По причинам биографического характера Швайтцер — чуть ли не идеальный автор для подобной работы: он принадлежит одновременно к трем национальным научным традициям и не только совершенно свободно владеет немецким, английским и русским языками, но и близко, из первых рук знаком со всеми тремя национальными школами антропологического исследования: закончив университет в Вене, он занимался в течение многих лет полевой работой в Сибири и Средней Азии, а последние 10 лет преподает культурную антропологию в университете Аляски в Фэрбенксе. Соответственно, и литература по Сибири — немецко-, англо- и русскоязычная, — и особенности всех трех национальных научных школ прекрасно ему знакомы.

Поэтому диссертация Швайтцера полна приятных сюрпризов для любого специалиста-сибироведа. Так, американец, занимающийся сибирской этнографией, будет, скорее всего, знаком с работами своих предшественников, писавших по-английски — однако некоторые исследования русских или венгерских ученых могут оказаться ему менее известны. Средний российский северовед, с другой стороны, будет, скорее всего, знать многие имена русских исследователей, о которых пишет Швайтцер, но некоторые немецкие, финские или французские работы могут оказаться вне поля его зрения. Швайтцер чувствует себя совершенно свободно во всех этих традициях независимо от языка, теоретического подхода или гражданства автора. Для меня, например, весь раздел 4.2.2.—4.2.3. (Европейцы и американцы в Сибири и о Сибири в 1920—1930-е гг.) оказался совершенно новым: я ничего не знал об этих работах и очень благодарен автору за эти сведения. Уверен, что и другие читатели, даже профессиональные сибиреведы, найдут для себя в этой работе много новой и полезной информации. Так, англоязычным исследователям, скорее всего, окажется полезна глава 2, в которой прекрасно поданы и проанализированы старые русские работы по Сибири; эта глава имеет самостоятельную ценность как подробный учебник по истории сибирской этнографии в ее русской части.

Рецензируемая работа не только убедительна с теоретической, аналитической точек зрения, но и наполнена превосходным справочным материалом: если бы ее автор взял на себя труд довести эту работу до стадии публикации, это был бы справочник, которого сибиреведы давно ждут — нечто вроде *Who is Who в сибирской антропологии*. Такой справочник был бы очень полезен всем сибироведам, особенно тем, кто только начинает изучение этой интереснейшей области антропологии.

Из мелких, но приятных достоинств работы хотелось бы особо отметить качество и точность списка коренных народов (С. 296): автору удалось избежать обычной путаницы в отборе и транслитерации названий коренных народов; этот список, в отличие от многих подобных, составлен последовательно и тщательно и может служить стандартом для будущих англоязычных публикаций по коренному населению Сибири.

Работа построена хронологически, хотя автор отдает себе отчет в условности такой подачи материала: он признает, что «разделение всей описанной в этом исследовании эпохи на хронологические периоды — предприятие весьма проблематичное» (С. 33). Это особенно верно для сложной проблемы синхронизации (или, точнее, десинхронизации) изменений научной парадигмы и крупных политических событий в истории России. Два эти процесса, политический и научный, часто идут с разной скоростью, и поворотные моменты этих процессов часто не имеют друг с другом ничего общего. Дополнительная трудность, поджидающая исследователя, — это необходимость интерпретации событий прошлого с точки зрения настоящего, с точки зрения современника, которому прошлое известно. Так, например, если взять 1900–1920-е гг. в истории науки — годы, которые одновременно являются временем грандиозных политических перемен в России, — легко попасть в ловушку и выделить «два периода» развития науки по политическим критериям: до и после 1917 г. Однако ученые, работавшие в это время, возможно, видели события иначе: для многих из них революции 1917 г., особенно февральская, были естественным и долгожданным результатом полувековой борьбы с самодержавием. И либеральная наука 1900 и 1910-х, и советская наука 1920-х, скорее всего, составляли для многих из них единую научную парадигму, единый непрерывный процесс, а большевики воспринимались как экстремистское и временное отклонение от магистрального пути развития русской истории, русской либеральной революции. Эту эпоху следует, возможно, трактовать как единый период развития науки, начавшийся около 1905-го и закончившийся около 1927-го г., когда стало очевидно, что большевики преуспели в подавлении либеральной мысли и академических свобод и что совершился полити-

ческий поворот к тоталитарному государству и тоталитарной науке.

Еще одно замечание по поводу периодизации касается отношения к разным периодам североведения исследований конца XVIII в. и начала XIX в. Несмотря на очевидные различия между эпохой Павла и эпохой Александра I в политической, общественной и культурной жизни страны, Швайтцер не сумел убедить меня, что парадигмы научного изучения Сибири до и после 1801 г. так уж существенно различались. Сибиреведческие исследования тогда организовались и поддерживались преимущественно государством в форме комплексных многоцелевых экспедиций, значительную роль в которых играли иностранные ученые. Да, концептуальные различия, о которых пишет Швайтцер, существовали между этими эпохами в Европе, где в это время произошли важные изменения философской и научной парадигмы; однако мне представляется, что в России этот поворот произошел лишь несколько десятилетий спустя. Действительная граница периодов, которую Швайтцер называет и обосновывает ниже, пролегла для сибиреведения между 1845 и 1851 гг., когда было образовано Императорское Русское географическое общество, существенно изменившее характер сибиреведческих исследований.

И третье замечание о периодизации. Хотя Швайтцер подробно объясняет, что именно побудило его выбрать именно такое решение, мне кажется странным, что он рассматривает 1960–1980-е гг., с одной стороны, и 1990-е, с другой, как единый период в истории сибиреведения. Все-таки на конец 1980-х приходится очень резкий рубеж, причем не только политический. К примеру, Швайтцер справедливо пишет, что в 1960-е и 1970-е гг. «политический фактор имел очень большое значение», и подчеркивает всеобъемлющий государственный контроль за научными исследованиями в этот период; однако те же утверждения применительно к началу — середине 1990-х гг. имели бы совершенно иной смысл. Время до и после 1988–1989 гг. различается именно по тому параметру, который является для данной работы структурообразующим — национальный или транснациональный характер научных исследований в Сибири: если до 1989 г. западные антропологи были в Сибири явлением случайным, то после этой даты сибиреведение, прежде всего полевые исследования, вновь обрели то межнациональное измерение, которое было им присуще в начале XX в. и которого они были лишены в советские годы¹. Единствен-

¹ См.: Вахтин Н.Б., Сирина А.А. Размышления после международного семинара «Кому принадлежит сибирская этнография?» // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 141–148.

ным основанием относить эти различные эпохи к одному периоду, как представляется, служит стремление автора выровнять длину разделов работы.

Работа такого объема, как рецензируемая диссертация, охватывающая период более 300 лет, сотни имен и названий, гигантскую территорию, неизбежно вынуждена опускать некоторые детали, чтобы не перерасти в многотомное сочинение. Швайтцер осознает эту проблему и предупреждает читателя (С. 16–17), что его цель — очерк интеллектуальной истории, а не подробное изложение фактов. В большинстве случаев ему удается сохранить баланс между разумным числом фактов и деталей, с одной стороны, и масштабами исследования — с другой. Однако в работе есть два места, где фактическая сторона представляется мне неоправданно суженной. Первое — это тот раздел (С. 26–34), где автор описывает развитие и трансформацию интеллектуальных подходов, теоретические парадигмы, лежавшие в основе изучения Сибири, и особенно его обзор литературы, на которой эти подходы базируются: некоторые из упомянутых публикаций достойны большего, чем строчка, текста. Второе — это раздел, посвященный миссионерам как этнографам (С. 44–45): он занимает всего одну страницу, хотя этот аспект изучения этнографии Сибири заслуживает более подробного изложения.

На протяжении всей работы автор последовательно проводит линию связи между сибиреведческими исследованиями и развитием европейской теоретической мысли, прежде всего — развитием национальной идеологии. Он убедительно показывает, что без развития идеологии романтического национализма в начале XIX в. были бы вряд ли возможны блестящие результаты исследования Сибири в 1850-е гг. (С. 132). Это, несомненно, так: без этих достижений философской мысли идея ценности и важности знаний о туземных культурах Империи вряд ли могла овладеть умами ученых. Однако в одном случае Швайтцер постулирует, как мне кажется, слишком уж прямую причинно-следственную связь между философской мыслью и практикой научных исследований. Да, развитие сибиреведческих исследований получило мощный толчок в 1870-е гг. под влиянием европейских философских открытий; однако был еще один важный для этого изменения — и гораздо более простой — момент: демографический. В 1870-е гг. в Сибири было уже довольно много постоянно живущих там образованных людей, значительно больше, чем, скажем, в 1830-е. Даже если бы идеология романтического национализма была сформулирована в Европе на полвека раньше, а Географическое общество в России возникло бы, скажем, в 1815 г., открыть его региональные отделения и этим изменить

масштаб и направленность исследований все равно было бы невозможно: региональным отделениям просто не хватило бы членов. Швайтцер упоминает об этом — так, он замечает, что к концу XIX в. «из Иркутска изучение Восточной Сибири выглядело как изучение собственного заднего двора» (С. 132). Однако следовало бы четче эксплицировать эту связь.

В работе содержатся интересные соображения о корнях и истоках советского сибиреведения. Швайтцер показывает, что советская этнографическая парадигма выросла не столько из марксизма, сколько из идеологии народничества конца XIX—начала XX вв., и прослеживает «странную преемственность» (С. 212) между народничеством и изучением Сибири и Севера в 1920–1930-е гг. Он берет в качестве «типичной фигуры этого времени» ученика В.Г. Богораза Н.Б. Шнакенбурга (1907–1941). Если бы Шнакенбург не погиб на войне, пишет автор, он стал бы типичным советским этнографом-сибиреведом: в том, что он писал в 1930-е гг., уже было все, что будет позже начертано на знаменах советской этнографии. В этом конкретном случае Швайтцер, возможно, прав, однако в следующем абзаце он продолжает развивать эту мысль и заходит, на мой взгляд, слишком далеко: «Ссылные революционеры (народники. — Н.В.) сформировали исследовательские принципы, в центре которых стояла идея выполнения прикладных задач...» — и далее: «Эта модель была присвоена советским государством для выполнения задачи культурной революции на Севере» (С. 181–183). Если автор имеет в виду 1920-е гг. — я полностью разделяю его позицию. Однако, сопоставляя процитированные строки с тем, что было выше сказано о Шнакенбурге, я начинаю подозревать (возможно, ошибочно) что Швайтцер склонен проводить эту параллель и для более позднего времени, для 1930-х гг. и позже — и с этим я не могу согласиться. Советская этнография 1930–1950-х была очень далека от народнических идеалов, как их сформулировал Богораз и его товарищи по Комитету Севера, по Этнографическому отделению Ленинградского университета или по Институту народов Севера — идеалов прикладной этнографической и языковедческой работы на благо сибирских народов. Сталинский «Великий перелом» (1929 г.) похоронил остатки либеральных ожиданий и надежд и положил начало Большому террору 1930-х, что не могло не оказать влияния на этнографию. Швайтцер и сам пишет, что какие-либо разумные этнографические описания начисто исчезают со страниц журнала «Советская этнография» уже к 1930 г.: конкретные, прикладные этнографические исследования *современности* были впрямую запрещены, исключены из исследовательских и издательских планов. Если в 1920-е гг., несмотря на тяжелое экономическое положение, проводились

научные полевые исследования в современных деревнях (ср. хотя бы знаменитые «этнографические экскурсии» для студентов, организованные Богоразом и Штернбергом), к середине 1930-х этнография, по словам Ю. Слезкина, стала «не более чем теорией первобытного коммунизма»¹. В 1931 г. Н.М. Маторин, один из ведущих советских этнографов, объявил, что полевые исследования в современных условиях есть империализм, что этнография не должна заниматься современностью, поскольку ничего «этнографического» в современных колхозах нет (эти высказывания Маторина цитируются мною по указанной работе Ю. Слезкина). Это продолжалось, с немногочисленными счастливыми исключениями, до начала 1960-х гг. Поэтому, хотя истоки советского сибиреведения и лежат в народничестве, не следует недооценивать разрушительное воздействие сталинизма на эту научную традицию и его последствия для советской этнографии 1960–1980-х гг.

При всей полноте учета имен, изданий и идей одна категория сибиреведов остается на периферии исследования Швайцера: я имею в виду лингвистов. Как для 1920-х, так и для более позднего времени не всегда легко провести границу между этнографическим и лингвистическим исследованиями в Сибири: первое поколение и тех и других училось у Богоразы и Штернберга, и те и другие получили от них в наследство «боасовскую» традицию антропологических исследований, согласно которой никакая этнография не могла существовать без лингвистики и фольклористики, и наоборот. Прокофьев, Форштейн, Крейнович, Цинциус, позднее Меновщиков и другие занимались и языками, и этнографическими наблюдениями. В более поздние годы (1960–1970-е) другие школы, такие как «школа Дульзона» в Новосибирске, также уделяли внимание этнографическому и этнолингвистическому материалу. Весь комплекс важнейших и интереснейших социолингвистических исследований Сибири, проведенных вначале в Новосибирске, а позднее в Ленинграде группой В.А. Аврорина, остался за пределами внимания автора. То же верно и для Ленинградского отделения Института языкознания 1960–1980-х гг.: единственный, кто удостоился упоминания, — это Ю.А. Крейнович. По-видимому, автора сбilo с толку различие в названиях между Институтом этнографии и Институтом языкознания, и из поля его внимания как-то выпал тот факт, что ученые, работавшие в обоих институтах (располагавшихся, кстати, в двух шагах друг от друга, по обе стороны Биржевого переулка), прекрасно знали друг друга, читали публикации

¹ Слезкин Ю. Советская этнография в нокдауне: 1928–1938 // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 120.

друг друга, проводили совместные конференции и иногда даже совместные исследования; иными словами, несмотря на бюрократические барьеры, североведение все-таки оставалось единой наукой.

Эта «маргинализация» лингвистов иногда ведет к неточностям. Так, на с. 281 читаем, что основной движущей силой того, что Швайтцер называет «фольклорным подходом», были финские и венгерские исследователи: они якобы первыми стали записывать и публиковать тексты на туземных языках. Позволю себе отослать автора к публикациям текстов Штернберга, Иохельсона, Богораза в 1920–1930-е гг., как и к аналогичным публикациям более позднего периода, например, к тому эскимосских текстов Е.С. Рубцовой (1954). Эти публикации автору, несомненно, известны — однако они в некотором смысле оказались для него «в слепом пятне», поскольку в его модели числятся по разряду «лингвистики», а не этнографии.

Все эти соображения не способны пошатнуть главного впечатления от чтения работы Швайтцера: это превосходная работа, не имеющая аналогов (по крайней мере, в области сибиреведения) по масштабу, глубине анализа и точности деталей. Для меня, впрочем, эта книга — больше чем история науки: это в каком-то смысле моя собственная история. Как и автор (С. 17), я чувствую, что мой взгляд в прошлое трудно отделить от моей заинтересованности настоящим и будущим сибире- и североведения. Поэтому для меня эта работа особенно ценна, и я искренне надеюсь, что автор сумеет найти время и возможности издать ее в качестве книги; такая книга будет исключительно полезна любому, кто занимается изучением этнографии, фольклора и языков коренного населения Сибири.

Николай Вахтин