

**Сергей Соколовский**

## **Бремя традиции: прошлое в настоящем русской антропологии**

Современное понимание традиции, а я буду говорить лишь о его понимании в антропологии и, отчасти и только по необходимости, — в науковедении<sup>1</sup>, оказалось довольно расплывчатым. Произошло это, по всей видимости, от частого употребления термина во множестве разных контекстов. Слово стало настолько привычным и стертым, что почти перестало работать как понятие, став синонимом едва ли не любого рода преемственности и повторяемости. Однако при всей своей стертости и клишированности понятие традиции продолжает удерживать свое место в ядре тезауруса антропологии и продолжает являться излюбленным объектом внимания и центральным сюжетом огромного количества работ, написанных антропологами, в том числе и российскими. Поскольку я собираюсь говорить именно о традициях русской антропологии, причем говорить по большей части критически — как о прошлом, от которого необходимо избавляться, то я начну с попытки преодоления и разрушения традиции говорить о традиции как о чем-то само собой разумеющемся и всем понятном.

**Сергей Валерьевич Соколовский**

Институт этнологии  
и антропологии РАН,  
Москва  
sokolovskiserg@mail.ru

---

<sup>1</sup> Тем самым я оставляю за рамками рассмотрения огромный корпус материалов, имеющих отношение к политическим, религиозным, мировоззренческим, экономическим и др. традициям, сосредоточиваясь по возможности лишь на традициях одной научной дисциплины — современной русской антропологии.

Я думаю, что в этой связи стоит напомнить, что само понятие традиции в близком к современному значению смысле вошло в научный оборот не слишком давно. Известно, что в середине XVIII в. оно обрело популярность и было включено в несколько влиятельных словарей, в частности в Большой полный универсальный лексикон всех наук и искусств — 68-томный компендиум, вышедший в течение более двадцати лет в Лейпциге и Халле, с 1732 по 1754 г., под редакцией известного книгопродавца и издателя Йоганна Генриха Цедлера. Этот лексикон стал самой полной немецкоязычной энциклопедией XVIII в. В 44-й том этого издания, вышедший в свет в 1745 г., была включена статья «Традиция», в которой это понятие определялось следующим образом:

“Tradition, *lat. Traditio*, ist auch so viel, als eine Erzählung, die man nur vom Hören sagen weiß, nirgends aber bei einem tauglichen Schriftsteller aufgezeichnet findet” [Zedler 1745 XLIV: 925]<sup>1</sup>.

Эта оппозиция между словом сказанным (устной речью) и словом писанным (текстом), иначе говоря — между голосом и письмом, была впоследствии блестяще проанализирована в «Грамматологии» Жака Дерриды. Напомню, что эпиграфом к одному из разделов этой книги он избирает слова Ж.-Ж. Руссо из «Опыта о происхождении языка», написанные примерно в то же время, что и определение традиции в лексиконе Цедлера<sup>2</sup>:

*Эти три вида письма точно соответствуют трем различным состояниям людей, образующих народ. Изображение предметов подобает дикарям, знаки слов и высказываний — варварам, буквенное письмо — цивилизованным народам.*

Веком спустя *традиция* уже устойчиво противопоставлялась *цивилизации*, и словарь братьев Гримм цитирует одно из тогдашних употреблений заимствованного из французского термина «традиционный» (*traditionell*) в качестве антонима «атмосфере образования» (*Bildungsatmosphäre*) [Deutsches Wörterbuch XXI: 1026]. Противопоставление цивилизации как конституирующая характеристика традиции, воспринимаемой как атрибут традиционного общества, оказалось весьма устойчивым элементом понятия «традиция», но поскольку цивилизация означала прежде всего современное индустриальное европейское общество, то традиция оказалась противопоставленной современности, культуре европейского модерна и тому новому экономическому порядку, который был связан с этой культурой. Эта система противопоставлений прослеживается

<sup>1</sup> «Традиция, *лат. Traditio* — это то, что узнается изустно, а не то, что можно обнаружить написанным у хоть на что-то пригодного писателя».

<sup>2</sup> О датировке этой работы Руссо см.: [Деррида 2000: 328–329].

в дисциплинарных дискурсах антропологии, социологии, экономики и политических наук. Примером может служить веберовская типология авторитета, в которой авторитет традиции противопоставлялся рациональному авторитету права, иными словами, обычное право бесписьменных народов — кодифицированному праву развитых стран.

У антропологов, в отличие от теологов, традиция интерпретации текстов обычно выносилась за скобки. В этом отношении вполне показательна книга антрополога-когнитивиста Паскаля Буайера «Традиция как истина и коммуникация». В ней он, отмечая, что традиция, как и большинство категорий в антропологии, не является теоретическим концептом, поскольку этим словом обозначаются совершенно разные вещи, не имеющие общих характеристик кроме самых тривиальных, исключает из своего рассмотрения сохранение, передачу и экзегезу письменных текстов или «писаний» и пытается построить теорию традиции, рассматривая только устную коммуникацию. Такое сужение понятия традиции вполне оправдано в антропологии как дисциплине, изначально специализировавшейся на бесписьменных народах и культурах и до недавнего времени оставлявшей историкам и социологам изучение современных обществ и письменных культур [Буер 1990: VII–VIII]. Здесь мы снова видим присущую понятию традиции с самого начала его научной карьеры оппозицию между голосом и письмом.

Эта оппозиция в конструировании понятия традиции очень интересно реализуется в концепции российского философа Михаила Александровича Розова, исследовавшего способ бытия семиотических объектов и разрабатывавшего т.н. волновую семиотику в виде теории «социальных эстафет» как базовых механизмов социальной памяти [Розов 2008]. Метафора волны в раскрытии механизма функционирования традиции, заимствованная Розовым у Габриэля Тарда с его концепцией волн подражания, интересна как раз тем, что социальная передача представлений, знаний, умений и навыков осуществляется, если так можно выразиться, «поверх» текстов или материальных объектов и при постоянной смене материальной основы этой передачи. Книга как материальный носитель текста может сохраняться в течение тысячелетий, не меняя своего материального носителя — листов бумаги или пергамента, на которых она была написана, в то время как умение ее чтения или дешифровки передается из поколения в поколение, вовлекая все новых и новых материальных носителей этого умения.

Метафора волны для описания механизмов передачи традиции представляется особенно точной для тех, кто хоть немного

представляет себе физику распространения волн. Существенным здесь является то обстоятельство, что при распространении волны частицы среды, в которой она распространяется, не движутся вместе с ней, а колеблются около своих положений равновесия или перемещаются по заданным волной замкнутым траекториям. Общество, как пишет Розов, «в целом тоже волноподобно, ибо постоянно воспроизводит себя от поколения к поколению в виде сложной программы поведения людей, но на все новом и новом материале» [2008: 39]. Понятно, что при угасании этих социальных куматоидов (термин Розова от греч. κῆμα — волна) возможность чтения или верной интерпретации текстов исчезает, и новым поколениям приходится заниматься дешифровкой забытых систем письма, опираясь на аналогии и тексты-билингвы.

Что-то подобное происходит и при передаче научных традиций и интерпретации работ далеких предшественников. При бесперебойном функционировании социальных эстафет воспроизводятся и контекстно специализированные практики интерпретации, привязанные к социально-культурному контексту периода написания текста; при появлении же в этих эстафетах разрывов от интерпретатора для правильного прочтения текста требуются уже совершенно особые усилия по восстановлению исторического контекста и реконструкции тех практик, которые бы обеспечили его верное прочтение. Для истории научных дисциплин, до сих пор более настроенных на изучение *преемственности*, нежели *разрывов*, было бы полезным знание о природе этих разрывов и порождающих их механизмов.

Исключением являлась концепция Томаса Куна, который описывал научные революции как смену парадигм и кризис идей, связанный с научными открытиями и обнаружением аномалий в принятых теоретических объяснениях. Особенности российской антропологии, в которой понятие парадигма может использоваться лишь с большой долей условности, принуждает меня обращаться с ее историей не столько как с историей идей, сколько как с историей сменяющихся поколений социальных акторов. Они передают или в силу обстоятельств лишены возможности передавать свой опыт и практики. В силу самых разных обстоятельств дисциплинирующее воздействие российской антропологии на своих членов многократно подвергалось серьезным испытаниям и вследствие этого не всегда функционировало успешно.

Разрывы преемственности могут быть обусловлены самыми разными причинами: сменой идеологических ориентиров, институциональных приоритетов в управлении наукой, репрессиями в отношении ученых, притоком в дисциплину «смежников», по-

лучивших иную, нежели этнографы, подготовку, и т.д. В российской этнологии / этнографии, например, кризисы конца 1920-х — начала 1930-х гг. и конца 1980-х — начала 1990-х гг. были вызваны как раз сменой идеологий. В институциональном же отношении эти кризисы имели противоположные последствия. После первого было прекращено преподавание дисциплины в ряде вузов страны, в то время как после второго было открыто множество кафедр социальной антропологии. Однако поскольку их преподаватели не имели соответствующей профессиональной подготовки в рамках этой дисциплины, в ее российской версии наблюдался и, строго говоря, продолжает наблюдаться полный разброд относительно определения ее предмета и задач. Массовые репрессии 1930–1940-х гг., в результате которых погибла или оказалась в лагерях большая часть русского этнографического сообщества<sup>1</sup>, гибель многих этнографов во время войны также обусловили разрыв в профессиональной подготовке студентов и косвенно способствовали привлечению к преподаванию и исследовательской деятельности представителей других дисциплин — археологов, историков, географов, социологов, биологов и др. Социальные эстафеты прерываются или функционируют в урезанном и искаженном виде в каждом из этих случаев, при этом деформируются не только стандарты исследовательских практик, но и представления о предмете дисциплины, изменяется ее уникальная перспектива в рассмотрении реальности.

Эти соображения на уровне здравого смысла не позволяют построить теории дисциплинарной традиции, но позволяют отметить ее довольно тривиальный (хотя и с нетривиальными следствиями для методологии дисциплинарной истории) аспект: дисциплина создается в результате личной передачи опыта от учителя к ученикам, и разрывы в этой эстафете способны весьма существенно трансформировать весь ее облик.

При той степени централизации, которая была присуща российской антропологии в течение практически всей второй половины прошлого века, когда даже назначение нового директора головного академического института приводило к смене исследовательских приоритетов дисциплины в целом, недоучитывать этот фактор при описании дисциплинарных традиций было бы опрометчиво. «Пришествие варягов», занимавших пост директора Института этнографии с 1942 по 1991 г. (археолога, историка-слависта и историка-американиста), лишь подчеркивает значение номенклатурного фактора в пе-

<sup>1</sup> По некоторым данным, число репрессированных этнографов достигло 500 человек [Козлов 2004: 13; Решетов 1994: 186].

риод централизации в управлении дисциплиной. Этнографы старшего поколения помнят те ощутимые повороты в тематике исследований, которые в течение последних 70 лет были связаны именно с именами С.П. Толстова (директор Института этнографии АН с 1942 по 1966 г.), Ю.В. Бромлея (директор этого же института с 1966 по 1989 г.) и В.А. Тишкова (директор получившего в 1991 г. новое имя Института этнологии и антропологии РАН с 1989 г. по настоящее время).

За это время исследования этногенеза и первобытного общества (так называемой «этнографической архаики») уступили первенство социалистической современности, которая в свою очередь была потеснена типологией этнических сообществ и изучением этнических процессов в рамках теории этноса, уступившим в 1990-е гг. пальму первенства концепциям этничности и этнического конфликта и прикладной этнологии с весьма специфической сферой приложения.

Однако после 1991 г. эпоха централизации с ее концентрацией всех решений (кадровых, издательских, научных) в рамках единой структуры (один журнал, контроль над публикацией книг в центральных издательствах, один диссертационный совет, один головной академический институт, две-три кафедры на всю страну и т.д.) закончилась. На смену ей пришел полицентризм, принесший новые вызовы и проблемы для воспроизводства научной традиции.

Личная передача опыта и навыков от учителя к ученикам, однако, представляется мне очень существенной частью дисциплинирования. Конкретные знания могут приобретаться кем угодно и из множества источников, но тонкости интерпретации, методы работы с текстом, высказыванием и артефактом ставятся в рамках каждой из дисциплин (и, добавлю, разных национальных традиций в рамках одной дисциплины) лишь в модусе личной передачи, т.е. в процессе нормально функционирующих социальных эстафет. Дисциплинирование в смысле обучения навыкам и посвящения в дисциплинарные практики в большей мере создает научную дисциплину, чем другие механизмы передачи дисциплинарного опыта. Сюда же следует, по всей видимости, отнести преэминентность методов, в случае полевой работы связанную с постановкой зрения или оптики рассмотрения реальности. Не случайно у нас так часто слышишь вопросы «У кого она училась?» или «Какое у него базовое образование?»

Я бы многожды забыл про свое «базовое образование», побывав за годы работы переводчиком, генетиком-популяционистом и демографом, а затем антропологом, специализирующимся на правах меньшинств и коренных народов, десятилетие-

тиями общаясь с теми, кто считался или считается корифеями российской этнографии. И все же время от времени сталкиваюсь с этими вопросами, с очевидностью играющими роль охраны междисциплинарных границ. И потому начинаю думать, что в моих действиях есть что-то отклоняющееся от норм сообщества, а в моих знаниях — существенные и, видимо, теперь уже невозполнимые пробелы.

Между тем в позиции маргинала есть свои преимущества, поскольку верность учителям подчас сковывает исследователя, мешая ему обращаться к новой проблематике, расширять границы предмета изучения и включать в него новые объекты. Эта ипостась научной традиции как преемственности тематики и объектов изучения — оборотная сторона профессионализма, накопленных умений и знаний — может оборачиваться консерватизмом, мешающим открытому научному поиску, а иногда выливается в своеобразный обскурантизм: человек не желает знакомиться с теми работами, которые были выполнены даже в той узкой области, которой он постоянно занимается, но которые, по его мнению, выходят за рамки традиции. У нас эта установка процветает в отношении работ многих западных коллег: из-за разницы языков и подходов они сбрасываются со счета как иррелевантные. При такого рода консервативной установке сама традиция начинает трактоваться как статичное наследие прошлого. Или, как выражался Эдвард Шилз, она представляет собой простой *traditum* — сумму всего переданного, всего, что унаследовали нынешние члены общества от своих предшественников [Shils 1981: 12].

Идеологическая фиксация на такого рода традициях, представляемых как статичные и самождественные, вполне характерна для кризисных периодов в развитии дисциплины и в случае российской антропологии отчетливо проявлялась во все переломные моменты ее истории. Чтобы не быть голословным, приведу пример типичного высказывания в духе оборонного сознания, сделанного в 1990-е гг. по поводу переименования Института этнографии в Институт этнологии и антропологии:

*С.П. Толстов, репутация которого как крупнейшего теоретика советской этнографии непоколебима, несколько десятилетий назад отмечал, как бы предвидя, что третьесортный продукт европейской мысли может когда-то вновь привлечь чье-то внимание: «Вообще деление наук на теоретические и описательные несвойственно русской, а тем более советской науке. Если оставить в стороне такие разделы естествознания, как, например, теоретическая физика, и весь комплекс философских наук, мы не можем провести сколько-нибудь существенного разграничения*

*между теоретическим и описательным аспектом любой естественной или гуманитарной науки» [Басилов 1998: 20; Толстов 1960: 12].*

Здесь лишь можно согласиться с высказыванием нашего индолога Сергея Дмитриевича Серебряного, как-то заметившего, что «“советская парадигма” не обладала (или обладала лишь в очень малой степени) эпистемологической рефлексией», а «советские гуманитарные “дискурсы” почти не учитывали свою собственную культурную обусловленность» [Серебряный 2005: 14]. В оправдание русской традиции этнографических исследований замечу лишь, что феноменология в ней всегда брала верх над аналитикой. Начиная с народнической этнографии попытка понять, а не разъять приводила к такой стратегии текстуализации полевого опыта, при которой на первое место ставилось описание, чистая дескрипция, ответ на вопрос «что», а не «как» или «почему». Задачей этнографа являлось представление своим читателям целостного образа явления, его гештальта, нацеленное на создание эффектов видения и узнавания, а не прагматическое знание того, как это «работает».

Лишь в советский период стала создаваться специфическая область прикладной этнографии, в рамках которой делались попытки использовать этнографические знания в национальной политике. Однако рефлексивность в смысле осознания культурной обусловленности выбора проблематики так и не стала рабочей привычкой российских этнографов. Только кризис 1990-х гг., повлекший за собой кризис идентичности дисциплины, способствовал появлению критической установки в отношении антропологического знания и методов его получения. Впрочем, и эта установка не стала типичной для общества в целом, так что замечание С.Д. Серебряного, сделанное в отношении советской парадигмы, может быть с полным основанием отнесено и к российским гуманитарным дисциплинам постсоветского периода, включая антропологию. Хотя я бы все-таки отметил, что историки и лингвисты проделали в методологическом отношении гораздо бóльшую работу, нежели антропологи.

***Прошлое в настоящем как проблема идеологического наследия.***

Историю дисциплины и ее взаимоотношений с обществом всегда плодотворнее рассматривать не как самостоятельный и самодовлеющий «пласт» ушедшего в небытие времени, но с позиций преемственности подходов и методов, сохраняющихся нарративов и топосов мышления, словом, под углом «истории в современности». Такая точка зрения мотивирована прежде всего задачами совершенствования используемых сегодня методологии и подходов. У нас пока более распростра-



нен вариант «истории свершений», который, на мой взгляд, был бы более уместен в рамках патриотического или националистического дискурса и представляет собой по сути скорее часть идеологии, чем собственно методологии или истории науки. Его жанры (панегирик и агиография), хотя и производят рассчитанный эффект, но настолько приукрашивают реальность, что становятся практически бесполезными с точки зрения понимания особенностей научного развития.

Анализ сохраняющихся стереотипов, остатков прежних концептуализаций и подходов принуждает, правда, практически полностью игнорировать длительные и важные для становления дисциплины периоды, которые действительно стали историей, т.е. влияние которых на мышление современного отечественного этнографа / антрополога стало минимальным. Поэтому я практически не буду упоминать событий, предшествовавших 1920-м гг. Слишком много разрывов в дисциплинарной преемственности произошло с той поры, так что задача адекватной реконструкции традиций, уходящих глубже этого периода, мне представляется сегодня трудноразрешимой.

Многие элементы теории и методологии, продолжающие влиять на практику сегодняшних этнографических исследований, сложились главным образом в течение двух неравных по длительности периодов в развитии отечественной этнографии, которые я условно назвал «романтико-героическим» (это период 1910–1950-х гг. с преобладанием парадигмы антропологии спасения) и «схоластическим» (период 1950–1980-х гг., в течение которого возобладало схоластическое выведение предмета науки из ее наименования — этнография как наука, описывающая этносы). Современный «кризисный» этап, стартовавший в конце 1980-х — начале 1990-х гг., унаследовал многие подходы, сложившиеся именно в эти два предшествовавших ему периода. Это и есть то наследие, которое я называю «прошлым в настоящем».

Периодизация таких динамичных объектов, как история научной дисциплины, всегда будет оставаться субъективной, и предлагаемая здесь исключением не является. Намеченная выше периодизация может вызвать протест, особенно со стороны тех, кто непосредственно был автором и вершителем этих перемен. Однако, называя эти периоды так, а не иначе и определяя (довольно, впрочем, условно) их границы, я опираюсь на преобладающие тенденции, а не пытаюсь объять все отклонения и исключения.

Например, героический период я именую так, потому что большая его часть проходила под лозунгами антропологии спасения — малых народов, языков, культур и культурных арте-

фактов. Над всеми ними прозревалась угроза неминуемого вымирания, исчезновения или распада. Колебания в численности аборигенных сообществ (необязательно, кстати, вызываемые естественной убылью, обусловленной экономически неурядицами, эпидемиями, алкоголизмом, но также смелой идентичности и миграциями) и даже такие факторы, как климат и малодоступность мест расселения, — все это рассматривалось в качестве угроз, способных разрушить хрупкое равновесие местных популяций и природной среды, что в свою очередь, по мысли этнографов, подводило такие народы к черте гибели, от которой их могла уберечь лишь целенаправленная политика государственной поддержки, научные основы которой сами этнографы зачастую и разрабатывали. Многие топусы антропологии спасения пережили своих создателей и сохраняются и сегодня как в политике государства, так и в академических построениях.

В числе наиболее важных из них я бы назвал *натурализацию категорий идентичности*, связанных с языком и культурой, которая выражается прежде всего в рассмотрении этнических и языковых сообществ как своего рода организмов, подверженных старению, болезням и всем видам стрессов и адаптации, в полном соответствии с особенностями и стратегиями выживания популяций. Эта оптика взгляда натуралиста, угадываемая в проблематике тогдашних этнографических исследований, сохраняется и в риторике современной правозащитной этнографии, а также в иерархии мест полевой работы и самом способе конструирования этнографического поля, при котором, как заметили критики, анализировавшие историю становления этого метода, по возможности устраняются все вносимые влияниями «цивилизации» искажения и реконструируется исконная «чистота» ритуала или практики, поведенческого комплекса или иного компонента «культуры». Так же, как натуралисты предпочитали исследованиям животных в неволе изучение их в среде естественного обитания, этнографы искали свое поле (а многие продолжают это делать и сегодня) в наименее «затронутых цивилизацией» регионах. А если таковых обнаружить не удавалось, пытались восполнить недостаток «естественности» в настоящем, используя исторические реконструкции — археологические и письменные источники и методы устной истории.

Другим топосом, доставшимся нам от героического периода, если не от времен ранней институализации дисциплины, является *экзотизация объектов исследования* и предмета антропологии в целом. Словечко «объекты» в связи с распространившимися нормами политкорректности было бы неуместным, если бы речь не шла о российском контексте, в котором устойчивость

тропа экзотизации как раз и превращает исследуемых субъектов в объекты. «Объект» никогда не станет вровень с «субъектом», если все его сущностные характеристики полагаются странными, удивительными и невероятными. Наиболее экзотические «племена» (или «культуры») искали и обнаруживались, разумеется, в наиболее удаленных и малодоступных местах, вдали от городских центров, в глубинке. Здесь риторика экзотизации переплеталась с топосом натурализации: «естественные условия обитания» носителей экзотических культур оказывались на географической периферии — в редко посещаемых «европейцами» местностях или в толще исторических эпох. Студенты-этнографы с восторгом и энтузиазмом брались за изучение «осколков древних цивилизаций», «пережитков первобытности», «мифологии дикарей» и т.п.

Степень экзотичности изучаемого до сих пор остается интимно связанной с престижем ученого и престижностью избираемой им проблематики. Романтизация и экзотизация всего предмета антропологии остается наиболее распространенным типом ее восприятия российским обществом в целом и разными сегментами его символической элиты — журналистами, писателями, политиками и т.п. В канон интервью с этнографом для широкой публики непременно входит рассказ «о чем-нибудь этаком» — странных обычаях «дикарей», их невероятных представлениях и нравах, малосъедобной с точки зрения «цивилизованного человека» пище и т.п. Фотографии в глянцевых журналах, иллюстрирующие этнографические исследования, делают экзотику своим неперенным фокусом, причем удаленность места тесно увязана с престижностью материала. Раскрашенные лица туземцев Новой Гвинеи или татуировки амазонских индейцев продолжают пользоваться в публикациях такого рода наибольшим спросом.

Наконец, еще одним топосом мышления о Других, сохраняющимся в отечественной этнологии со времен Г. Спенсера, Э. Тайлора и Л.Г. Моргана (или, если угодно, Н.И. Надеждина, К.Д. Кавелина, М.М. Ковалевского, Э.Ю. Петри, Н.Н. Миклухо-Маклая и их последователей), стал эволюционистский топос *темпорализации различий* — размещение одновременно бытующих народов и культур на эволюционной лестнице, подобной известной схеме «дикость — варварство — цивилизация», лишь усиленный в период нераздельного господства марксизма. Эта схема как-то незаметно исчезла со страниц этнографических работ постсоветского периода, уступив место более модным и политически корректным концепциям многолинейной эволюции, подчеркивавшим равенство культур, а также имплицитно эволюционистским концепциям модернизации, разделяемым большинством российских антрополо-

гов. Отмечу лишь, что рассуждения о степенях модернизации исследуемых сегодня сообществ с неумолимостью предполагают наличие среди них более и менее модернизированных, а по-русски — более и менее современных, что возвращает нас к изначальным схемам эволюционизма, хотя и не воспроизводит их буквально.

Темпорализация различий отражается в известном представлении о том, что путешествие в пространстве (из центра к периферии, от «цивилизации» к «природе», в гармонии с которой якобы продолжают жить носители «традиционной культуры») является одновременно и путешествием во времени, из настоящего в прошлое. В нашей политической риторике плохая экология нередко понимается как плата за прогресс. Там же, где экология лучше, — меньше и прогресса. Вот почему многие полагают, что человеческие сообщества, благополучие которых продолжает хоть в какой-то степени зависеть от охоты, рыболовства, собирательства или оленеводства, отстают в своем развитии от прочих, и коли так, то, оставаясь современниками, одновременно находятся на тех этапах развития, которые эти прочие уже оставили позади, т.е. буквально — в прошлом, но не в своем собственном, а в прошлом большинства, нашем с вами прошлом.

Стоит отметить и известную универсальность такого рода рассуждений. Они используются в отношении не только «охотников и собирателей» (каковых, как показывают данные о занятости населения последней переписи, у нас в стране практически не осталось), но и любых «фундаменталистов», исламских или христианских, которые, устремляясь в свое дистопическое прошлое, к идеалам золотого века своей религии, мешают «прогрессивному большинству», не желающему расставаться с комфортом, властью и утилитаристскими ценностями эпохи модерна.

Между героико-романтическим периодом и пришедшим ему на смену периодом академической схоластики был очевидный разрыв, обусловленный изменением идеологической обстановки в стране в связи с оттепелью 1960-х гг. На это же время пришлось и номенклатурные перемены в руководстве советской этнографией. Я думаю, что здесь уместно будет напомнить, что С.П. Толстов считал главным объектом этнографического изучения «социально-исторические формации с низким уровнем развития производительных сил» и призывал бороться с тенденцией придать этносу «какое-то особое значение», относя его как «внеклассовое образование» к «буржуазной идеологии». Ю.В. Бромлей полагал, что этнография является даже по этимологии своего наименования «наукой об этносах», и посвятил практически

все двадцатилетие своего директорства разработке соответствующей понятийно-терминологической системы и проблемам классификации и типологизации этносов и этнических процессов.

Нужно отметить, что если теоретизирование С.П. Толстова было непосредственно связано с его работой как археолога и этнографа и с его политическими симпатиями, то Ю.В. Бромлей не участвовал в полевых исследованиях (по основной специальности он был славистом, специализировавшимся до занятий теоретической этнографией на истории хорватской деревни XV–XVI вв.) и, видимо, не испытывал никакой потребности увязывать свои теоретические построения с полевой практикой.

Новый угол зрения на историю как арену взаимодействия этносов не мог не поднимать статуса этнографии относительно истории. В качестве самостоятельной категории «этнос» и изучение этносов давали возможность теоретического синтеза данных из самых разнообразных дисциплин, которые стали осознаваться как смежные и, стало быть, близкие и необходимые для решения собственно этнографических исследовательских задач — психологии, социологии, географии, истории, экономики. Политическое значение превращения этноса в главный объект этнографических исследований оказалось неоднозначным. С одной стороны, это позволяло сообществу этнографов освободиться от слишком плотного идеологического надзора, оставляя дискуссии по проблемам нации и национализма историкам и специалистам по научному коммунизму. С другой же, как выяснилось впоследствии, связываемая с центральным теоретическим понятием исследовательская программа (впрочем, как и программа исследований этногенеза, развернутая еще Толстовым) оказалась столь близкой идеологии местных националистов, что до сих пор остается их теоретической платформой. Если в академических представлениях этого периода этнос интегрирует экономику, психологию, играет роль объяснительной основы в истории и географии, то в идеологических построениях национальных элит периода перестройки он становится главной ценностью и опорой их практической политики, удобным фокусом и инструментом для переписывания истории, этнизации экономики и управления, переосмысления социально-экономических противоречий как этнических.

Таким образом, мне кажется, не будет натяжкой утверждать, что именно в этот период ориентализм или экзотизация, присущая романтико-героическому периоду, стала постепенно отступать под влиянием той версии псевдомарксистского материализма, которую при ближайшем рассмотрении точнее

было бы назвать *субстантивизмом* или *натурализмом*. Фокусировка исследований на истории и взаимоотношениях «этносов» явилась малоудачной «национальной политикой», проявившей весь свой разрушительный потенциал в то смутное время, когда «этнос» стал разменной монетой в политической игре национальных элит распадавшегося СССР. Натуралистическая трактовка процессов этнической идентификации, выразившаяся в рассмотрении «этносов» как реальных субъектов исторического процесса, как «социальных организмов» или «социальных тел», обусловила характер исследовательских программ ряда этнологических субдисциплин, ставший препятствием для их интеграции с родственными субдисциплинами, развивавшимися в рамках иных национальных традиций.

Например, отечественная этническая психология (в отличие от западной кросскультурной, к тому времени уже преодолевшей позитивистские искусственные барьеры реификации этнических феноменов), по существу, возродила старые и, казалось бы, давно списанные в тираж понятия, подобные пресловутому *Volksggeist*, под обликом исследований «национального характера». Восприятие социальных взаимодействий как отношений между «этнофорами» (носителями специфической культуры и психологии) способствовало натурализации этнических границ и сделало популярным анализ этих взаимодействий в терминах «культурного расстояния», «этнического конфликта» и т.п. Все это поставило отечественные кросскультурные исследования в опасную близость с концепциями научного расизма (расиализма).

Аналогичные тенденции развивались и в других новых «гибридных субдисциплинах» — этнической антропологии (области исследований в физической антропологии, в рамках которой изучался расовый состав и физико-антропологическое своеобразие этносов), этносоциологии, этноконфликтологии, этнодемографии и этнической экологии. Теория этноса стала прочно ассоциироваться с советской этнографией и, по видимому, навсегда останется в истории символом этого периода в развитии российской этнологии.

Основным наследием последнего советского этапа отечественной этнографии, продолжающим определять исследовательские программы отечественной антропологии и сегодня, стала *этнизация* ее предмета — преимущественная концентрация внимания на этническом, приводящая к игнорированию той проблематики, которая входит в исследовательское поле социальной и культурной антропологии и большинства ведущих национальных традиций антропологических исследований. В рамках об-

суждаемой темы уместно напомнить, что увлечение «этносоми» было воспринято этнографами-полевиками формально — как по существу прежняя и лишь терминологически обновленная «упаковка» для их материалов, где термин «культура» механически стал заменяться терминами «этнос» или «этническая культура». Впрочем, культура сама понималась как носитель гердеровского «духа народа», что выражалось прежде всего в представлениях о способе ее передачи и ее структуре.

Культура подразделялась на духовную и материальную. К первой этнографы относили верования, обычаи, ритуалы, мифологию, фольклор, а ко второй — хозяйственный уклад, пищу, одежду, жилище, транспорт. К «этнической культуре» относили не все перечисленное, но лишь те сегменты внутри этих подразделений, которые опознавались как «этническая традиция». Традиция описывалась этнографами обычно на основе рассказов самого старшего поколения либо, если считалась не изменившейся, путем прямого наблюдения ее бытования. Влияния «цивилизации», города, недавние заимствования, инновации и т.п. — все это не входило в нормативное описание «этнической культуры». Такая избирательность наблюдений оправдывалась теоретически: при учете «иновлияний» было бы трудно выстраивать этногенетические схемы и проводить кросскультурные сравнения. Исключение заимствований, искусственное очищение наблюдений от «инородных элементов» позволяли рассматривать этническую культуру как квинт-эссенцию народного духа.

Лишь фольклористика, ранее прочих дисциплин сделавшая фокусом своих исследований не столько экзотических Других, сколько экзотических Своих — русских крестьян, смогла тематически расширить свой исследовательский репертуар, охватив тотальные институты армии и тюрьмы, а также социальную работу, профессиональные субкультуры, а впоследствии и городскую повседневность.

Таким образом, наше наследие, точнее та его часть, от которой нам нужно избавляться, — это отсутствие рефлексивности, натурализм восприятия объектов изучения, экзотизация и устаревшие эволюционистские трактовки культур и обществ с их делением на модернизированные и отстающие в своем развитии. Необходимо преодолеть и ту разновидность наивной эпистемологии, которая столь характерна для большинства исследовательских проектов, выполняемых российскими антропологами. Я имею в виду опору на обыденные представления, логику здравого смысла и слабую аналитику. Нужно научиться различать нормативный, дескриптивный и аналитический подходы и разрабатывать понятийный инструментарий с уче-

том тех специфических задач, которые решаются в каждом из них.

В своей статье я остановился лишь на той части советского наследия, которое можно было бы назвать бременем прошлого, совершенно не упомянув наших достижений. Думаю, что для этого найдется другой повод, и тогда я или мои коллеги с удовольствием порассуждаем о том, как в российской антропологии сохраняются и развиваются идеи Н. Трубецкого и Р. Якобсона, М. Бахтина и В. Проппа, Л. Выгодского и А. Лурии, А. Чайнова и В. Леонтьева и других корифеев мировой и российской антропологии.

### Библиография

- Басилов В.Н.* Традиции отечественной этнографии // Этнографическое обозрение. 1998. № 2. С. 18–45.
- Серебряный С.Д.* О «советской парадигме» и о нашей нынешней (постсоветской) герменевтической ситуации (заметки индолога). М.: РГГУ, 2005. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 43).
- Толстов С.П.* Основные теоретические проблемы современной советской этнографии // Советская этнография. 1960. № 6. С. 10–30.
- Деррида Ж.* О грамматики. М.: Ad Marginem, 2000.
- Козлов С.Я.* Потерянная этнография // НГ-Наука. 2004, 27 окт.
- Решетов А.М.* Репрессированная этнография: Люди и судьбы // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1994. Вып. 4. С. 185–221.
- Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008.
- Boyer P.* Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse. A Cognitive Description of Traditional Discourse. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge studies in social anthropology, Vol. 68).
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Leipzig: S. Hirzel, 1854–1860. <<http://urts55.uni-trier.de:8080/Projekte/DWB>>.
- Shils E.* Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Zedler J.H.* (Hrsg.) Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste. Leipzig und Halle: Johann Heinrich Zedler, 1732–1754 <<http://www.zedler-lexikon.de>>.