



Вера Тольц. *«Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период.* М.: Новое литературное обозрение, 2013. 332 с.

Востоковеды против ориентализма?

Книга «Собственный Восток России» с уточняющим подзаголовком «Политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период» — это очень редкий случай, когда на русском языке публикуется работа, буквально только что появившаяся на англоязычном / мировом книжном рынке [Tolz 2011]. Оригинальная версия уже вызвала множество рецензий и оживленную полемику¹, поэтому моя задача (представить работу) и облегчается, и осложняется, так как высказанная масса хвалебных слов и замечаний оставляет немного возможностей для того, чтобы сказать что-то совершенно новое. Я попробую, не вдаваясь в подробности, максимально нейтрально изложить основные сюжеты книги, привлечь внимание читателя к тем выводам, которые развертываются в ней.

«Я очень рада, что рецензенты не нашли в моей работе попытки восхваления российского научного наследия. Признаюсь, я боялась и боюсь такого прочтения книги», — написала профессор Манчестерского университета Вера Тольц в своем ответе на горячее обсуждение английской версии своего текста в журнале “Ab Imperio” [Тольц 2011: 408–409]. Признаюсь, что такая боязнь несколько озадачила меня, потому что,

Сергей Николаевич Абашин
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
s-abashin@mail.ru

¹ См.: [Knight 2013; Долбилов 2011; Glebov 2011; Бобровников 2011; Тольц 2011].

прочитав книгу, я нашел в ней явное стремление показать бесспорные достижения российской науки и даже обнаружить в ней истоки многих ныне модных в мире методологических подходов. Книга Тольц, безусловно, создает в целом скорее привлекательный образ российского научного наследия. Не случайно последние ее страницы заканчиваются почти нескрываемым сожалением, что современные политики и культурные деятели России забыли о тех идеях, которые когда-то, сто лет назад, занимали важное место в общественном сознании и отстаивались целой плеядой известных и авторитетных ученых.

Почему же сам автор дистанцируется от эффектов, которые создает исследование? Почему она не считает своей осознанной задачей создание положительного впечатления о героях своей книги? Я думаю, что дело здесь не только в желании сохранить идеально-недостижимую нейтральность и объективность. Сами герои, при всей монументальности и величии их фигур, оказываются очень противоречивыми, меняющимися, вступающими в политические компромиссы и потому трудно вписываемыми в однозначные оценки. Даже сочувствуя им, Вера Тольц не отказывается от критического взгляда на их убеждения и деятельность, много раз оговаривает сложность и самой эпохи, о которой идет речь, и обстоятельств, в которых ученым приходилось высказываться и делать научные открытия.

Введение («Российское востоковедение и “восточный Ренессанс” в Европе на рубеже XX века») кратко знакомит читателя с персонажами, которые стоят в центре исследования. Это четыре востоковеда, которые работали в Санкт-Петербурге: туркестановед В.В. Бартольд, кавказовед Н.Я. Марр, буддолог С.Ф. Ольденбург и еще один буддолог Ф.И. Щербатской. Тольц называет их «школой Розена», т.е. учениками декана факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета В.В. Розена. Автор рассматривает их как особую группу в российской науке, которая придерживалась сходных идей и пережила схожую судьбу: от высокого академического признания на рубеже XIX–XX вв. к все более активному вовлечению, в ходе русских революций и Первой мировой войны, в политику, а далее — к активному сотрудничеству с большевиками в 1920-е гг. и, наконец, к политическому осуждению, до которого не всем удалось дожить (впрочем, по естественной причине).

На мой взгляд, справедливо конституируя из названных учебных «школу», автор книги не всегда полно раскрывает отношения внутри группы. Были ли какие-то влияния ее членов друг на друга, разногласия и расхождения?

Существует и другая претензия: фокусируясь только на «школе Розена», автор упускает из виду вопрос о том, существовали ли какие-то другие школы внутри академической науки и течения мысли за ее рамками. Как они взаимодействовали между собой, кто на кого и как воздействовал, как эти школы и течения могли бы ранжироваться по интеллектуальному и политическому влиянию? Впрочем, последний вопрос скорее обращен к новым исследователям, чем к самой Тольц (нельзя объять необъятное). Можно указать, что в рецензируемой книге не просто упоминаются, но и характеризуются взгляды очень разных ученых и мыслителей, таких как А.Н. Веселовский, В.В. Григорьев, Н.И. Ильминский, Д.А. Клеменц, Н.П. Кондаков, А.М. Позднеев, В.В. Радлов, О.О. Розенберг, П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Л.Я. Штернберг и другие.

Первая глава «Нация, империя и региональная интеграция» раскрывает взгляды «школы Розена» на нацию и империю — два ключевых понятия, которые прежде всего интересуют автора. Тольц обращает внимание на то, что вопреки распространенному мнению о несовместимости этих двух явлений в России в XIX в. начинается «консолидация имперских метрополий при помощи стратегий национально-государственного строительства» (С. 42). Ученики Розена принадлежали к сторонникам поддержки «этнического плюрализма», считая, что тот будет «способствовать, а не обязательно затруднять интеграцию нацменьшинств» (С. 48).

Такой подход диктовался рядом соображений, характерных для этой группы востоковедов. Во-первых, ученые считали развитие национального самосознания само собой разумеющимся процессом, который совершается и у европейских, и у других народов. Во-вторых, они интересовались процессами культурного смешения и видели в национальностях результат разнообразных культурных влияний. Русская же культура, с которой они себя ассоциировали, имея при этом нерусское происхождение, им виделась открытой на протяжении всей своей истории разнообразным воздействиям. В-третьих, поддержку меньшинств они считали условием формирования лояльности к империи и даже «противоядием от национально-освободительных движений» (С. 80).

Во второй главе «Восприятие Востока и Запада» Тольц анализирует критическое отношение «школы Розена» к понятиям «Запад» и «Восток». Истоки этой критики находились в общем повороте европейской (особенно немецкой и австрийской) науки¹

¹ Автор часто ссылается в этой связи на работу [Marchand 2009]. На мой взгляд, отношениям между «школой Розена» и немецкой наукой можно было бы посвятить больше разъяснений.

к изучению истории длительного и разнообразного взаимодействия разных стран и культурных традиций. Усиление неприятия империализма, поражение России в войне с Японией и Первая мировая война только усилили эту критику европоцентризма. Оставаясь, конечно, во многом в рамках стереотипов о европейском превосходстве, ученики Розена «недвусмысленно отвергли дихотомию Восток — Запад как плод европейского воображения» (С. 92). В частности, Бартольд в своих лекциях в Санкт-Петербургском университете показал, что понятие «Восток» никогда не было привязано к географии и имело культурный смысл, его значение менялось, а современные представления о Востоке стали формироваться с эпохи Просвещения как идеи превосходства и отчуждения. Критика европоцентризма особенно усилилась в работах Марра и Ольденбурга в 1920-е гг., когда она получила политическую поддержку у большевиков.

В этой же главе Тольц обращает внимание на некоторое сходство позиции «школы Розена» и евразийцев и даже допускает возможность влияния первых на вторых, или по крайней мере видит общие интеллектуальные корни двух этих течений мысли. «Если надлежащим образом учесть их работы, то некоторые аргументы евразийцев окажутся менее оригинальными, чем принято думать» (С. 113–114), — утверждает автор книги.

Третья глава «Власть и знание» посвящена теме отношений «школы Розена» с имперской и затем советской властью. Ученые осознавали тесную связь между наукой и властью. Всё тот же Бартольд в своих лекциях по истории востоковедения прямо связывал этапы его развития с этапами установления господства европейских держав над остальными регионами мира. При этом главным фактором этого господства он считал превосходство европейской науки, отсюда вытекал его тезис о том, что развитие науки имеет самоценный характер, только «чистая наука», добывающая «объективные» знания, может быть «единственной прочной основой для познания Востока» (С. 137).

В этом «школа Розена» опять же следовала «немецкой модели», хотя ей приходилось по данному вопросу активно, как показывает Тольц, дискутировать со многими другими российскими востоковедами, выступавшими за более практический вклад науки в имперские внешние и внутренние задачи. Как и многие коллеги за рубежом, представители «школы Розена» упрекали российскую власть за неэффективность управления, за то, что она не следует научным рекомендациям. Во время Первой мировой войны и в 1920-е гг. Марр и Ольденбург сосредоточились на критике Западной Европы, они «шаг за

шагом выявляли связь между востоковедением и европейским империализмом, изображая европейскую науку покорной прислужницей хищных колониальных держав» (С. 145).

В четвертой главе «Критика европейской науки», которая является, по-видимому, центральной в книге, Вера Тольц продолжает исследовать развитие критики европоцентризма со стороны российских востоковедов. Политические потрясения первой четверти XX в. привели, как уже говорилось, к радикализации взглядов. Ситуация 1920-х гг. не только усилила интерес к антиколониальной риторике, но и создала условия для некоторой децентрализации, что породило поиск новых, междисциплинарных направлений и концепций. В частности, востребованными оказались взгляды Марра. Он выступил с анализом национальной принадлежности, «согласно которому невозможно научно доказать наличие прямой связи между современными русскими или немцами, армянами или грузинами и народами, населявшими те же территории многими веками раньше» (С. 165). Такого рода выводы предвосхитили, как считает Тольц, современные представления и теории о нации. Тот же путь радикализации критики европейского колониализма и науки проделал Ольденбург, который, в частности, сформулировал тезис о том, что «советский режим дал начало новой науке о неевропейских обществах, свободной от европоцентристских предрассудков и стереотипов» (С. 168).

Автор обращает также внимание на то, что многие тезисы, сформулированные учеными из «школы Розена», предвосхитили постколониальную критику 1970–1980-х гг. Более того, она говорит о «заимствовании Саидом через арабских ученых-марксистов 1960-х гг. критики европейского востоковедения, артикулированной Ольденбургом» (С. 177), напоминая, что икона постколониальной критики Эдвард Саид хорошо знал идеи арабского марксиста Анвара Абдуль-Малека, который учился в СССР и находился под влиянием советских подходов, сформулированных, в частности, Ольденбургом. Верна или нет такая неожиданная реконструкция истоков саидовской концепции, сказать трудно, но можно согласиться с Тольц в том, что вопрос «о степени оригинальности современных постколониальных исследований» (С. 178) вполне закономерен, учитывая длительную историю антиколониальной борьбы и критики.

Тольц считает, что последователи Розена предложили ряд новшеств, «от упора на экономические и социальные, а не только религиозные вопросы в изучении мусульманских обществ до отказа от создания национальных исторических нарративов в виде линейного развития одного народа от древних времен

до наших дней» (С. 178). Однако самая последовательная попытка пересмотра устоявшихся методологий была предпринята в отношении изучения буддизма, о чем говорится в отдельном разделе «Методологические новшества и научное изучение буддизма». Суть состояла в неприятии точки зрения, что рукопись важнее человека, а некие текстуальные (и часто реконструируемые как «подлинные, чистые») традиции важнее живой религиозной практики, что приводило к мнению о деградации и искажении буддизма, особенно в тибетском варианте. Для доказательства этого тезиса Тольц обращается к работам Щербатского и его учеников, которые были сторонниками изучения современных практик и использования помощи современных буддистов в изучении текстов.

В пятой главе «Имперские ученые и национальные движения среди нацменьшинств накануне революций 1917 г.» автор возвращается к роли имперских ученых в формировании национальных идеологий в колониальном мире. Тольц полагает, что само востоковедение развивалось в традиции романтического национализма, все научные методики — переписи, музеи, карты — разрабатывались первоначально для описания и контроля над населением метрополий, для создания исторических национальных нарративов, описывающих европейские народы. Колониальные лидеры и движения лишь использовали этот инструментарий для своих целей. В России ученые также поощряли развитие национальной идентичности у меньшинств, считая это способом интеграции последних в общероссийское пространство.

Вера Тольц отдельно рассматривает примеры бурят и абхазов, с которыми работали Ольденбург и Марр. Отношения между имперскими учеными и представителями этих групп способствовали, как она считает, формированию у них национальных представлений, причем эти влияния были двусторонними. Автор полагает, что такое сотрудничество было во многом равноправным и отличалось от более иерархичных отношений, например, в британской Индии. В качестве примера она упоминает целый ряд представителей нацменьшинств, но особенно тщательно прослеживает судьбу и взгляды некоторых бурятских и монгольских деятелей (Банзар Барадийн, Гомбожаб Цыбиков, Цыбен Жамцарано, Агван Доржиев). В книге показано, что эти отношения не ограничивались сферой науки, а распространялись на политическое взаимодействие, что стало явным уже в 1905 г., когда те или другие стали общественными деятелями.

В следующей, заключительной главе «Как национальные меньшинства воображались нациями в 1920-х годах» Тольц

спорит с теми, кто считает национальную политику большевиков «политическим новаторством», приведшим к форсированному формированию национальных идентичностей на российском / советском пространстве. Автор отмечает, что многие предпосылки сложились в позднимперское время, и относит к ним в том числе «школу Розена»: «Надлежащая оценка сложной динамики политики этнической и национальной идентичности периода конца империи помогает нам лучше понять логику, лежащую в основе необычной стратегии большевистского правительства» (С. 240).

В главе рассматриваются три случая: «буряты», «Кавказ», «Средняя Азия». Тольц опять же в первую очередь пишет о буддизме, возросшем интересе к этой религии, о целом ряде акций и решений по отношению к ней, об «обновленческом» движении, развернувшейся работе по пересмотру методологии ее изучения, кульминацией чего стало создание в Ленинграде Института буддийской культуры АН СССР в 1927 г. Она напоминает, что в Бурятии упомянутый выше Барадийн стал комиссаром народного просвещения, Цыбиков отвечал за внедрение начального и среднего образования, Жамцарано работал в Народном комиссариате просвещения, Доржиев активно сотрудничал с Народным комиссариатом иностранных дел. Похожая ситуация была в Абхазии. Тольц рассказывает об активной деятельности Марра на Кавказе, в частности о создании в 1925 г. (в книге ошибочно 1905 г.) Академии абхазского языка и литературы, об изобретении абхазского алфавита, сотрудничестве с абхазскими лидерами, роли Марра и Бартольда в поддержке Азербайджана и формировании позитивного взгляда на кавказский ислам, в написании национальных нарративов для вновь создаваемой азербайджанской нации.

Востоковеды активно взаимодействовали с советским государством, но влияние их на принятие решений преувеличивать не стоит. Вера Тольц, например, пишет об участии Бартольда в создании исторических нарративов для формирующихся наций Средней Азии, но его роль в этом процессе не выглядит особой и влиятельной. Более того, известно, что ученый не слишком положительно встретил идею размежевания региона на национальные республики. Тольц полагает, что это говорит не столько об отрицательном отношении к национальной идентичности, сколько о неприятии тех критериев (прежде всего языка), которые были положены в основание советского разделения среднеазиатских наций. Бартольд действительно мог двойственно относиться к национальному размежеванию в Средней Азии, видя в нем «влияние европейской культуры» [Бартольд 1964: 528–529], а значит, с одной стороны, исторический прогресс, с другой — внешнее насилие над местными

порядками. Мне думается, что в книге аспекту противоречивости и непоследовательности, открытости разным воздействиям, иногда даже внутренней конфликтности подходов, которые отстаивала «школа Розена», уделяется меньше внимания, чем оно того заслуживает.

В заключение своей рецензии я скажу несколько слов об ориентализме. «Восток», дважды упомянутый уже в названии книги, указывает, конечно же, на то, что одна из основных целей проделанного исследования — размышление о том, был ли прав Эдвард Саид, который писал о зависимости между знанием о «Востоке» и политикой подчинения «Востока» [Саид 2006] (в оригинале: [Saïd 1978]), а также о том, насколько эта взаимосвязь наблюдается в истории Российской империи (и СССР)¹. Это видно по количеству упоминаний Саида в тексте и настойчивой апелляции к тем или иным его утверждениям. Однако, вопреки ожиданиям, Вера Тольц не позиционирует себя ни апологетом, ни противником Саида и точно так же не стремится доказать, является российский случай правилом или исключением с точки зрения его концепции. Она занимает скорее осторожную позицию, которая позволяет и включать в себя многие тезисы саидовской концепции «ориентализма», и дистанцироваться от излишне унифицирующих и наиболее радикальных ее претензий.

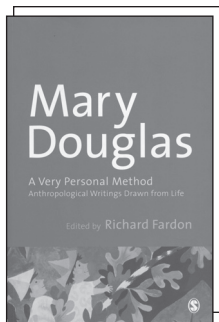
В «Заключении» Тольц пишет, например: «Призывая не принимать за чистую монету большинство заявлений российских интеллектуалов и политиков о специфичности отношений России с Востоком, я, тем не менее, утверждаю в этой книге, что в производстве определенного вида востоковедческого знания (особенно в области изучения буддизма) в контексте первых трех десятилетий XX в. роль местных представителей восточных и южных колониальных окраин была действительно более значительной в России, чем в других империях» (С. 299). Российские востоковеды, по крайней мере принадлежащие к «школе Розена», также вроде бы и вписываются в саидовский ряд ученых, создающих знание с целью сохранения империи, но в то же время оказываются в числе тех, кто ставит под сомнение и колониальный порядок вещей, и ориентализм как систему знаний, оправдывающих колониализм. Эта неопределенность в оценке говорит, на мой взгляд, не об отсутствии авторского отношения к Саиду и «ориентализму», а о понимании сложности и неоднозначности исторических процессов, содержащих в себе разные возможности, и о призыве Веры Тольц продолжать дальше изучение всех этих запутанных взаимосвязей, не останавливаясь на достигнутом.

¹ См., например: [Knight 2000; Халид 2005; Найт 2005].

Библиография

- Бартольд В.В.* Сарт // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. С. 527–529.
- Бобровников В.* Новая книга Веры Толыз: комментарий востоковеда // *Ab Imperio*. 2011. № 3. С. 393–402.
- Долбилов М.* О выгоде иметь «Свой собственный Восток» // *Ab Imperio*. 2011. № 3. С. 374–384.
- Найт Н.* О русском ориентализме (ответ Адиду Халиду) // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет / П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер (сост.)*. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 324–344.
- Саид Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
- Толыз В.* Ответ рецензентам // *Ab Imperio*. 2011. № 3. С. 403–409.
- Халид А.* Российская история и спор об ориентализме // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет / П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер (сост.)*. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 311–323.
- Glebov S.* Postcolonial Empire? Russian Orientologists and the Politics of Knowledge in Late Imperial Russia // *Ab Imperio*. 2011. № 3. С. 385–392.
- Knight N.* Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // *Slavic Review*. 2000. Vol. 59. No. 1. P. 74–100.
- Knight N.* Vera Tolz, Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods // *Journal of Contemporary History*. 2013. Vol. 48. No. 1. P. 203–228.
- Marchand S.* German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship. N.Y.: Cambridge University Press, 2009.
- Said E.W.* Orientalism: Western Conceptions of the Orient. N.Y.: Pantheon Books, 1978.
- Tolz V.* Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Сергей Абашин



Mary Douglas. *A Very Personal Method. Anthropological Writings Drawn from Life.*
Los Angeles et al.: Sage, 2013. 318 p.

В предисловии к книге Ричард Фардон называет Мэри Дуглас (1921–2007) одним из наиболее читаемых социальных антропологов своего поколения. В Англии — конечно, но вряд ли в России, где о ней знают мало. Показательно, что в библиотеке МАЭ РАН нет ни одной ее книги. Посмертная публикация избранных лекций и статей Мэри Дуглас и на моем столе оказалась случайно: попросили написать рецензию, хотя я давно читаю в ЕУ в СПб курс антропологической классики. Дуглас в нем упоминалась лишь в связи с другими исследователями. Но она, конечно, заслуживает отдельного разговора.

Включенные в книгу работы Дуглас расположены в хронологической последовательности — не в последовательности их первоначального появления, а согласно этапам жизни и творчества автора и проблематике, которая интересовала Дуглас в разные годы. Книга открывается лекцией, прочитанной в 2002 г., в которой автор описывает свои детство и юность вплоть до ранних этапов научной карьеры. Лекция озаглавлена «Чувство иерархии».

На меня этот текст произвел огромное впечатление. Моя юность прошла в советское время. Иерархические структуры этому обществу не были чужды, однако ни родители, ни тем более я сам с ними не соприкасались. Я вырос с ощущением, что люди рождаются равными и свободными, а дальнейшее нарушение равенства допустимо лишь по-

Юрий Евгеньевич Березкин
Музей антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург / Европейский
университет в Санкт-Петербурге
berezkin1@gmail.com

стольку, поскольку люди различаются характерами и способностями. Внешние признаки и обстоятельства, включая чины и возраст, сами по себе не являются основанием для формирования отношений господства — подчинения. Что касается поведения, то действия должны иметь практический смысл, а имеющие лишь символическое значение утомительны и смешны. Я ничего не имел против семейных ритуалов вроде елки под Новый Год или торта на день рождения, но они проходили в свободной форме — как и хождение на Марсово Поле 1 мая и 7 ноября, когда «показывали салют». С иерархией я реально столкнулся лишь в армии после университета. Нетрудно догадаться, что весь этот цирк и балаган — от батальона до государства — вызывал смех и ненависть.

И вот выясняется, что крупнейший английский антрополог второй половины XX в. любит иерархию и считает ее полезной и нужной. Иерархия предполагает структурированное поведение, дисциплину, конкретный набор прав и обязанностей, уверенность в прочности и осмысленности окружающего порядка, закрепление за каждым определенных функций и чувство удовлетворения от их исполнения. Здесь Дуглас цитирует как Вебера с его похвалой бюрократии, так и Дюркгейма с его социологическим пониманием религии — вполне католическим, по ее мнению.

То, что Дуглас — католик, и делает ее столь заметной и своеобразной фигурой среди крупных антропологов второй половины XX в. Конечно, она была не единственным католиком среди своих коллег, но почти единственным, для кого это обстоятельство оказалось важным фактором профессиональной деятельности. Тем, кто вырос при советском режиме, понять взгляды Дуглас труднее, чем ее соотечественникам. Во второй-третьей четверти XX в. как в Европе, так и в России резко сократилось число людей, для которых конфессиональная в узком смысле слова, а не просто культурная принадлежность оставалась существенным элементом самоидентификации. Но если Европа постепенно переходила от традиционного общества к обществу, основанному на принципах разумности, в России религия оказалась резко и почти полностью выведена за рамки общественной жизни. Когда же религия стала возвращаться, за официально признанными конфессиями, и прежде всего за главной из них, потянулся тяжелый след сотрудничества и чуть ли не сращиванья со структурами госбезопасности. Были, разумеется, исключения, но в норме декларирование себя как представителя определенной конфессии для российской академической среды всегда выглядело вызывающим и заставляло сомневаться в профессиональной пригодности коллеги.

Речь идет не о частной жизни, а исключительно о публичной позиции, но Дуглас пишет как раз о ней. Она приводит замечательный эпизод, когда Джон Хаттон (известный исследователь нага северо-восточной Индии) покидал свою кафедру в Кембридже и искал преемника. Мейер Фортес был отвергнут как еврей, Одри Ричардс — как женщина. — Никаких евреев, женщин или католиков! — Тогда кто же? — Пожалуй, Фюрер-Хаймендорф. — Но он же католик! — Это его личное дело, он австриец.

Разговор происходил через несколько лет после Второй мировой войны, и в позиции Хаттона не надо искать ни антисемитизма, ни сексизма, ни антиирландских или еще каких-то неправильных настроений. Просто он, по понятным причинам, хотел, чтобы наукой руководил человек во всех отношениях нейтральный, решения которого будут обусловлены только интересами самой науки. Значит ли это, что на деятельность Дуглас ее принадлежность к католической церкви влияла? Конечно. Однако эта самая принадлежность и сделала ее антропологом.

Описывая жизнь в родительском доме, а затем в католическом интернате при монастыре, Дуглас подчеркивает, насколько важным стало для профессионального становления привитое с детства восприятие общества в качестве структурированной системы ячеек, а поведения на всех уровнях — как ритуала. Это драгоценное понимание, о существовании которого автору рецензии судить так же трудно, как слепому от рождения о радуге, позволило ей без труда усвоить принципы организации и причины распада общества конголезских леле (провинция Касаи), равно как и любого другого традиционного общества. К ритуалу мы еще вернемся, а сейчас о леле.

“The Lele of Kasai” была первой книгой Дуглас, опубликованной под этой фамилией. Когда в 1950 г. вышла ее книга о банту района оз. Ньяса, автор еще носила девичью фамилию Тью. Поездки Дуглас в Конго в 1949 и 1953 гг. были относительно короткими, и можно лишь удивляться, как глубоко она успела понять принципы социальной организации чужого общества. Несколько включенных в сборник статей, посвященных леле, захватывающе интересны. Они касаются характерного для Африки южнее Сахары института колдовства и борьбы с колдунами. О чем примерно идет речь, знают все, кому в юности довелось прочесть роман Э.А. Риттера «Зулус Чака».

Дуглас полагает, что «вера в колдовство в той или иной форме известна по всему миру». Подобное утверждение требует оговорки. Колдовство в его африканском или европейском виде несовместимо с институализированным шаманизмом. Ша-

ман — специалист, которому «по должности» и одновременно «по призванию» положено лечить людей, хотя он может использовать свои способности и во зло. Однако шамана не надо искать и выявлять, его статус признан и способности всем известны. Шаман не только «избранник духов», но и духовный лидер, тогда как колдун — самозванец, стоящий вне общества и не связанный с ним определенными обязательствами. В Африке могущество колдуна объясняют обладанием фетишами и причастностью к тайным культам. Сила фетишей заключена в них самих, а не в мифологических персонажах, которые считались бы находящимися в них. Деятельность колдуна окружена тайной. Для Сибири или Америки все это не характерно. Единственный ареал Нового Света, где колдовство фигурирует в этнографических описаниях, это зона распространения культур пуэбло на Юго-Западе США. Однако и там данный институт оставался на периферии общественной жизни, так что о колдунах у пуэбло известно главным образом по фольклорным текстам.

Дуглас снова побывала у леле в 1987 г. — через четверть века после событий, последовавших после ухода из Конго колониальной администрации. Это позволило ей нарисовать драматическую картину радикальной трансформации местного общества на протяжении недолгого периода присутствия в Касаи бельгийцев (с середины 30-х до начала 60-х гг.) и затем в период после провозглашения независимости Демократической Республикой Конго.

Роль миссий в социально-культурных изменениях, охвативших мир после начала эпохи Великих географических открытий, в нашей исторической науке мало исследована. Если говорить об экваториальной Африке, то именно миссионеры создали там инфраструктуру, на которую могла опереться администрация. Вполне естественно, что миссионеры стремились искоренить колдовство и связанные с ним «суеверия», противоречащие вере в единого и благого бога. Религия, пришедшая на смену традиционным культам, оказалась, однако, далека от просвещенной и гуманной европейской модели — это было католичество образца 1600 г.

В традиционном обществе леле, как и у многих других бантуязычных групп, мужчины, прошедшие инициацию и посвященные в эзотерические культы, считались обладающими способностью убивать врагов с помощью колдовства. Дети, женщины и другие непосвященные колдунами быть не могли. Защитой от колдовства являлось покровительство прошедших инициацию родственников. В доколониальный период пожилые мужчины копили имущество и имели большие полигам-

ные семьи, стараясь отдалить для молодых соперников время вступления в брак. Молодые объединялись в возрастные классы-группы, имевшие общую жену — захваченную у врагов пленницу. После прекращения войн, но при сохранении прежних культов молодые мужчины попали в невыгодное положение по отношению к старшим, поскольку утратили шанс повысить свой статус за счет удачного набега на вражеское селение. Единственным фактором, который в этот период был способен ограничить геронтократию, являлась вера в колдовство: молодые могли предъявить соответствующие обвинения тем мужчинам, которые были посвящены в тайные культы, но сами от подобных обвинений оставались прочно защищены. Обвиненных в колдовстве не убивали, но им грозило изгнание с соответствующей утратой социальных позиций.

Миссионерская пропаганда, начавшаяся в Касаи в середине 30-х гг., оказалась чрезвычайно успешной среди молодежи — не в силу убедительности теологических доводов, а из-за того, что христианство настаивало на моногамии. Превращение в христиан обеспечивало молодым людям доступ к женщинам, которые иначе оказались бы в распоряжении стариков. В результате общество разделилось на две страты: молодых, презиравших прежние ритуалы и верования, и пожилых. Поскольку молодые являлись главными участниками коллективных охот, их обособление (в том числе и территориальное — в расположенной поблизости, но отдельной деревне) подрывало как престиж, так и экономику тех, кто сохранял верность традиции. Период сосуществования христианства и традиционных культов сопровождался рядом описанных Дуглас драматических казусов, связанных с конфликтом прав и обязанностей согласно новой и старой системам, однако длился недолго — культы исчезали по мере вымирания их адептов. Но не этот процесс смены верований, а окончательный переход к христианству привел к наиболее драматическим последствиям.

Здесь Дуглас не просто как европейский антрополог, но как человек, изнутри знакомый с католической доктриной, в полной мере использовала свои возможности аналитика. Она подробно исследует сущность концепции «зла» в традиционной картине мира леле и в католицизме. Для леле в дохристианский период «зло» было безличным и относительным, но после принятия христианства оно стало ассоциироваться с дьяволом как антиподом Бога. Борясь против колдовства, христианизированные леле стали объяснять деятельность колдунов влиянием на этих людей дьявола, и католическим миссионерам было трудно возражать против подобной позиции. Новоиспеченные христиане были убеждены, что ликвидировать последствия колдовства может лишь сам колдун, который для этого

должен отречься от связей с дьяволом. Соответственно главной задачей стал поиск колдунов, т.е. выбивание признаний из заподозренных. В результате в 1982 г. в Касаи началась охота на ведьм, сопровождавшаяся казнями и массовым применением пыток. Поскольку вступить в отношения с дьяволом мог каждый, от подозрений теперь не были защищены ни дети, ни женщины. Дальнейший распад социальных связей и пауперизация были обусловлены как разрушением устоявшейся социальной структуры, так и переходом от натурального хозяйства к рыночной экономике, при которой сохранение многочисленного сельского населения с низкой производительностью труда не оправданно. Сейчас Касаи, как известно, — зона эндемичной гражданской войны, один из наиболее неблагополучных районов мира.

Выдвигаемые Дуглас объяснения тех или иных социальных процессов всегда учитывают влияние хозяйственно-экономических факторов и именно поэтому убедительны. Вместе с тем Дуглас не этнограф, а именно антрополог и даже философ и теолог. Знание этнографического материала для нее — это лишь способ проникновения в универсальные механизмы, определяющие функционирование любой культуры и прежде всего нашей собственной. В этом смысле Дуглас продолжает традиции А. Рэдклифф-Брауна и английской школы социальной антропологии. Серьезное отношение к христианству вообще и к Ветхому Завету в частности (одна из ее монографий посвящена Книге Чисел) в сочетании с таким же отношением к «глубоко мыслившим африканским философам» в ряде случаев вообще выводит ее текст за рамки науки в узком значении термина.

Это касается, например, статьи “The Cloud God and the Shadow Self”, впервые напечатанной в 1995 г. в журнале “Social Anthropology”. Исходный материал вполне этнографический — представления банту о наличии у каждого человека нескольких сущностей. Упрощая, можно сказать, что обитатели Конго выделяют одушевленное физическое тело человека, являющееся объектом социальных отношений, его тень и его трудно определимую внутреннюю сущность. Дуглас не опускается до тривиальностей вроде того, что одна из душ человека ассоциировалась с его тенью и т.п. Ее вообще в данном случае интересуют не столько верования, сколько социальная структура: запрет касаться чужой тени относится только к людям, отношения между которыми асимметричны (отец и сын, старший и младший брат), тогда как дед и внук или два друга, являющиеся членами разных родовых подразделений, могут о нарушении запрета не беспокоиться. Здесь же следует экскурс в историю. Появление у древних евреев идеи невидимого и не

имеющего образа божества (“cloud god”) было, по мнению Дуглас, реакцией на представления о Боге как о царе (зафиксировано в иконографии I тыс. до н.э.). Будучи отрицанием идеи бога-царя, образ «облачного бога» не мог возникнуть раньше, чем возникла идея царственности. Эта мысль опирается на анализ характерных для Леванта и островов Средиземноморья изображений антропоморфного персонажа на троне в окружении херувимов. Но все подобные наблюдения — это лишь начало анализа. Взаимоотношение между представлениями и социальной структурой, экономика, общество, этнография, древность — все это подводит Дуглас к главному — к рассуждениям о субъективности и объективности, личности и публичности в нашей собственной культуре.

Я обещал вернуться к теме ритуала у Дуглас. Эта тема затронута во всех работах английской исследовательницы, но одну из включенных в сборник статей, опубликованную еще в 1966 г. (“The Contempt of Ritual”), надо упомянуть особо. Здесь сущность и смысл ритуала получили наиболее простое и четкое объяснение. Дуглас обращается к знакомому ей конголезскому материалу, а именно к культурам пигмеев и банту. Любимое занятие пигмеев — издеваться над красочными и торжественными ритуалами банту, в которых пигмеи не видят ни малейшего смысла. Читавшие работы Колина Тернбулла знают, насколько обитатели леса Итури неформальны в своем поведении. Даже запретные для женщин ритуалы молимо, связанные с игрой на сакральных бамбуковых горнах, выглядят всего лишь как бледная и несерьезная имитация аналогичных — с точки зрения их мифологической и мировоззренческой подосновы — ритуалов, характерных для Западной Африки, Меланезии и Южной Америки. Первые этнографы вообще полагали, что у пигмеев нет ни религии, ни «культуры», а то немногое, что имеется, было заимствовано у банту. Причина, по мнению Дуглас, элементарна. В социальном отношении пигмеи аморфны и не образуют общин. Люди не только часто перемещаются в пределах своей территории, но и то и дело переходят из одной локальной группы в другую. Любой конфликт легко разрешить — его участники перестают общаться и расходятся. Ритуал же, определяющий конфигурацию социальной структуры, становится необходимым постольку, поскольку подобное решение оказывается невозможным и члены социума должны оставаться в пределах единого круга общения, хочется им этого или нет. Чем выше социальное напряжение и чем резче социум отделен от соседних, тем более разработаны ритуалы.

Этот тезис Дуглас важен для понимания механизмов эволюции культуры и общества. Любые проявления сложной неути-

тарной деятельности, которые обнаруживают археологи (изобразительное искусство, общественные сооружения и т.п.), указывают на наличие ритуалов, а ритуалы — на существование социальной структуры и социальных границ. Появление структур и границ свидетельствует о невозможности разрешать конфликты путем отселения и ассоциации с другими локальными группами. Это, в свою очередь, объяснимо переходом к более интенсивному использованию ресурсов. Семье пигмеев безразлично, в какой части леса она будет жить, но для рыбаков или земледельцев выбор ограничен. Чтобы переселиться в другую деревню, надо найти себе место в имеющейся там социальной структуре, а это долгий и сложный процесс. Что было вначале, интенсификация производства и рост демографической плотности или усложнение ритуала и социальной организации — этот вопрос имеет столько же смысла, сколько дилемма о курице и яйце. В финальном плейстоцене Передней Азии процесс усложнения культуры и общества зашел уже очень далеко, но его первые признаки, скорее всего, засвидетельствованы древнейшими дошедшими до нас образцами изобразительного искусства.

Интересны отношения Дуглас со структурализмом. Сама она — структуралист в том же смысле, в каком был таковым Виктор Тёрнер. Она видит оппозиции в культуре и обществе и понимает их роль. Знаменитый треугольник цветов у банту (белое — черное — красное), вокруг которого оппозиции циклизируются, делает африканистов естественными адептами структурного метода. Вместе с тем именно Дуглас была первой, кто — в исключительно вежливой и благожелательной форме — подверг уничтожающей критике К. Леви-Строса. Ее статья начинается с изящного сравнения структурализма с социализмом. Подобно тому как зверства советского режима ограничили влияние социалистических идей на Западе, структурализм Леви-Строса поставил преграду для нормального развития структурной антропологии. Дуглас громит Леви-Строса по множеству пунктов, за которыми кроется главный: полное отсутствие критики источников и даже самого понятия о таковой и ничем не сдерживаемая субъективность выводов. Сейчас, когда Леви-Строс из властителя умов стал всего лишь представителем еще одного направления в истории антропологии, эта тематика во многом утратила актуальность. Однако следует помнить, что статья Дуглас появилась в 1970 г., когда тома «Мифологик» лишь начали выходить и когда слава французского философа достигала апогея.

Кто для Дуглас учитель и авторитет, так это Э. Эванс-Причард, который тоже был католиком и интересовался вопросами религии. Для обоих характерно внимание как к смыслу ритуаль-

ных практик с точки зрения носителей традиции, так и к объективным факторам, которые носителям традиции не известны или которые те склонны игнорировать. Метод работы Дуглас, примененный ею у леле, в сущности повторяет метод работы Эванс-Причарда среди занде. Поиск колдунов у занде сопровождался обычными в таких случаях иррациональными, с нашей точки зрения, действиями, но выбор жертв оказывался в высшей степени рациональным. Ни женщинам, ни вождям обвинений не предъявляли, но обвиняющий стремился устранить конкурентов, социальные позиции которых по отношению к его собственной позиции четко определены не были.

Критика Дуглас в адрес Леви-Строса не означает, что ее собственный структурализм безупречен. Я имею в виду прежде всего знаменитое утверждение, будто «грязь — это вещество не на своем месте». Понятия «своего» или «не своего» места заведомо субъективны, поэтому речь идет о классификациях: то, что кажется носителям традиции нечистым, неправильным, несъедобным и т.п., занимает в классификациях аберрантное положение. Это, видимо, так, но важен следующий шаг в рассуждениях: негативное отношение к объекту обусловлено соответствующим местом данного объекта в классификациях. В свое время этот тезис жестко критиковал Марвин Харрис в «Культурном материализме». Выдвинутое им альтернативное объяснение, почему евреи и мусульмане не едят свинину, подверглось не меньшей критике, но тезис Дуглас действительно уязвим. Ее любимым объектом из мира леле является панголин, который покрыт, как ящерица, чешуей, но является млекопитающим и живет на деревьях. Мясо панголина не полностью табуировано, однако его употребляли в пищу только юноши, проходящие инициацию.

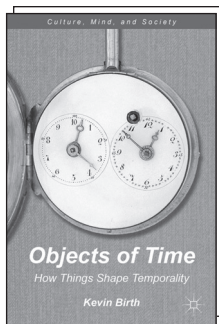
Но откуда берутся сами классификации, раз они не универсальны и культурно обусловлены? Вряд ли кто-либо станет утверждать, будто для культур Восточной и Юго-Восточной Азии создание сложных классификаций не характерно, а ритуальные практики в соответствующих обществах бедны и невыразительны. Тем не менее съедобным там считается все, что не является явно ядовитым. Означает ли это, что обитатели одного региона испытывали более острый недостаток белковой пищи, нежели обитатели другого? Такая гипотеза была бы столь же недоказуемой, как и апелляция к культурным классификациям. Многие в культуре, по всей видимости, случайно. Если тот или иной запрет не ставит одну культуру в явно проигрышное положение по отношению к соседним (а потребление мяса панголина или воздержание от соответствующего источника животных белков никакого влияния на экономику леле оказать не могло), то искать в каждой мелочи смысл —

занятие бесполезное. Как антрополог, так и его информант, если с ним хорошо поработать, этот смысл, конечно, найдут, но вопрос — зачем?

Выше было названо имя Рэдклифф-Брауна как образца для Дуглас. То, что Дуглас верна именно традиции английской социальной антропологии, хорошо видно из ее полемики с К. Гирцем — не то чтобы острой, но проводящей ясную разграничительную линию между подходами. Дуглас не произносит страшных слов вроде «культурный редукционизм» в стиле Дерека Фримена, но все же отказывается придавать культуре решающее значение. На Бали, по ее мнению, имел место конфликт не определенной культуры с определенной политической организацией, а между политической организацией на местном и на более высоком уровне. Я, разумеется, не берусь судить, ни кто из корифеев антропологии XX в. прав (для этого надо больше знать о Бали), ни насколько подобная дилемма вообще разрешима (для этого надо больше знать об антропологии).

Рассуждая о достоинствах и недостатках посмертно переизданных статей Мэри Дуглас, я вообще чувствую некоторую неловкость. Дуглас — интеллектуал высочайшего уровня, и некоторые фрагменты из написанного ею мне просто плохо понятны. При этом они не вызывают раздражения: ясно, что виноват не автор, а читатель. К тому же книга не зря называется “A Very Personal Method”. Даже когда Дуглас пишет о леле или пигмеях, ее текст обращен к своей собственной культуре и уже — к ее собственному интеллектуальному окружению. Разобраться в нюансах при большом желании можно, но сделать это было бы столь же трудно, как человеку, родившемуся в Италии, воспитывавшемуся в католическом монастыре и учившемуся в Оксфорде, понять атмосферу, окружавшую Ю.М. Лотмана или В.Н. Топорова. Поэтому сомневаюсь, что кто-либо возьмется переводить книгу Дуглас на русский язык и что такой перевод окажется адекватным.

Юрий Березкин



Kevin K. Birth. *Objects of Time. How Things Shape Temporality.* N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012 (Culture, Mind, and Society.) 222 p.

В истории времени едва ли не ключевую роль сыграли процессы темпоральной стандартизации, начавшиеся приблизительно с XVII столетия; одним из этапов этого процесса стала унификация временного разнообразия во второй половине XIX в., предпринятая, в частности, с целью упорядочить систему железнодорожного расписания, оказавшегося одним из действенных инструментов, синхронизировавших жизнь Европы. Мощные темпоральные сдвиги рубежа веков, в результате которых возникает единое, унифицированное социальное время, дают, по-видимому, важный импульс для той рефлексии над временем, над сосуществованием и конфликтом разных темпоральностей, которая была предпринята литературой, философией, искусством¹.

Стремление осознать социальное конструирование времени и попытка отразить роль технологии в этом процессе, естественно, не обошли стороной и науку. В 1892 г. появилась ставшая позднее знаменитой “Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte”, книга немецкого историка Густава Бильфингера, посвященная истории времени и часов. В этом пионерском исследовании Бильфингер пронизательно и точно отметил, что, работая исключительно

Аркадий Борисович Блюмбаум

Европейский университет
в Санкт-Петербурге /
Музей антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург
ablumb@yandex.ru

¹ Американский историк Стивен Керн истолковывает сочетание часов и поездов на картинах Джорджо де Кирико именно в контексте процессов унификации железнодорожного расписания [Kern 1983: 23].

в рамках истории техники и технологий, невозможно объяснить изменения в типах темпоральности, актуальных для человеческого общества, скажем, переход от средневекового времени к темпоральной ситуации Нового времени, где доминирующее положение начинают занимать часовые механизмы, где время жестко соотнесено с измерительными приборами и где оно становится считаемым: «Помимо точки зрения истории техники необходимо принимать в расчет точку зрения социальной истории, культурной истории» (цит. по: [Le Goff 1999: 68]). Иными словами, та или иная социокультурная ситуация апроприрует тот или иной гаджет, приписывая (навязывая) ему тип использования, роль и значимость, выходящие далеко за пределы чисто технической сферы.

Продуктивная идея, высказанная в книге Бильфингера, была подхвачена исследователями; в рамках намеченной немецким историком концепции были, например, написаны замечательные работы прославленного французского медиевиста Жака Ле Гоффа, посвященные сдвигу от темпоральности Средних веков к темпоральности Нового времени, от «времени церкви» к «времени торговца», приобретающему светский, деловой, «сосчитанный» (как и все остальное) характер. В этих работах нашли свое естественное место и технологии измерения времени, движение от церковного колокола, маркирующего время церковной службы, к рабочему колоколу, отмечающему начало трудового дня, обеденный перерыв и пр., и далее — к появлению часового механизма (неслучайно этимологически *Clock*, часы, восходит к *Glock*, колоколу), точно фиксирующего, калькулирующего, регистрирующего моменты и длительности. Работа американского антрополога Кевина Берта «Объекты времени. Как вещи формируют темпоральность» в известном смысле принадлежит к намеченной исследовательской традиции (прекрасно известной основательно начитанному автору).

На обложке книги помещено изображение странного предмета — часов с двумя циферблатами. История этой вещи переносит нас в эпоху Великой Французской революции, когда новые власти попытались не только радикально модифицировать календарь, введя новую систему летоисчисления и месячную номенклатуру, но попробовали заменить 24-часовые сутки на 10-часовые. Часы с двумя циферблатами должны были, по видимому, помочь пользователю не сойти с ума и плавно перейти на новое «революционное» время. Кажущаяся потомку странной и оказавшаяся неудачной инициатива революционной власти остается, тем не менее, любопытной для исследователя, демонстрируя как минимум две вещи: возможность манипуляций темпоральностью (в том числе и в немалой степени

манипуляций, продиктованных политической сферой) и роль технических изобретений в навязывании тех или иных режимов времени. Как пишет автор книги, «эволюция современной технологии времени являлась не функциональной необходимостью, но действием власти» (Р. 168).

Представление о сконструированном характере темпоральных режимов и идея значимости технических изобретений для манипуляций со временем являются базовыми для «Объектов времени». Кевин Берт стремится донести до читателя мысль о произвольном или, точнее, навязанном характере мыслимой нами в качестве естественной, казалось бы, привычной системы темпоральных координат, которую воплощают бесчисленные часовые механизмы и грегорианский календарь. Объекты времени — это и есть те вещи, те предметы, которые позволяют нам определять временную точку и длительность при помощи простого взгляда на циферблат или на календарь, те самые материальные объекты или «когнитивные артефакты», как их называет автор, которые, навязывая определенный тип темпоральности, думают за нас, выступая в роли своеобразных посредников между сознанием и миром. Эта опредмеченная темпоральность является настолько естественной и привычной, что окружающие нас со всех сторон хронометрические приборы как бы застилают от пользователя социальный, культурно детерминированный характер нашей временной системы координат¹. Думаящие за нас часы и календарь словно заставляют забыть о том, что наше гомогенное, унифицированное время железнодорожного расписания, трудового дня, приемных часов, биржи, досуга и пр. является результатом определенной истории, а отнюдь не миметически точным слепком «времени мира» как оно есть. Стремление расколдовать эту опредмеченную темпоральность, увидеть конструкты, которые лежат в основе нашего «времени», но при этом остаются неосознанными как рядовыми пользователями, так и исследователями, и составляет основную интенцию и пафос книжки Берта.

Исторически появление часов и распространение грегорианского календаря обозначает движение прочь от «времени природы» (рассогласованию привычного нам времени часов и «природного времени» автор посвящает множество страниц своей небольшой работы, можно сказать, что это — один из

¹ В качестве своего рода параллели нашему «забвению» социокультурной детерминированности привычных временных координат, которое приводит к ощущению нашего «времени» как само собой разумеющегося, «единственно возможного» и т.п., Берт приводит гипотезу Сепира — Уорфа о детерминированности мышления языком, а опредмеченность гаджетами нашего отношения со временем сопоставляет с опредмеченностью социальных отношений у Маркса. Впрочем, эти параллели остаются своего рода «барочными завитками», ничего не добавляя к теоретическим постулатам книги.

основных исследовательских сюжетов книжки). Освобождая пользователя от необходимости следить за заходом и восходом солнца и прибегать к чрезвычайно сложным наблюдениям (когнитивным процедурам), что характерно для домодерных обществ, часы и грегорианский календарь воплощают автореферентную систему темпоральных координат, уже не отсылающую ни к какой «внешней реальности», но конституирующую «искусственное», социальное, «деонтологизированное» время. По мысли автора, и часы, и грегорианский календарь создают гомогенное, униформное, глобальное время современного мира, которое абстрактно и абстрагировано, оторвано от локального контекста, циклов природы, радикально «денатурализовано» и стремится либо вытеснить любые темпоральности, определенные местными (природными, религиозными, мифологическими и пр.) контекстами и сопротивляющиеся «глобальной» унификации, либо включить их в себя.

Как уже было сказано, время, внутри которого мы живем, опосредовано объектами, выполняющими за нас определенные когнитивные процедуры — причем подобные процедуры европеец домодерной эпохи осуществлял самостоятельно, прибегая к целому ряду сложных наблюдений. Привычное для нас сочетание процедур, которые выполняет часовой прибор, например измерение длительности вместе с определением момента времени (автор полагает это соединение явлением Нового времени), могло показаться совсем не привычным англичанину начала XIV столетия. Как показывает Берт, определение момента времени (время выхода на работу) и измерение темпоральной длительности (время обеденного перерыва) для рабочего-строителя из Йорка той поры — две разных (и отнюдь не таких простых, как банальный и мгновенный взгляд на циферблат хронометрического приспособления) когнитивных задачи, которые решались с помощью разных контекстуально детерминированных процедур (Р. 66). Контекстуально детерминированное определение времени подталкивало к учету таких разнородных факторов, как пение петуха, звон церковных колоколов, обеденные привычки местного vicar, а также наблюдение за тем, какое время требуется городской страже, чтобы обойти городскую стену (Р. 65).

В известном смысле определение времени и его длительности, скажем, в Средние века требовало в большей степени хорошего слуха, чем хорошего зрения¹. Для средневекового человека

¹ Берт полагает, что одним из важнейших сдвигов в западных темпоральностях является уход от звуковых сигналов к визуальным; в этом смысле колокола, которые и сейчас кое-где (например, на Таймс-сквер) возвещают начало нового года в ситуации доступности многочисленных хронометрических приборов, являются чистым анахронизмом, данью традиции (Р. 114).

окружающий его звуковой ландшафт был буквально наполнен явлениями, которые могли стать знаками, пригодными для сложных темпоральных расчетов. Точный учет отработанного времени и соответственно соотношенность рабочего времени с заработком только зарождается в XIV столетии, предвосхищая буржуазный мир с его вездесущим учетом, его коммерческим временем, «временем торговца». Домодерное существование без часов и грегорианского календаря, по мысли автора, предполагало такую темпоральную сложность, которая «значительно обогащала социальную жизнь» (Р. 160).

В истории календаря, как отмечает автор (Р. 77), не удастся выстроить нарратив, описывающий переход от докалендарной эпохи к календарной (вроде истории, фиксирующей сдвиг от дочасовой ситуации ко времени, определяемому посредством часового механизма). Между тем свое исследование календаря он строит на основании схемы, опробованной в исследовании часов — как своего рода движение от календарей, отражающих астрономические или сезонные циклы, а также религиозные, мифологические и прочие контексты, иными словами, календарей, соотношенных с определенным местным контекстом, построенных на идее качественно разнородного времени (где, например, религиозное празднество / сакральное время перебивает течение профанного времени) — к вездесущему присутствию грегорианского календаря, религиозного по своему истоку, но ставшего структурной основой пустого, количественного, гомогенного времени¹, способного включить в себя — как в некий пустой контейнер — любые иные типы темпоральности.

Исследование календаря обнажает важную проблему календаря как инструмента власти (установление и перемещение праздничных дат по воле государства, межгосударственные соглашения о стандартах времени и пр.) — иными словами, проблеме времени как политическую. Причем властные решения относительно установления того или иного типа темпоральности влияют на наш когнитивный аппарат, наше мышление, забывающее, вытесняющее в бессознательное сконструированный и властный аспект принятого режима времени. Темпоральность всегда была предметом борьбы разных социальных, политических и экономических акторов, институций и групп (в частности, за право определять время, что, например, в ситуации обществ, жизнь которых структурировалась религиозно, безусловно, придавало «специалистам времени» высокий

¹ Идея «пустого времени» восходит к классической книге Бенедикта Андерсена, позаимствовавшего ее у Вальтера Беньямина.

социальный статус и престиж); навязывание своего календаря играло немаловажную роль и в империалистических практиках. Шествие капитализма по планете (в том числе в виде новейшей «глобализации»), установление колониальных режимов и пр., — все это способствовало навязыванию гомогенного, абстрактного «времени» часов и грегорианского календаря, которые стремились вытеснить локальные, контекстуально детерминированные, сезонные и прочие режимы времени. Как справедливо пишет Берт, «принятая в качестве само собой разумеющейся гомохронность, которую порождают часы и календарь, скрывает историю разнородности, конфликта и борьбы» (Р. 168).

«Объекты времени» можно прочесть и как политический текст, в котором основным противником ангажированного автора является глобальный капитализм, навязывающий всему миру свое абстрактное время, стремящийся в пределе синхронизировать все времена мира и наступательно действующий против любых локальных темпоральностей¹ с их вписанностью в природные и прочие циклы. Денонсация административной системы, которая использует потенциал хронометрических приборов и грегорианского календаря, заставляет нас думать определенным способом и поддерживает стандартизированный, глобализированный режим времени² — это важная составляющая проекта Кевина Берта.

Остановимся и попробуем оценить оригинальность и новизну сказанного Бертом. Читатель книги довольно быстро начинает ощущать некоторую интеллектуальную монотонность, заметную, по-видимому, и читателю рецензии: свою основную мысль о сконструированном, навязанном характере «времени часов» автор повторяет избыточно часто. Мысль о сконструированности нашей временной системы координат, оставаясь (что вполне возможно) не отрефлексированной пользователем часов и календаря (подчас кажется, что автор обращается именно к читателю-непрофессионалу, стремясь пробудить его интеллектуальную активность), давно не тайна для исследователей, свидетельство чему — внушительная библиография

¹ Конфликт глобального и локального в наши дни все больше начинает приобретать политическое измерение.

² Основная проблема, которая занимает Кевина Берта, — это проблема взаимоотношений природы и общества. За разоблачениями думающих за нас гаджетов и административной системы, навязывающей населению стандартизированное, сконструированное, абстрактное, радикально «денатурализованное» время, подчас начинает просматриваться, как мне кажется, своего рода ностальгия автора по домодерной темпоральной сложности, по обществу, живущему в соответствии с природными, естественными ритмами, по социуму, еще не порвавшему своих связей с благословенной («не сконструированной?») природой, с ритмами Земли — своего рода «неоруссоистский» манифест.

«Объектов времени». Настойчивое (я бы сказал, слишком настойчивое) утверждение о том, что наша темпоральность, воплощенная в часах и грегорианском календаре, знаменует разрыв со временем природы, с сезонными, аграрными и астрономическими циклами, является едва ли не базовым постулатом в работах о социальном времени. Темпоральная калькуляция, связываемая с рождением современного государства, капитализма и т.д., короче говоря, с появлением Нового времени, превращение природного времени и «времени Бога» во «время людей», время человеческого общества, тесно соотносена с темпоральной стандартизацией¹, унификацией и радикальной «денатурализацией» времени: именно с этого базового момента начинается свою работу о времени в России Виктор Живов, ссылаясь при этом на основополагающие исследования Рейнхарда Козеллека [Живов 2009: 28].

Схему, на которой строится книга Берта, легко можно найти и в поздней книге Норберта Элиаса о времени (хорошо известной автору «Объектов времени»). Описывая взаимоотношения «природы» и «общества», Элиас отмечает, что «урбанизация, коммерциализация и механизация» приводят к тому, что система временных координат, в рамках которых существует человеческое общество, исторически становится автономнее от естественных измерителей времени (движение Луны, сезонные смены, приливы и отливы и пр.) и все более и более начинает зависеть от созданных человеком специальных гаджетов (human-made devices) [Elias 1992: 41]².

Совершенно верная и тоже не очень новая мысль (хотя при этом, на мой взгляд, сохраняющая свой научный потенциал) о том, что естественное для нас «время» является результатом конфликта, борьбы разных исторических акторов (например, церкви и государства), иными словами, результатом длительной драматической истории, собственно, и требовала исторического материала и подхода (см., например, уже упоминавшиеся работы Жака Ле Гоффа и Виктора Живова), где легко нашла бы свое место и социальная, политическая, культурная генеалогия технических приспособлений для измерения времени.

Автор мог, в конце концов, остаться в рамках хорошо знакомого ему тробрианского материала, но и здесь разумнее было бы

¹ Проводимой, например, государством, выстраивающим единое «национальное» время (один из властных инструментов объединения подчиненных территорий, выстраивающий своего рода синхронность политического центра и периферии).

² Хотя далее Элиас отмечает, что связь социального и природного так и остается до конца неразрывной.

писать историю — например колониальную (историю навязывания, насаждения, апроприации и т.п. европейского времени).

Более основательное обращение к историческому материалу могло бы дать, как мне кажется, впечатляющие результаты, которые уравнивали бы отсутствие принципиальной теоретической новизны. Впрочем, воздержусь от рекомендаций и в качестве итога отмечу, что весьма квалифицированный автор написал теоретически вторичную, на мой взгляд, книгу, которая тем не менее благодаря аккумулярованию большого материала может оказаться не бесполезной тем, кто занимается социальным конструированием времени.

Библиография

Живов В.М. Время и его собственник в России раннего Нового времени (XVII–XVIII века) // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 27–101.

Elias N. Time: An Essay. Oxford; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1992.

Kern S. The Culture of Time and Space: 1880–1918. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Le Goff J. Un Autre Moyen Âge. P.: Gallimard, 1999.

Аркадий Блюмбаум



Статус документа: Окончательная бумажка или отчужденное свидетельство? Сборник статей / Под ред. И.М. Каспэ. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 408 с.

Дмитрий Яковлевич Калугин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» / Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Санкт-Петербург
m.kalugin@gmail.com

Коллективная монография, посвященная какой-то одной научной проблеме, — жанр, таящий в себе множество опасностей. Главная сложность состоит здесь в том, чтобы дать более или менее всестороннее представление о предмете, не впадая при этом в пересказ или компилирование общеизвестных вещей, а также найти такой

взгляд на проблему, который позволил бы осуществить прирост знания. Словно предупреждая подобные соображения, составитель сборника «Статус документа: Окончательная бумажка или отчужденное свидетельство» Ирина Каспэ пишет в редакторском вступлении: «Книгу составляют статьи очень несхожих — по методологическим предпочтениям, по выбору подходов и даже по научному стилю исследователей <...> Создание такого неоднородного, не подлежащего унификации дискуссионного поля входило в замысел редактора-составителя» (С. 10–11). Статьи сборника действительно выполнены в разной научной манере: здесь есть и своеобразная история понятий (Галина Орлова), и социальная история (Альберт Байбурин), и прикладные социальные исследования (Елена Васильева и Елена Рождественская), и философско-ориентированный анализ политического языка (Святослав Каспэ) и визуальных объектов (Олег Аронсон, Нина Сосна), и опрос историков, и филологические штудии (Ирина Каспэ, Елена Михайлик, Илья Кукулин), а приложение представляет собой небольшие эссе о бытовании «документа» в современной России в жанре «заметки по социологии повседневности».

Все эти большие силы задействованы ради того, чтобы схватить специфику документа или, если быть более точным, «документности» — слово, придуманное по аналогии с яacobсоновской «литературностью». Собственно говоря, это и есть основная инновация, с которой предстоит столкнуться читателю. Так что на этом стоит остановиться подробнее.

Использование понятия, ассоциирующегося с литературой и литературной теорией, в качестве ключевого достаточно симптоматично и указывает на поиски каких-то методологических оснований. Как известно, при помощи понятия литературности Роман Яacobсон пытался определить специфический объект литературоведения. В конечном счете, теория литературы пришла к тому, что универсальных критериев «литературности» не существует и ее следует определять функционально, т.е. с точки зрения читателя: носители определенной культуры в определенный период могут указать определенные свойства текста, которые сигнализируют о его «литературности» и заставляют воспринимать его как эстетический объект. Сходным образом, в описании «документа», предложенном Ириной Каспэ, на первый план выходит функциональный аспект: он «присваивается теми или иными институтами, закрепляется при помощи специфических маркеров <...> наконец, навык распознавать и прочитывать нечто как документ поддерживается определенным набором культурных норм» (С. 6). Следует подчеркнуть, что главный интерес всего предприятия представляет здесь не столько сам документ, сколько «культурные

представления о нем, коммуникативные эффекты, которые им производятся» — то есть всё то, что по аналогии с литературностью и можно назвать «документностью» (С. 6).

Основная функция «документа», читаем дальше, состоит в «оформлении, формализации и замещении собой практики персонального доверия» (С. 8). Однако, размышляя над продуктивностью аналогии «литературность» — «документность», следует отметить, что если «эстетическое» как содержание литературности представляет собой уже устоявшуюся категорию, то доверие, с этой точки зрения, оказывается чем-то гораздо более неопределенным и контекстуальным. Кроме того, проблема «доверия» как таковая в сборнике игнорируется, хотя ей должна была бы быть посвящена глава, которая бы ввела читателя в курс дела и помогла осмыслить разные аспекты этого сюжета. Поэтому остается непонятным, что же дает в этой связи концепция «документности»? Зачем она нужна? Лишь для того, чтобы подчеркнуть коммуникативный, функциональный аспект документа? Или таким пиратским образом, при помощи ассоциаций с литературной теорией, придать объекту исследования теоретическую фундированность? Все эти вопросы на самом деле не получают никакого определенного ответа во вступлении и отдаются на откуп авторам статей, которые должны в конечном счете сами определить, чем именно они занимаются.

Очевидно, производство доверия включает в себя такое большое количество механизмов, совершенно различных по своему статусу, что без продуманной концепции каких-то фундаментальных оснований рискует превратиться в описание отдельных частных случаев, что, как мне кажется, в конечном счете и произошло. Если как-то унифицировать разные аспекты сборника, то основной вопрос может быть поставлен следующим образом: «Как соотносится доверие с документом?» Философский взгляд на эту проблему открывает довольно интересное поле для размышлений и нетривиальных выводов. Собственно говоря, основная задача издания состоит даже не в том, чтобы получить окончательные ответы на этот вопрос, а в том, чтобы посмотреть, как будут отвечать на него представители различных дисциплин: историки, социологи, литературоведы. Посмотрим, что же в результате получилось.

Первый раздел («Официальный документ: удостоверение и фальсификация власти») открывает статья Галины Орловой «Изобретая документ: бумажная траектория российской канцелярии», которая, если смотреть на нее с точки зрения структуры сборника, должна прояснить, каким образом «документ» отвоевывал себе место в истории русской культуры. Анализи-

руя значение самого слова и, в каком-то смысле, пытаюсь проследить его историю, автор определяет ситуацию документа как «эпистемологическую недостачу», «дефект легитимности или же отсутствие бумаги, необходимой для удостоверения факта» (С. 24). Собственно говоря, этим, с точки зрения автора, и исчерпывается функция документа, поскольку если канцелярские «бумаги», подтверждавшие тот или иной факт, не вызывали никаких сомнений, тогда «документы» назывались «свидетельством» (С. 24). Дальше автор переходит к своей, как представляется, основной идее, а именно, идее «перформативности документа». Исследовательница пишет: «Ориентированный на приоритет письма, документ не столько подтверждает реальность референта, находящегося где-то за пределами бумажного листа, сколько производит самодостаточную и герметичную реальность документальной записи» (С. 37).

Последняя мысль, что документ обладает качествами, способствующим его радикальной обособленности, за счет чего возникает эффект автореферентности, столь же остроумна, сколь и недоказуема. Она, возможно, плодотворна, но не исторична, а, скорее, метафизична по своей сути. Что же касается самой «истории» и позитивистских объяснений, почему в России документы сами по себе, а «реальность» сама по себе, то все это, как кажется, не очень интересно автору (собственно, самой истории документа из 35-страничной статьи уделено всего только три страницы). В целом, статья Галины Орловой производит довольно противоречивое впечатление, поскольку многие возможности, связанные с изучением документа, так и остались не реализованными, а базовая концепция — не верифицируемой. Кроме того, здесь хорошо видно, что между «документом» и «документностью» мало общего и внимание им уделяется неодинаковое. Хотя ведь предупреждали в самом начале, что руководствовались создатели этого сборника вовсе не интересом к документу (С. 6).

Схожие соображения вызывает и вторая статья этого раздела «“Отразить суть”: к онтологии политического документа», написанная Святославом Каспэ. Как мы узнаем, «политический документ» — это не постановление правительства или бюрократический документ, а достаточно парадоксальный объект, поскольку представляет он собой «сгустки информации», которые плодят политические институты, политические акторы и т.д. (С. 56–57) и которые являются «некоторым удостоверением состояния политической реальности, снятым с нее мгновенным слепком» (С. 59). При этом «политическим документом», читаем дальше, может стать любой документ вообще независимо от интенций своих создателей (С. 58). Такое определение заставляет серьезно задуматься о том, имеет ли все это

какую-то «эвристическую продуктивность», если, например, «политическим документом» может стать и газетная статья, и устное высказывание (С. 58). Соображение, что признаком политического документа является «императив уплотнения смысла», фактически уравнивает «политический документ» с художественным текстом, для которого, если верить Ю.М. Лотману, также характерна «повышенная информативность».

Иначе говоря, здесь, как и в предыдущей статье, дается попытка определить на свой манер эту пресловутую «документность». И опять мы сталкиваемся с той же самой проблемой, но уже удвоенной основной проблематикой статьи: абсолютная неопределенность и размытость самого понятия отягощается размытостью и неопределенностью предлагаемого понятия «политического». Мне кажется, что аналитический ход, который позволил бы прояснить, что такое «политический документ», должен быть прямо противоположным тому, который мы находим в статье. Исходным здесь должно быть именно определение «политического», и не только то, которое предлагают Эдвард Шилз, Дэвид Истон, Карл Шмитт, Макс Вебер и другие, а такое, которое позволило бы выявить особенности «политического» в России в начале XXI в. Вот тогда, возможно, и станет более понятно, в чем же состоит политический документ и какую же именно суть он выражает. В противном случае «суть документа», т.е. предмет анализа, ускользает, и все это приобретает характер остроумной эссеистики.

Хотелось бы коснуться и статьи Елены Васильевой «Социальные эффекты фальсификации документов: анализ современных российских практик», завершающей первый раздел. Здесь перед нами прикладное социологическое исследование, посвященное проблеме подлинности документа и социальным аспектам его фальсификации и демонстрирующее в полной мере, что социология ничем не может помочь прояснению того, что такое «документность», поскольку мыслит вполне приземленными категориями. Основным критерием подлинности, с точки зрения автора, «является способность документа представлять достоверную информацию» (С. 104), а главный тезис статьи состоит в том, что, «участвуя в социальных взаимодействиях, связанных с риском, документы способствуют производству доверия, позволяют восполнить его дефицит» (С. 106). Здесь можно порадоваться — ничего неопределенного, все очень конкретно и основной тезис статьи подкрепляется серьезными эмпирическими исследованиями, с графиками, таблицами и т.д. В конце статьи читаем, что в «процессе товаризации документы лишаются социального смысла, утрачивают социальное означающее», «не выполняют свою функцию,

связанную с предоставлением социальным агентам достоверной информации друг о друге» и что «широкое распространение сфальсифицированных документов стимулирует также снижение доверия к властным органам, производящим документы-симулякры» (С. 122). Все совершенно справедливо, и единственным недостатком статьи Е. Васильевой является лишь то, что она практически ничего не добавляет к тому, что и так всем известно. Документы восполняют дефицит доверия, а их фальсификация подрывает доверие и к власти, и к документу. С этим не поспоришь.

Можно сказать, что первый раздел (за исключением статьи Альберта Байбурина, посвященной введению паспортной системы в СССР, не вызывающей никаких вопросов ни с точки зрения методологии, ни по выводам и, по сути дела, не имеющей отношения к проблеме документности), самый неоднозначный в книге. И это очень жаль, поскольку именно здесь, как кажется, и должна быть поставлена основная проблема, заданы аналитические векторы и создан фон для всех дальнейших публикаций. Каждая из статей раздела демонстрирует на свой манер неспособность схватить суть поставленной проблемы. Отсюда и возникает эффект эссеистичности, подрывающий научность, даже несмотря на большое количество сносок.

Второй раздел («Удостоверение памяти — исторической, социальной, медийной») включает в себя содержательную статью Фрэнсиса Блоуни и Уильяма Розенберга, посвященную архивам и тому, как архив формирует отношение к документу, опрос историков «Что такое исторический документ?» и размышления Бориса Степанова по поводу этого опроса, статью Елены Рождественской, анализирующую биографии остарбайтеров, и стоящие несколько особняком в этом ряду статьи Олега Аронсона и Нины Сосны, посвященные визуальным документам (кино- и фотодокументам). Здесь сталкиваются два радикально противопоставленных отношения к документу: с одной стороны, историки с их стремлением сделать документ-источник подручным средством своей работы, с другой — философствующие искусствоведы, для которых сама возможность документа свидетельствовать и удостоверять ставится под вопрос.

Собственно говоря, в этом разделе позитивизм историков вступает в противоречие с попытками описать травматический, непередаваемый опыт, искажающий и коверкающий те формы, в которых он представляется. Эта общая тема является основной в статье Елены Рождественской «Биография.doc: нарративизация биографического опыта остарбайтеров», по-

священной репрезентации опыта людей, угнанных на работы в Германию. Анализируя биографические интервью («документы жизни»), Елена Рождественская показывает, как выстраивается биографический нарратив, в который вписаны лакуны, умолчания и другие речевые стратегии, позволяющие героям ее исследования в какой-то мере примириться со своей жизненной историей. В этом же направлении Олег Аронсон анализирует фильм Клода Ланцмана «Шоа», посвященный Холокосту и представляющий собой многочасовые интервью бывших заключенных лагерей смерти, фильмы Карин Юршик, показывающей со всеми подробностями подготовку тела только что умершего человека к похоронам, Артавадза Пелешяна, пытающегося схватить ускользающее мгновение, без конца монтируя архивные материалы. Статья Нины Сосны «After-life фотографии: анимация архива», развивая эту тему, посвящена функции фотографии как способа репрезентации прошлого и возможности, таким образом, реактуализировать прошлое в новом контексте.

Стоит отметить, что, начиная со своей второй половины (своеобразным водоразделом здесь является статья Елены Рождественской), сборник выходит на свою магистральную линию, приобретает динамизм и неожиданность. Здесь мы вступаем в область драматического и неочевидного, того, что, как кажется, и является наиболее привлекательным для авторов и имеет непосредственное отношение к поставленной проблеме. И здесь главное слово принадлежит литературе, ведь, как уже отмечалось выше, именно ей мы обязаны появлением всей проблематики «документа» — «документности», которая будет толковаться в антипозитивистском ключе. Об этом говорит название статьи составителя сборника Ирины Каспэ «Вместо доверия: «Работа с документами в русской литературе 2000-х»», название которой, как кажется, полемично по отношению к уже упоминавшейся статье Елены Васильевой. Для Ирины Каспэ литература очевидным образом представляет собой способ проблематизации «документального» в противовес его прагматическому пониманию.

Основной тезис статьи Ирины Каспэ состоит в том, что использование «документа» как способа производства «доверия читателя» оказывается «оборотной стороной недоверия к себе как к читателю <...> к своей способности добывать смысл из литературного текста, вменять ему смысл, делать его в процессе чтения и интерпретации осмысленным» (С. 280). Другой важный тезис состоит в терапевтическом смысле использования документа, за счет чего он «превращается в невидимого посредника, благодаря которому литературе и ее интерпретативным институтам удается смягчить прикосновение к самым проблематичным и / или

травматическим зонам» (С. 296–297). Эти два момента оказываются определяющими. С одной стороны, перед нами очевидный кризис читателя, утратившего возможность оперировать смыслами, генерируемыми литературным текстом, с другой стороны — возникновение у литературы терапевтической функции, предполагающей фактически отказ от катарсиса, на который ориентирована прежняя литература. Здесь хорошо схватываются основные аспекты современной культурной ситуации, и можно предположить, что мы имеем дело с одной общей проблемой — своеобразной «нехваткой реальности», присущей эпохе постмодерна, создающей пространство неразличимости между текстом и жизнью. Таким образом, перед нами не взаимодействие жизни и дискурса, а взаимодействие разных дискурсов между собой, статус которых уже не может быть точно определен и которые отвечают терапевтическим запросам потребителей культуры в эпоху ее массового производства.

Кроме статьи Ирины Каспэ, открывающей последний раздел («Удостоверение причастности: Документ и литература»), в него входят также статья Елены Михайлик, посвященная анализу «Колымских рассказов» Варлама Шаламова («Документность “Колымских рассказов” Шаламова: деформация как подлинность»), и статья Ильи Кукулина («Одомашнивание цифр: квазидокументность телефонного номера в русской поэзии XX века»). Статья Елены Михайлик продолжает тему, намеченную в статье Олега Аронсона, — репрезентация опыта, превосходящего любую репрезентацию (т.е. «опыта возвышенного»). С этой точки зрения «Колымские рассказы», как пишет автор, представляют собой «не вполне человеческий документ» или «документ в очень особом понимании, когда предметом, представленным к рассмотрению, служат выведенное из строя тело, рассоединенное восприятие, нивелированная личность, искаженный язык, незавершающийся сюжет, недействительные попытки осмысления» (С. 321). Статья Ильи Кукулина посвящена использованию чисел в русской поэзии XX в., того, что автор называет «квазидокументностью». Здесь стоит отметить в первую очередь очень нетривиальную постановку проблемы: анализируя использование чисел в русской поэзии XX и XXI вв., автор описывает трансформации приватности — публичности, которые выражаются в модальности использования телефонного номера (в статье разбираются тексты В. Маяковского, К. Чуковского, С. Маршака, О. Мандельштама, А. Галича, В. Высоцкого, Б. Гребенщикова и др.). Удачно найденное соотношение между литературным и социальным рядами делает эту статью одной из самых удачных во всем сборнике.

Какие же выводы можно сделать из вышесказанного?

В первую очередь хорошо видно, что чем более позитивистский характер имеет научная дисциплина, тем труднее ей работать с понятием «документности». Традиционная социология и история фактически расписались здесь в своем бессилии. С этой точки зрения, неслучайно, что историки, по словам редактора-составителя, продемонстрировали «факт радикального непонимания идеи нашего проекта» и воспринимали его как «повторение азов источниковедения» (С. 12). Зато искусствоведение и литературоведение продемонстрировали свою полную пригодность, что тоже достаточно показательно, ведь сама постановка вопроса имеет скорее философский, чем прагматический характер, а современные искусствоведение и литературоведение — это области междисциплинарные *sui generis*, что и обеспечивает их готовность к самым разным интеллектуальным вызовам.

Другой важный момент состоит в том, что к концу сборника прояснились некоторые важные, не вполне отчетливо сформулированные вначале, черты, определяющие направленность сборника. Если «документность» следует рассматривать как некое особое свойство документа, то, кажется, в конечном счете речь идет не столько о доверии, сколько о *вписанной в документ невозможности быть документом*, то есть невозможности производить доверие. Такой онтологический статус документа для человека, живущего в России не содержит в себе ничего парадоксального, и именно это разделяемое всеми чувство приводит к тому, что сквозной темой сборника является травматизм, произведенный документом, из-за чего многие статьи начинаются с описания собственного опыта столкновения с бюрократическими институтами. Можно предположить, что особый характер «документа» в русской культуре, та драматическая роль, которую он играет в человеческой жизни, связана с особенностями модернизационного процесса в России начиная с конца XVII — начала XVIII в., ощущаемыми вплоть до сегодняшнего дня. Документ здесь — разумеется, не только то, что «восполняет недостаток легитимности бумаги», как писала Галина Орлова, а то, что противостоит человеку и всему миру как враждебное начало, как железный закон принуждения и инструмент социальной дрессуры, действующий в соответствии с собственной логикой, неведомой тому, к кому он применяется. Характер этого бытия и определяет статус документа, не только бюрократический, но, собственно говоря, экзистенциальный, задающий основные параметры как самой жизни, так и способов ее репрезентации.

В заключение следует поставить вопрос, насколько плодотворными оказались поставленная проблема и способы ее разрешения. Мысли на этот счет приходят противоречивые. С одной

стороны — много интересных примеров современного анализа культуры, с другой стороны, проблема «документности», центральная для всей книги, по сути дела так и не была отрефлексирована до конца. Тем не менее, отдельные статьи содержательны и заставляют работать воображение, что уже не так мало. Ведь, в конечном счете, наука — это не только поиск правильных ответов, но и стремление ставить новые вопросы.

Дмитрий Калугин



Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 1–2. М.: Индрик, 2012. 656 с, ил., карты. (Колл. авт.: И.С. Кызласова (Слепцова), А.П. Липатова, М.Г. Матлин, И.А. Морозов, Е.В. Сафронов, М.П. Чередникова и др.)

Новый этнодиалектный словарь

Создание словарей, системно представляющих на современном полевом материале актуальное состояние исторически сложившихся этнокультурных ареалов России, — одна из наиболее важных и насущных задач фольклористики. Такая работа предполагает наличие квалифицированного коллектива исследователей, способных решать методически разноплановые задачи, и требует, с одной стороны, длительных и кропотливых полевых исследований выбранного ареала, а с другой — столь же длительной и тщательной обработки собранного материала, его классификации и анализа. Кроме того, создание любого словаря, а этнодиалектного в особенности, это всегда сложный выбор формы подачи и организации материала, за которым стоит решение целого комплекса теоретических, методологических проблем.

Рецензируемый двухтомный труд, созданный коллективом авторов, в течение ряда лет работавших в селах Ульяновского Присурья, безусловно, можно считать важным

Елена Евгеньевна Левкиевская
Институт славяноведения РАН,
Москва
elena_levka@mail.ru

шагом в исследовании традиционной славянской культуры и заметным событием в научной среде. Эти слова отнюдь не только комплимент в адрес составителей словаря (вполне ими заслуженный), за ними стоит признание всей сложности того комплекса задач, которые пришлось решать авторам.

Прежде всего, это вполне очевидная задача описания синхронного среза исследуемой традиции, требующая систематической экспедиционной работы, которая проводилась с начала 1970-х гг. сотрудниками Ульяновского государственного педагогического института, а с конца 1990-х гг. и сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН, Академии музыки им. Гнесиных, Московской и Санкт-Петербургской консерваторий. Таким образом, настоящее издание отражает состояние традиции, непрерывная фиксация которой велась в течение почти сорока последних лет. Введение в научный оборот такого корпуса новых полевых данных в классифицированном и обработанном виде само по себе является немалой ценностью. Кроме того, выработанные принципы организации материала являются самостоятельным аналитическим исследованием, на чем подробнее остановимся чуть позже.

Вторая, методологически более сложная задача, поставленная в рамках исследования, — описание местной традиции как этнодиалекта. Этот декларируемый авторами взгляд на локальную традицию как на диалект, обладающий совокупностью релевантных особенностей и уподобляемый языковому диалекту, представляется нам чрезвычайно важным, поскольку он отсылает нас к принципу диалектности традиционной культуры, провозглашенному Н.И. Толстым. Методологическая близость к постулатам Московской этнолингвистической школы специально оговаривается во вступительной части словаря. Тезис о диалектности славянской традиционной культуры, выдвинутый в 70-е гг. XX в., предполагает по аналогии с языковым диалектом существование диалектных форм в народной культуре: «Выделение такого диалекта осуществляется на основании изоглосс, изопрагм и изодокс (т.е. линий, выделяющих, охватывающих или разграничивающих отдельные явления, элементы языка, материальной и духовной культуры). Диалектные фольклорные тексты, как и элементы народной духовной культуры, и диалектные языковые явления во многих случаях весьма устойчивы. Варианты текстов или фрагментов текста территориально привязаны, и на этом основании выделяются изодоксы, т.е. границы определенных явлений, зон или микрозон» [Толстой 1995: 21].

Исследование этнодиалекта предполагает выделение в традиции исторически сложившейся совокупности устойчивых эле-

ментов, привязанных к территории и определяющих ее специфику, а также определение диалектных границ данного ареала. Такая работа требует скрупулезного знания не только исследуемой зоны, но и культурного состояния соседних территорий, без сравнения с которыми невозможно выделить релевантные черты интересующего нас локального типа культуры. Напомним, что речь идет о значительной по размерам территории, составляющей западную часть Среднего Поволжья и включающей Сурский район, а также северо-западную часть Карсунского и северную часть Инзенского районов Ульяновской области. Традиция данного региона формировалась под влиянием как различных волн русской колонизации в Поволжье (здесь проходила одна из засечных черт), так и контактов с местной финно-угорской культурой. Все эти обстоятельства требуют выбора верных критериев описания этнодиалекта.

Нам представляется правильным, что наряду с другими критериями (частотностью, вариативностью того или иного элемента культуры, наличием в традиции специального термина для его обозначения и др.) для описания этнодиалекта выделяется также присутствие / отсутствие рассматриваемого явления в соседних этнодиалектах. В словаре убедительно показывается, что в ряде случаев отсутствие того или иного элемента культуры может быть не менее значимым для выделения диалекта, чем его наличие.

Безусловно, решение первых двух задач, поставленных в словаре, невозможно без осознания третьей задачи, связанной со сравнительно-историческим аспектом, без обращения к материалу, накопленному за полтора предыдущих века этнографических и фольклорных наблюдений за этим ареалом. История развития наиболее значимых фрагментов культуры дана в словаре в виде ряда обобщающих статей, помещенных в начале первого тома. В них показаны пути формирования и этнокультурного развития населения Ульяновского Присурья (И.С. Слепцова), сложившиеся в регионе формы поселений и архитектурные особенности жилища, а также смена разных типов традиционной одежды (В.А. Липинская, О.А. Туркина), религиозные представления и практики (А.П. Липатова), особенности низшей мифологии (Е.В. Сафронов и И.А. Морозов), жатвенная обрядность (И.А. Морозов), система народного календаря (М.П. Чередникова), развитие свадебного обряда (М.Г. Матлин), круг народных игр и развлечений (И.А. Морозов и И.С. Слепцова). Ценно то, что в своих наблюдениях над развитием того или иного элемента культуры авторы не только обращаются к дореволюционным источникам (что привычно и ожидаемо), но и показывают пути развития элемента в советский период (который часто выпадает из поля зрения ис-

следователей народной культуры), прослеживая его до наших дней. Такой подход позволяет увидеть не только трансформации, но и непрерывность развития традиции.

Вероятно, стоит поговорить подробнее о теоретических принципах организации словаря, которые детально и пунктуально описаны во вступительной части. Вопрос адекватного описания локальной традиции в форме словаря продолжает оставаться актуальным для всех, кто так или иначе занимается традиционной культурой (и неважно, как исследователь при этом себя называет — фольклористом, этнолингвистом, этнографом, антропологом). Проблемы обработки полевого материала, его классификации и отбора для публикации, организации в рамках словарной статьи являются общими для всех.

Одна из наиболее болезненных проблем при составлении подобного словаря — выбор разумного соотношения между долей полевого материала и аналитическим описанием. Очень часто интервью с информантами цитируются в научных работах (в том числе в словарях) в виде коротких «обрубков», вкрапляемых в исследовательский текст. Этнодиалектный словарь Ульяновского Присурья трактуется и как способ описания локальной традиции, и как форма ее презентации. В структуре словарной статьи рецензируемого труда полевой материал составляет примерно половину ее общего объема: ответы информантов приводятся в виде полных и законченных высказываний, содержащих точку зрения самого носителя традиции. И это вполне оправданно, поскольку, как уже говорилось выше, данный словарь не просто описывает реалии традиционной культуры Ульяновского Присурья, но фактически вводит в научный оборот значительный корпус полевых текстов. Это один из важных принципов подачи материала, провозглашенных его авторами: в словарной статье используются не минимальные контексты, а «развернутые речевые периоды», которые включают в себя «интерпретации рассматриваемых фактов традиционной культуры самими ее носителями» (С. 16).

Как уже говорилось, данный словарь является примером серьезной аналитической обработки представленного материала. Заявив о своем приоритетном внимании не к архетипам, а к уровню реалий и акций (т.е. к тому, что можно назвать «уровнем речи»), которые, по мнению авторов, состоят из основных компонентов — *прагмем*, создатели словаря обозначили свой интерес к коммуникативным стратегиям передачи культурной информации. Тем самым в словаре подчеркивается важность прагматического подхода к материалу, недаром прагмему как элемент обрядового действия авторы сравнивают с речевым актом — основной единицей речи. Под прагмемами

понимаются внутренне завершённые акции, совершаемые с определенной целью, обрядовые действия, включенные в контекст реальной жизни. Он-то и определяет бытование того или иного обрядового действия, под чем понимается совокупность случаев употребления прагмемы в традиции.

С точки зрения авторов, чтобы быть включенными в словарь, прагмемы должны обозначаться термином, данным самой традицией, а также обладать определенными заполненными валентностями, т.е. включать в себя субъекта, который совершает действие, и используемые при этом реалии. Отсюда повышенное внимание авторов к коммуникативной ситуации употребления и к предикативным формам обозначения обрядовой ситуации (ср. характерные названия статей: «Вёсну провожать», «Бобра смотреть», «Жаворонков кликать», «Коляду петь»). Рассмотрение обрядового или необрядового действия, реализующегося в традиции в виде конкретных употреблений, как акционального аналога речевого акта, на наш взгляд, следует признать одним из наиболее удачных и ценных теоретических положений данного словаря. Оно позволяет думать, что отечественная фольклористика постепенно (хотя, по нашим наблюдениям, неоправданно медленно) преодолевает порок статического взгляда на формы традиционной культуры и начинает осознавать ценность коммуникативного, прагматического описания ее отдельных элементов.

Структура словарной статьи, разработанной для словаря, также является формой аналитического описания материала. Помимо дефиниции описываемой прагмемы, она содержит описание общей последовательности данного действия (что представляет его как синтагму), а затем, в виде вариантов употребления, существующих в традиции (что представляет его как парадигму), даются отсылки к другим структурно и семантически сходным явлениям. Таким образом, для исследуемого культурного элемента создается синонимический ряд, что позволяет осмыслить его место в рамках локальной культуры.

Отдельная и очень важная проблема, на наш взгляд, — выбор ключевых («черных») слов, открывающих словарную статью: именно через них осуществляется ввод материала авторами и его поиск читателем. И одна из задач составителей любого словаря — сделать этот поиск максимально легким и понятным. В соответствии с заявленными принципами организации словаря (выявлять диалектную специфику и опираться не на уровень «языка» культуры, а на уровень «речи»), авторы в большинстве случаев в качестве «черных слов» выбирают диалектные названия описываемых реалий (например, «В яйца ка-

тать», «Матаниться», «Подшкунивать»). Выбор диалектных форм в качестве «черных слов» — одна из принципиальных теоретических позиций авторов словаря, поскольку в этом случае «традиционная культура оказывается представленной через свой языковой образ» (С. 15).

Такая точка зрения понятна, но ее правильность вызывает серьезные сомнения. Для исследователя, включенного в традицию, эти лексемы, безусловно, не вызывают затруднения, однако человек, не знакомый с лексикой Ульяновского Присурья, оказывается в недоумении. Вряд ли даже профессиональный знаток русской народной культуры с ходу сообразит, что означает «матаниться» или «подшкунивать». А если книгу откроет иностранный специалист, для которого русский язык не родной, будет ли удобно ему искать информацию через такие «ключевые слова»? Кроме того, в подобных названиях принцип диалектности не выдержан до конца, ведь реальная диалектная форма лексемы отнюдь не «матаниться», а «матаницца»!

Авторы далеки от последовательности и в выборе формы термина, в которой он реально функционирует в описываемой культуре. Например, для статьи, посвященной пасхальному обычаю катания яиц, выбирается нарочито диалектный термин «В яйца катать» (при том что в традиции существует и более привычный вариант «яйца катать»). Однако статья, посвященная игре в орлянку, почему-то называется «Орел», тогда как из приводимых в статье материалов видно, что носителями традиции, как правило, используется другая словоформа: «в арла», которая в данном случае была бы более уместной, т.к. отражала бы реальное бытование этого термина в культуре.

Выбор диалектизмов в качестве ключевых слов, помимо затрудненного поиска информации для читателя, связан с еще одной проблемой: часто в любой локальной традиции одно и то же обрядовое действие может обозначаться рядом синонимичных названий. Например, статья о вызывании дождя во время засухи называется «Молить о дожде». Однако кроме выражения «молить о дожде» это обрядовое действие в данной традиции может называться: *молебствовать, молиться, просить, замолить о дожде* (С. 39). Возникает вопрос: на каком основании в качестве ключевого слова авторами выбирается именно вариант «молить о дожде» — по принципу наибольшей частотности или по наибольшей приближенности к литературной лексике?

Если преимущество в обозначении ключевых слов отдается предикатам, то этот принцип не выдерживается в словаре последовательно. Например, статья о способности некоторых мифологических персонажей оборачиваться различными жи-

вотными и предметами называется вполне литературным словом «Оборотень», тогда как из текста статьи следует, что сами носители традиции гораздо чаще обозначают это свойство с помощью предикатов: *дельница*, *становицца*, *оборачивацца* и под. Именно эти термины (а не «оборотень»!) отражают специфику местной культуры, на выявление которой нацелен словарь. Почему же они не выбраны для «черного слова»?

Хотелось бы сказать несколько слов о проблеме тематического отбора материала для словаря. Выбор жанра словаря для описания традиции (не важно, общей национальной или локальной, диалектной) накладывает на его авторов определенные обязательства. Во-первых, словарь традиционной культуры (особенно если авторы заявляют о своем следовании этнолингвистическим принципам) является способом таксономии этой самой культуры. Иными словами, задача любого словаря — представить традицию в виде набора значимых единиц, из которых она состоит, и их классификацию. Это означает, что авторы (если они для описания традиции действительно выбирают жанр словаря, а не, например, «очерков», которые позволяют более вольно относиться к материалу) не вправе произвольно выбирать те таксономические единицы, которые им нравятся, и игнорировать те, которые по каким-то причинам им представляются неинтересными. Вторая задача словаря — показать, как описываемые единицы соотносятся друг с другом, выявить их иерархическую систему.

Если мы рассмотрим с этой точки зрения словарь традиционной культуры Ульяновского Присурья, то мы не можем не заметить непропорционального внимания к отдельным аспектам исследуемой традиции — и это обстоятельство можно считать самым серьезным упреком его авторам. Тематический словник словаря ощутимо отражает научные пристрастия его авторов. Бросается в глаза значительный перевес статей, посвященных играм и разновидностям игрового поведения, обрядовым формам социализации молодежи — молодежным собраниям, посиделкам, розыгрышам. Статьи по этой тематике занимают значительную часть словаря и по содержанию частично перекрывают одна другую. Например, осенне-зимним молодежным посиделкам полностью или частично посвящено целых восемь (!) весьма объемных статей («По кельям ходить», «Играть в кельях», «Ночевать в келье», «Сидеть в кельях», «Кругом играть», «Ухватом пырять», «Обёртушки», «Свежинка»). Безусловно, молодежные посиделки, связанные с освоением норм сексуального поведения и выбором брачного партнера, — важная часть любой традиции, но отнюдь не центральная. При этом для такого важнейшего раздела традиции, как народная медицина (заговоры, лекарственные травы, магиче-

ские приемы лечения отдельных болезней, например детских), в словаре вообще не нашлось ни одной специальной статьи. Трудно поверить в то, что в Ульяновском Присурье все лечатся исключительно официальными лекарственными средствами и напрочь отсутствуют, например, представления о сглазе и порче и происходящих от них болезнях. Но эти темы также не удостоились отдельных статей.

Всего одна статья (не самая большая) посвящена такому огромному ритуально-магическому комплексу, как скотоводство. Она почему-то называется «Покупать корову», но включает в себя такие аспекты, как первый выгон скота, отел, отнимание молока. Каждый аспект, на наш взгляд, достоин отдельной подробной статьи. Список подобных тематических «перекозов» можно продолжить. С таким «выборочным» подходом к материалу трудно согласиться.

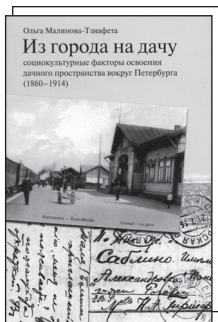
В монографии или в сборнике автор может себе позволить уделить приоритетное внимание интересующему его материалу, а в словаре — нет, поскольку жанр словаря требует отражения всей системы в целом. Ведь невозможно представить себе, к примеру, толковый или этимологический словарь, в котором были бы приведены только слова на буквы от «А» до «П», поскольку именно они интересны авторам.

Безусловно, пристрастие авторов к отдельным темам не позволило им представить традицию во всей ее полноте. Но это же пристрастие, а также искренний и глубокий интерес составителей словаря к исследуемой культуре дали возможность увидеть представленные ими фрагменты традиции в изменчивых вариантах, посмотреть на культуру глазами ее носителей. А это удастся далеко не каждому исследователю. Они показали «крупным планом», как самые архаичные элементы видоизменяются, вписываются в течение современной жизни, продолжая свое существование в новых реалиях. Столь же очевидна и огромная многолетняя работа коллектива, которая стоит за двумя томами словаря Ульяновского Присурья, показывающего в новом ракурсе (может быть, пока не очень для нас привычном) одну из интереснейших локальных поволжских традиций.

Библиография

Толстой Н.И. Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья (1984–1994) // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М.: Индрик, 1995. С. 5–18.

Елена Левкиевская



Ольга Малинова-Тзиафета. *Из города на дачу: Социокультурные факторы освоения дачного пространства вокруг Петербурга (1860–1914).* СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 336 с.

Ольга Малинова-Тзиафета совершенно справедливо считает, что дача не стоит особняком от города. Не стоит слишком увлекаться восторженными размышлениями художников и литераторов о даче как некоей загородной идиллии. На самом деле, дача — в том понимании слова, которое стало преобладать с начала XIX в. — полностью обусловлена городскими процессами и патологиями. Дача — это важнейший аспект российской разновидности урбанизации.

Книга состоит из четырех объемных глав. В первой главе автор создает необходимую историческую и терминологическую основу для дальнейшего исследования. Она рассказывает, как загородные дачи, изначально предназначавшиеся для вельмож, постепенно стали доступными более широкой публике. Процесс значительно ускорился после «первого дачного бума» 1830-х гг., а вследствие бурного строительства железных дорог в пореформенную эпоху пошел поразительными темпами.

В общих чертах эта история уже известна, но Малинова-Тзиафета вносит интересные нюансы. Так, она описывает, как в XVIII в. в Петербурге слово «дача» вытеснило термин «загородный двор», и фиксирует такие лексические изобретения XIX в., как «дачка» и «даченка». Она также уделяет внимание истокам дачного феномена. По ее убеждению, другие исследователи (в том числе и автор этих строк) слишком большое зна-

Стивен Ловелл (Stephen Lovell)
Кингс Колледж, Лондон,
Великобритания
stephen.lovell@kcl.ac.uk

чение приписывали основанию Санкт-Петербурга и разбивке первых «дачных» участков на Петергофской дороге в 1710-е гг. Автор книги видит значительную преемственность между «подмосковными» второй половины XVII в. и петровскими «дачами»¹. Источники допетровского периода несколько фрагментарны, но можно предполагать, что лучшие «подмосковные» XVII в. выполняли те же эстетические и развлекательные функции, что и придворные дачи XVIII в. и так же позволяли своим хозяевам вести «челночный» образ жизни. Это интересная и перспективная тема для будущих исследователей, особенно для тех, кто занимается культурной историей российской элиты при переходе от московского к петровскому периоду. В любом случае, можно согласиться с утверждением автора, что на протяжении XVIII и XIX вв. загородная жизнь в Петербурге и Москве развивалась параллельно, хоть и далеко не одинаково.

Следующие главы посвящены не столько даче, сколько тем факторам, которые «выталкивали» население «из города на дачу». В первую очередь, городские жители просто опасались за свое здоровье. Жить практически в любой европейской столице середины XIX в. могло быть смертельно опасным. Где-то с последней трети XIX в. Гамбург и Лондон стали лучше справляться с санитарными проблемами, но в Петербурге они оставались острыми. Малинова-Тзиафета уделяет 35 страниц рассказу о том, как Санкт-Петербургская городская дума почти полвека, с учреждения Комиссии по устройству в Санкт-Петербурге мостовых труб для отвода нечистот в 1864 г. до принятия закона об ответственности общественного самоуправления за сооружение канализации в 1911 г., не могла решиться на сооружение адекватной санитарной системы. Причин было много: слабая налоговая база российской столицы, отчужденность думских гласных от экспертных знаний, их же «парализующий перфекционизм» или просто опасение, что предложенные проекты могут оказаться излишне дорогими и при этом неэффективными. Сыграло роль и отсутствие полноценной «обратной связи». Власти не чувствовали такого давления «снизу», которое в Западной Европе уже обеспечивали (хоть и с натяжкой) разные институты общественной жизни. Только после 1905 г. и особенно после очередной эпидемии холеры в 1908 г. был получен необходимый толчок (и даже тогда потребовалось прямое вмешательство правительства в лице Столыпина).

¹ Разумеется, слово «дача» существовало раньше и могло относиться к любому участку земли, не только загородному.

Как бы ни была достойна внимания история санитарного вопроса в Петербурге, в этой главе автор уходит слишком далеко от темы дачи. Но нить повествования теряется не совсем. Ведь Дума могла так медлить с решением вопроса о канализации еще и потому, что городское население собственными силами боролось с нечистотами. Дело главным образом не в том, что горожане использовали фильтры или кипятили воду, а в том, что они элементарно перемещались из города на дачу на самые опасные летние месяцы.

В третьей главе автор указывает на другую сторону «нездоровости» города. С 1890-х гг. холерная паника стала утихать: не потому, что жить в Петербурге стало существенно безопаснее, а потому, что люди немного устали от этой темы. Зато ее место занял другой вид паники — моральный. С середины XIX в. стала распространяться мысль о том, что нынешний век — нервный, морально ущербный, поэтому надо всячески защищаться от «неврастении». Советы врачей во многом следовали давно известным принципам: не переутомляться, меньше пить, больше дышать свежим воздухом. Но с последней трети XIX в. такие рекомендации имели новую медицинскую окраску и, видимо, пользовались значительным спросом среди пореформенной читательской публики. Конечно, они тоже благотворно повлияли на популярность дачного отдыха.

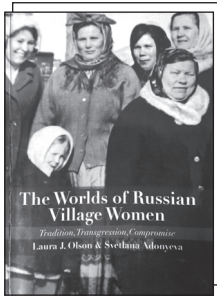
Четвертая глава, пожалуй, самая оригинальная. Тут автор выбирает своей темой не дачные поселки сами по себе, а железнодорожные линии, которые задавали ритм освоению дачниками Санкт-Петербургской губернии. Она приводит интересные примеры того, как дачевладельцы ходатайствовали о получении станции в своей местности. Оказывается, дачники — причем различного социального происхождения — нередко действовали упорно и активно в поисках загородного убежища. Зачастую они добивались своего даже на тех крайне невыгодных условиях, которые им предлагало Министерство путей сообщения.

Другая важная тема главы — борьба железнодорожных пассажиров за удобное расписание, безопасные и комфортабельные условия проезда и уважительное поведение со стороны кондукторов. В России отсутствовали эффективные юридические или административные механизмы для защиты потребительских прав. Но дачники отстаивали эти права с помощью гласности, ведя с 1870-х гг. оживленную полемику с управлением железной дороги на страницах бульварной прессы. В таких источниках просматривается крепнущее сознание гражданского, а не только потребительского достоинства среди широкой дачной публики.

Автор подробно и занятно рассказывает о том, почему горожане покидали город на лето и как они добирались на дачу. Она сравнительно мало пишет о том, как они вели себя в новорожденных дачных поселках, как они строили, снимали или покупали свои загородные дома, как они решали бытовые проблемы, как у них складывались отношения с местным населением и друг с другом. А такие вопросы теснейшим образом связаны с проблематикой урбанизации. Послужила ли дача некоей «школой общественной активности» для социальных групп, которые в большом городе оставались разрозненными и не могли сознать общности?

Очертания и внутренняя структура «среднего класса», который, по убеждению Малиновой-Тзиафета и других исследователей, во многом совпадал с дачной публикой, остаются несколько туманными. Тем не менее книга, безусловно, предлагает свежий и ценный взгляд на историю урбанизации в Санкт-Петербурге. Кому-то, может быть, выбор тем и расстановка материала покажутся неожиданными. Но это как раз признак творческой исторической работы, которая строит любопытные выводы на таких различных источниках, как проекты канализационных систем и сборники железнодорожных правил.

Стивен Ловелл



Laura J. Olson, Svetlana Adonyeva. *The Worlds of Russian Village Women: Tradition, Transgression, Compromise*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2013. 368 p.

Вышедшая в Мэдисоне книга профессора университета штата Колорадо (г. Боулдер) Л. Олсон и профессора Санкт-Петербургского университета С.Б. Адоньевой посвящена исследованию жизненных миров русских крестьянок XX в. Множественное число слова *мир* оговаривается в самом начале: в работе дается не широкий, энциклопедический обзор жизни древнего или экзотического народа, а частная сфера, в кото-

Андрей Борисович Мороз

Российский государственный гуманитарный университет,
Москва
abmoroz@yandex.ru

рой люди создают свои социальные миры (Р. 4). Исследование написано на стыке фольклористики, этнологии, социологии, гендерных исследований. В фокусе внимания авторов жизнь *бабушек* — важной и значимой социальной и половозрастной группы в деревне. Выстраивание и отстаивание идентичности, формирование специфического взгляда на жизнь, взаимосвязь и борьба индивидуального и традиционного, переход в другой статус и передача младшим родственницам прежнего (речь в основном о статусе *большухи*) исследуются на примерах интервью, взятых в экспедициях в Архангельской, Вологодской и Рязанской областях.

Тексты, которые анализируются в книге и на которых, собственно, и строится вся работа, специфические. Их аналоги трудно найти в фольклорных архивах российских вузов и научных институтов и тем более — в американских университетах, хотя каждому, кто работал в фольклорных, этнолингвистических, диалектологических экспедициях, приходилось слышать эти монологи почти исповедального характера и участвовать в таких беседах. Обычно такие разговоры остаются за рамками внимания фольклористов. Авторам книги удалось показать, насколько связаны фольклор и автобиографические нарративы их собеседниц (и вообще деревенских жительниц). Рассказывая о событиях собственной жизни, женщины вспоминают традиционные тексты, а исполняя, скажем, песни, проецируют их содержание на собственную жизнь. Так переплетаются две с трудом отделимые одна от другой сферы. Пересказывая события собственной жизни, *бабушки* выстраивают рассказ по законам и принципам фольклорного нарратива, в песне они видят описание если не событий, то эмоций, пережитых ими самими. Анализируя такие рассказы о жизни, Адоньева и Олсон вводят термины *сюжет* и *сценарий* (*plot, script* — Р. 11). *Сюжет* — облеченное в стандартизованный облик описание событий прошлого. Прошлое в таких описаниях вновь *создается* и переосмыляется; чтобы описать свой опыт, люди выбирают готовый сюжет и трансформируют в него личный опыт. *Сценарий* — это конвенциональная проекция будущих событий. Он позволяет будущему быть предсказуемым. Поскольку в индивидуальных рассказах используются общие *сюжеты* и *сценарии*, можно говорить не об индивидуальных жизненных обстоятельствах того или иного человека, а о стратегиях поведения и выстраивания идентичности.

Соотношение разного рода фольклорных текстов (частушек, причитаний, свадебных песен, романсов) с особенностями поведения и мировидения, диктуемыми статусом женщины в крестьянской семье (и роде), — тема, которую С.Б. Адоньева уже затронула в книге «Прагматика фольклора» (СПб., 2004). “The

Worlds of Russian Village Women” отчасти повторяет, отчасти развивает идеи, высказанные ранее. Особый интерес представляют наблюдения авторов над тем, как на протяжении XX в. с постепенным разрушением традиционного уклада и патриархальной семьи, с изменением в ней ролей меняется и отношение к фольклорному тексту, его роль в жизни человека. Особенно ярко это показано в главе, посвященной романсам.

Для женщин, родившихся в самом начале XX в., сюжеты жестоких романсов демонстрировали образцы исключительно негативного поведения, от которого следовало отталкиваться, а собственная жизнь мыслилась противоположно. С точки зрения представительниц более поздних поколений романсы воспринимались как песни их матерей (описывавшие мир прошлого), но при этом отражавшие сценарии личной жизни и стратегии достижения счастья, свойственные их времени (Р. 143–144).

Авторы выделяют несколько поколений, чья идентичность и представления об устройстве семьи, рода, жизненные стратегии заметно отличаются от других: 1) родившиеся в 1899–1916 гг., т.е. до революции; 2) родившиеся в 1917–1929 гг. — это поколение, согласно авторам, не было крещено или было крещено тайно, среди его представительниц многие выходили замуж *самоходками*; 3) родившиеся в 1930–1950 гг. — для этого поколения характерна напряженность в совместной жизни со свекровью и свекром и сильное стремление отделиться от родителей как можно скорее, что разрушало традиционный семейный уклад (Р. 77–91).

Такое выделение поколений и их характеристика не кажутся бесспорными: рождение до или в течение нескольких лет после революции едва ли могло как-то повлиять на уклад и самоощущение не только новорожденных, но и их родителей. Советская власть стала заметно ощущаться на селе (особенно на Севере) к середине 1920-х гг. С того же времени стало невозможно крестить детей в открытую, и дети, рожденные в конце 1910-х — начале 1920-х гг., были еще крещены в церкви и открыто. Смена поколений и особенностей их семейного уклада начинает происходить только со второй половины 1920-х гг.

Таким образом, читателю предлагается проследить зависимость биографий, самоощущения и жизненного уклада и нарративов о нем, записанных у женщин разных поколений, от событий «большой» истории. Советский строй и колхозная организация жизни вступили в серьезное противоречие с традиционным патриархальным укладом: исчезает разделение разных видов работ на мужские и женские, рождение детей перестает быть внутрисемейным делом и становится государ-

ственным (необходимо давать советскому государству новых строителей коммунизма), лесоповал отрывает молодых людей от привычной работы, привычные формы развлечения (посиделки) заменяются принципиально новыми (клубы).

В дальнейшем война, унесшая множество преимущественно мужских жизней, радикально изменила отношение к браку: женщины вынуждены были сами искать себе мужей, отказавшись от традиционной пассивной роли, ослабили запреты на внебрачные связи, а также на разводы. Авторы демонстрируют, как частушки, мгновенно отзывающиеся на все подобные изменения в социуме, преломляют новые формы поведения и взаимоотношений между полами (Р. 117–120).

Остается, впрочем, непонятным, насколько можно говорить об отождествлении исполнительницей романса или частушки себя с персонажем, а также о том, насколько, по восприятию исполнительницами текстов на момент их фиксации (все записи сделаны в 1980–2000-е гг.), можно судить о восприятии их же в момент, когда эти песни были актуальны и жизненны для исполнительниц.

Одна из важных идей, неоднократно подчеркиваемых в работе, заключается в том, что в сознании собеседниц (авторы сознательно дистанцируются от сухих, обезличивающих, хотя и привычных в этнологии терминов *информант* или *носитель традиции*) тесно переплетается повседневное-бытовое и метафизическое. В этом вполне бесспорном утверждении просматривается все же некоторая натяжка, основанная на популярном в социологическом подходе к изучению магии тезисе, будто бы вера в колдовство, порчу, сглаз основана на инвективах и представляет собой сублимацию зависти или страха.

Сказанное подтверждается примерами из жизни: женщину-бригадира обвинили в колдовстве мужчины-подчиненные в силу того, что для традиционного патриархального уклада такое распределение ролей совершенно невозможно (Р. 240). Нельзя отрицать подобные ситуации, однако из рассмотренных примеров и выводов вытекает, что именно так и только так формируются представления о сверхъестественном, т.е. вся метафизика сводима к некоторой внутриобщинной (социальной) напряженности и способам разрешения ее. Боюсь, все разнообразие представлений о сверхъестественном не сводимо только к таким ситуациям.

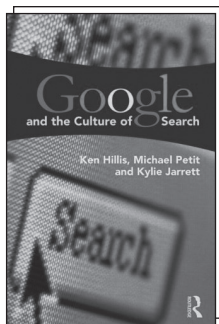
Вообще, при чтении книги Олсон и Адоньевой время от времени возникает ощущение чрезмерной универсализации частного. В работе в качестве материала используются интервью, записанные от двух-трех десятков человек, как уже говорилось,

на очень незначительной территории (несколько районов Архангельской, Вологодской и Рязанской областей). Более того, у читателя нет возможности судить, какой предварительный отсев текстов был произведен. Соответственно, не всегда ясно, насколько рассматриваемые «миры» индивидуальны или характерны для этноса, региона, поколения. Впрочем, каков бы ни был охват материала, выводы, сделанные на нем, крайне интересны и временами неожиданны.

Судьбы женщин рассматриваются в книге не только на материале автобиографических нарративов, но и с привлечением широкого спектра фольклорных жанров. В этом и заключается один из основных пуантов исследования: рассказы о частной жизни и широко известные фольклорные тексты говорят, по мнению авторов, об одном, дополняя и будучи выстраиваемыми по образцу друг друга. В книге приводится много обрядовых и лирических песен, романсов, частушек, причитаний, описывается специфика этих жанров, их прагматика, бытование и — в некоторой мере — восприятие. Каждый раз разговору о том или ином жанре предшествует более или менее пространственный экскурс в его специфику. Такой способ подачи материала, по-видимому, совершенно необходим для американского читателя, читателю же русскому или хотя бы знакомому с русской фольклорной традицией эти пассажи покажутся совершенно излишними. Впрочем, книга написана по-английски и напечатана в США.

Последнее, что хотелось бы отметить, — это стремление авторов сделать книгу одинаково интересной для коллег-этнологов и антропологов и для так называемого широкого читателя. В самом деле, судьбы людей, живших отнюдь не в самое спокойное время, рассмотренные сквозь призму фольклора, обрядности, мифологии, социальных и семейных отношений, вполне заслуживают внимания и могут вызвать интерес неподготовленной публики. Однако перед нами, несомненно, научный труд, неординарный и глубокий, который, надеюсь, найдет своего читателя и на русском языке. А пока писалась эта рецензия, книга получила две престижные награды: награду Американского фольклорного общества и приз Кёнгас-Маранда.

Андрей Мороз



Ken Hillis, Michael Petit, Kylie Jarrett. *Google and the Culture of Search*. N.Y.: Routledge, 2013. 240 p.

Поиск Google в перспективе культуральных исследований

Эта книга стоит в ряду попыток осмыслить ту революционную трансформацию культуры, внутри которой мы оказались благодаря современным технологиям поиска в вебе и в результате которой разные сферы жизни радикально изменились. Потребность такого осмысления осознана уже довольно давно (например, [Battelle 2005]), и тот факт, что книга 2005 г. воспринимается как достаточно старая, косвенно связан с революционными темпами и характером изменений. Книги разного рода про Google появлялись с начала века, некоторые из них — весьма примечательные. Это и прекрасно написанная Стивенем Леви история Google [Levy 2011], и предостережение о том, что мир, как мы его знали, закончился с воцарением Google, потому что настал новый порядок вещей [Auletta 2009]. Это и рассуждения с паническим оттенком о том, как нас поражает новая, незнакомая и неосязаемая власть, которая выглядит как совершенная услуга, нужная как воздух [Vadhyathan 2011]. Подобные предостережения касаются и последствий отдельных специфических технологий — например, персонализации, когда состав ленты новостей Фейсбука (или результаты поисковой выдачи) система подстраивает под пользователя, осуществляя таким образом своеобразную цензуру и заключая пользователя внутри «информационного пузыря» [Pariser 2011].

Илья Владимирович Утехин
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
ilya.utekhin@gmail.com

Авторы только что вышедшего труда о «культуре поиска» опираются на эту традицию, представляя нам результат собственного исследовательского проекта, который можно отнести к культуральным исследованиям в области медиа (media studies). Чтобы оценить их находки, читателю, который никогда к этой теме не обращался, было бы полезно иметь общее представление о вебе, технологиях поиска и их эволюции в последние полтора десятилетия не только из собственного опыта пользования интернетом, но и хотя бы на уровне популярного учебника (например, [Witten, Gori, Numerico 2007]); рецензируемая книга не ставит себе задачи изложить этот материал, а лишь предлагает ему свою интерпретацию.

Во «Введении» сформулирован ряд вопросов к новой культурной ситуации в цивилизованных обществах. Поиск при помощи Google (и Яндекс) стал для многих людей естественной частью жизни, настолько же само собой разумеющейся, как текущая из крана вода — так что требуется технический сбой, чтобы понять, как можно без этого обойтись. Белая рамочка, куда надо вписать свой поисковый запрос и нажать Enter, кажется такой естественной. Результат получается как бы сам собой, при том что мы не интересуемся, как он получается — это технология, которая неотличима от магии, как это зачастую имеет место в нашем использовании «умных» артефактов и разного рода «протезов».

При этом мы ищем в интернете не только документы, слова и тексты, но и что-то в реальном мире: дорогу по карте и как объехать пробки, как это место выглядит, где купить и что купить, музыку и видео, партнера для игры и на сайте знакомств. Такой поиск включает в себя и находки чего-то конкретного, когда ищущий точно знает, что ему нужно, и находки по персонализированным рекомендациям со стороны различных сервисов: куда бы мне пойти, что сейчас делать, чего возжелать. Кажется, всё, что только есть на свете, по-хорошему должно быть возможно найти в сети, а что там найти нельзя, как бы и не существует — или, по крайней мере, существует как-то иначе, чем то, что в сети представлено. И вот уже кроме письменного текста можно задать свой вопрос вслух, или дать специальному сервису послушать через смартфон кусочек песни, чтобы он сказал, что это за произведение, или, в скором времени, просто посмотрев в специальных гугловских очках с функциональностью смартфона на здание, ты будешь получать информацию о расположенных здесь заведениях и времени их работы. Молодое поколение, которое использует мобильные устройства и не помнит времен до веба и тем более до интернета, может лишь с трудом представить себе, что люди делали до появления этой технологии — как часто, где, как

и что искали. Вопрос тут не только о практиках повседневности, основанных на поисковых технологиях, но и о представлениях о мире: порой получается, что карта накладывается на территорию, репрезентация реальности грозит подмять под себя саму реальность.

Информационная репрезентация реальности, предоставляемая нам поисковыми сервисами, создается алгоритмами, которые мы обычно склонны оценивать с утилитарной точки зрения: насколько они эффективны и удобны. Однако эти алгоритмы созданы людьми и отражают их убеждения, несут в себе определенную идеологию и не являются поэтому политически нейтральными: «Технологии <...> содержат в себе археологию собственной истории, где имеются отпечатки не только утилитарных целей, ради которых они создавались, но и философские идеи и культурные устремления, которые подталкивали их изобретение, производство, способствовали распространению в социальном и географическом измерениях» (Р. 9); ср. также: «Алгоритмы поиска представляют собой общие утверждения о реальности, которые влияют на эту самую реальность» (Р. 20). Эта власть над реальностью сосредоточена в руках частной корпорации, а не у государства, международной организации или господ бога, и государство может ставить свои условия, ср., например, и конфликт Google с китайскими властями (ему посвящена отдельная глава в [Levy 2011]), и тот факт, что очки-смартфон Google Glass запрещены к использованию в Белоруссии и Украине.

В разговоре об идейной подоплеке Google речь идет не только и не столько о распространенном в Калифорнии комплексе либертарианских идей, по происхождению связанных с контркультурными движениями, — о демократии, плюрализме, деиерархизации и децентрализации контроля, открытости и освободительном потенциале новых информационных технологий, важности прямого доступа к информации. В книге рассматривается широкая панорама образов и идей разных эпох, которые авторы усматривают в качестве объясняющих культурное значение Google контекстов.

Глава 1 посвящена особому статусу Google, который авторы определяют, опираясь, в частности, на понятия полей практик и символического капитала по П. Бурдьё. Огромная корпорация сохраняет специфический этос и корпоративную культуру, присущие скорее творческим профессиям, нежели инженерам. Благодаря своей роли стандарта качества, высокой миссии (в своих антирыночных декларациях), лозунгу «Не сотвори зла!» и лидерству в технологических инновациях, а также метафизическим обертонам власти над реальностью Google пользу-

ется особым, сакрализированным статусом: он может производить социальную реальность, образы мысли, практики и мировоззрение. Квaziтеологические аспекты этой проблематики развиваются в конце книги, в главе 7.

Глава 2 посвящена культурологической интерпретации понятия релевантности, стоящего за поисковыми алгоритмами Google. Они ориентированы на мгновенную выдачу первыми наиболее «полезных» результатов пользователю, действия которого трактуются как целенаправленный поиск, вроде академического исследования. Отсюда, кстати, и одно из направлений критики: а если человек не знает заранее, что ему нужно? Все неожиданности для него уже посчитаны и приготовлены: Google подскажет, что искать, предлагая готовые варианты. Скажем, если набрать какое-нибудь простое слово вроде «как», мы увидим наиболее популярные сочетания для автозаполнения. Подсказка вообще акцентирует то обстоятельство, что поиск как информационный инструмент способен стать естественной и незаметной частью нас самих, заменить собой часть нашего человеческого разума. Если поиск будет включен в мышление человека, сможет эффективно предсказывать его действия и подсказывать желания, то такая думающая машина будет знать нас лучше нас самих (Р. 56) и обладать агентностью.

Google осуществляет свою власть, придавая форму доступной пользователям информации о мире. Собственно, на протяжении последнего десятилетия неоднократно обсуждались последствия важнейшего инструмента Google — алгоритма ранжирования поисковой выдачи PageRank. Его механизм состоит в том, что наиболее релевантные по отношению к запросу результаты, которые должны оказываться в начале списка результатов, на первой странице поисковой выдачи, отбираются с учетом ссылок, примерно как в индексе цитирования: чем больше авторитетных страниц ссылаются на некоторую данную страницу, тем выше, при прочих равных, она стоит в рейтинге. Введение этого инструмента радикально повысило качество результатов и доверие пользователей.

Google с самого начала придавал решающее значение качеству автоматически генерируемого поиска, в отличие от своих конкурентов не манипулируя вручную ранжированием выдачи и отделяя результаты поиска от сопутствующей сегодня им контекстной рекламы.

Приводимая на страницах книги критика Google, сконцентрированная в главе 2, адресована оборотной стороне инструментов, гарантирующих его эффективность: хотя и утверждается, что алгоритмы Google нейтральны и сугубо автоматичны,

любое ранжирование есть фильтрация информации, а потому нельзя избежать идеологического уклона в ту или иную пользу — в данном случае, в пользу доминирующих в Интернете мнений и англоязычных источников. Давая доступ к информации, Google не проверяет ее на предмет правдивости, взвешенности, представленности разных мнений (Р. 60–62). Конечно, Google в лучшем случае предупредит вас о том, что сайт, на который вы хотите перейти, представляет угрозу для вашего компьютера, но не сможет оценить достоверность содержания. За такой критикой стоит мечта об идеальной политкорректной выдаче, где по запросам даже с нечеткой формулировкой и по дискуссионным темам искусственный интеллект гарантировал бы доступ к разным позициям. Но такому интеллекту был бы присущ даже не человеческий, а божественный характер, ибо ему должна была бы быть открыта истина. Проблема, по мнению авторов, в частности, в том, что пользователи могут посчитать Google именно таким интеллектом, а он таковым не является.

И даже если ты представляешь идеологическое меньшинство и твои взгляды не представлены на первой странице выдачи в «чистых» результатах — уже хотя бы потому, что твои взгляды меньше представлены в сети, — подстроенная под тебя персонализированная выдача, учитывающая твою историю поисков и целый ряд других контекстуальных факторов (каждый из них представляет социологический интерес), окажется богаче на маргинальные ссылки.

Другой критический аргумент состоит в том, что вместо авторитетных и содержательно важных результатов алгоритмы отдают предпочтение наиболее популярным и тем отличаются от результатов, которые мог бы дать в ответ на ваш запрос квалифицированный человек-библиограф, ответы которого в идеальном случае оказываются плодом и его экспертного знания, и его контекстуализованного понимания целей вашего запроса. Более того, библиограф или автор обзора связал бы предлагаемые им ссылки в некую структуру, опираясь на определенную концепцию или нарратив, тогда как выдача поисковой машины не более чем список ссылок, проиллюстрированный вырванными из контекстов фрагментами источников (сниппетами). Впрочем, трудно представить себе современно-го библиографа, который не пользовался бы Google.

Отмечая, что стремление к созданию всеобъемлющего каталога или библиотеки появилось не вчера, в последующих трех главах авторы помещают рассуждения об отдельных этапах этой предыстории — собственно, об истории ряда попыток концептуализации надмирного и внечеловеческого разума,

некоторые мыслительные ходы которых сегодня можно усмотреть в метафизических предпосылках представлений о единой всемирной базе данных, снабженной искусственным интеллектом для поиска. Затея собрать воедино все знание, которое есть в мире, на всех существующих языках, нуждается еще и в механизмах индексирования, каталогизации и поиска, которые позволят ответить на любой поставленный вопрос. Современному аналогу Александрийской библиотеки нужен и аналог автоматического мыслящего устройства, прообраз которого авторы усматривают в “*Arg Magna*” Раймунда Луллия.

Таким образом, в исторически масштабном рассмотрении дискурсивных влияний и той идеологической матрицы, внутри которой созревали технологии, современные визионеры Рэй Курцвейль и Кевин Келли оказываются в компании не только Х.-Л. Борхеса, Герберта Уэллса и Тейара де Шардена, а также классиков информатики Венивара Буша и Ликлайдера, но и Раймунда Луллия и античных атомистов. Выбранные в качестве предтеч мыслители в целом не вызывают возражений, равно как и выстраиваемый авторами метаисторический нарратив, но постмодернистский уклон и словесная эквилибристика оказываются заметны, особенно в главах 3 и 4 в прочтении одного через другое, скажем, прочтении Ницше через Бодрийяра (Р. 103), в несколько произвольном приписывании идей и контекстов.

Вообще, тот факт, что отмеченная авторами во «Введении» проблема поиска как эволюционирующей практики повседневности не находит в дальнейшем антропологической разработки, а вместо этнографических данных рассматриваются идейные параллели, вчитываемые в них значения, исторические и философские контексты, вызывает некоторое разочарование, связанное, вероятнее всего, с дисциплинарной принадлежностью, склонностями и интересами автора этих строк. Собственно антропологический, а не культурологический проект на эту тему оказался бы чрезвычайно интересен.

Глава 6 посвящена переводу в цифровой вид и индексации всех книг, которые когда-либо существовали (к 2020 г. 130 млн книг должны быть отсканированы), что влечет за собой неизбежный сдвиг в представлении о том, что такое библиотека. Из пассивного индекса поисковик становится создателем онлайн-контента. Хотя одна из целей этого проекта — сделать все редкие издания общедоступными, т.е. сделать так, чтобы любому человеку через компьютер была доступна любая книга, есть и еще одна, не менее значимая цель: эти книги оцифровываются не только для чтения людьми, но и для того чтобы искусственный интеллект Google (в частности, пере-

водчик Google) пользовался этой базой. Столь масштабных данных об использовании языка и смысловых структурах нельзя было бы получить из индексации существующего веб-контента.

Заглавие последней главы содержит, среди прочего, лозунг Google «Не сотвори зла!» Бизнес Google состоит в том, что, подобно СМИ, он продает свою аудиторию рекламодателям. При этом архив всей информации в человеческом мире, среди прочего, собирает информацию о пользователях: они делают вклад собственным поведением, фактически питая искусственный интеллект своими желаниями и предпочтениями и оплачивая этими имеющими коммерческую ценность данными о своем поведении эффективность поиска. Однако показательно, что создатели Google ставят свою долгосрочную миссию трансформации человеческого мира выше сиюминутных коммерческих интересов: их интересует вечность, их всеохватная библиотека создается на все времена.

В первой части книги Google с его надгосударственной властью над доступом к информации выглядит в изложении авторов не столько как корпорация, озабоченная вопросами морали и прогресса, как она его понимает, а скорее как потенциальный источник опасности — прототип пост-Оруэлловского Большого Брата. Хотя мы и не видим пока никакого очевидного заговора этих инновационных капиталистов-идеалистов Сергея Брига и Ларри Пейджа, в логике авторов книги их неконтролируемая власть опасна уже тем, что фильтрация информации не осознаваема пользователями, а поисковая выдача воспринимается как прямой и естественный доступ к реальности. Пользователи в такой картине выглядят наивными и бессознательными жертвами манипуляций.

Хотелось бы заметить, что возможны и альтернативные картины. Ведь историю поисковых технологий можно было бы изобразить и в другой перспективе, где поисковые системы, следуя заданному Google стандарту качества, борются с источниками зла, связанного с коммерческими интересами. Про поисковую оптимизацию (целую индустрию с огромными оборотами, призванную улучшить позиции сайтов заказчиков в поисковой выдаче) в книге впервые вскользь упоминается на с. 86, между тем поисковые технологии в сети развивались в контексте гонки вооружений, в борьбе со злоупотребителями-оптимизаторами, которые всеми способами пытаются сначала установить те критерии, по которым поисковик отбирает наиболее релевантные результаты, а потом обмануть алгоритмы ранжирования, чтобы вывести ссылки на сайты своих клиентов на первые страницы выдачи.

Возможно, читатель встречался в сети и со страницами, заполненными автоматически сгенерированными бессмысленными текстами — они не предназначены для людей, они обманывают роботов: это инструменты оптимизаторов, придающие вебу в целом дополнительное сходство с Вавилонской библиотекой из одноименного рассказа Х.Л. Борхеса, где вселенная аллегорически изображается в качестве библиотеки, в которой хранятся все возможные и невозможные книги — всё, что поддается выражению на всех языках (ведь число сочетаний ограниченного набора символов в цепочках размером с книгу хотя и очень велико, но все-таки конечно). Любой сколько-нибудь осмысленный текст оказывается здесь редчайшим исключением, но среди исключений и каталоги, и каталог каталогов — их, впрочем, невозможно найти (этот образ неоднократно всплывает на страницах работы).

В последней главе со ссылками на Славоя Жижека авторы рассуждают о том, что на фоне утраты людьми доверия к традиционным источникам авторитета (жертвы манипуляций уже не наивны, а параноидальны: реклама их дергает за ниточки, в кино показывают ненастоящее, политики врут), Google оказывается в особом положении: он позволяет индивиду вынести свое суждение, не оглядываясь на авторитеты — выбрать в представленной ему реальности тот результат, который в наибольшей степени ему самому представляется отвечающим его запросу. Выступая в качестве «трансцендентного, всезнающего структурирующего агента систем знания и власти современного сетевого общества», он одновременно является личным агентом пользователя, привнося смысл и упорядоченность в его мир (Р. 183–184).

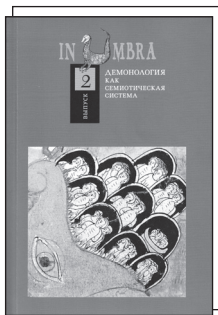
В заключительном разделе главы иронично, но с намеком на то, что здесь есть над чем задуматься, приводятся взятые с сайта Церкви Google (не имеющего отношения к собственно поисковой системе) девять доказательств того, что Google из всех вещей, которые человек может непосредственно переживать и существование которых научно подтверждено, ближе всего подошел к статусу всезнающего, вездесущего, бесконечного и бессмертного существа, место которого занимает бог в мировых религиях.

Эту книгу полезно прочесть всем тем, кто занимается исследованиями медиа и интернета. Местами им придется пробиваться через непростые пассажи, рассчитанные на любителей современного культурологического философствования с левым уклоном, но работа ставит иногда неожиданные вопросы, вызывает желание спорить и размышлять. И становится очевидно, что «гуглить» — это не то что какое-нибудь там «ксерить», это куда серьезнее и заслуживает антропологического анализа.

Библиография

- Auletta K.* Googled: The End of the World as We Know It. N.Y.: Penguin, 2009.
- Battelle J.* The Search: How Google and Its Rivals Rewrote the Rules of Business and Transformed Our Culture. N.Y.: Penguin; Portfolio, 2005.
- Levy S.* In the Plex: How Google Thinks, Works, and Shapes Our Lives. N.Y.: Simon and Schuster, 2011.
- Pariser E.* The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You. N.Y.: Penguin, 2011.
- Vadhyanathan S.* The Googlization of Everything (And Why We Should Worry). Berkeley: University of California Press, 2011.
- Witten I.H., Gori M., Numerico T.* Web Dragons: Inside the Myths of Search Engine Technology. Amsterdam; Boston: Morgan Kaufmann, 2007.

Илья Утехин



In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. 545 с.

В тени

В основу альманаха положен тематический принцип: в него собраны антропологические, искусствоведческие, фольклористические и литературоведческие работы, посвященные демонологии. В рамках этой темы можно говорить об очень разных вещах, что и происходит на страницах книги. Альманах имеет рубрикацию, но ее принцип не был открыт читателю в предисловии и не стал понятным после прочтения сборника. Первый раздел — «Каков облик дьявольский» — повторяет название известной статьи Н.И. Толстого, в него включены очень разные по подходам работы, посвященные визуальным образам демонических персонажей, но тем же вопросам посвящены и статьи, размещенные в других разделах. Второй и третий разделы скомпонованы по материалу: иконография и литературно-книжная традиция. В статьях третьего раздела рассматриваются книжные и фольклорные дискурсы, посвященные деантропоморфизации «чужого» в этническом, социальном, территориальном и иных отношениях, но они не проясняют его заглавия: «Границы демонического и механизмы демонизации».

Это обстоятельство привело меня к тому, чтобы использовать для организации текста рецензии не архитектуру альманаха (логика которой для меня не очевидна), но те ключевые вопросы, к которым тяготеют авторы, исследуя предложенную тематику.

Светлана Борисовна Адоньева
Санкт-Петербургский
государственный университет
spbfolk@mail.ru

В их выделении я исходила из аспектов проблематизации, названных одним из составителей альманаха во вводной статье «In Umbra, или От тени к свету».

Во-первых, это вопрос о «врагах». «Враг» — коммуникативное слово, оно соединяет «план истории» с «планом речи» и характеризует как того или тех, кто им пользуется (вспомним «врагов народа»), так и тот смысловой мир, в котором располагают себя участники подобной коммуникации. Вопрос о конструировании врага посредством демонологического дискурса в значительной степени может быть осмыслен благодаря конкретным исследованиям, посвященным образу «бестелесного» врага и его телесных «приспешников» в разных культурных традициях.

Во-вторых, можно рассматривать демонов и духов в системе мировосприятия. Подобные бестелесные («воздушные») сущности — обязательный элемент любой культуры, основанной на той или иной религиозной практике. В зависимости от типа культуры эта сфера религиозных представлений может быть рассмотрена как с точки зрения того языка, который предлагает нормативная экзегетика, так и с точки зрения тех речевых, ритуальных, нарративных и поведенческих практик, которые организуют коллективный и индивидуальный опыт.

В-третьих, можно говорить о тени (*umbra*). Тень или теневая фигура — категория психоаналитической традиции. Фигура Тени персонифицирует всё, что индивид и общество не признает в себе и что все-таки — напрямую или косвенно — вновь и вновь обнаруживается в его или их действиях, речах, предпочтениях и выборах. Юнг рассматривал фигуру Тени рядом с Персоной — образом, который в отличие от скрываемой от самих себя и / или проецируемой вовне (на «врага») Тени человек или общество предъявляют миру. Рассмотрение нарративных и ритуальных практик той или иной культуры мира через призму коллективной «работы» с архетипом Тени, несомненно, составляет значительный антропологический интерес. О возможности подобного аспекта рассмотрения темы демонологии свидетельствует избранное составителями название, он указан и во вводной статье, но, признаться, я не нашла в составе альманаха статей, в которых демонология рассматривалась бы в названном ключе.

В рамках названных аспектов я попробую охарактеризовать представленные в альманахе, очень различающиеся по объему и материалу, исследования.

К первому направлению можно отнести очень интересное исследование Л.В. Виноградовой, посвященное истории демоно-

логического дискурса в средневековой европейской традиции в его связи с деятельностью Церкви как института, задающего норму на всем пространстве повседневной жизни.

В статье О.Б. Христофоровой «Как выглядит икота?» предметом анализа являются атрибуты названного мифологического персонажа в контексте их использования для интерпретации разнообразных жизненных ситуаций. Подобные интерпретации, как отмечает исследовательница, имеют целью регулирование поведения людей, «моделируя их прошлое, настоящее и будущее по заданным образцам» (С. 143).

Несколько статей посвящены рассмотрению книжных памятников и литературных сюжетов, освещающих тему «врага роду человеческому» — «Чесо ради пусти диавола в род человеческий»: материал М.Г. Бабалык «Беседа трех святителей как свод знаний о мире зла» и статья А.В. Пигина, вводящая в научный оборот рукописный памятник «Повесть дивная от Старьчества о мнихе и бесе, како они спиралися промеж собою в лесе». В отношении последней отмечу, что при подробном анализе контекста «антитабачных» древнерусских повествований исследователь почему-то обходит стороной тот факт, что публикуемый текст является пародией на церковную службу: его поэтическая организация соответствует распеву тропарного четвертого гласа.

А.А. Соловьева в исследовании «Представления об этнической принадлежности демонов в китайской и монгольской традициях» анализирует представления о «чужеродных» и «своих» демонах: в китайской традиции это духи-европейцы и японцы, в монгольской — японцы, русские и китайцы. Автор проводит параллель в отношении к «своим» / «чужим» в контексте демонологии и магических практик: в большинстве случаев «чужой» считается более сильным, чем «свой»; однако поскольку «чужая» магия оказывается чужой для человека, на которого направлена, она может просто не подействовать.

Ко второму направлению можно отнести исследования, посвященные нарративным и визуальным презентациям «невидимых сущностей» и демонических качеств в разных культурных традициях. В статье Б.А. Успенского, открывающей первый раздел альманаха, на материале русской традиции рассматривается речевая презентация «нечистой силы». Сами же образы трактуются в рамках бинарной системы нормы и антинормы, находящихся в логических отношениях перевернутости: «Принимая перевернутое положение, мы реализуем анти-поведение, т.е. обратное, перевернутое поведение, поведение наоборот, и тем самым приобщаемся потустороннему миру» (С. 20).

В типологическом ключе образ демона рассматривается в статье С.Ю. Неклюдова: широкое сопоставление позволяет выделить универсальный семантический прототип, формирующий образы духов / демонов в разных культурах: «Одним из способов передачи “бесплотности” и “невидимости” оказывается ступенчатое уменьшение объема» (С. 108).

М.Р. Майзулис рассматривает историю визуализации и персонафикации смерти в русской иконографической традиции: «Из библейских метафор, древнего образа “ангела смерти” и взаимодействия двух популярных текстов (Жития Василия Нового и “Прения Живота и Смерти”) рождается самостоятельный персонаж, который в XVI в. начинает свое триумфальное шествие по иконографии» (С. 180).

Исследование Д.И. Антонова посвящено анализу конкретного визуального знака в русской иконографии — мотива вздыбленных волос, который рассматривается автором в контексте истории отечественной «инфернографии» как атрибут демонического «качества» изображаемого персонажа. Рассмотрению частного случая той же предметной области — русской иконографии — посвящена статья А.Л. Топоркова, в которой сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц» описан в контексте книжной и фольклорной традиции.

В объемной статье А.М. Махова образы животного мира, презентующие дьявольскую «телесность» в средневековой европейской иконографии, рассмотрены как знаки особого языка, означаемыми которых являются *качества* или *свойства*.

В статье А.В. Козьмина «Страх и страшное в рассказах о демонах: по материалам экспедиций в Монголию» топика страха служит инструментом сопоставления монгольских и русских традиций. Культурные различия, которые были рассмотрены автором на материале монгольских нарративов, выражаются в том, что монгольская традиция, в значительной степени освоившая буддийскую религиозную практику, имеет дело со страхом как особым состоянием, требующим внутренней работы.

В статьях Ю.В. Ляховой и М.Н. Власовой представлено тематическое описание демонологических нарративов двух современных устных традиций: в первом случае — традиции, определенной этнически (западная Бурятия), во втором случае — социально (русская городская традиция).

Отдельный блок альманаха составили статьи В.Я. Петрухина и О.В. Беловой, предметом описания которых являются средневековые представления о псоглавцах и прочих «девиантных» человеческих существах.

Статья О.Д. Журавель «Демонологические образы в парадигме сюжета о договоре с дьяволом (русские версии)» строится на анализе текстов о договоре человека с бесом. Исследовательница обращается к разнообразным литературным памятникам (от Повести о Савве Грудцыне до «Петербурга» А. Белого), рассматривает их взаимосвязь с бытовым поведением, а также отмечает некоторые особенности образа дьявола, характерные для данного сюжета. Бес появляется после мысли героя о возможности заключения сделки, принимает антропоморфный облик, а главное, — настаивает на родстве с героем, называя его братом сперва по крови, а затем — по духу. Автор приходит к выводу, что именно такой образ дьявола ложится в основу героев-двойников, появившихся в русской литературе в XIX в.

Возможным беллетристическим и литературным контекстам мотива беса-собеседника в романе Достоевского «Братья Карамазовы» посвящена работа О.Н. Солянкиной «Асмодей из фельетонов Зотова и бес-джентльмен из романа “Братья Карамазовы”». В работах О.Д. Журавель и О.Н. Солянкиной разговор / договор с бесом рассматриваются на уровне «плана истории», а не «плана речи».

Объемная статья Е.Е. Левкиевской посвящена рассмотрению принципов включения традиционного мифологического дискурса в литературную авторскую речь. Для этих целей автор привлекает концепцию полифонии романного слова М.М. Бахтина.

В целом следует признать, что перед нами именно альманах. Издание по какой-то причине имеет в названии установку — рассматривать демонологию как семиотическую систему, но скорее общей темой является демонологическая топика, представленная в дискурсах разных культур и времен. Большинство статей, включенных в издание, интересны и значимы как своим материалом, так и предложенными подходами, это полноценные научные исследования, каждое из которых характеризуется независимой эвристической ценностью. Но объединенные в целое, они вступают в диссонанс: каждое высказывание не усиливает, но ослабляет соседнее, не совпадая с ним ни в предмете, ни в понятийном аппарате, ни в материале.

Безуспешные поиски точки опоры, в которые приходится пускаться, чтобы найти общее для всех авторов основание для анализа, заставляют обращаться к проблемам не междисциплинарного, но «додисциплинарного» толка. Если демонология — это семиотическая система, т.е. язык, то кто, о чем и зачем на нем говорит? Если это дискурс, то в каком отношении он находится к дискурсивной формации исследователя? Если это реальность, в том смысле что демонология влияет на то, как люди организуют и проживают свою жизнь, то что сопоставимо с нею в куль-

турных мирах, свободных от догматической или рутинной, «домашней», метафизики? В конечном итоге, это вопрос о том, возможно ли сохранять внешнюю позицию при описании того, что не может быть объективным по определению.

Научное описание «мифологических представлений» той или иной культуры всегда предполагает акт систематизации и дальнейшей классификации. Подобные действия организуются на основании того порядка, которым владеет классификатор. «Слова» описываемой культуры, для которых ученый не находит «вещей», ища их, разумеется, в своем мире, в практике говорения и видения своей культуры, отправляются исследователем в раздел «мифология» (суеверия и предрассудки). И уже внутри этого разряда они подвергаются классификации, свободной от проверки «вещами», поскольку, с точки зрения описывающего, они — имена несуществующего. Чем подобная систематизация отличается от деления животных на «а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в настоящую классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбивших кувшин, о) издавек кажущихся мухами»? Эта «китайская» классификация, приведенная Борхесом в одном из рассказов, стала отправной точкой для рассуждения Мишеля Фуко о «порядках» организации знания [Фуко 1977].

Мне не хотелось бы ограничиться констатацией того факта, что описание чужой культуры есть столкновение двух разных дискурсов, — это очевидно. Гораздо важнее другое: я полагаю, что для разговора на языке демонологии есть основания в любом случае, в рамках любого дискурса. Представляется, что мифологические образы позволяют говорить о таком опыте, который был и есть во все времена. Они знаменуют выход на границы собственной субъективности. Когда мир, который ты освоил и в котором живешь — «смысловой мир» (А. Шютц), — подлежит изменению (опыт вступает в конфликт с «картиной мира»), на его границах появляется «зверь»: русалка, домовый, бес и пр. Знаком случившегося провала между знанием и опытом служит тот персонаж, которого человек уже был когда-то обучен опознавать. Такой образ — маркер границы знания и неведомого, он актуализируется тогда, когда граница слабеет и размыкается. Взаимодействие с подобными существами — способ двигать свой мир к перемене.

В общем смысле этот тезис был развит М. Мамардашвили: «Не все, что приходит к нам извне, испытывается, ощущается и т.д., — явлено (вовне ведь могут быть и демоны, организую-

щие содержание осознаваемых нами восприятий), явлено то, для чего есть модели, что смоделировано (и чтобы построить знание о нем так, чтобы исключить инородные вмешательства в наши восприятия, нам пришлось пожертвовать знанием кое-чего в них). Но столь же ясно и то, что это предполагает определенившийся субъект: он как бы выпал в осадок, и все остальное исчезло, редуцировалось, наглядно сомкнувшись над нашей головой с атрибутами и признаками объектов готового мира, завершенными и законченными. Однако как быть с тем, что сюда не вошло (имея совсем другую природу) и действует на границе, направленно и напряженно поддерживая живое состояние и всю его область?» [Мамардашвили 2010: 32].

Демоны — имена коллизий подобного рода, они действуют на границах. О содержании демонических образов было многое сказано в работах К.Г. Юнга: «Архетип сам по себе ни добр, ни зол. Он есть морально индифферентное *numen*, которое становится таким или другим или противоречивой двойственностью обоих лишь через столкновение с сознанием <...>. Есть много таких прообразов, которые в совокупности до тех пор не появляются в сновидениях отдельных людей и произведениях искусства, пока не возбуждаются отклонением сознания от среднего пути. Но когда сознание соскальзывает в однобокую и поэтому ложную установку, эти “инстинкты” оживают и посылают свои образы в сновидения отдельных людей и видения художников и провидцев, чтобы тем самым восстановить душевное равновесие» [Юнг 1996: 278–279].

В этой коллизии отклонения от среднего пути важны не только образ сам по себе (он может отличаться от культуры к культуре и от эпохи к эпохе), но и колоссальная потребность в нем, нужда в сверхъестественном посреднике, которая его порождает или призывает. То, как мы оцениваем природу архетипического образа — как сотворение его в чем-то воображении или как метафизическую реальность — зависит от типа дискурсивной формации, к которой принадлежит исследователь. Смена дискурсивных формаций, происходившая в России XX в., отменила старые практики говорить и видеть: изменилось отношение между именами и вещами. Имена духов-хозяев ушли в прошлое, их разместили в каталоге несуществующих вещей, в «мифологии». Вещи же, под которыми я в данном случае подразумеваю переживаемый человеком опыт разрыва, опыт трансформации, никуда не делись. Они требуют новых «слов» и иных «порядков» проявления.

Альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» объединяет в себе, как сказано в аннотации, работы, «посвященные демоническим и демонизированным врагам, а также

амбивалентным духам в культуре разных народов». Этот языковой казус — «работы посвящены врагам» — отражает достаточно точно то впечатление, которое возникает в результате знакомства со статьями — большими и маленькими, интересными и не очень, написанными на разном материале и с привлечением различных инструментов для анализа. Нечто осталось в тени.

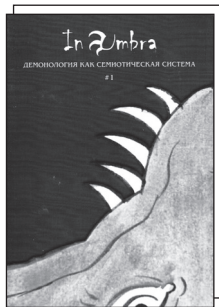
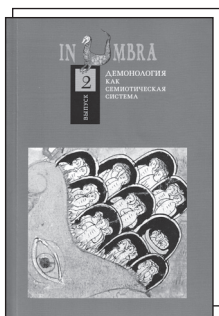
Библиография

Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2010.

Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. <<http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>>.

Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // Юнг К.Г. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 253–280.

Светлана Адоньева



In Umbra: Демонология как семиотическая система.
Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов,
О.Б. Христофорова. Вып. 1. М.: РГГУ, 2012. 545 с.
Вып. 2. М.: Индрик, 2013. 400 с.

Новые исследования демонологии как семиотической системы

Недавно вышедший второй выпуск альманаха “In Umbra” подтверждает серьезность намерений его создателей, обозначивших в предисловии к первому выпуску целую стратегию исследований «демонического» как целостной семиотической системы,

Игорь Алексеевич Морозов
Институт этнологии
и антропологии РАН,
Москва
mianov@rambler.ru

«единого комплекса антимodelей», использующегося как в архаических и традиционных культурах разного типа, так и в современных социальных и политических практиках в качестве важного элемента идеологических построений и инструмента в политической борьбе (Вып. 1, с. 13).

Появление альманаха является откликом на усиливающийся интерес к данной проблематике. В России за последние годы изданы десятки книг, как оригинальных отечественных, так и переводных изданий, посвященных различным аспектам «демонического» в разных тематических и дисциплинарных дискурсах ([Борхес 2000; Блейз 2012; Махов 2006; Роббинс 2001; Сдобнов 2004; Романчук 2009] и мн. др.). Здесь и многочисленные фольклорно-этнографические исследования, и классические труды дореволюционных авторов [Амфитеатров 2010], и научно-популярные и популярные издания [Новичкова 1995; Никитина 2006; Абрашкин 2009; Романчук 2012], перекликающиеся с соответствующими западными (ср., например: [Petzoldt 2003; Guiley 2009; Bane 2012] и др.).

Подобный тренд, возможно, является отражением характерных для массового сознания постсоветского периода фобий, связанных с неопределенностью настоящего, непредсказуемостью будущего и демонизацией прошлого, в котором СССР с Гулагом и миллионами жертв репрессий рассматривается как Преисподняя, а ключевые политические фигуры этого периода предстают как инкарнации Сатаны.

В этом контексте необходимость разобраться в сущности «демонического» (выражение «демонизировать кого-либо / что-либо» является в настоящее время одним из самых употребительных как в научных, так и в политических дискуссиях) — это актуальный отклик на общественные ожидания, на насущную потребность интерпретации происходящих перемен при помощи понятных для массового сознания символического языка и архетипических образов культуры, хотя возможность такой постановки задачи лишь контурно обозначается во «Введении».

Данные издания базируются на материалах конференций по проблематике «демонического», которые проводятся в РГГУ с 2010 г. с периодичностью раз в два года, причем организаторы конференции одновременно являются и составителями альманаха. Впрочем, необходимо отметить, что в альманахах представлены работы не только участников конференций. Этим отчасти объясняется отсутствие общих теоретических позиций или концептуальных установок авторов. Концептуальная неопределенность усугубляется междисциплинарным подходом и соположенностью (и, в некотором смысле, равноценностью) представленных взглядов на «демоническое» как признанных

мэтров отечественной науки, так и начинающих исследователей. Этот сознательный эклектизм призван обеспечить широкий спектр точек зрения на «демоническое», многомерность и разнообразие рассматриваемого материала и его интерпретаций. Правда, несмотря на заявленное во «Введении» намерение включить в этот спектр анализ современных инкарнаций «демонического», в первых двух выпусках дело ограничивается пятью сравнительно небольшими статьями А.С. Архиповой, Е.Ю. Михайлик, О.Н. Солянкиной и А.В. Полонской. В целом авторы альманаха сосредоточены на анализе исторических, теологических и фольклорно-этнографических образов «демонического».

Несмотря на упомянутый выше эклектизм, составители альманаха проделали определенную работу по первичной систематике предлагаемых читателям исследований. Она обеспечивается при помощи рубрикации разделов альманаха, предполагающей выделение ключевых тем и мотивов: облик демонов, их «телесная» и «бестелесная» сущность, способы конструирования «демонического» и механизмы «демонизации» различных явлений в культуре, а также разные сферы функционирования «демонического» от фольклора и литературы (книжности) до современной политики.

В этом смысле второй выпуск альманаха является более специализированным и цельным, поскольку он сосредоточен в основном на анализе конкретных проявлений демонического в эпоху Средневековья (на западно-европейском и древнерусском материале), фольклорно-мифологических образов демонического у разных народов и некоторых их отражений в русской литературной традиции. Отсюда и более дробная и предметная рубрикация этого выпуска, затрагивающая средневековые богословские и карнавальные образы «демонического», их визуализацию и иконографию, а также демонологические персонажи и связанные с ними фольклорно-мифологические сюжеты и мотивы у славян и народов Сибири и Дальнего Востока.

Первый выпуск открывается разделом «Каков облик дьявольский?» Этим вопросом задавался в свое время Н.И. Толстой [Толстой 1976], и проблема «дьявольского обличия» остается ключевой для любого исследования по демонологии (ср.: [Раденкович 2009]), в том числе с практической точки зрения. Ведь то, как определить демона / черта или «врага», важно и для сельской общины, выявляющей колдунью, и для инквизиции, и для участников политического процесса. Только зная, как выглядит демон, можно вывести его из «тени», вступить в диалог или нейтрализовать. При

этом важно, является ли «враг» оборотнем («перевертышем») и может принимать любой облик или он невидим и сущность его выявляется по различным косвенным признакам. Каждый из авторов первой рубрики по-своему раскрывает эту тему.

Б.А. Успенский сосредоточивается на негативных дескрипциях демонических персонажей на материале книжных и фольклорных источников, их «анти-поведении», а также на их речевых особенностях: склонности к речевым перверсиям, сквернословию, глоссолалиям и другим искажениям языковой нормы, т.е. предлагает рассматривать в качестве важных маркеров «нечистой силы» ее поведенческие особенности, в первую очередь — *речевое поведение*. При этом общающиеся с демонами также вынуждены нарушать языковые каноны, применяя «особый эзотерический язык» (Вып. 1, с. 39), что дает дополнительные возможности для реконструкции народных представлений о них.

С.Ю. Неклюдов берет за основу метрические характеристики, анализируя сведения о размерах (росте) и невидимости (бестелесности) демонических персонажей и иллюстрируя свои рассуждения примерами из мифологии и фольклора народов Евразии. Автор приходит к выводу о тесной взаимосвязи «маленького» и «невидимого», поскольку «в своем истоке “очень маленькое” представляет собой простейшую (и первоначально единственно доступную) метафору, используемую для передачи *невидимого / бесплотного*» (Вып. 1, с. 108). Интересны наблюдения о своеобразной «мультипликации» малых демонов, их «стайной сущности» (Вып. 1, с. 92). Показателен набор традиционных метрических эквивалентов «малого» с опорой на части человеческого тела (локоть — ладонь — палец — ноготь — волос) или на верифицированные традиционным фольклорно-мифологическим сознанием вещественные образы (кончик иглы, булавка) и символизирующих ничтожество животных (муха, мышь). Подобные коннотации демонического продуцируют представления о типе локусов (укрытий, мест обитания, «жилищ»), характерных для различных демонов, которые, в случае малого размера, обитают в некоей закрытой емкости (сосуде, сумке, ларце), чем напоминают сказочного чудесного помощника. Это позволяет сделать заключение, что «“простейшей” (и первичной?) формой [демона] является любой “одушевленный объект”, заключающий в себе некую нематериальную энергетическую субстанцию (“душу”, “дух”), которая при определенных обстоятельствах способна покидать свое местопребывание, но в известном смысле тождественна этому объекту» (Вып. 1, с. 103–104). Поэтому только покинув свое обиталище, дух может стать видимым. При этом объект, оставленный духом,

теряет признаки одушевленности, становится мертвым (Вып. 1, с. 105). С этими свойствами связаны магические практики и сказочные мотивы, направленные на извлечение духа / демона (волшебного помощника) из какого-либо предмета или убежища или, напротив, заключение его в них.

В статье О.Б. Христофоровой эти идеи получают развитие на примере разбора конкретных воплощений духа болезни «икота», который также может представлять в виде маленьких предметов (соломинка, соринка, волосок) или животных (муха, червь, мышь) либо маленького человечка или бумажной куклы (Вып. 1, с. 126). Автор на материале собственных полевых записей уделяет большое внимание описанию различных признаков и симптомов болезни, выявляющих ее животную или демоническую сущность (например, склонность больных икотой к глоссолалии и обценным выражениям), а также взаимоотношениям больного икотой с духом болезни, который часто осознается как *alter ego* «хозяина».

Разбираемые автором сюжеты связаны с практиками «вселения» и «выселения» икоты из человека, причем при пребывании в человеке икота невидима, хотя, пребывая в его теле, она «приобретает ярко выраженную телесность», но «множество ее обличий лишь обратная сторона невидимости» (Вып. 1, с. 131, 143). По мнению О.Б. Христофоровой, «наблюдается явная семантическая параллель: святой сажает своего врага — беса — во вместилище (сосуд), тот “бунцит”, хочет выйти; колдун сажает своего помощника — беса — во вместилище (человеческое тело), тот “бунцит” (приступы икоты), не хочет выходить», что позволяет предположить некие «архетипические» основания для возникновения данных мифологических идей (Вып. 1, с. 138).

Значительная часть статьи О.Б. Христофоровой посвящена реконструкции преемственности между фольклорными нарративами и книжными текстами и сюжетами, что подчеркивает тесную связь между народной демонологией и восходящей к Средневековью книжностью.

На этой проблематике сосредоточена и перебрасывающая мостик ко второму и третьему разделам альманаха статья Л.Н. Виноградовой, которая основана на материалах западно-славянских средневековых источников. Основные выводы автора заключаются в том, что традиционные представления о дьяволе — сложный сплав дохристианских верований и догматов христианской церкви, а также результат развития в разных локальных мифологических традициях и культурах. В образе черта выделяются как религиозно-книжные элементы (козлиный облик дьявола, его функция демона-совратителя и покупателя душ, локализация в особом месте — «пекле»), так и отголоски

народно-мифологических верований, в частности, связь с «ходячими мертвецами» и домовыми духами (Вып. 1, с. 82). Отсюда и существенное разнообразие средневековых иконографических образов дьявола и народных мифологических представлений о нем.

Анализу средневековых источников и концепций «демонического» посвящена большая часть работ обоих выпусков, и это неудивительно, поскольку именно в эту эпоху в теологии и иконографии активно разрабатывались сюжеты, связанные с классификацией демонов, их субординацией, происхождением, функциями, сущностью и т.п. Поэтому многие фольклорные демонологические мотивы и сюжеты оказываются более понятными именно сквозь призму средневековых теологических теорий. Впрочем, как отмечает большинство авторов альманаха, в реальности средневековые представления о демонах (как христианские, так и буддистские) развивались под сильным влиянием народных представлений о них. Подробный анализ взаимопроникновений и взаимных трансформаций народных представлений о различных демонах и книжных повествований о бесах, соблазняющих людей, проводит в своей статье Д.И. Антонов: «Демоны христианского богословия и мифологические персонажи славянского фольклора влияют друг на друга во всех регистрах, из которых складывается образ персонажа: номинация, облик и атрибуты, действия и функции, темпоральные и локальные признаки, способы коммуникации с человеком» (Вып. 2, с. 27). Автор отмечает, что облик и поведение персонажа народной демонологии во многом определяется поэтикой фольклорного повествования: образной системой его жанра, прагматикой текста, типом коммуникации героя и демона: «Оказываясь актором разных мифологических текстов, нечистый, дьявол изменяется сообразно их жанровым, прагматическим особенностям и особенностям сюжета» (Вып. 2, с. 14). Это позволяет порождать различные локальные вариации облика черта (беса), где он приобретает свойства человека определенного пола, может вступать в связь с женщинами и даже иметь от них детей.

Сексуально-эротический аспект взаимодействия демонов с людьми лежит в основе многих средневековых исследований, вроде знаменитого «Молота ведьм» или трактата Ульриха Молитора, которому посвящена статья Г.В. Бакуса (Вып. 2, с. 87–103). Этот мотив устойчиво повторяется и подчеркнуто педалируется и в народных представлениях о «ходячих покойниках» или «летунах», прослеживается в явной демонизации современных форм сексуальных девиаций, что и не удивительно, поскольку «демон — это мерило человеческой развращенности, основной критерий виновности там, где преступление означает поступок,

совершенный вопреки человеческой природе» (Вып. 2, с. 102). Правда, мотивация сексуального контакта с демоном или дьяволом может быть разной. Если в средневековых сюжетах женщины-колдуньи вступают в сексуальную связь с дьяволом, чтобы получить взамен те или иные магические способности, то в фольклорных текстах такая связь обычно объясняется необходимостью поддержания контакта с умершим супругом. Современные обоснования часто апеллируют к образу внешнего «врага», щедро финансирующего своих адептов. Но в любом случае сексуальность может выступать как орудие дьявола, даже в случае «духовного сладострастия» монашек, сексуально вожделующих к Иисусу Христу (Вып. 2, с. 101).

В целом, демоны книжных текстов — это своеобразная «визуализация метафор» (Вып. 1, с. 164). Поэтому конструирование образа смерти в древнерусской визуальной иконографии, по мнению М.Р. Майзулиса, «показывает, как из библейских метафор, древнего образа “ангела смерти” и взаимодействия двух популярных текстов (Жития Василия Нового и “Прения Живота и Смерти”) рождается самостоятельный персонаж, который в XVI в. начинает свое триумфальное шествие по иконографии. Визуальный язык в силу своей природы размывает тонкие границы между аллегорическим и реалистическим толкованием образа и способствует “застыванию” словесных метафор в иконографические схемы» (Вып. 1, с. 180). Рассмотрение визуальных метафор подобного рода позволяет А.Е. Махову сделать вывод, что «в семиотическом плане, на средневековом языке вещей, изображенный дьявол представляет собой визуальное высказывание, составленное из элементов различных животных — вещных слов, обозначающих те или иные дьявольские свойства» (Вып. 1, с. 311).

Эти выводы подтверждаются и на материалах второй статьи М.Р. Майзулиса, посвященной жестам дьявола в древнерусской иконографии, в которой автор рассуждает о «функциональной грамматике жестов: жестах наставления, приказания, послушания, поражения и т.д. — в их “ролевом” распределении между различными персонажами древнерусской иконографии» (Вып. 2, с. 136).

Интересной и важной частью альманаха являются статьи А.С. Архиповой, посвященные новейшей «политической демонологии» на примере современных представлений о Сталине, которые вписываются в «демонологический антисоветский дискурс» (Вып. 1, с. 411). Автор исследует механизмы сюжетопорождения связанных с восприятием Сталина нарративов и способы его демонизации в фольклорной и литературной традиции, а также в эмигрантской литературе (Вып. 1, с. 527).

Эти «мифоидные» (по определению С.Ю. Неклюдова) композиции, возникающие в виде реакции на официозный идеологизированный дискурс, используют в качестве исходных мотивов реальные или вымышленные физические изъяны и недостатки «вождя народов» (сухорукость, низкорослость, сросшиеся пальцы), истолковывая их в русле традиционной демонологии как признаки оборотня или дьявола (здесь можно вспомнить и косноязычие многих других советских и постсоветских лидеров или ущербность их физического облика, например, наличие родимого пятна у Михаила Горбачева или отсутствие пальцев руки у Бориса Ельцина, часто истолковываемые как демонические черты или «знаки Антихриста»). Тем не менее «отсутствие мифологического “коммуникативного задания” не позволяет конструировать полноценные демонологические тексты о Сталине», что подчеркивает «принципиальное отличие такой ненаправленной работы мифологизирующего сознания от собственно актуальной мифологии». Безусловно можно утверждать лишь то, что при возникновении соответствующей установки существующая «семантическая валентность <...> немедленно заполняется мифологическим содержанием» (Вып. 1, с. 428).

Ряд статей сборника посвящен исследованию «демонического дискурса» в литературной традиции. В статье Е.Е. Левкиевской исследуются мифологические рефлексии в литературных текстах, т.е. «заимствованные в авторскую литературу из народной традиции мифологические элементы разных уровней в виде перифраз и реминисценций, косвенных и прямых “цитат”» (Вып. 1, с. 485). Автор отмечает в качестве принципиального различия между фольклорным и литературным персонажем противопоставленность диалектной вариативности мифологического персонажа «безальтернативному штампу литературного образа, который, раз закрепившись в литературе, сам начинает влиять на рефлексии этого образа в последующих художественных текстах». Кроме того, персонаж народной мифологии, в отличие от литературного, не обладает собственной «биографией», «судьбой», которые могли бы его охарактеризовать как «личность». Его главное отличие — это узнаваемое типичное «поведение», проявляющееся в виде той или иной мифологической функции (Вып. 1, с. 510–511). Различия между этими двумя инкарнациями «демонического» имеют системный характер и затрагивают все уровни — от «грамматики» и семантики до интонационных характеристик, что непосредственно связано с разницей как прагматических установок литературного и фольклорного текстов, так и «картин мира», лежащих в основе традиционных и авторских текстов и стоящих за ними типов сознания (Вып. 1, с. 513).

Альманахи включают также ряд интересных исследований по демонологии Древней Руси (статьи В.Я. Петрухина, О.В. Беловой, А.Л. Топоркова и др.) и народов Востока (статьи А.В. Козьмина, Ю.В. Ляховой, Л.Л. Габышевой, Д.Ю. Доронина и др.), а также разборы отдельных редких сюжетов из средневековой книжности. В целом данное издание обозначает новое направление в отечественной мифологической науке, которое помимо чисто научной ценности имеет еще и прикладное значение, если иметь в виду отражение традиционных демонологических представлений в современных массмедийных и политических практиках.

Библиография

- Абрашкин А.* Русский Дьявол. От Кошея до Воланда. М.: Яуза-Пресс, 2009.
- Амфитеатров А.* Дьявол в быту, легенде и в литературе Средних веков. СПб.: Азбука-классика, 2010.
- Борхес Х.Л.* Бестиарий. Книга вымышленных существ. М.: ЭКСМО-Пресс; ЭКСМО-МАРКЕТ, 2000.
- Блейз А.* Демонография. М.: Ганга; Телема, 2012.
- Махов А.Е.* *Hostis Antiquus*: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М.: Intrada, 2006.
- Никитина А.В.* Русская демонология. СПб.: СПбГУ, 2006.
- Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб.: Петербургский писатель, 1995.
- Раденкович Л.* Внешность мифологических существ: славянские параллели // *Studia Mythologica Slavica*. 2009. No. 12. P. 163–168.
- Роббинс Р.Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. Т.М. Колядич, Ф.С. Капицы. М.: Астрель: МИФ: АСТ, 2001.
- Романчук Л.А.* Демонизм в западноевропейской культуре. Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 2009.
- Романчук Л.А.* Демонизм. Зверь апокалипсиса: литературные версии, мифы, реалии. М.: Мэйлер, 2012.
- Сдобнов В.В.* Русская литературная демонология: этапы развития и творческого осмысления. 2-е изд. Тверь: Золотая буква, 2004.
- Толстой Н.И.* Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVIII–XIX вв. М.: Советский художник, 1976. С. 288–319.
- Vane T.* *Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures*. Jefferson, NC: McFarland Publishing, 2012.
- Guiley R.* *The Encyclopedia of Demons and Demonology*. N.Y.: Infobase Publishing, 2009.
- Petzoldt L.* *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*. München: C.H. Beck, 2003.