

**Melissa Caldwell.** *Dacha Idylls. Living Organically in Russia's Countryside.* Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2011. 200 p.

### Дачная идиллия Мелиссы Колдуэлл

Новая книга американского антрополога Мелиссы Колдуэлл продолжает ряд ее работ, посвященных тому, как люди в постсоветской России адаптируются к изменяющимся реалиям повседневной жизни [Caldwell 2002; 2004]. От проблем социального обеспечения, изменений пищевой культуры, исторической памяти исследовательница обращается к представлениям о природе и естественной (organic) жизни в том виде, в каком они преломляются в дачном дискурсе и дачных практиках современных россиян.

До недавнего времени в научной литературе дачи упоминались разве что в связи с историческими фигурами или в краеведческих заметках, а садовые участки и другие «низовые» аналоги элитных дач интересовали только исследователей неформальной экономики России и исключительно с точки зрения сельскохозяйственного использования земли [Seeth et al. 1998]. В начале 2000-х гг. в социальных науках в России и за рубежом происходит резкий всплеск внимания к дачам, в особенности неэлитным: продолжается изучение экономической роли дачных участков [Clarke et al. 2000; Чеховских 2000], появляются исследования социальной истории дачи [Lovell 2003;

**Александра Константиновна Касаткина**

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

Малинова 2006], социологических и антропологических аспектов современной дачной жизни [Galtz 2000]. Я тоже оказалась в русле этой тенденции, когда начала работу над диссертацией о садоводческих товариществах Ленинградской области, и только тогда поняла, почему дачи редко привлекают внимание российских ученых: это настолько привычная часть нашей повседневной рутины, что, услышав о моей теме, даже коллеги иногда задают удивленный вопрос: «А что там можно изучать?.. И так ведь все ясно!» Тем более важны работы иностранных антропологов, которые помогают нам заметить, что ясно далеко не все, увидеть себя со стороны и приблизиться к пониманию собственной культуры и повседневной жизни.

В основе исследования Мелиссы Колдуэлл лежит огромный объем полевых данных, главным образом наблюдений и интервью, собранных в течение 10 лет, с 1995 по 2005 г., во время работы в России в рамках различных проектов, включая специальный проект о дачах в Тверской области летом 2005 г. Такой материал особенно ценен, так как позволяет проследить значимые перемены в дачном дискурсе и практиках на протяжении десяти переходных лет. Правда, этому в книге, к сожалению, уделяется недостаточно внимания. Зато текст насыщен этнографическими подробностями: каждая глава начинается с истории из полевого опыта автора, что дает возможность глубокого погружения в культуру, и это особенно важно, если учесть, что книга рассчитана в первую очередь на аудиторию, для которой дачная жизнь — это экзотика. Колдуэлл открывает дачу своему читателю, описывая ее как телесный опыт, постигаемый через определенные физические действия и ощущения, так же как, вероятно, дача открывалась и ей самой, ведь ее исследование началось невольно, с визита на дачный участок по приглашению информантов. Важное преимущество такой манеры письма в том, что любой может провести собственный анализ материала и подвергнуть выводы исследователя обоснованной критике.

В первой главе с поэтичным названием «Очарование дачи» Колдуэлл обозначает основные задачи книги: «создать подробный этнографический отчет о дачной жизни» (Р. 4) и показать, что дача занимает скорее центральное, чем периферийное место в жизни российского общества. Если по поводу второй задачи могут быть сомнения, и к этому я вернусь в конце рецензии, то решение первой, на мой взгляд, удалось: книга, состоящая из семи глав, построена вокруг именно тех основных тем, которые ассоциируются у нас с дачей в первую очередь. Это наслаждение отдыхом и «естественной» жизнью на природе, изнурительный труд, «свои» овощи и фрукты, неформальное душевное общение, трудности самоорганизации, конфлик-

ты с соседями. Становится предметом анализа и образ «настоящей дачи». В самом сочетании этих тем отражается парадокс: дачи являются одновременно сильно идеализированным обшчим местом в российском дискурсе и привычной, нередко раздражающей частью повседневной рутины. Внимание к таким расхождениям между реальностью и ее репрезентациями центрально для методологии Колдуэлл, отсюда, видимо, и название самой книги — «Дачные идиллии».

В дачной жизни романтизированное наслаждение природой парадоксально сосуществует с переживанием многочисленных физических неудобств, а изнурительный труд в огороде преподносится как необходимый, полезный для здоровья и приносящий душевное и телесное удовлетворение. Объясняя дачные парадоксы, Колдуэлл выбирает очень, на мой взгляд, верный подход: она рассматривает дачу не как место, а как совокупность особых переживаний, телесного опыта и видов деятельности. Земледельческий труд оказывается важным способом получения специфического телесного опыта дачи, характеризующегося сочетанием удовольствия и дискомфорта, противоречие, которое сглаживается за счет особой социальной ценности страданий в русской культуре (Р. 52). Думаю, особая «сладость дачных страданий» связана и с влиянием советской риторики, прославлявшей «активный досуг» и окружавшей героическими коннотациями физический труд и жизнь в суровых условиях дикой природы. Достаточно вспомнить романтизированные образы исследователей-полярников, геологов и строителей БАМа. Старшее поколение, воспитанное в советское время, героизирует труд на даче через лексику, которая используется в рассказах о нем («трудовой подвиг», «труженик великий»).

Важный момент, тонко подмеченный исследовательницей, — это особенности дачной темпоральности. Дача воспринимается как место, где время, да и вся жизнь, устроены принципиально иначе, чем в городе. При таком взгляде парадоксальность снимается, так как привычные оппозиции утрачивают четкость. Время на даче неподвластно жесткому расписанию городской рутины, поэтому даже тяжелая физическая работа там оказывается разновидностью отдыха, и сама оппозиция труд / отдых теряет смысл (Р. 62–63, 69).

Дача в буквальном смысле живет в безвремяе: там люди менее пристально следят за часами, чем в городе, или даже прячут их. Это ощущение Колдуэлл обобщает до уровня исторического времени, отмечая, что для современных дачников по-прежнему важны литературные образы дореволюционных дач Чехова и Горького, так что дача становится связующим звеном

между эпохами, которые часто представляются как безнадежно разделенные революцией. Я думаю, ее информанты в разговорах с иностранкой по понятным причинам несколько преувеличили важность классической литературы для понимания современных дач. Но, скажем, природные пейзажи, важный элемент дачного отдыха, действительно составляют общий фон для чеховских и современных дачников и могут рождать ощущение застывшего времени.

Благодаря своей особой темпоральности дача оказывается одним из локусов аутентичного прошлого и аутентичной «русскости» (я бы добавила: и «советскости»), объектом ностальгии, характерной для мироощущения страны, переживающей переходный период (Р. 115–116). На даче актуализируется характерное националистическое представление о связи народа и его природного окружения. Открытость (в буквальном смысле, поскольку в советское время заборы в дачных поселках часто отсутствовали), взаимопомощь, тесное неформальное общение, характерные для идеализированного образа (вечно?) уходящей в прошлое дачи, по распространенному мнению, отражают специфику «российского менталитета» (Р. 126). Можно вспомнить и частотное объяснение любви дачников к садоводству их деревенскими корнями, порождающими «тягу к земле». Такие отношения дач с временем и историей дают Колдуэлл основания для критики транзитологического подхода к постсоциалистическим странам в западной научной традиции с его фокусом на конкретном историческом моменте перехода и четким разграничением между советским прошлым и постсоветским настоящим. Общество не может постоянно существовать в состоянии переходного периода, что ясно выражают миллионы людей, которые ищут на дачах убежища от стремительно изменяющегося городского мира.

На даче люди могут сами контролировать не только свое время, но и производство пищи: «Здесь я хотя бы знаю, какую химию я добавлял(а), а какую нет», — таково обычное объяснение, почему овощи с дачного огорода лучше тех, что продаются на рынке или в магазине. Стремление к контролю и независимости от больших систем вроде государства или производственных корпораций и рынка в области питания роднит российских дачников с европейскими и американскими движениями, выступающими за «возвращение к земле» (“back-to-the-land”), и дает почву для интересных сравнений (Р. 170). Да и те основные темы, вокруг которых, по мнению автора, вращается вся дачная жизнь, а именно — глубокие неформальные отношения (*intimacy*) и естественный образ жизни, выдают связь наших дач с общим для горожан всего мира стремлением уйти от отчужденности большого города.

На даче люди в большей степени чувствуют себя хозяевами своей жизни, главным образом потому, что находятся вдали от государственного контроля (что вообще характерно для природных, сельских локусов в России). По мнению Колдуэлл, это должно стимулировать их рассуждать критически и предпринимать соответствующие самостоятельные действия, в том числе расходящиеся с законом, ведь государство далеко, в городе. Поэтому, полагает она, дача (или любой другой природный локус) способна стать колыбелью гражданского общества и демократии, «естественным образом» вызревших в самом сердце повседневной жизни людей. Самоорганизации должно помочь и активное непринужденное общение, к которому располагает природная среда. На мой взгляд, такая оценка ситуации все-таки чересчур оптимистична. Государственные законы и предписания действительно часто игнорируются или весьма вольно интерпретируются в дачных сообществах, где люди чаще руководствуются собственным представлением о том, как надлежит поступать, и это порождает многочисленные конфликты. Эту ситуацию хорошо иллюстрирует фраза, которую я недавно услышала на общем собрании одного садоводческого товарищества. Мужчина средних лет ответил своему соседу, который сослался на закон: «Здесь решает собрание, а не какой-то мифический закон». В данном случае, впрочем, собрание так и не пришло к единому решению по вопросам повестки и было распущено без всякого результата. Что касается сетей неформального общения, которые складываются в дачных сообществах, мне редко приходилось видеть, чтобы они выходили за пределы обсуждения огородничества или теле-сериалов.

Впрочем, надо признать, картина, которую Мелисса Колдуэлл наблюдала в дачном кооперативе недалеко от Твери, судя по ее описанию, действительно дает основания для оптимизма, однако это скорее счастливое исключение, когда высокая солидарность в сообществе сочетается с наличием авторитетного лидера. Чаще в дачных и садоводческих объединениях можно наблюдать картину полной беспомощности формальных механизмов самоорганизации, унаследованных от советской эпохи. Объяснение этому может лежать в той же области, где Колдуэлл находит свидетельство в пользу обратного: природная среда располагает к расслаблению и неформальным отношениям, а в такой атмосфере едва ли кто-то всерьез захочет заниматься общественными проблемами и управлением. Это подтверждают даже те картины дачной жизни, которые она же и описывает: груды мусора и пожары в лесах и полях вокруг дачных кооперативов — это явные признаки того, что общественное благо находится в небрежении.

Благодатную для любого социального исследователя тему конфликтов между дачными соседями Колдуэлл лишь слегка затрагивает в контексте текущих социальных изменений в стране. В середине 2000-х она отмечает резкий рост конфликтов между соседями в дачном кооперативе, который она до этого посещала из года в год, в связи с появлением между участками глухих заборов (Р. 164–165). Отношение к забору как к наиболее явному способу ограничить доступ к информации — это важный маркер осмысления приватности в обществе. Отмеченное изменение ситуации показывает, что переопределение границ публичного и приватного и переоценка самих этих понятий в последнее десятилетие добрались и до неэлитных дачных сообществ, которые, видимо, в силу упомянутых особенностей темпоральности удивительно долго сохраняли почти советский режим приватности.

Эти конфликты вкупе с проблемами самоорганизации современных дачных объединений Колдуэлл рассматривает как часть процесса усвоения людьми новых ценностей капиталистического общества, таких как приватность, защищенность (*security*) или гражданское общество (Р. 149). Дачные сообщества, в которых вдали от государственного контроля люди остаются один на один с трудностями самоорганизации и с опасностями жизни в глуши, оказываются уникальной «образовательной средой». Однако метафора обучения кажется мне не самой удачной: она подразумевает, что россияне должны в итоге воспринять некие эталонные капиталистические ценности, и неизбежно возникают вопросы о том, что это за эталон, а также кто является преподавателями и по каким признакам можно будет понять, что уроки усвоены. Скорее уж представляется, что, напротив, западные исследователи, занимающиеся проблемами стран, переживших падение социализма, получают возможность по-новому взглянуть на привычные, казавшиеся прежде естественными концепции, о чем размышляет, например, Н. Рис в своей статье [Ries 2002: 310]. В качестве возможной альтернативы я бы предложила говорить о процессе приспособления и комбинирования, подобном бриколажу в понимании М. де Серто [1984], когда из имеющегося набора разнородных элементов подбираются те, которые наиболее отвечают потребностям момента, а также представлениям бриколера о том, как должно быть. Этот образ представляется более продуктивным потому, что дает возможность поставить вопрос о том, каковы эти потребности и представления, и избежать схематичного изображения живого процесса, идущего в культуре.

Подводя итоги своему исследованию, Колдуэлл подвергает критике такие базовые оппозиции социальных наук, как го-

родское / сельское, современное / традиционное, центр / периферия. Если люди воспринимают дачу как более безопасное место, где деятельность более насыщена смыслом, в отличие от полного опасностей города с его бессмысленной суетой, быть может, стоит тогда рассматривать как центр не город, а дачу? Колдуэлл полагает, что те, кто занят поисками гражданского общества в постсоветской России, упускают из виду важные тенденции, поскольку смотрят только на города и ищут уже известные им формы гражданского общества, не принимая во внимание, что независимые инициативы граждан могут принимать различные формы в зависимости от местных условий. Не следует ли в таком случае считать дачи и сельскую местность в целом истинным центром российской культуры и политики, а города и Кремль — всего лишь периферией (Р. 174)? В сущности, это очередной призыв критически пересмотреть прежние академические аксиомы в общем русле «демократизации» социальных наук. Но в данном случае он имеет эмпирическое основание в постсоветском материале, так что можно расценивать его как попытку переломить ситуацию в антропологии постсоциализма, которой, по распространенному мнению, несмотря на возлагавшиеся на нее надежды, до сих пор не удалось предложить теоретических прозрений, существенных для дисциплины в целом [Thelen 2011]. Колдуэлл призывает и к новой концептуализации поля «пост-постсоциалистической» этнографии, но, к сожалению, так и не дает четкого определения, как она должна выглядеть.

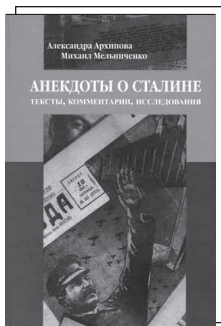
Пожалуй, наиболее уязвимое для критики место этой книги заключается в том, что автор иногда позволяет себе очень общие выводы на основании достаточно специфического материала. Я уже упоминала об этом выше, говоря о дачной демократии. Но и заключения о роли осмысления природной среды в российской культуре и национальном строительстве сделаны на основании исследования лишь одного примера природного локуса — дачи. Другие локусы, такие как парки, упоминаются эпизодически. Между тем деревенские жители, которые тоже являются полноправными обитателями природной среды, вероятно, обладают совершенно другим ее пониманием. Более того, если природная среда так важна только с точки зрения городских дачников, так ли уж обоснованно заявление, что город должен уступить свою позицию центра культуры? Но так или иначе, в целом эта яркая и насыщенная этнография российской дачи является существенным вкладом по меньшей мере в антропологию бывших социалистических стран и, надеюсь, спровоцирует новые дачные исследования среди не только западных, но и российских антропологов и этнографов.

**Литература**

- Малинова О.Ю.* Социокультурные факторы формирования дачного пространства вокруг Санкт-Петербурга (1870–1914). Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2006.
- Чеховских И.* Городские семейные стратегии в неформальной экономике: труд на даче. Дис. ... канд. экон. наук. СПб., 2000.
- Caldwell M.* The Taste of Nationalism: Food Politics in Post-Socialist Moscow // *Ethnos*. 2002. Vol. 67. No. 3. P. 295–319.
- Caldwell M.* Not by Bread Alone: Social Support in the New Russia. Berkley: University of California Press, 2004.
- Certeau M. de.* The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Clarke S. et al.* The Myth of the Urban Peasant // *Work, Employment and Society*. 2000. Vol. 14. No. 3. P. 481–499.
- Galtz N.R.* Space and the Everyday: an Historical Sociology of the Moscow Dacha: PhD dissertation. University of Michigan, 2000.
- Lovell S.* Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000. Ithaka; L.: Cornell University Press, 2003.
- Ries N.* “Honest Bandits” and “Warped People”: Russian Narratives about Money, Corruption, and Moral Decay // *C. Greenhouse et al. (eds.). Ethnography in Unstable Places*. Durham: Duke University Press, 2002. P. 276–315.
- Seeth H.Th. et al.* Russian Poverty: Muddling through Economic Transition with Garden Plots // *World Development*. 1998. Vol. 26. No. 9. P. 1611–1623.
- Thelen T.* Shortage, Fuzzy Property and Other Dead-Ends in the Anthropological Analysis of (Post)Socialism // *Critique of Anthropology*. 2011. Vol. 31. No. 1. P. 43–61.

*Александра Касаткина*





**Архипова А., Мельниченко М.** *Анекдоты о Сталине. Тексты, комментарии, исследования.* М.: ОГИ; РГУ, 2010. 399 с.

При виде названия книги «Анекдоты о Сталине. Тексты, комментарии, исследования» невольно возникает вопрос о целесообразности такого сборника: тема политических анекдотов стала столь модной, что за последние двадцать лет в России и за рубежом были изданы десятки собраний и исследований, в том числе и о Сталине<sup>1</sup>. Но книга Александры Архиповой и Михаила Мельниченко отличается серьезностью, скрупулезным отношением к источникам и сочетанием научного подхода фольклористики с работой историков. Книга читается одновременно с интересом и с удовольствием, не только потому что в ней встречаются давно известные и любимые анекдоты и менее известные остроты<sup>2</sup>, но и благодаря комментариям и анализу авторов.

Для составления сборника «основной поиск велся по печатным публикациям и архивным записям» (С. 95), и авторы не ставили себе задачу собирать устные предания. Было перебрано изрядное количество разных источников: дневники и мемуары, эмигрантские журналы, научные статьи, сводки ОГПУ «о настроениях...», доносы, архивы

**Амандин Регаме  
(Amandine Regamey)**

Университет Париж 1 /  
Центр российских, кавказских  
и восточно-европейских  
исследований,  
Париж, Франция  
amandine.regamey@gmail.com

<sup>1</sup> См.: [Борев 1990].

<sup>2</sup> Чего стоят лишь эти: «современные модные танцы: в СССР — сталистон, в Европе — фокстроцкий» (II-5) или «из завещания Троцкого: после моей смерти мой мозг заспиритовать и отослать в Москву — спирт Рыкову, а мозг — Сталину» (II-8).

сталинских и постсталинских репрессий и реабилитации и при случае художественная литература. Все эти источники изначально не были направлены на фиксацию анекдотов (анекдоты записывались, чтобы что-то доказать, кого-то изобличить, проиллюстрировать дух времени и т.д.), и обычно они позволяют четко датировать время их хождения. Гораздо более проблематичной для авторов является работа с уже существующими коллекциями анекдотов. Действительно, в них анекдоты «имеют только предположительную датировку (если они вообще были записаны, а не придуманы составителем!). Какими источниками при этом пользовались составители таких коллекций (устными, письменными) и из какой социальной среды, по самим коллекциям установить, конечно, невозможно» (С. 96).

Авторы обходят эту проблему, используя сборники как можно меньше и опираясь в большой степени на работу Арво Крикманна «Интернет-анекдоты о Сталине», которая опубликована в 2004 г. в Тарту. По словам самих авторов, «первоначально наша задача сводилась к тому, чтобы всего лишь дополнить это собрание ранними текстами» (С. 29). Поскольку работа Крикманна использует анекдоты, ходившие в 1960-х гг., А. Архипова и М. Мельниченко уделяют особое внимание раннему периоду, начиная с 1920-х гг., и не используют те источники, которые уже были задействованы Крикманном. Такое решение тем более оправданно, что работа Крикманна доступна в Интернете<sup>1</sup> и качество этих источников действительно оставляет желать лучшего, очень часто «собиратели копируют тексты из предыдущих сборников, некоторые, но не все, варьируя» и «получившиеся “списки” мало соотносятся с народной традицией, продолжающей жить своей жизнью» (С. 35).

Самую большую часть (раздел А) занимает классификация анекдотов по историко-тематическому принципу: разные этапы сталинизма, от прихода Сталина к власти до его смерти, включая борьбу с оппозицией, коллективизацию, террор, военное и послевоенное время, а также ликвидацию культа личности и упоминания о Сталине при Хрущеве и Брежневе. Внутри каждой части анекдоты объединены по сюжетам, фиксируются существующие варианты одного сюжета, и система ссылок позволяет найти схожие темы в том же сборнике или в сборнике Крикманна. Во второй раздел включены анекдоты, классифицированные по структурным типам: переименования, расшифровки и сравнения политических лидеров и их эпохи.

---

<sup>1</sup> Издание на трех языках (эстонском, русском и английском) доступно здесь: <[http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/STALIN\\_FIN.pdf](http://www.folklore.ee/~kriku/HUUMOR/STALIN_FIN.pdf)>.

Иногда с решениями авторов можно не согласиться, например, когда они указывают, что анекдоты построены по одному принципу, как два разных сюжета<sup>1</sup>. Местами не совсем понятен выбор раздела<sup>2</sup>, но спорить об этом можно было бы бесконечно... и безрезультатно, поскольку многие анекдоты неоднозначны, а каждая классификация в значительной мере условна. Самое главное — авторы предлагают систему, которую легко использовать, тем более что указатель в конце позволяет бегло просмотреть все существующие сюжеты и быстро найти интересующую тему.

Таким образом, эта работа предлагает уникальное собрание анекдотов, на которое могут опираться исследователи, желающие глубже рассмотреть тот или иной аспект этих анекдотов и культуры, которая их породила. Авторы и сами предлагают такой анализ вначале, в статьях, посвященных рождению и эволюции (анти)советского фольклора 1920-х и 1930-х гг., и его отличиям от более поздних анекдотов. Правда, остается ощущение, что в этой первой части, именуемой «Путь в анекдот», для полной картины не хватает некоторых направлений анализа. Было бы интересно, например, узнать больше о том, почему и как «положительные коннотации образа Сталина — мудрого, скромного, справедливого, но сурового правителя — появляются только в позднехрущевское время» (С. 48). Хотелось бы также, чтобы авторы подвели итоги того, как меняется образ Сталина в разных социальных группах и в разные периоды до и после его смерти.

Можно пожалеть и о том, что тексты анекдотов вырваны из социологического контекста и нет попытки реконструировать то, что означало рассказать анекдот о Сталине во время его правления или после его смерти, хотя судебные архивы и дела НКВД, дневники и мемуары как раз позволяют проделать такую работу. Мало информации и о репрессиях против «рассказчиков антисоветских анекдотов», хотя и раньше этому сюжету были посвящены исследования А. Архиповой<sup>3</sup>. В этой связи нельзя не сожалеть и о том, что о самих авторах сборника ничего не говорится и что их прежние работы не упомянуты ни в какой биографической или библиографической справке.

<sup>1</sup> Например, сюжеты V-11 «где больше демократии, в СССР или в Америке?» и V-12 «Я тоже могу сказать Сталину “Трумен — дурак”» сводятся к идее, что в СССР люди свободны критиковать... Америку.

<sup>2</sup> Сюжет IV-9 «Строительство несуществующей электростанции» почему-то отнесен к разделу «коллективизация и голод», а не «построение социализма», и наоборот, в этот последний раздел включены анекдоты, связанные с коллективизацией (VII-5 «Сталин занимает у крестьян денег»).

<sup>3</sup> См., например, передачу Радио Свобода 16.11.2003 «Советский анекдот: живой героический эпос русской истории» (сводка приговоров за анекдоты по Татарстану).

Но эти нюансы не должны заслонять несомненные заслуги сборника. Первая из них, наверное, в том, что авторы ставят анекдот одновременно в исторический и фольклорный контекст. Во-вторых, сборник ценен и тем, что «основной упор делался на датированные фиксации анекдотов (сводки НКВД, дневники, письма и прочее)» (С. 95), что позволяет следить за рождением анекдота.

Особенно интересны моменты, когда авторы воссоздают этот процесс. Если иногда источник очевиден и анекдот является всего лишь ответом на плакат, лозунг или опубликованную речь Сталина<sup>1</sup>, то порой авторам приходится проводить настоящее расследование, используя одновременно архивы и знание русского фольклорного фонда<sup>2</sup>, чтобы показать, «как из печатных мемуаров и устных преданий выкристаллизовываются анекдоты» (С. 64).

Более того, авторы пытаются вернуть словам тот смысл, который у них был, когда анекдот рассказывался. Они полагают, например, что в сюжете «напишите на лбу “колхоз” — вши сами разбегутся» (IV-3) первоначальные варианты использовали слово «вредители» или «паразиты», которые в официальном языке обозначали оппозицию. В знаменитой загадке, «почему Ленин носил ботинки, а Сталин — сапоги? Потому что Ленин старался обходить болото, а Сталин идет всегда прямо через болото» (I-3), под «болотом» имелась в виду политическая оппозиция; по мере того как анекдоты перешли в другую, крестьянскую, неполитизированную среду, «болото» стало пониматься именно как грязь, и загадка получила другой ответ («потому что при Ленине Россию не успели загадить выше щиколотки»). Этот пример (С. 74–84) интересен еще и тем, что напоминает о существовании разных политических культур. Авторы называют это явление «два фольклора».

Действительно, «сюжетный фонд анекдотов, зафиксированных в дневниках, доносах, сводках НКВД, — это совсем не тот свод сюжетов, что попал в эмигрантские издания и потом — в западные коллекции анекдотов» (С. 27). Он фиксируется в рабочей и крестьянской среде и свидетельствует о том, каким образом эта еще традиционная среда «обрабатывала» огром-

---

<sup>1</sup> Так, риторический штамп о Конституции 1936 г. как о солнце, согревающем советскую землю, порождает загадку «Почему в магазинах нет масла? Оно растаяло под солнцем сталинской конституции», а после опубликования в «Правде» фразы из речи Сталина «я готов отдать делу рабочего класса всю свою кровь капля за каплей» появляется анекдот с выдуманным голосом из публики: «Почему такой медленный темп?»

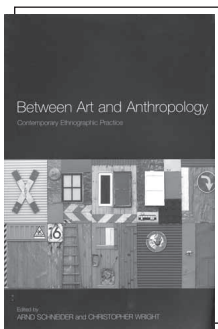
<sup>2</sup> Анекдот, где Сталин намекает на то, что дача какого-то ответственного работника слишком роскошная и следовало бы сдать ее под детский сад, восходит к анекдотам о Петре Великом, но можно найти исторический след и в протоколах заседания о попытке Политбюро контролировать строительство этих дач (см. с. 36–49).

ный поток политической информации и как формировала свое отношение к политическим лидерам; тут и просматриваются традиционные сказочные мотивы, которые «можно с легкостью найти в каталоге международных сказочных сюжетов АТУ» (С. 28). Этот фольклор сильно отличается от городского политического фольклора, который издавался в эмигрантских газетах и на базе которого создавались сборники анекдотов<sup>1</sup>. «Сейчас именно по таким сборникам изучается фольклор этого периода, при этом совершенно не принимается во внимание, что не существует единого национального фольклора, что этот “фольклор” принадлежал всего лишь одной, и не самой большой из групп населения в Советском Союзе» (С. 27). Данная публикация должна помочь отныне исправить ситуацию.

### Библиография

Борев Ю. Сталиниада. М.: Советский писатель, 1990.

*Амандин Регаме*



*Between Art and Anthropology: Contemporary Ethnographic Practice* / Ed. by A. Schneider and C. Wright. Oxford: Berg, 2010. 192 p.; il.

### Наиль Галимханович Фархатдинов

Национальный  
исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»,  
Москва  
farkhatdinov@gmail.com

Социальные науки интересуются искусством чаще всего в двух случаях. В первом случае искусство рассматривается как *еще один* объект исследования, к которому можно применить ту или иную объяснительную модель. Социальный исследователь

<sup>1</sup> Это еще и культура интеллигенции начала века и эмиграции — без знания французского языка трудно понять анекдот о советских дипломатах-невозвращенцах: Сталин распорядился, чтобы в посольствах были только одни атташе и чтобы это слово было переведено с французского буквально (по-французски *attaché* — «связанный») (VII-10).

«опрокидывает» теоретический и методологический аппарат выбранного подхода на мир искусства. Как отмечают одновременно и критики, и сторонники этой перспективы, искусство и исследование асимметричны по отношению друг к другу, т.е. искусство подвергается «эпистемологическому насилию» и определенным редукциям при его рассмотрении подобным образом.

Во втором случае исследователи стремятся преодолеть асимметрию и предполагают, что искусство наравне с социальной наукой может сообщить многое о том обществе, в котором оно создано. Анализ его места в социальных системах позволяет сделать выводы о более обширной и общей природе общества. Однако подобный подход вызывает также немало проблем, которые носят не только методологический, но и концептуальный характер. Одной из таких проблем является соотношение научного знания и знания эстетического, т.е. такой формы знания, которая прежде всего носит художественный характер и преследует художественные цели. Иначе говоря, в какой мере мы как социальные исследователи можем доверять художнику? Какова роль его представлений о мире в общей социальной картине, которую реконструируют исследователи?

Рецензируемая книга является примером как раз второго отношения социальных наук к искусству и обращается к кругу тех проблем, которые мы очертили. Статьи, вошедшие в этот сборник, представляют еще одну попытку внести ясность в то, как искусство и антропология могут сосуществовать на одном исследовательском пространстве. Поскольку сотрудничество антропологов и художников представляет собой эмпирический факт, а статьи сборника — своего рода рефлексия этих взаимодействий, было бы интересно посмотреть, насколько сотрудничество носит действительно междисциплинарный характер и насколько оно продуктивно.

Отметим, что это не первая попытка антропологов организовать диалог с искусством. Например, в 2005 г. под редакцией Арнда Шнейдера (Arnd Schneider) и Кристофера Райта (Christopher Wright) вышел аналогичный сборник работ “Contemporary Art and Anthropology” [Schneider, Wright 2005], в котором принимали участие и антропологи, и художники. Можно предположить, что изданием 2010 г. они продолжают эту работу. В основу некоторых статей, вошедших в книгу, легли выступления на конференции в галерее Тейт Модерн в 2003 г.

Обращение к ресурсам художественного творчества обычно рассматривается в рамках «кризиса репрезентации», который коснулся, как пишут Дж. Маркус и М. Фишер, практически всех областей научного знания во второй половине XX в.

[Marcus, Fisher 1999]. Кризис проявляется в том, что гегемония больших объяснительных моделей в науке прошла, и они больше не могут служить источником знания об обществе, которое претерпевало стремительные трансформации в XX в. и продолжает меняться сейчас. В этой связи особый интерес вызывают не столько содержательные вопросы, сколько вопросы методологического и эпистемологического характера. Так, традиционные дискурсивные способы описания общества, принятые в антропологии и других социальных науках, оказываются под вопросом. Вместе с этим возникает интерес к другим — недискурсивным — источникам знания. В результате в дисциплинарном пространстве антропологии возникают новые амбициозные проекты, среди которых можно назвать визуальную антропологию, антропологию чувств и разработку новых сенсительных методов. Попытки наладить взаимодействие с искусством, на наш взгляд, стоят в этом ряду.

Успех того или иного взаимодействия зависит не только от методологической установки и открытости антрополога, но и в том числе от того, о каком именно искусстве идет речь. Большинство художественных проектов, упомянутых в книге, осуществлено либо совместно с антропологами, либо под влиянием социально-политической ситуации. Иными словами, их объединяет то, что все они представляют собой не только эстетические высказывания, но и социально ангажированные позиции или рефлексию социальных отношений. Считается, что современное искусство, с примерами которого мы сталкиваемся в книге, не может игнорировать социальный контекст и условия его производства, поэтому оно представляет особый интерес и для социологов, и для антропологов.

Однако этим не ограничивается взаимный интерес. Для художников антропология привлекательна, поскольку она показывает, при помощи каких концептуальных и технических средств можно работать с проблематикой общества и человека в социальных отношениях. Безусловно, этнографическая работа является одним из таких средств. Особый акцент на полевом исследовании отражен во второй части заглавия сборника: “*Contemporary Ethnographic Practice*”. Если для антрополога этнография является неотъемлемым элементом его профессиональной деятельности, то художник, как кажется, редко прибегает к ней в своей работе. Мы привыкли различать творчество и науку и тем самым делать их методы не сводимыми друг к другу. Однако если понаблюдать за современными художественными практиками, то окажется, что по многим параметрам они напоминают деятельность антропологов. Например, художники, как и социальные исследователи, вынуждены использовать те или иные методы сбора материала.

Обсуждению этих теоретических и концептуальных вопросов посвящена программная статья редакторов-составителей Кристофера Райта и Арнда Шнейдера. В статье «Между искусством и антропологией» они отмечают, что именно этнографическая работа может стать связующим звеном между искусством и антропологией и ее протекание и результаты определяют одновременно и антропологический, и художественный вклад того или иного проекта. Они описывают достаточно долгую и богатую традицию изучения искусства коренных народов, в рамках которой антропологи исследуют объекты искусства и окружающие их социальные отношения в том или ином обществе. Разумеется, подобный подход не лишен противоречий, связанных с вопросом о том, как определить, что именно является искусством в тех обществах, где существуют другие, нежели на Западе, эстетические представления. Кроме того, критики отмечали, что происходит неизбежная редукция искусства к определенным значимым для антрополога явлениям и характеристикам. В основе подобного редукционизма лежит концептуальное неприятие образности в антропологии как таковой, т.е. ее «иконофобия»<sup>1</sup>.

«Иконофобия» поддерживается существующими институциональными нормами академической антропологии. Диссертации и другие исследовательские работы по-прежнему ориентируются на текст как основной способ работы с материалом. По мнению авторов, методологические принципы, лежащие в основе подобной работы, не позволяют в полной мере развиваться творческим и экспериментальным подходам и методам. Тем самым Шнейдер и Райт повторяют аргументы сторонников кризиса репрезентации и отмечают, что рост интереса к визуальному открыл возможности работы не только с изображениями, но и с другими формами чувственности.

Однако авторы находят ситуацию в современном искусстве аналогичной положению вещей в антропологии и социальных науках. Современное искусство «загнало» себя в пространство галереи, которая представляет собой белый и на первый взгляд нейтральный куб. Тем самым в современном искусстве можно наблюдать «хромофобию», которая аналогична «иконофобии» в антропологии. Впрочем, авторы отмечают, что осмысление и критика «иконофобии» уже началась, и надеются, что их книга станет вкладом в преодоление этих страхов.

---

<sup>1</sup> Авторы вслед за Люсьеном Тейлором (Lucien Taylor) [Taylor 1996] пишут о том, что антропологической системе производства знания как на институциональном, так и концептуальном уровнях чужда работа с чувственным опытом человека, частью которого является визуальная образность. В самом общем виде именно это и именуется «иконофобией».



Задача сборника состоит в том, чтобы перевернуть привычное отношение антропологии к искусству. Вместо исследования искусства они предлагают выстраивать с художниками отношения сотрудничества и диалог и исходить из того, что искусство как особый набор практик может быть продуктивным для решения антропологических задач. Поэтому движение предполагается двусторонним — среди авторов сборника есть и художники, которые активно работают с ресурсом антропологии в своем творчестве.

Редакторы сборника намечают несколько междисциплинарных пространств, в которых и антропологи, и художники могут быть коллегами. Одной из таких областей является область исследования чувств. Авторы выделяют два подхода. Первый подход, который является наиболее распространенным, затрагивает роль тех или иных чувств в культурах и обществах. Другой же — на их взгляд, более перспективный — рассматривает чувства как возможный методологический инструмент, позволяющий проводить исследования не только антропологам, но и художникам. Примером проекта, в котором автор, в данном случае художник, обращается к потенциально антропологической проблематике, является «Запах страха» норвежской художницы Сисел Толаас (Sissel Tolaas). В этом проекте запахи людей, страдающих от хронических страхов, используются для создания инсталляции: выделения потовых желез стали основой для эмали, которой впоследствии покрыли стены галереи. Эти и многие другие работы, по мнению редакторов, позволяют посмотреть на традиционные вопросы антропологии с новой точки зрения.

Другим пространством диалога может быть непосредственно антропологическая практика и презентация результатов исследования. Очевидно, что любое взаимодействие антропологов и художников предполагает как минимум трансформацию методов и приемов работы. Антропологи получают возможность экспериментировать и большую свободу в отношении источников данных. Одновременно с этой новой степенью свободы антропологи тем не менее могут столкнуться с проблемами консервативности институциональной академической инфраструктуры и системы производства знания. Однако проекты, которые не соответствуют конвенциям академического мира, могут получить признание за его пределами. Существуют, например, отдельные фестивали кино, на которых антропологи могут представить свои экспериментально-этнографические фильмы. Как показывает этот сборник, мир современного искусства также открыт для антропологов.

Таким образом, антропология, став частью современной художественной практики, может рассматривать себя как посто-

янно обновляемый проект. Иначе говоря, смысловая множественность той или иной работы, социальные отношения и контексты, которыми обрастают произведения искусства, принципиальная открытость к изменению — все это может быть применимо и к антропологическому исследованию.

В связи с такой открытой позицией необходимо отметить, что многие статьи, вошедшие в эту книгу, рассказывают скорее не о результатах того или иного антропологического исследования (в конвенциональном смысле слова), но представляют собой рефлексию антропологов и художников о практиках сотрудничества друг с другом. Авторы за редким исключением придерживаются традиционного изложения материала. В книге мы можем найти кроме строго академических рассуждений статьи в форме небольших зарисовок, диалоги и т.п. Сам процесс сотрудничества и размышление о нем составляют здесь результат исследований.

В последующем обзоре мы рассмотрим статьи из сборника, чтобы дать представление о том, как в конкретной «исследовательско-художественной» практике антропологи и художники обращаются к обозначенным проблемам. Вначале обратим внимание на статьи антропологов, для которых творчество художников становится предметом антропологической рефлексии, а далее рассмотрим статьи, в которых художники и антропологи рассуждают о личном опыте сотрудничества друг с другом.

### **Искусство как антропология**

Куратор и критик Люси Липпард (Lucy Lippard) в своей статье анализирует творчество четырех художников, затрагивающих социальные проблемы и взаимодействующих с местными сообществами. Для них антропология — это естественное продолжение и часть творчества. Художница Хулейя Тсинаджини (Hulleah Tsinhnahjinnie), будучи представителем одновременно нескольких индейских народов, активно принимает участие в дискуссиях по поводу исторических репрезентаций коренных народов. Занимая политически ангажированную позицию, Тсинаджини ставит перед собой задачу изменить обыденные образы индейцев при помощи своих фотографий. Сюзан Лейси (Suzanne Lacy) посредством искусства дает возможность говорить тем, кто лишен права голоса в публичном пространстве. Вместе с антропологом Пиларом Риано (Pilar Riano) и жителями одного из районов Департамента Антиокия в Колумбии она создала инсталляцию на тему насилия. Инсталляция была сделана в автобусе из объектов, полученных от местных жителей. Этой работой они пытались пробудить чувство

солидарности и спровоцировать общественную дискуссию о насилии в истории региона. Другая художница, Сабра Мур (Sabra Moore), работая интервьюером в переписи населения, попыталась превратить эту рутинную практики в акт художественного творчества. Для этого она пригласила местных художников, которые провели интервью с фермерами и представили свои наблюдения в художественной форме. Художник Абделали Даруч (Abdelali Dahrouch), который фокусируется на проблеме современных военных конфликтов, рассматривает, как отражается война в мире обычных людей. Всех этих художников объединяет стремление работать с традиционным антропологическим материалом, но для некоторых из них это не просто создание художественных объектов, но возможность влиять на сложившуюся ситуацию.

Автор другой статьи, исследователь визуальной культуры Виктория Вальтерс (Victoria Walters) в своем эссе сравнивает творчество двух художников: Йозефа Бойса (Joseph Beuys) и Маркуса Коутса (Marcus Coates). Как показывает Виктория Вальтерс, оба художника, работающие в жанре перформанса, обращаются к ритуальным практикам шаманов, чтобы своими работами воздействовать на социальную среду. Сравнивая «шаманизм» Бойса и Коутса, Вальтерс отмечает, что шаманизм для обоих стал способом выстраивания коммуникации с животным миром, к которому они обращаются. Однако если Коутс буквально воспроизводит антропологические представления о шаманизме (в перформансе «Путешествие вниз» он призывал духов животных помочь жителям расселяемого дома), то Йозеф Бойс (в перформансе «Я люблю Америку, Америка любит меня») воспринимает шаманизм как метафору, которая позволяет посмотреть на проблему изменения и трансформации.

Творчество видеохудожника Камерона Джейми (Cameron Jamie) является ключевым для Кристофера Райта. Джейми в своих работах (в статье идет речь о работе, посвященной роли Крампуса<sup>1</sup>) документирует ритуалы городской жизни, а некоторые из них воспроизводит и выдумывает. Райт отмечает, что он действует как визуальный антрополог, который рассчитывает скорее на эмоциональную реакцию и аффективное воздействие образов, нежели на объясняющую и иллюстративную силу видеодокументации и изображения. По мнению Райта, антропология зачастую при объяснении ритуала и перформансов обращается к контексту и при этом приносит в жертву опыт и непосредственное переживание, которые присутствуют в ритуале.

<sup>1</sup> Крампус — мифический персонаж, сопровождающий Святого Николаса в Рождество. Считается, что он наказывает плохих детей.

Антрополог и куратор Морган Перкинс (Morgan Perkins) обращает внимание на другой аспект отношений антропологии и искусства. На основе своего личного опыта куратора он рассуждает о том, как художники, не знакомые с «западными» конвенциями мира современного искусства (экспонирование, например), могут, вооружившись антропологическими техниками, выступать как исследователи и антропологи «западных» институций. Ситуации, в которых происходит столкновение «западной» конвенции с первоначальным контекстом того или иного произведения, для Перкинса являются ключевыми эпизодами. Их анализ позволит понять не только работу художника, но и само устройство антропологического исследования.

### Опыт сотрудничества

С других позиций к роли антропологических практик в искусстве подходит саунд-художник и преподаватель Университета искусств в Лондоне Джон Винн (John Wynne). Используя звук как основной художественный и этнографический материал, Винн проводил исследования вместе с музыкантами, лингвистами, фотографами и пациентами Центра пересадки сердца и легких. Обобщая свой опыт, он говорит, что любое исследование начинается с реконструкции перспектив вовлеченных субъектов. Для этого он использует записи разговоров, интервью, в которых проясняет самые простые вопросы, возникающие в ходе общения. Результатом его исследовательско-художественных инициатив в нескольких случаях были выставки, представляющие в форме инсталляций материалы его «этнографической документации» жизни тех или иных сообществ. Работа со звуком делает видимым слой реальности, который недоступен для языка, а поэтому находится за пределами прямого политического высказывания. В то же самое время звук не лишен политического и социального измерений. В частности, политика дает о себе знать в музейных экспозициях, которые не просто представляют те или иные этнографические объекты, но раскрывают отдельные области социальной жизни с определенных политических позиций, а это требует ответственности перед исследуемыми субъектами.

Тацуо Инагаки (Tatsuo Inagaki), профессор и художник, рассказывает о проектах, в которых обращается к методологическому инструментарию социальных наук для создания выставок, имеющих значение для определенных сообществ. Например, выставка «Музей детства», организованная в исторической части Мехико, должна была, по замыслу художника, вдохнуть жизнь в город. Для этого он собрал детские фотографии местных жителей и попросил прокомментировать их. Здание за-

брошенной школы, которое стало выставочным залом для проекта, одновременно стало местом, в котором участники проекта и местные жители могли вместе вспомнить детство и старый город. Для Инагаки, таким образом, искусство вместе с антропологией создают новые пространства коммуникации.

Упомянутый нами ранее антрополог Джордж Маркус (George Marcus) посвящает эссе теоретическому осмыслению того, как критика традиционной антропологии в 1980-х гг. повлияла на формы взаимодействия искусства и социальной науки. Критика, направленная в основном на исследовательскую модель Малиновского, открыла дорогу различного рода интервенциям искусства в пространство антропологического исследования, поскольку предлагалось отказаться от натуралистических описаний и документаций материала, и искусство оказалось подходящей альтернативой. Она же позволила инкорпорировать методы антропологии и этнографии в художественную практику. Для современной этнографии, с точки зрения автора, продуктивным является знакомство с ремеслом сценографа, который занимается созданием и дизайном определенной материальной и образной среды для последующего театрального представления или съемок.

Несколько статей написаны в жанре диалога и разговора. Биографические зарисовки Амирии Салмонд (Amiria Salmond) и Розанны Реймонд (Rosanna Raymond) составляют эссе, в котором авторы обмениваются фрагментарными размышлениями о природе антропологического знания, роли этнографии и музеев в культурном обмене, гибридных идентичностях, ответственности искусства определенным аспектам социальной жизни и т.п.

В разговоре с художником Мохини Чандра (Mohini Chandra) Ребекка Эмпсон (Rebecca Empson) сравнивает тексты антропологов с произведениями искусства, которые создает художник. На примере своих работ они показывают, что тексты, как и фотографии, фильмы или другие объекты, могут быть прочитаны различным образом в зависимости от того, какая перспектива выбрана и какую позицию занимает аудитория. Чандра отмечает, что она как художник, работающий с близкими для антропологии темами, не создает единственную интерпретацию своих работ и не предполагает ее, но производит карты, путешествие по которым всякий раз зависит от того, в какой точке его начинать.

Другое эссе, написанное Стивеном Фелдом (Steven Feld) в соавторстве с художником Вирджинией Райн (Virginia Ryan), также содержит помимо описаний совместных проектов выдержки из разговоров антрополога и художницы. Они, в част-

ности, на конкретных примерах и своем опыте обсуждают возможные стратегии сотрудничества художников и антропологов и различные степени соучастия антрополога в художественных практиках.

Антрополог и художник Сюзан Оссман (Susan Ossman) переосмысляет роль живописи в производстве антропологического знания. Для нее живопись — не просто отражение тех или иных групп, но скорее попытка передать антропологическое знание метафорическим образом. В своих художественных работах она следует определенным правилам и использует техники, принятые в тех культурах, которыми она занимается как исследователь и из которых черпает вдохновение. Это придает ее работам новое смысловое звучание. Однако, как она отмечает, смысл произведения во многом зависит от прочтения. Так, однажды ее живопись, будучи политически нейтральной изначально, стала способом выражения определенной политической позиции по отношению к войне в Ираке. Подобная трансформация смысла картины спровоцировала антропологическую рефлексию, связанную с самой процедурой смыслообразования в искусстве.

Завершается сборник совместной статьей Анны Гримшоу (Anna Grimshaw), Илспес Оуэн (Elspeth Owen) и Аманды Рейветц (Amanda Ravetz), в которой они представляют размышления о попытках совместной работы антропологов и художников (в их статье обсуждается три таких попытки). Авторы отмечают, что важно не пространство, возникающее в результате апроприации одной из дисциплин другой, а то пространство, которое существует между этими дисциплинами.

### **Общие замечания**

Книга своим заглавием призывает искать пространство между искусством и антропологией. То, что завершающей статьей является описание удачных и не очень успешных попыток нащупать границы этого нового пространства, на наш взгляд, неслучайно. Конечно, междисциплинарность — это условность, поскольку в большинстве своем проекты, о которых идет речь, являются скорее искусством, чем антропологическим исследованием. В то же самое время эта книга символизирует условность самих границ между искусством и антропологией.

Здесь можно отметить один парадокс, присущий книге в целом. С одной стороны, говорится о необходимости создания пространства диалога между этими сферами, тогда как, с другой стороны, конкретные работы выполняются в рамках художественных практик современного искусства, но уже с привле-

чением антропологов. Иными словами, художники вторгаются в пространство антропологии (как технически, так и концептуально), но продуцируемые ими «исследования» по-прежнему являются частью искусства. Антропологи же находят новую аудиторию для своих идей в лице художников и мира искусства в целом. Идея выстраивания третьего пространства кажется несколько сомнительной, поскольку, как пишет Маркус, не выстроено основание для новой идентичности исследователя, который бы ассоциировал себя с этим пространством. В то же самое время слишком привлекательным выглядит искусство для антрополога с точки зрения признания и успеха.

Завершая обзор, хотелось бы отметить, что общий критический настрой по отношению к дискурсивным формам производства антропологического знания приводит отчасти к тому, что академическая коммуникация посредством статей становится невозможной или ограниченной (в этом состоит сложность рецензирования подобной литературы). На наш взгляд, проблема заключена в том, что многие статьи представляют собой метатексты, поскольку обсуждают уже состоявшиеся художественные проекты, а поэтому содержат весьма специфическую и детальную рефлексию, которая зачастую не позволяет выйти на более абстрактный уровень обобщения и стать предметом академической коммуникации. Безусловно, определенная политическая позиция, которую занимает тот или иной художник или антрополог, может быть реализована посредством конкретного произведения искусства, однако одновременно хотелось бы, чтобы в результате критика не становилась ситуативной и от этого герметичной. И если для антропологии искусства (как, впрочем, и для социологии искусства) установление универсальных принципов работы с материалом представляется пройденным этапом, то для антропологов, работающих в той перспективе, которую представляет сборник, по-видимому, это дело будущего. Если только в будущем не разразится очередной кризис репрезентации, который на этот раз коснется и сферы чувств.

### Библиография

- Schneider A., Wright C.* (eds.). *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford: Berg, 2005.
- Marcus G., Fisher M.* *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. 2<sup>nd</sup> edition. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Taylor L.* *Iconophobia // Transition*. 1996. No. 69. P. 64–88.

Наиль Фархатдинов



**Христофорова О.Б.** *Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России.* М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 432 с.

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Ниже публикуются три рецензии на книгу О.Б. Христофоровой «Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России». Нечасто приходится сталкиваться с такой активной и вместе с тем неоднородной реакцией сообщества на вышедшую книгу. С нашей точки зрения, это свидетельствует о незаурядности книги и, вместе с тем, возможной спорности ее отдельных положений. Мы решили опубликовать полученные отклики в той последовательности, в которой они были получены. Автору книги была предоставлена возможность ответить на полученные рецензии.



**ЕЛЕНА ЛЕВКИЕВСКАЯ**

Книга О.Б. Христофоровой посвящена изучению одного из наиболее сложно организованных фрагментов традиционной культуры, находящегося на пересечении мифологических представлений и социальных практик общества, а именно колдовству и связанным с ним коммуникативным ситуациям в локальной традиции Верхокамья. Несмотря на то что для исследования был выбран, казалось бы, хорошо известный фрагмент народной культуры, к которому много раз обращались как отечественные, так и зарубежные ученые, О.Б. Христофорова представила его под совершенно новым углом зрения, выявив и проанализировав такие аспекты проблемы, которые до нее или вообще не рассматривались отечественной наукой, или были изучены недостаточно. В отечественной научной практике существует устоявшаяся тенденция изучения колдовства и создаваемых по его поводу текстов в рамках системы мифологических персонажей. С этой точки зрения

принципы описания представлений о колдуне, ведьме или знахаре практически ничем не отличались от принципов описания домового или лешего. При этом почти

**Елена Евгеньевна Левкиевская**  
Институт славяноведения РАН,  
Москва  
elena\_levka@mail.ru

не обращалось внимания на коммуникативные условия порождения и поддержания в традиции подобных представлений и не учитывалось их влияние на формирование социокультурной среды, в которой они функционируют. Если не считать известной книги С.Б. Адоньевой «Прагматика фольклора», чуть ли не впервые в отечественной фольклористике обратившей внимание на эту проблему, работа О.Б. Христофоровой является первым исследованием, в котором подробно и убедительно показаны процессы конвертации магического «знания» в социальные статус и репутацию, а также обратный процесс — обретение статуса «знающего» в зависимости от социального статуса, репутации и поведения.

Прежде чем говорить собственно об антропологии колдовства в районе Верхокамья и предлагаемых автором методах его исследования, необходимо обратить внимание потенциальных читателей книги О.Б. Христофоровой на особый угол зрения, который выбрал автор для анализа материала и который, к сожалению, является скорее экзотикой для русской фольклористики, чем правилом, а потому из-за своей неукорененности в отечественной научной традиции может у кого-то вызывать раздражение или даже обвинение в недостаточной научности. Этот угол зрения лежит на пересечении социальной психологии и философии науки и предполагает, что в основе исследования любой из сторон культуры социума находится не некое обобщенное коллективное знание, воплощенное в совокупности текстов, старательно записанных собирателем, а личность носителя этой традиции. Личность, которая приобретает и использует традиционное знание (в том числе и знание магических приемов) в совершенно конкретных жизненных практиках, а также порождает конкретные тексты в зависимости от множества социокультурных факторов, которые определяют становление этой личности и которые в просторечии именуется человеческой судьбой. Иными словами, доминанту рецензируемой книги можно выразить так: информант не есть механический носитель культурного знания, как наивно полагают иные полевые исследователи, и собиратель никогда не сможет понять глубинные слои исследуемой традиции без внимания к личностям тех, кто эту традицию в себе несет и сохраняет (слова Глеба Жеглова в известном фильме: «Проявляй искренний интерес к человеку!» — должны быть обращены не только к сотруднику МУРа, но и к любому фольклористу, этнолингвисту, антропологу). Попутно отметим, что такой подход к исследованию материала давно показал свою результативность во многих научных школах (здесь уместно вспомнить финскую фольклористику, французскую этнолингвистику с их приоритетным интересом к информанту и только через него — к исследуемой традиции). Вот

это внимание исследователя к социальной личности своего информанта, к особенностям его взаимоотношений с обществом (родными, соседями, чужаками, самим исследователем) и дает возможность автору увидеть и эксплицировать такие тончайшие механизмы функционирования колдовского знания и его конвертации в социальное поведение, которые остались бы недоступными для менее внимательного исследователя. Поэтому многие главы книги О.Б. Христофоровой представляют собой своеобразные научные миниатюры, каждая из которых посвящена отдельному информанту и анализу коммуникативных ситуаций, в которых он порождает тексты (ср., в частности, главы «Клима-колдун», «Маруся и Марина»).

Вторая особенность, отличающая книгу О.Б. Христофоровой от стандартных фольклористических описаний локальных традиций, — самоанализ собирателя. Работа ученого, собирающего материал в поле, представляет собой цепь коммуникативных ситуаций, в которых сталкивается личность собирателя и личность носителя традиции. Особенно хочется отметить то, что в книге прекрасно показана прописная истина, которая часто ускользает от внимания полевого исследователя: собиратель, работающий в поле, выступает не как сторонний наблюдатель, не как пассивный фиксатор традиции, он уже одним своим присутствием в данном культурном пространстве служит мощнейшим катализатором, его присутствие в селе активизирует и актуализирует те культурные модели, которые в изучаемом обществе имплицитно присутствуют, но в обычной ситуации не выносятся на поверхность. Можно сказать, что, вступая в диалог с информантом, собиратель «вызывает огонь на себя» в не меньшей степени, чем информант, участвуя в порождении текста. Поэтому его собственное поведение, его речь и формы общения с людьми являются точно таким же объектом анализа (самоанализа), как и поведение и речь информанта. В монографии О.Б. Христофоровой «Я» исследователя, его личный жизненный опыт являются таким же объектом научного анализа, как и опыт информанта. Колдовской дискурс описывается не как отстраненный объект академического исследования, а как знание, которое открывается исследователю через его личное столкновение с этой материей, проявляющейся в жизненном опыте конкретных людей в различных социальных ситуациях. Роль собирателя в коммуникации с информантом, внимание к личности информанта, особенностям его жизненного опыта, привычка к рефлексии и самоанализу при работе в поле как один из методов научной работы — все вместе это дает возможность тонкого анализа совокупности культурных ситуаций, в которых в современной локальной традиции существуют и воссоздаются колдовские практики.

Говоря о работе О.Б. Христофоровой, хотелось бы выделить еще несколько наиболее актуальных для современной науки аспектов. Прежде всего это касается выбора самой темы исследования, а именно совокупности вербальных и невербальных текстов о колдовстве, функционирующих в локальной традиции.

Во-вторых, необходимо обратить внимание на выбор полевого материала для исследования, представляющего сравнительно небольшую и довольно замкнутую традицию старообрядцев нескольких согласий, испытавшую на разных этапах своего формирования влияние как православной никонианской, так и субстратной удмуртской культуры. Нужны научная смелость, профессионализм и опыт исследователя, чтобы именно на материале старообрядческой традиции с ее закрытой для внешнего наблюдателя структурой и подчеркнутой религиозностью изучать дискурс колдовства и убедительно проанализировать социокоммуникативные механизмы порождения текстов о нем. Впрочем, О.Б. Христофоровой ни того, ни другого, ни третьего не занимать.

В-третьих, несомненно важным для автора является выбор методов исследования, определяющих ракурс, точку зрения на представленный материал. Прагматический анализ текста, основанный на работах как представителей оксфордской школы, так и отечественных исследователей, дискурс-анализ с его вниманием к когнитивной стороне существования культурного знания в коллективной памяти, функциональный подход Б. Малиновского вместе с методом «насыщенного описания» К. Гирца позволяют проанализировать как коммуникативные, так и социокультурные аспекты изучаемой проблемы в их динамическом состоянии в традиции.

Работа О.Б. Христофоровой показала, что автор умеет сочетать в себе качества скрупулезного полевого исследователя, внимательно относящегося к материалу, и прекрасного аналитика, умело использующего выбранные им методы для теоретического осмысления этого материала. Об этом свидетельствует ряд важных и ценных наблюдений и положений, отраженных в книге. Остановимся лишь на двух из них. Первое касается одновременного существования в традиции нескольких конкурирующих объяснительных моделей, через которые могут интерпретироваться те или иные факты и события в зависимости от особенностей коммуникативной ситуации. Автор подробно останавливается на двух моделях — «божественной», объясняющей события с христианской точки зрения как Божий промысел, и «колдовской», основанной на вере в злую силу другого человека. Автор убедительно показывает, что эти

модели не существуют в культуре изолированно друг от друга, а могут пересекаться и даже совмещаться, что объясняет существование в обществе одновременно нескольких версий и толкований одного и того же события или лица. Представляется важным различие в работе двух разных социальных параметров — статуса и репутации, что позволяет понять, почему поведение и поступки людей, занимающих одинаковые статусные позиции в сообществе, могут наделяться общественным мнением разными смыслами в зависимости от их личных репутаций.

Второе, что привлекает в монографии О.Б. Христофоровой и представляется чрезвычайно ценным аспектом ее работы, — это внимание к лингвистической стороне проблемы, тем более приятное, что оно исходит от фольклориста. Это проявляется не только в выборе теории прагматики текста как одного из основных методологических инструментов исследования, но и в тщательном анализе семантических полей основных концептов сферы колдовства. Здесь обращает на себя внимание подробный экскурс в четвертой главе, посвященный глаголам «знать», «делать», «воровать» как наиболее важным терминам, через которые передаются основные смыслы колдовской деятельности. Умелый анализ семантики глаголов, внимание к устойчивым грамматическим формам, с помощью которых создаются коннотации, связанные с идеей колдовства, привлечение широкого синонимического ряда и контекстных употреблений сделали бы честь высокопрофессиональному лексикологу.

Тщательно собранный и репрезентативный полевой материал, отражающий сложную локальную традицию Верхочамья, надежная источниковедческая база, умение автора использовать для анализа традиции различные методологические инструменты, не только фольклористический, но и лингвистический, социологический, этнографический, четкость изложения, а также целый ряд интересных, ценных выводов и наблюдений, сделанных автором, позволяют говорить о том, что книга является результатом большой и скрупулезной предварительной работы.

Вместе с тем некоторые положения, высказанные в книге, кажутся нам небесспорными, а иногда несколько категоричными. В частности, это касается третьей главы «Дискурс о колдовстве и стратегии власти», в которой автор анализирует механизмы соотнесения колдовской силы, приписываемой конкретному человеку, с его социальным и экономическим статусом. Опираясь на работы некоторых западных исследователей (в частности, Дж. Скотта и Г. Фостера), О.Б. Христофо-

рова пытается доказать, что деление колдунов на «сильных» и «слабых» обусловлено не столько степенью их магического «знания», сколько их экономическим статусом в социуме. С этой точки зрения богатство, успешность, физическое здоровье и внешняя привлекательность обеспечивают человеку более высокий колдовской статус, тогда как бедность, маргинальное положение в обществе, уродство свидетельствуют о более слабых колдовских возможностях человека. Вероятно, в традициях, которые описывают вышеуказанные исследователи, существует прямая зависимость между экономическими и магическими возможностями человека. Однако материалы из самых разных ареалов славянского мира показывают, что в славянских, в том числе и в русской, традициях такая зависимость имеет более сложный и далеко не столь однозначный характер. Нередко такая зависимость носит как раз обратный характер — именно маргинальный одиночка, социальный неудачник, человек с физическими недостатками имеет в общине репутацию наиболее сильного и наиболее опасного колдуна или ведьмы, а обладание магическим «знанием» служит компенсацией за низкое социальное положение. Вероятно, следует с большей осторожностью применять к славянским традициям модели, апробированные на материале неславянских культур, типологически с ними не сходных.

Хотелось бы подчеркнуть, что все это не снижает в целом очень высокого уровня работы О.Б. Христофоровой, которая, безусловно, носит новаторский характер и позволяет под новым углом зрения увидеть, казалось бы, привычные элементы русской традиции.

## ВЛАДИМИР БОГДАНОВ

### От антропологии колдовства к антропологии этики<sup>1</sup>

Выход работы, основанной на большом полевым материале, тем более в сборе которого автор принимал непосредственное участие, — всегда отрадное явление. С этой точки зрения работа О.Б. Христофоровой «Колдуны и жертвы» стала важным событием в истории отечественной этнологии.

Автор провел обследование регионов, которые до него мало исследовались с точки

**Владимир Павлович Богданов**  
Московский государственный  
университет  
им. М.В. Ломоносова  
vpbogdanov@gmail.com

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке гранта Президента РФ № МК-2285.2011.6.

зрения бытования колдовства. Полевой материал исследован на широком фоне мировой историографии и вписывается в контекст блестящих работ о колдовстве классиков мировой антропологии, таких как Э. Тэйлор, Дж. Фрэнгер, Ф. Мэланд, Э. Эванс-Причард и др. Автор вводит в научный оборот еще мало используемые источники — житейские рассказы очевидцев событий или тех, кто слышал рассказы о происходивших на самом деле или якобы происходивших событиях. При этом О.Б. Христофорова дает и исчерпывающую источниковедческую характеристику подобных *быличек*. Несмотря на свою типологическую близость и даже, возможно, канон, они описывают реальные жизненные случаи (С. 193). Метод «включенного наблюдения» позволяет автору показывать различные проявления колдовского дискурса в тесном взаимодействии (С. 13–16). При этом автор всегда остается сторонним наблюдателем. Его задача — изучение не колдовства, а веры в колдовство, рассмотрение того, «как в современном российском обществе <...> формируются личные нарративы о *сглазе* и *порче*» [выделено автором. — В.Б.] (С. 13). Речь идет не об эффективности или неэффективности тех или иных колдовских практик, а о том, как они *воспринимаются* социумом. Представляется существенно важным, что О.Б. Христофоровой удалось проследить социальные функции колдовского дискурса. Автор идет не только за фактографией — разбором конкретных жизненных историй, но даже углубляется в этимологические построения. Например, обращает на себя внимание изучение концепта слов, связанных с колдовским дискурсом, таких как «знать» и «делать» (С. 171–190). Люди, обладающие особым знанием, подразделяются на колдунов, «портунов», знахарей и просто «знатких». Для того чтобы быть колдуном, недостаточно просто «знать», надо уметь использовать эти знания на практике. При этом колдуны могут быть «сильные» и «слабые», что в глазах социума нередко связано с физическими особенностями или социальным положением персонажа. Так, здоровые и социально крепкие обладатели тайных знаний — безусловно, сильные колдуны, и наоборот, люди с физическими недостатками — колдуны слабые, могут только «портить», а лечить не могут (С. 106–171). Благодаря этому О.Б. Христофоровой удалось показать социальные функции колдовства с позиций «образа ограниченного блага» (С. 40–44). Если приобретение продукта за счет интенсификации труда невозможно, то в ход могут идти магические механизмы (выражаясь словами автора, «колдуны») или через магические механизмы объясняется благополучие одних и неблагополучие других («их жертв»). Как представляется, это существенное социокультурное дополнение к картине общества с минимальным приба-

вочным продуктом, так ярко описанным Л.В. Миловым [Милов 2001].

Положительные отзывы на работу О.Б. Христофоровой не замедлят появиться. Успешная защита докторской диссертации, прошедшая 24 декабря 2010 г., это подтверждает [Христофорова 2010].

В то же время работа О.Б. Христофоровой имеет ряд недочетов как конкретно-исторического, так и методологического плана.

**Во-первых**, само название «колдуны и жертвы» заставляет читателя (особенно из среды непрофессиональных историков) искать колдунов и их жертв в самой работе, но ни тех ни других в ней просто нет. В работе приведены лишь рассказы («былички») о них. Исключение составляет глава «Корпушатские колдуны» (С. 106–116), в которой приведены биографии двух «знатких», реконструированные по расспросам местных жителей. Кроме того, для Верхокамья (а верхокамский материал составляет основу работы) гораздо более характерны такие термины, как «портун» и «пошибка». Именно они в регионе являются основой представлений о темных силах. С той точки зрения термины «колдун» и «сглаз» вообще мало приемлемы для описания жизни рассматриваемого региона. К сожалению, интереснейший материал о пошибке, собранный и опубликованный автором в статьях (см., в частности: [Христофорова 2008]), в монографии практически не привлечен.

**Во-вторых**, не совсем понятно, насколько исследовательский метод работы с первобытными сообществами отличается от методов работы с христианизированным населением? В связи с этим вызывает сомнение сам подход автора: рассматривать колдовство и рефлексия о нем в полном отрыве от социокультурной среды бытования. Во введении содержится «Историко-этнографическая справка» (С. 16–18), но она мало что дает читателю. Непосвященный читатель уверен, что те благообразные старики, которые изображены на плохо напечатанной иллюстративной вклейке, и есть «колдуны и их жертвы». На самом деле — это информанты, на чьих рассказах основана работа О.Б. Христофоровой, а сама колдовская рефлексия занимает лишь малую толику в мировоззрении этих людей. Метод «включенного наблюдения» играет против исторической правды, так как направлен в достаточно узкую область.

Во много раз больше информации они предоставили археографам об истории местных старообрядческих согласий и христианства вообще, чем о колдовстве... Ведь Верхокамье — уникальный регион именно христианской культуры. Конечно, одно краткое обозрение ее приведет к написанию не меньшей



по объему работы. Но ведь можно было бы отослать читателя к работам И.В. Поздеевой, С.Е. Никитиной, Е.Б. Смилянковой и др., рассматривавших традиционную культуру Верхокамья (в том числе и языческие пережитки) в едином комплексе, в основе которого лежала христианская книга.

Отсюда вытекает и одна этическая проблема. Конечно, автор «зашифровала» имена своих респондентов и тех, о ком они говорят (как правило, сократив фамилию, имя и отчество до первых букв). Но они легко раскрываются. Тем более что ряд персонажей приведен с полными именами, фамилиями и отчествами (и даже с местами жительства) в иллюстративной вклейке. Что, если книга попадет в регион и кто-то из родственников таким образом «зашифрованных» людей вдруг прочитает о том, что их дед, отец, мать или бабушка были колдунами? Например, «Д.Г.», фигурирующий в начале книги, — ветеран Великой Отечественной войны, мальчишкой раненный на Курской дуге и до конца своих дней носивший в себе неизвлеченные осколки фашистского снаряда. Его дети, без труда узнав в буквах «Д.Г.» своего отца, наверное, будут не очень рады тому, что московские исследователи показали его лишь с этой стороны. Сколько соседей теперь уже окончательно убедятся в том, что их «испортили» те люди, которых они подозревали в колдовстве! Мол, даже москвичи об этом в книге написали. И в глазах скольких местных жителей работа московских исследователей теперь будет выглядеть сбором сплетен. С этой точки зрения книга О.Б. Христофоровой (видимо, без воли автора) стала фактом агрессивного вторжения в личное пространство многих людей и нарушением главного правила путешествующих исследователей: оставить после себя среду такой, какой она была до твоего приезда. Тем более представляется неправомерным медицинское диагностирование (С. 238–262) носителей традиции (особенно ныне живущих или недавно ушедших из жизни).

Вспоминается повесть Ф. Абрамова «Из колена Аввакумова» о старухе-старообрядке, которую в деревне все почитали за колдунью. Нередко подобное отношение грозило ей физической расправой. И только ее ангельская смерть (она созвала соседей, попросила у них прощения, легла и умерла) показала, что она не была колдуньей. Таким образом, даже близкие нередко могут ошибаться. Что уж говорить о приезжих исследователях, которые строят свои изыскания на рассказах и домыслах! И стоит ли тиражировать возможные ошибки нравственного характера? Это тем более существенно, что книга издана достаточно большим для научного издания тиражом (1000 экз.), а ее электронный вариант уже выставлен в Интернете: <<http://www.fedy-diary.ru/html/122010/08122010-02b.html>> (06.06.2011).

Подобной ситуации можно было бы избежать, дав хотя бы несколько портретов информантов. Именно так и сделала коллега О.Б. Христовой Н.В. Литвина [Литвина 2002]. Но если Н.В. Литвина в своей работе привела биографии трех удивительных верхокамских жительниц, то О.Б. Христовой можно было пойти дальше. Понятно, что ни один информант не имеет такой системы представлений о колдовстве, какой она представлена в книге. Соответственно, имело бы смысл привести полностью интервью трех-пяти информантов, чтобы читатель мог понять, какие представления о колдовстве имеет конкретный человек и каким образом автор получает столь стройную систему. Без этого построения автора выглядят как некая абстракция.

**В-третьих**, автор совершенно не учитывает хронологический принцип. Указание на то, что в работе рассматривается колдовство «в современной России», вводит читателя в заблуждение. Материалы, на которые опирается автор, собраны до 2005 г. Пять лет — это очень большой срок в условиях модернизирующегося общества. Основные информанты автора, люди 1910–1920-х гг. р., с кем О.Б. Христофорова общалась в конце 1990-х — начале 2000-х гг., в настоящее время уже ушли из жизни. Продолжают ли бытовать выявленные автором рассказы в среде тех, кто родился в 1930–1970-х гг., и если «да», то в какой степени? Эти вопросы автором даже не ставятся, хотя они представляются принципиально важными. Кроме того, автор мог и «удревнить» свой исследовательский дискурс. Планмерное изучение Верхокамья ведется с 1972 г. Межкафедральная археографическая лаборатория МГУ содержит несколько десятков дневников 1970–2000-х гг., в которых отразились и представления местных жителей о колдовстве. Значит, автор мог проследить представления о колдовстве жителей Верхокамья пяти или даже шести поколений, и, возможно, полученные результаты могли быть скорректированы. Априори можно сказать, что на сознание ныне живущих информантов О.Б. Христовой сильное влияние оказали средства массовой информации. Тем более правильным представляется обращение к полевому материалу 1970–1980-х гг., а не только конца 1990-х — начала 2000-х гг.

Вызывают вопросы и некоторые детали «исследовательской кухни» автора. Например, читатель, открывая примечания, поражается размеру архива автора, большое количество ссылок на который они содержат. При этом вопрос может вызвать ссылка на аудиозаписи, если читатель не забыл, что основные информанты автора — это староверы, наиболее консервативная в бытовом плане часть российского социума. Неужели все они были согласны на диктофонную запись и тем более ее об-

народование? Во всяком случае на Южной Вятке (где, кстати, работала и О.Б. Христофорова) запрет на диктофонную запись до сих пор действует практически во всех согласиях. Диктофонные записи служат главным образом для расширения дневника.

У «коллег по цеху» может вызвать вопрос даже сама ссылка на аудиозапись. Ссылка выглядит так: «Е.А.Ч. ж. 1932 г.р. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005. № А1.2». Первое указание — это инициалы и первая буква фамилии информанта, дальше указаны его пол и возраст, а далее названы те, кто сделал запись. Из введения понятно, что отсутствие указаний на место хранения записи означает личный архив автора. Но кто такие М. Гусева и Н. Сарафанова? Это студенты МГУ, которые ездили в 2000 и 2005 гг. в Верхокамье, проходя комплексную археографическую практику. Фигурируют здесь также и другие студенты МГУ: М. Лебедь, Е. Лопатина, Е. Ягодкина и др. Все материалы (дневники, фотографии, аудио- и видеоматериалы, рисунки и т.д.), собранные ими, должны быть сданы в архив Межкафедральной археографической лаборатории. Но автор ссылается на свой личный архив, а не на архив лаборатории. Это может означать две вещи. Первое: студенты по какой-либо причине сдали аудиозапись не в лабораторию, а О.Б. Христофоровой. Второе: материал был сдан в лабораторию, но копия осталась у О.Б. Христофоровой. Если верно второе, то возникает вопрос правомочности ссылки О.Б. Христофоровой на свой личный архив, а не на архив лаборатории. Ведь, получая копию документа в каком-либо архиве, исследователь все равно ссылается на архив, а не на свою личную коллекцию. Если верно первое, то не является ли присвоение полевого материала присвоением собственности Московского университета, так как за поездку студентов платил Московский университет, с какой стати материалы, собранные ими в рамках экспедиции, проводимой МГУ, находятся во владении третьей стороны?

Таким образом, работа О.Б. Христофоровой — событие в научном мире, как и любое исследование, построенное на полевом материале, собранном и проанализированном автором. Книга не только закрывает существующую лауну в научном изучении колдовского дискурса, но и ставит ряд новых вопросов — в частности, о необходимости дальнейшего изучения социальной функции колдовства как социокультурного явления. Исследование ставит также вопросы профессионального и этического характера — в частности, учета постоянного изменения традиции, степени использования и обнародования «личных нарративов», привлечения источ-

ников, полученных автором в ходе совместных работ с другими организациями, а также соотнесения текста и иллюстрации в научной работе. Яркое название книги и увлекательный материал будут способствовать привлечению к ней внимания со стороны не только профессионалов, но и всех интересующихся историей.

### Библиография

*Литвина Н.В.* Святые (стенограмма и пояснения к фильму «Пустыня ты моя, пустыня...») // Материальная база сферы культуры. Визуальная антропология и визуальная культура. М.: Изд-во РГБ, 2002. Вып. 1. С. 108–133.

*Милов Л.В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М.: РОССПЭН, 2001.

*Христофорова О.Б.* Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции. Автореф. дис. ... д-ра. филол. наук. Специальность 10.01.09 — Фольклористика. М., 2010.

*Христофорова О.Б.* Мифология в повседневной жизни старообрядцев Верхокамья // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья: Труды всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Отв. ред. И.В. Поздеева. Ч. 2. История, книжность и культура русского старообрядчества. Ярославль: Ремдер, 2008. С. 255–274.

## НАТАЛЬЯ ЛИТВИНА

Книга О.Б. Христофоровой вызвала у исследователей старообрядчества Верхокамья огромный интерес: она оказалась неожиданной и по содержанию, и по исполнению. Традиционную культуру Верхокамья непрерывно изучают археографы, этнографы, фольклористы и музыковеды без малого сорок лет. За это время было выпущено описание собрания верхокамских рукописей, монография американского антрополога Дугласа Роджерса, несколько тематических сборников и не одна сотня научных статей. Специфический угол зрения, под которым принято рассматривать работы о Верхокамье, был выработан давно, думается в период первого десятилетия ком-

плексных исследований, и в значительной мере отражен в сборнике 1982 г. [Русские письменные и устные традиции 1982]. Даже те, кто один-два сезона провел в Верхокамье на студенческой полевой практике, чувствуют свою причастность к этой своего рода священной исследовательской традиции.

У каждого сотрудника комплексной археографической экспедиции есть своя история первой встречи с Верхокамьем. У Ирины Васильевны Поздеевой и участников самой первой экспедиции 1972 г. — это история открытия района «первой категории сохранности традиционной культуры». У нас, последнего поколения организаторов верхокамских экспедиций, повести о том, каким образом нам посчастливилось впервые туда попасть, полюбить верхокамцев, учиться у них бытовым правилам и отношению к жизни. Эта история причастности к университетским экспедициям и научной школе с первых строк сквозит в подавляющем большинстве статей о Верхокамском старообрядчестве и позволяет угадывать «своих» исследователей.

О.Б. Христофорова участвовала в пяти университетских экспедициях и организовывала собственные экспедиции в Верхокамье от РГГУ. Ее исследовательский интерес к темам колдовства, заговорной традиции, народной медицины поддержали участники экспедиции и уделяли значительное внимание записям соответствующих сюжетов. Такая практика у археографов была принята всегда: помимо основной тематики, которой посвящена экспедиция, будь то исследование книжности, традиционного хозяйства или личности в традиционной культуре, все сотрудники экспедиции работали на профессиональный интерес участника-специалиста, в свою очередь каждый специалист уделял внимание сбору материала по общей теме экспедиции. Например, Е.В. Литвяк занималась темой «метафизика детства», А.В. Дадыкин — описанием личных и соборных библиотек, М.В. Макаровская — духовными стихами.

Исследователи традиционной культуры Верхокамья, а это несколько десятков человек, как правило, уделяют значительное внимание истории местного старообрядчества (от разделения единого общества беспоповцев-поморцев на два согласия «максимовцев» и «деминцев» до комплекса бытовых запретов и их сакрального обоснования), а также различным аспектам духовной культуры (книжности, эсхатологии, духовным стихам и др.). В этом более или менее однородном исследовательском пространстве книга Ольги Борисовны была воспринята неоднозначно.

Должна сказать, что читала «Колдуны и жертвы» с карандашом в руках и с пристрастием, однако фактических ошибок не на-

шла. Почти всех информантов, имена которых Ольга Борисовна изменила, я смогла опознать. На мой взгляд, самая чувствительная критика книги касается именно этой условной узнаваемости. Однако давно и хорошо зная молодую даму, названную в книге Н.И.М., рискну предположить, что она не была бы так сильно разочарована описанием своей жизни, как это представляется этическим оппонентам О.Б. Христофоровой. Складывается впечатление, что мы, исследователи, занижаем способность наших героев понимать наши научные задачи и прощать наше внимание к их жизни. Возможно, стоит подробнее остановиться на наших профессиональных стереотипах.

На защите докторской диссертации О.Б. Христофоровой критике подверглось упоминание в названии и тексте книги слова «колдун», которое, как принято считать, в Верхокамье практически не употребляется. Считается среди исследователей предыдущего поколения, что для верхокамских староверов произносить это слово — грех. Подобные заявления, как и их опровержение со ссылкой на «полевой опыт» — пустой спор. В экспедиции нынешнего, 2011, года нами (Е.В. Градобойновой, О.Б. Христофоровой и мною) был проведен «чистый» эксперимент: и с давними, и с новыми респондентами — староверами преклонных лет мы беседовали на темы, связанные с болезнями, неурядицами в личной жизни. Во **всех** случаях (около 20), когда наши информанты склонны были искать виновного в своих бедах, они говорили о «колдовстве» и «колдунах». И ни единожды не прозвучало так любимое исследователями слово «портун». Этот факт также не стоит воспринимать однозначно: возможно, двадцать лет назад в Верхокамье чаще говорили о «портунах», возможно, мы, будучи студентами, лучше запоминали рассказы старших археографов, чем фиксировали терминологию староверов.

Другой из множества исследовательских стереотипов: Верхокамье — район книжной культуры. К великому сожалению, уже нет. Или пока нет, ведь, как мы знаем, верхокамское старообрядчество пережило исследовательский прогноз [Никитина 1982: 94] о своей гибели уже почти на двадцать лет. Главная и зачастую единственная книга, которую читают современные «соборные» Верхокамья — Псалтирь. В то же время наиболее грамотная духовница «демьинского собора» Е.А. Чадова ежедневную домашнюю молитву ведет полным чином, всем праздным соседям или историкам рассказывает поучительные христианские истории, «портунов» зовет «колдунами», рассказывает о своей «икотке» и умывается, когда ее «изурочат». Ведь темная сторона жизни — не узкая область, а по сути продолжение той самой любимой нами верхокамской духовности, ведь где «ангели», там и «беси».

Я бы не стала предполагать, как книга О.Б. Христофоровой может быть воспринята тем или иным сообществом либо в самом Верхокамье, если кто-то не стерпит и привезет ее туда. И готова усомневаться исследовательские страхи, возникающие по этому поводу. Среду «старовероведов Верхокамья» книга разделила, и поскольку я оказалась на стороне оппозиции, т.е. среди тех, кому книга нравится, полагаю для себя единственный выход в том, чтобы чаще ездить, внимательнее слушать и тщательнее записывать в Верхокамье.

### Библиография

*Никитина С.Е.* Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.: МГУ, 1982. С. 91–126.

Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.: МГУ, 1982.

## О НАРРАТИВАХ, ГРАНИЦАХ И ВНИМАТЕЛЬНОМ ЧТЕНИИ

«Антропологический форум» предоставил мне возможность ответить на вопросы и замечания, содержащиеся в поступившем в редакцию отзыве В.П. Богданова на мою книгу «Колдуны и жертвы».

Во-первых, рецензент предъявляет претензии к названию книги. Он говорит, что «в книге нет колдунов и жертв, но есть лишь рассказы о них». Замечание попросту смешное — представьте себе, что вы делаете его авторам книг «Лешие, русалки, колдуны, ведьмы и оборотни» (М.Н. Парунов, 1873), «Нечистики» (Н.Я. Никифоровский, 1907), «Нечистая, неведомая и крестная сила» (С.В. Максимов, 1903), «Святые Русского Севера. Народная агиография» (А.Б. Мороз, 2009) и многим другим. Мой подход в целом находится в рамках фольклористики, а не истории, но в любом случае мне трудно представить себе таких читателей «из среды непрофессиональных историков», которые стали бы «искать колдунов в самой работе», тем более что во введении ясно сказано: источники работы — мифологические рассказы (былички), а также несюжетные тексты (поверья, запреты, предписания) (С. 14). Раздел «Карпушатские колдуны» (а не «Корпушатские», замечу, название деревни «Карпушата» образовано от имени Карп) тоже основан на быличках о колдунах, якобы живших там в середине прошлого века.

Здесь не место для лекции о том, что такое былички и какова природа устной несказочной прозы; не будем также объяснять, почему фольклор не отражает «историческую реальность», а нарративы о жизни не есть сама жизнь — об этом написано много прекрасных книг. Обратимся собственно к верхокамским материалам.

Сразу надо отметить, что «основу представлений о темных силах» в этом регионе



составляют вовсе не «термины “портун” и “пошибка”», как полагает рецензент, а христианская книжность (откуда представления о диаволе, бесах) и дохристианская мифология, как восточнославянская, так и финно-угорская (откуда представления о лешем, домовом, пошибке). Рецензент также ошибается, полагая, что термин «колдун» в этом регионе не встречается — по всей видимости, В.П. Богданов не очень хорошо знаком с фольклорной традицией этого региона. Со всей ответственностью заявляю, что в те годы, когда я работала в Верхокамье (с 1999, в последний раз я была там в июле 2011), слово «колдун» встречалось гораздо чаще, чем «портун», инициатива в его произнесении принадлежала информантам, а не мне. Термин «колдун» фактически стал синонимом слова «знаткой», которое менее распространено среди среднего и молодого поколения, а вот термин «портун» применим не ко все «знатким», а лишь к некоторым из них — кто не может лечить, а только вредит (впрочем, в книге об этом написано на с. 117–118). В Верхокамье сейчас также широко распространены термины «сглаз, сглазить», вытесняющие прежние «урок, сурочить, изурочить» (об этом см. на с. 97 книги). А вот относительно термина «пошибка» существует, на мой взгляд, исследовательское заблуждение — этот термин не более распространен, чем синонимичный термин «икота», а судя по быличкам, встречается даже реже, чем последний. К слову (и отвечая на очередное замечание В.П. Богданова) замечу, что пошибка / икота — отдельная большая тема, которой будет посвящена другая книга (она готовится сейчас к выходу в издательстве РГГУ).

Далее, не совсем понятно, что имеет в виду рецензент, говоря об «исследовательском методе работы с первобытными сообществами» (не говоря уже о том, что вообще неясно, о каких таких «первобытных сообществах» идет речь и что это такое вообще). В первой главе книги приводятся основные антропологические концепции, сложившиеся в XX в., с помощью которых исследователи пытались и пытаются объяснить, что такое вера в колдовство и каковы ее истоки. Эти концепции были сформулированы на основе изучения земледельческих сообществ, поскольку именно для оседлого земледельческого населения вера в колдовство и характерна, см.: [Murdock 1980]. И если Эванс-Причард работал среди мотыжных земледельцев Центральной Африки, то его концепция (как и другие) уже давно апробирована (в том числе историками, см. например: [Macfarlane 1970; Thomas 1971; Briggs 1996]) на материале Западной и Южной Европы Нового и Новейшего времени — наверное, не должно вызывать сомнения, что это районы с «христианизированным населением»?

В своей книге я не пыталась приложить все эти концепции к собранным в Верхокамье и других местах России материалам, они рассмотрены отдельным «блоком» главным образом потому, что описывают универсальные социально-психологические механизмы, «отвечающие» за веру в колдовство, и к тому же почти неизвестны в отечественном научном сообществе. Впрочем, в основной части работы, говоря о «типах» колдунов и о сглазе как метафоре зависти я ссылаюсь на концепцию «образа ограниченного блага» Джорджа Фостера, сформулированную им в результате изучения крестьянских сообществ Мексики. Эта концепция в свое время значительно повлияла на развитие *peasant studies* и была широко использована антропологами и историками, изучавшими земледельческие общества в других частях ойкумены. Этот пример, как и другие подобные, не позволяет принять претензии рецензента. В самом деле, почему, собственно, нельзя применять методологию, разработанную на одной культуре, к другим? Концепции «дарообмена» М. Мосса и «морфологии» В.Я. Проппа, «формульная теория» Пэрри-Лорда и т.д. небезуспешно прилагались к самым разным текстам и традициям (естественно, с соответствующими коррективами), и примерам такого рода несть числа. Все методологическое движение науки строится на такого рода «переносах».

Моя книга, как об этом черным по белому написано на с. 13, не призвана была дать полное и исчерпывающее описание локальной культуры Верхокамья, в ней идет речь лишь о фрагменте этой богатой и архаичной культуры — о вере в колдовство. Вообще говоря, когда в работе описывается фрагмент традиционной культуры, или картины мира, странно спрашивать с нее то, что не входило в область исследования. Например, автора книги, посвященной песенной традиции того или иного региона или, более узко, жанру частушки, нельзя упрекнуть в том, что он не рассматривает традиционную сказку, на основе книги о сказках того или иного района нельзя сделать предположение, что в этом районе только и делают, что рассказывают сказки, забросив все другие занятия. Спасибо хотя бы, что рецензент не упрекает меня в том, что я не описала традиционные кухню, костюм, ремесла и т.д. Также не было моей целью описать комплексное мировоззрение (всех или «трехпяти») жителей Верхокамья (хотя в книге идет речь и об их вере в Бога, и о рецепции в устную традицию сюжетов древнерусской книжности). Я затронула лишь фрагмент верхокамской мифологии, мало, на мой взгляд, изученный.

Подчеркну, что в центре анализа были не приемы магического воздействия на материальный мир, а существующий в обществе комплекс представлений о колдовстве, так что «благооб-

разные старики» и другие информанты, рассказывая былички о колдунах, сами нередко позиционировали себя жертвами колдовства (почему это так — подробно написано в книге), однако и «жертв колдовства» вы не найдете — лишь рассказы о них. Но эти рассказы *есть*, они не выдуманы мною и вполне традиционны. Смею думать, что исследователи ранее не обращали на них внимания, не интересовались этой стороной жизни. После нескольких лет полевой работы в этом регионе я убедилась: при том что книжность, вера, соборная жизнь хорошо описаны исследователями (И.В. Поздеевой, С.А. Димухаметовой, Е.Б. Смилянкой, Е.М. Сморгуновой, Е.А. Агеевой и др.), мифологическая проза как раздел устной традиции изучена недостаточно. При всем моем уважении к работам С.Е. Никитиной и Е.Б. Смилянкой о фольклоре и демонологии Верхокамья [Никитина 1993; Смилянская 1994; 1998; 2000], которые я хорошо знаю и учитываю (свидетельства чему легко найти в книге), представления о колдовстве не были предметом специального интереса этих ученых. Других многочисленных исследователей, работавших в Верхокамье, местная мифология интересовала еще в меньшей степени (по этой причине, кстати, было невозможно «удревнить исследовательский дискурс»: я работала в архиве Археографической лаборатории МГУ и могу уверенно сказать, что в тех полевых дневниках 1970–1990-х гг., которые там находятся, представления местных жителей о колдовстве отражены незначительно, в лучшем случае зафиксирован мифологический мотив без фиксации нарратива и уж точно вне контекста повседневных отношений).

Так сложилось, на мой взгляд, по нескольким причинам. Во-первых, исследователям христианской книжности и религиозной культуры была малоинтересна эта тема, во-вторых, историков (да и этнографов, честно говоря) отличает некоторая «нечуткость» к фольклору и устной традиции в целом, нередко воспринимаемой как искажение «нормальной» книжной культуры. В-третьих, рассказы о колдунах представляют собой «потайный дискурс» (и потому что касаются опасной темы демонического, и потому что сопряжены с конфликтными отношениями в сообществе), который не так легко увидеть и в который не так просто быть допущенным, даже если и хочешь разобраться в данной теме — причем это ощущается не только в строгой конфессиональной среде Верхокамья, но и в других, вполне «светских» местах, в которых мне привелось работать. Но закрывать глаза на то, что этот дискурс *есть* — значит, по выражению рецензента, «играть против исторической правды».

Носителями этого дискурса являются, конечно, не только представители старшего поколения. Рецензент сильно заблуж-

дается, утверждая, что мои информанты «не моложе 1910–1920-х гг. р.». Напротив, основные сведения были получены от людей 1930–1960-х гг.р. И хотя мой основной интерес был направлен на традиционные модели и механизмы их трансляции, значительное место уделено проблеме влияния современных реалий (в том числе СМИ), см., например, с. 95–96, 206, 247–248, 262–287, и мне жаль, что это прошло мимо внимания рецензента.

Еще одно замечание В.П. Богданова касается источниковой базы моей работы. Не вполне ясно, почему у рецензента вызывает вопрос ссылка на аудиозаписи. Как пишет он сам несколькими строчками выше, «планомерное изучение Верхокамья ведется с 1972 г.». За три десятилетия жители этого региона, как это известно и В.П. Богданову, привыкли к ежегодным наездам московских и пермских исследователей, к стандартному набору вопросов интервью, к аудио- и даже фото- и видеозаписям. Также я не могу согласиться с тезисом рецензента о том, что «диктофонные записи служат главным образом для расширения дневника»: для изучения фольклора недостаточно вычленить из аудиозаписи основные смысловые единицы, она должна быть расшифрована целиком, со всеми паралингвистическими элементами. Для фольклориста скорее дневник дополнителен по отношению к зафиксированному тексту.

По мнению рецензента, я использовала — фактически присвоила — чужие полевые материалы. Это, конечно, не так. В марте 2005 г. я, Н. Сарафанова и М. Гусева ездили в Верхокамье на собственные средства, эту поездку университет не финансировал (к слову, в 2000 г. эти девушки еще не учились в университете и в экспедиции не были). Соответственно, полевые материалы попали в наши авторские архивы. При этом я ссылаюсь только на свои записи. Зачем я указывала имена этих студентов в выходных данных интервью, записанных мною? По существу в полевой этнографии и фольклористике правилу следует упоминать в числе «собирателей» всех исследователей, присутствовавших при проводимой беседе — даже если этот человек не принимал в ней участия. То же касается упоминания мною имен студентов в полевых материалах 1999 г. — тогда мое пребывание в Верхокамье частично совпало с проведением там археографической практики для студентов Московского университета, с которыми мы иногда вместе ходили по деревням. Так что все записи, хранящиеся в моем архиве, сделаны мною как независимым исследователем. В случаях же использования чужих записей (в том числе из архива Археографической лаборатории) я ссылаюсь на архивы, как это и оговорено мною во введении (С. 15). Еще раз повторю, упоминание в выходных данных собранных мною полевых материалов имен

студентов, присутствовавших при проводимой беседе, — это вопрос этики, и не какой-то «антропологии этики» (не очень понятно, что подразумевает под этим В.П. Богданов, во всяком случае не соответствующий раздел антропологии), а этического кодекса полевой работы.

Кроме того, В.П. Богданов говорит о неэтичности самого методологического подхода (в свое время предложенного М. Глакманом и В. Тэрнером), направленного на исследование мифологических представлений сквозь призму повседневных взаимоотношений носителей традиции. При чтении его отзыва возникает ощущение странной подмены: если молодому московскому историку кажется, что человек не может прослыть в своей деревне колдуном на основании того, что он ветеран Великой Отечественной войны и орденоносец, то почему так же должны думать его односельчане?! Д.Г. — красивый, сильный человек, имевший очень крутой нрав и пользовавшийся успехом у женщин — легко мог заслужить такую репутацию. Но это я говорю здесь и сейчас, подчеркну, что в книге нет ничего о самом Д.Г.! Я не пересказываю ни его героическую биографию, ни того, что говорит о нем его вдова. В книге нет никакого «реального» Д.Г. — есть образ Д.Г. в воображении Ефросиньи Пантелеевны. Если уж и говорить тут об этике, то только по отношению к ней — ведь это ее, а не Д.Г., я бы *подставила* в глазах односельчан, если бы она скрывала это свое мнение от окружающих и не разрешила бы мне записать и обнародовать его.

Тема колдовства, демонологии, магии, наверное, не самая приятная. Однако не изучать ее по этой причине было бы неправильно. Претензии в публикации материалов на эту тему можно предъявить большинству изданий несказочной прозы и «магического» фольклора (быличек, заговоров и т.п., кстати, обычно публикуемых безо всякого зашифровывания имен и адресов информантов) и закрыть эту область науки за ее «неэтичность».

Вообще говоря, было бы слишком самонадеянно думать, что мы можем сообщить *им* что-то новое о *них самих*. В действительности мы знаем слишком мало. В своих вынужденно кратких визитах некоторые из нас входят в текущую в тех сообществах «символическую реку», образно говоря, по пояс, другие — по колено, а кто-то даже ног не успевает замочить. Дело даже не во времени, проведенном в поле, и не в образе жизни там (хотя важно, конечно, проходил ли ты там студенческую практику и жил в интернате среди десятка себе подобных, периодически «выходя на работу», или приезжал один, жил в домах местных жителей и учился говорить на их «символическом

языке»), а в конечном итоге снова во *внимательном чтении*. А такое чтение — мимики, жестов, подтекста фраз — показывает, что ни мнения редких заезжих исследователей, ни их действия (направленные как на поддержание традиции, так и на изъятие из нее культурных ценностей) не могут ничего поделаться с глубиной, в которой вершатся ее судьбы. Скажу даже, что добытое *нами у них* знание нередко вызывает у них смех, но вместе с тем стремление к пониманию, само *внимание* всегда бывает встречено с благодарностью.

Я позволю себе не отвечать на другие замечания рецензента (например, о якобы сделанном мною «медицинском диагностировании», о том, что исследователь не имеет права на семантические реконструкции и аналитические построения и должен лишь пересказывать мнения информантов, о том, что 1999–2005 гг. уже не есть «современность» и т.д.), поскольку это значило бы пожимать плечами или цитировать саму книгу. Внимательный читатель найдет там все ответы (а точнее, у него не возникнет таких вопросов). Вместо этого я, пожалуй, воспользуюсь ситуацией, чтобы поговорить о тех проблемах, которые лежат в основе появления подобного отзыва. В нем самом они (почему — будет видно из дальнейшего) прячутся за наивными вопросами, знаками (намеренно?) *невнимательного* чтения.

Основная загвоздка, на мой взгляд, состоит в отношении к проблеме «другого». Между историками (в том числе археографами) и антропологами здесь есть существенные различия, если не сказать — глубокая пропасть. Историки ориентированы на сохранение дистанции между «нами» и «ими», несмотря на все методологические подвижки в этом направлении (в отечественной науке это прежде всего работы А.Я. Гуревича и его последователей). «Они» — «другие» по определению. Отсюда возможность (постоянно используемая, если не сказать эксплуатируемая) идеологизации «объекта исследования» — как в сторону его идеализации (так, старообрядцы, в том числе верхокамские, в научном и околонучном дискурсе второй половины XX в. оказываются носителями древнерусской культуры, хранителями древнего благочестия, почти сплошь сакральными *personae*), так и его демонизации (в этом, как мне кажется, основной пафос отзыва В.П. Богданова — моя работа видится ему на другой стороне баррикады, рядом с отчетами синодальных чиновников, проповедями приходских батюшек или действиями воинствующих безбожников, отбиравших книги у староверов). В этой черно-белой картине нет места другим цветам и оттенкам. Она существует уже достаточно давно и транслируется новым поколениям археографов (в том числе поколению В.П. Богданова) как догма.

Я хорошо понимаю, что такое символические стены и границы — этому я училась у староверов, но научный мир ничуть не менее символичен. Однако для меня те границы, которые подразумевает рецензент, полупрозрачны, через них можно проходить и видеть мир, населенный живыми людьми, а не черно-белыми статичными фигурами. Можно, конечно, не фиксировать в дневнике, что духовница пыталась наказать вора магическим путем, можно не упоминать в докладе, что соборные старушки, по их собственному мнению, имеют икоту, можно не писать в статье, что богобоязненного старика считают колдуном, можно вообще брезговать «сплетнями». Но тогда мы никогда не поймем, что руководило той духовницей, зачем старушкам эта икота, почему старика считают колдуном — мы не поймем этих людей и отношения между ними во всей их сложности.

Это я, собственно, к тому, что антропология уже более полувека борется (и безуспешно) с «экзотизацией» «другого», с «субъектно-объектной» дистанцией, борется за то, чтобы этого «другого» «оживить», не принижая его и не делая из него иконы. Наверное, по отношению к человеку можно найти что-то среднее между обожествлением и побиванием камнями? Увидеть, понять. Принять. В том числе себя самого. Вот в этом, собственно, и состоит кредо сегодняшней (да и всегдашней) антропологии.

В заключение еще раз скажу, что книгу стоит оценивать по тому, что в ней есть, а не по тому, чего в ней нет. И досадно, что то, что в книге есть, стало жертвой невнимательного чтения В.П. Богданова.

### Библиография

- Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993.
- Смилянская Е.Б.* Комплексное изучение религиозного сознания крестьян-старообрядцев (по материалам полевых исследований Московского университета в Верхокамье) // *Studia Rossica*. II. Związki interdyscyplinarne w badaniach rusycystycznych. Materiały konferencji naukowej (18–19 listopada 1993 r.) / Pod redakcją naukową Wiktora Skrundy i Wandy Zmarzer. Warszawa, 1994. С. 103–110.
- Смилянская Е.Б.* Микрокосм верхокамского старообрядца на исходе XX в. // Старообрядческая культура Севера. М.; Каргополь: Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, 1998.
- Смилянская Е.Б.* К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 105–113.

*Briggs R.* Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft. L.: Penguin, 1996.

*Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England. L.: Routledge and Kegan Paul, 1970.

*Murdock G.P.* Theories of Illness: A World Survey. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1980.

*Thomas K.* Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

*Ольга Христофорова*