VORREDE

Текст «Проблемы формирования предметной области этнографии» был создан, можно сказать, по мотивам книги автора «Этнос и мифология» (2009). С этой точки зрения, рукопись представляет собой дополненное, расширенное, исправленное и т.п. издание. Работа над тестом была закончена в конце 2010 г. в рамках подготовки к защите докторской диссертации и разослана предполагаемым участникам обсуждения на заседании отдела и будушим оппонентам. Однако обстоятельства сложились таким образом, что так называемая предзащита не состоялась.

Целью диссертационной работы было создание или, лучше сказать, воссоздание единой картины этнографии как науки. Теперь, по прошествии почти десяти лет, многое из того, что в ней написано, для меня уже не столь актуально, хотя я не вижу оснований пересматривать её основные положения.

Однако за прошедшее время вышло в свет много работ, в том числе и моих, чтобы подать это сочинение как нечто совершенно новое без внесения существенных изменений. Как кажется, сейчас решение многих задач можно представить несколько иным образом. Во многих случаях изменилась оценка вклада («текстов») ряда авторов. Это к вопросу о поиске рационального зерна там, где его нет. Из ряда авторов, чьи взгляды в то время привлекали мое внимание как опорные точки собственных построений, выпадает А.К.Байбурин. На этом фоне даже В.А.Тишков занимает в науке, все-таки, свое, а не чужое место.

Кроме того, поскольку тогда речь шла лишь об обсуждении и, следовательно, о возможности каких-то критических замечаниях в мой адрес, текст не подвергался окончательной, в частности, стилистической отделке. Наконец, настоящая работа написана именно в жанре диссертационного сочинения, не рассчитанного на внимание широкой аудитории. Безусловно, все это вместе взятое относит текст данной работы к разряду черновиков. Тем более, что она как нельзя лучше подпадает под определение целей сайта ethnomanuscrips.ru. Тема развития понятийного аппарата этнографии и этнографии как науки в целом в настоящее время не то чтобы мало, но совершенно не востребована.

Добиваться или хотя бы желать публикации в виде книги при таких условиях совершенно немыслимо, а садиться и переделывать все заново просто скучно. Тем не менее, многие фрагменты до сих пор не появлялись в печатных изданиях. С этой точки зрения текст «Проблемы формирования предметной области этнографии» предположительно все еще может представлять для кого-то некоторый теоретический или практический интерес, а для меня лично – исторический интерес, ибо отдельные части работы в роли своего рода дневниковых записей, или «археологических» слоев исследования, фиксируют определенные стадии в разработке отдельных концепций.

Впрочем, десятая глава, посвященная классификационным (классификаторским) системам родства, все еще может претендовать на роль самостоятельного исследования, представляющего интерес, по крайней мере, для узких специалистов, в основном за счет ранее не публиковавшихся в моих книгах и статьях схем родства кроу и омаха, древних китайцев и некоторых других. Здесь я продолжаю настаивать на том, что предлагаемая мной знаковая система является в научном отношении более продуктивной, чем общепринятые, в плане точности отображения реальности, именуемой классификационным родством. Прежде мне не приходилось задумываться хотя бы над рабочим названием этого способа составления схем родства. Пусть этот метод анализа систем родства будет называться методом шахматного порядка родства или методом цветных клеток.

Работа вывешивается в том виде, в каком она подавалась на обсуждение, включая орфографию.

Санкт-Петербург, 9 сентября 2019 г.

П.Л.БЕЛКОВ

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДМЕТНОЙ ОБЛАСТИ ЭТНОГРАФИИ

Оглавление _____ 3 - 4

Введение (вместо историографии) _____ 5 - 61

Часть I. Предмет этнографии _____ 62 - 216

Глава 1. Дисциплинарные аспекты этнографии _____ 62 - 99
1.1. Основная идея этнографии _____ 62 - 74
1.2. Интуитивное представление о предмете этнографии («наука о народах» и «наука о человеке») _____ 74 - 80
1.3. Концепт «этнография и смежные науки» _____ 80 - 92
1.4. Антропология: между биологией и философией _____ 92 - 99

Глава 2. Предмет исследования этнографии: внешняя и внутренняя форма _____ 100 - 161
2.1. Этнография и социология _____ 100 - 110
2.2. Историческая и географическая концепции происхождения этнографии __ 111 - 116
2.3. Первобытная культура как внутренняя форма этнографии _____ 116 - 130
2.4. Градации культуры бесписьменного типа _____ 130 - 134
2.5. Культурные различия как основная идея этнографии _____ 134 - 142
2.6. Этнография и новые исторические дисциплины. Культурология, историческая антропология, социальная история _____ 142 - 155
2.7. Конъюнкция «культура и общество» (культурная и социальная антропология) _____ 155 - 161

Глава 3. Полевая этнография: метод, предмет, дискурс _____ 162 - 196
3.1. Функционализм и постмодернизм _____ 162 - 168
3.2. Модель «поле – кабинет» _____ 168 - 171
3.3. Об истолковании исторической реконструкции («принцип историзма») ___ 172 - 175
3.4. Этнография и археология _____ 175 - 178
3.5. Что такое советская этнография _____ 178 - 188
3.6. Фиксация, систематизация и интерпретация этнографического знания ____ 188 - 193
3.7. Метод включенного наблюдения в этнографии _____ 193 - 196

Глава 4. Этнографические источники. Дилемма «текст – вещь» _____ 197 - 216
4.1. Понятие «текст» в этнографии _____ 197 - 201
4.2. Понятие «вещественные источники» в археологии _____ 201 - 206
4.3. Неортодоксальные способы создания этнографических источников _____ 206 - 212
4.4. Археологические модели в практике этнографических исследований _____ 212 - 216

Часть II. Объект этнографии _____ 217 - 305

Глава 5. Этнографическая реальность и фольклор _____ 217 - 248
5.1. Этнография и филология _____ 217 - 221
5.2. Мифологическая и антропологическая школа _____ 221 - 226
5.3. Миф и ритуал. Композиция слова, действия и вещи _____ 226 - 229
5.4. Миф и религия _____ 229 - 234
5.5. Этнография фольклора _____ 234 - 248

Глава 6. Этнос. Проблема «теория и её объект» в этнографии _____ 249 - 281
6.1. Процедура указания этноса: имя и дескрипция _____ 249 - 253
6.2. Этнос и этническое различие _____ 253 - 257
6.3. Этнос и этничность _____ 257 - 266
6.4. Формула этнической непрерывности _____ 267 - 273
6.5. Концепция кругов культуры _____ 273 - 281

Глава 7. Этнос и этническая история _____ 282 - 305
7.1. Опыт критики комплексного метода _____ 282 - 289
7.2. Этническая и нарративная история _____ 289 - 296
7.3. К разграничению понятий этноса и нации _____ 296 - 305

Часть III. Субъект этнографии _____ 306 - 333

Глава 8. Теоремы существования этнографии _____ 306 - 333
8.1. Композиция традиционной культуры _____ 306 - 309
8.2. Понятие игры как границы между бытовой и ритуальной сферой _____ 309 - 314
8.3. Понятие театра как снятие границы между ритуалом и бытом _____ 314 - 323
8.4. Понятие праздничной культуры. Архаика и средневековье _____ 324 - 333

Глава 9. Эмпирические законы этнографии. Миф и сказка _____ 334 - 364
9.1. Первобытная сказка _____ 334 - 341
9.2. Волшебная сказка и брачный миф _____ 341 - 350
9.3. Композиция австралийского локального мифа и теория сказочных функций 350 - 353
9.4. Понятие сказочного шаблона _____ 353 - 358
9.5. Мотифемная структура волшебной сказки _____ 358 - 364

Глава 10. Эмпирические законы этнографии. Классификационные системы родства _____ 365 - 408
10.1. Концепция объединения этнографии и лингвистики _____ 365 - 372
10.2. Диаграммы родства (теория) _____ 372 - 381
10.3. Системы родства как предмет исследования (практика) _____ 381 - 399
10.4. Топологическое пространство родства (опыт) _____ 399 - 408
Заключение _____ 409 - 413
Библиография _____ 414 - 428
Приложение I _____ 429 - 444
Приложение II _____ 445 - 469

Введение (вместо историографии)

В философии науки существует положение, согласно которому каждая научная дисциплина с момента своего возникновения вынуждена решать, казалось бы, тривиальную проблему о существовании объектов, знанием о которых она является [Грязнов 1982:13]. В основе предлагаемого исследования лежит вопрос о существовании этнографии как науки при том, что данный вопрос во многом совпадает с вопросом обоснования этноса в качестве ее теоретического объекта.

В так называемых социальных, или гуманитарных, науках постоянно ставится вопрос о существовании самого предмета исследования. Свидетельством тому служат часто вспыхивающие дискуссии на темы, так или иначе касающиеся вопроса о границах этнографии, социологии, археологии, востоковедения. В этом плане этнография выглядит, пожалуй, наиболее проблематичной (в смысле уязвимости со стороны дилетантов) отраслью знания. Сомнению подвергается буквально все: предмет, объект, название, история и уровень теоретического развития. Перечислим лишь наиболее часто задаваемые вопросы. Этнография или этнология? Этнография или антропология? Историческая или географическая наука? Что ближе этнографии, история или социология? Диахронический или синхронический подход? Является ли этнография теоретическим или эмпирическим знанием? Наконец, этнография – это наука, находящаяся в стадии исчезновения или возникновения?

Таким образом, предметом исследования для нас являются способы выделения предметной области исследований этнографии, а объектом – место этнографии в системе наук, как бы ее ни называли. Определенная новизна подхода заключается в том, что мы попытаемся примерить к этому методы топологического или графического объяснения, в частности, анализ с помощью понятия открытого множества («Ахиллес никогда не догонит черепаху»).

Максимальный разброс мнений связан с определением предмета исследования, т.е. с вопросом, о чем эта наука. В разных странах, в разные эпохи и под разными именами она выступает то как «наука о человеке», то как «наука о культуре», то как «наука об обществе», то как «наука об этносах» или «наука об этногенезе», то как наука, вообще не имеющая единого предмета исследования. Причем перечисленные определения могут различным образом сочетаться между собой. В самые последние десятилетия стали появляться более узкие трактовки предмета этнографии, извлекаемые из контекста конкретных работ: «наука о ритуале» (А.К.Байбурин), «наука о родстве» (Г.В.Дзибель).

Откровенно маргинальным характером отличается позиция А.Й.Элеза, автора книги «Критика этнологии» (2001). Пользуясь противопоставлением этнографии и этнологии по линии «эмпирическое – теоретическое знание», с одной

стороны, и противопоставлением «социальной» и «географической» («биологической») концепций этноса, с другой, он доводит существующее понятие «науки об этносах» практически до абсурда. Термином «этнология» он предлагает обозначать «науку об этносе», а термином «этнография» – «науку об этносах». При этом этнология рассматривается как отрасль социологии (этнос – «сущностно социальное образование»), а этнография – как «вспомогательная историческая дисциплина» [Элез 2001: 5]. Безусловно, всегда следует помнить о необходимости различать понятие этноса (ед.ч.) как теоретический объект исследования и представление об этносах (мн.ч.) как предмете эмпирического исследования [Белков 1993: 59-60]. Однако, по логике А.Й.Элеза, предмет и объект исследования любой науки должен быть разделены между двумя различными дисциплинами (нарушение принципа единства деления). В данном случае предмет и объект этнографии оказываются в ведении вообще разнородных отраслей знания, истории и социологии. Социология даже не входит в состав «смежных наук», соответствующих понятию культурной антропологии в американской научной традиции. Для сравнения можно указать, что западная антропология, придерживаясь схемы «этнография – этнология – антропология», кладет в основу все-таки единый признак деления, а именно: степень сложности и методы решения научных задач.

Еще в 1904 г. Л.Я.Штернберг в статье «Этнография» писал, что хаос названий данной дисциплины вызывает хаос в самом понимании предмета [Штернберг 1904: 181]. На фактах такого рода основывается мнение о непарадигмальном развитии социальных наук или их «недоразвитости». Отсюда вытекает одна из задач настоящего исследования – доказать, что в современной литературе за внешней беспорядочностью высказываний о предмете этнографии скрывается некая вполне ощутимая закономерность, которой подчиняются все эти высказывания, даже взаимоисключающие. Внешним признаком наличия единых границ предметной области этнографии, культурной и социальной антропологии является признание, что на практике они занимаются изучением «примитивных обществ» и «малых групп» в современных обществах. С теоретической точки зрения, кажется интересным, почему представление о предмете этнографии объединяет в себе столь разные по материи идеи. Мало заметить некую повторяемость, важно ее теоретически обосновать.

Занимаясь по ходу изложения различными проблемами, мы неизбежно очень часто будем соприкасаться с историей науки. Но это не значит, что наше целью является история этнографии. В конечном счете, нас интересует не хронология событий, а метод этнографии как самодвижение её предмета. Подлинная история науки – это не история текстов, это история идей, развитие которых идет не по прямой линии (кумулятивно), а по спирали. В данном случае можно говорить об истории сложения предметной области этнографии, которая продолжается в настоящем и будет продолжаться в будущем. «Топография» предмета исследования этнографии может меняться довольно значительно, но его топология остается неизменной.

Последнее замечание касается общих ориентиров в изучении научной литературы. Учитывая сложившуюся практику деления научного мира на две ритуальные «половины», мы будем опираться на традиции российской (шире – российско-немецкой) школы, поскольку в ней хорошо отражена точка зрения англосаксонской ветви этнографии (британской и американской школ), но не наоборот. В основном имеются в виду работы последних десятилетий и именно тех авторов, которые, на наш взгляд, могли оказать наиболее сильное воздействие на формирование современных границы предметной области этнографии.

Процесс формирования предметной области этнографии, или этнологии, очень редко подвергается самостоятельному исследованию, вероятно, именно потому, что в этом случае кажется, что предметом исследования оказывается сам предмет исследования. Данный парадокс снимается, если попытаться развести два понятия, «предмет конкретного исследования» и «предмет исследования науки». Строго говоря, у конкретных исследований, вопреки существующим формальным положениям, не может быть своего предмета, поскольку в таковом качестве выступает поставленная задача, которую требуется решить, исходя из определенных условий. Основное условие решения научной задачи – это как раз знание границ данной дисциплины, имея в виду множество элементов окружающей реальности, выделяемое в качестве относительно самостоятельного универсума.

Как правило, интерес к вопросу о предмете этнографии проявляется сколько-нибудь активным образом только при написании текстов предисловий. Большинству исследователей вопрос этот кажется настолько тривиальным, что все построения укладываются в несколько фраз, отражающих ряд, с точки зрения авторов, очевидных истин, или аксиом. К сожалению, «аксиомы» у всех разные.

В сущности, разногласия относительно того, как правильно именовать интересующую нас в настоящий момент дисциплину, «этнографией» или «этнологией», «этнографией» или «антропологией», «социальной антропологией» или «культурной антропологией», отражают современное положение дел именно в сфере определения предмета исследования. Конвенции вроде: «социальная и культурная антропология» или «этнография, этнология, антропология» обусловлены не столько вдруг неведомо откуда возникшим (или восстановленном) единстве представлений о предмете исследования, сколько молчаливой апелляцией к тому первоначальному состоянию, когда подобные расхождения еще не осознавались как насущная проблема. Теперь же, пройдя фазу дезинтеграции только для того, чтобы иметь возможность говорить о единстве, необходимо понять причины нарушения этого единства. Приверженность к различным способам наименования стала следствием разного понимания предмета

исследования, поскольку различия в наименованиях существовали всегда, но не всегда этим различиям придавалось принципиальное значение.

Согласно А.Р.Рэдклифф-Брауну, цель социальной антропологии – в использовании знаний о примитивных обществах для обобщений в сфере изучения социальных феноменов. Из его рассуждений становится более понятной суть замечания Б.Малиновского (который начинал образование как математик) по поводу «нечеткости» определений Л.Г.Моргана в связи с отсутствием профессиональной социологической подготовки. Как писал А.Р.Рэдклифф-Браун, социология Огюста Конта, претендуя на естественнонаучный подход к изучению общества, в конечном счете, не решила поставленную задачу. Средством решения задачи построения «естественной науки о человеческом обществе» является социальная антропология, которая в этом смысле может рассматриваться как своего рода социология [Radcliffe-Brown 1958: 138]. Причину незавершенности замысла Конта А.Р.Рэдклифф-Браун видел в использовании им «философского метода» вместо «экспериментального метода», характеризующего естественные науки. В свою очередь, экспериментальный метод он отождествляет со сравнительным методом как формой индуктивного метода, по его мнению, единственно научного способа познания действительности. Отсюда научная социология – это «сравнительная социология», частью которой якобы и является социальная антропология. Сравнительная социология основана на систематическом исследовании более простых форм общества, которые мы находим у так называемых первобытных народов. «Областью социальной антропологии, – заключает Рэдклифф-Браун, – является экспериментальное исследование… примитивных обществ» [Radcliffe-Brown, 1958: 138-141; Srinivas, 1958: xix]. Объясняется этот интерес прежде всего тем, что подобные исследования раскрывают нам формы социальной жизни, существенным образом отличающиеся от наших собственных (т.е. европейских. – П.Б.). Соответственно, естественно-научный характер метода социальной антропологии заключается в том, чтобы, как, например, в биологии, изучать сложные формы посредством простых. Вероятно, поэтому социальные антропологи, занимаясь сравнительной социологией, основное внимание уделяют изучению примитивных форм общества, быстро исчезающих (sic!) под натиском цивилизованных народов. Следуя этой логике, Рэдклифф-Браун должен был бы сделать заключение о преходящем характере социальной антропологии как специальной отрасли знания. Тот же самый вывод вытекает и из формулировок Л.Я.Штернберга. Он писал, что «занимаясь главным образом низшими формами человеческих обществ, она (этнография. – П.Б.) предоставляет социологии изучать статистику и динамику человеческих обществ на самых высших и сложных ступенях развития» [Штернберг 1904: 181]. Следовательно, по мере включения первобытных народов в сферу европейской цивилизации, они естественным образом становятся объектом изучения социологии, а специалисты их изучающие – социологами. Ж.Маке, известный представитель французской школы, как кажется поставил точку в этом вопросе в своем заявлении о том, что с исчезновением первобытных (т.е. не имеющих письменности) народов этнология неизбежно возвращается в лоно социологии [Маке 1974: 10].

Но исчерпывается ли понятие первобытности явлением, именуемым «первобытные народы»? На этот вопрос мы попытаемся ответить в основной части работы, а пока отметим следующее: обращение к социологии в поисках смысла этнографии, или этнологии, является характерной чертой англосаксонской (англо-американской) ветви; русско-немецкая школа в этом случае поворачивается лицом к истории. Французская научная школа в данном отношении занимает двойственное положение. Не отрекаясь от дисциплинарного родства с социологией (ср. «социологический метод» Э.Дюркгейма), она предпочитает числить себя этнологией, а не антропологией.

При решении вопроса о предмете исследования науки этимология приверженность к тем или иным самоназваниям все-таки берет свое, хотя, кажется, все должно было бы быть ровно наоборот. Название подбирается в соответствии с предметом исследования, а не предмет выступает в форме догадки, основанной на этимологии названия. На практике, имена «этнография» или «этнология» указывают на первобытные народы-общества-культуры (социальная антропология, по крайней мере, на первоначальном этапе была полным синонимом этнографии). Видимо, отсюда возникает тезис о том, что этнография – это «наука об этносах». Название «антропология» указывает на тот же самый круг явлений, но опосредствованно – через понятие Homo sapiens.

Ничем не заканчивающиеся дискуссии на эти темы показывают, что, во-первых, вопрос о соотношении терминов «этнография», «этнология», «антропология» подразумевает вопрос о соотношении эмпирического и теоретического знания, а, во-вторых – вопросы теории этнографии обычно обсуждаются с позиции весьма приблизительных представлений о логике и методологии науки [Александренков 2004a: 7-22; Александренков 2004b: 3-10; Марков 2004: 11-15; Арутюнов 2004: 16-19; Александренков 2004c: 20-22]. Как пишет Э.Г.Александренков, общее состояние дел таково: на неумение или нежелание накладывается фактический запрет на занятия теорией [Александренков 2004c: 21].

Спорам о терминах среди этнографов можно было бы придать более строгий и разумный смысл, считая, что речь идет о процедуре обоснования понятия данной дисциплины как некоторого идеального теоретического объекта. Наиболее общими случаями процедуры эмпирического обоснования являются наименование (обозначение) и интерпретация. Цель такого обоснования – придание объекту свойств содержательности, предметности и репрезентативности [Грязнов, Дынин, Никитин 1973: 87]. Приведем в качестве определения одно высказывание: «Если в случае наименования исходным моментом процедуры является существование основания – эмпирических данных о некотором новом для науки предмете объективного мира – и задача заключается в подыскании языкового обозначения (символа, термина) для этого предмета, то

в интерпретации процесс обоснования движется в обратную сторону: здесь исходным моментом процедуры является существование обосновываемого – нуль-объекта, чисто языкового образования, - а задача заключается в подыскании внетеоретического предмета для этого языкового образования» [Грязнов, Дынин, Никитин 1973: 106].

В этой связи необходимо вернуться в ситуацию «первого крещения», вспомнить, когда и как появились термины «этнография» и «антропология». Обычно исторические корни этих наук (или этой науки) принято искать в середине XIX в., в период времени, считающийся моментом их возникновения. В этот период времени этнография была уже сложившейся отраслью знания. Однако за момент ее возникновения ошибочно принимается именно появление эволюционистской теории, «оборачиванием» которой выступает метод пережитков. Обычно считается, что использование термина «эволюция» связано с переносом достижений биологии, хотя, судя по всему, идея эволюции имплицитно применялась к явлениям культуры еще в конце XVIII в. – начале XIX вв.

Поскольку эволюционизм ориентирован на понятие вида, события середины XIX в., связанные с экспликацией метода пережитков, ошибочно воспринимаются как создание совершенно новой науки – антропологии, или «науки о человеке». Отметим, что в обоих случаях формант – «этно» или «антропо» – отождествляется с обозначением именно предмета исследования, т.е. комплекса тех эмпирических явлений, которые вроде бы непосредственно даны нашему созерцанию. Таким образом, объект «этнография», уже прошедший процедуру наименования в XVIII в., в XIX в. вторично подвергся процедуре обоснования в форме интерпретации при одновременном переименовании в «антропологию» (или «этнологию»). Попытка повторного эмпирического обоснования отчасти объясняется реальной необходимостью теоретического обоснования объекта «этнография», придания ему помимо содержательности, предметности и репрезентативности характеристик самотождественности, аподиктичности и универсальности [Грязнов, Дынин, Никитин 1973: 87]. Процедуре теоретического обоснования объекта «этнография» в наибольшей степени соответствуют понятия эволюционизма, диффузионизма и функционализма. Смешение этих процедур в конечном счете привело к представлению об отсутствии предмета исследования этнографии.

Сказанное объясняет то отношение к социальным наукам, которое сложилось в науковедении (философии науки). Взирая на социальные науки с высоты естественных наук, Имре Лакатос писал о «недоразвитости» первых [Lakatos 1978: 9]. Томас Кун по этому поводу вспоминал: «…более важно то, что проведя один год в обществе, состоявшем главным образом из специалистов в области социальных наук, я неожиданно столкнулся с проблемой различия между их сообществом и сообществом ученых-естественников, среди которых обучался я сам. В особенности я был поражен количеством и степенью открытых разногласий между социологами по поводу правомерности постановки

тех или иных научных проблем и методов их решения. Как история науки, так и личные знакомства заставили меня усомниться в том, что естествоиспытатели могут ответить на подобные вопросы более уверенно и более последовательно, чем их коллеги-социологи. Однако, как бы то ни было, практика научных исследований в области астрономии, физики, химии или биологии обычно не дает никакого повода для того, чтобы оспаривать самые основы этих наук, тогда как среди психологов или социологов это встречается сплошь и рядом» (курсив наш. – П.Б.) [Кун 1975: 10]. И далее: «В значительной степени термин «наука» как раз предназначен для тех отраслей деятельности человека, пути прогресса которых легко прослеживаются. Нигде это не проявляется более явно, чем в повторяющихся время от времени спорах о том, является ли та или иная современная социальная дисциплина действительно научной. Эти споры имеют параллели в допарадигмальных периодах тех областей, которые сегодня без колебаний наделяются титулом «науки» [Кун 1975: 202].

Приведенные высказывания удивительно точно передают современную картину, но это отнюдь не означает, что понятие парадигмального знания совершенно неприменимо к социальным наукам в целом, и к этнографии в частности. «Существует вполне обоснованное мнение, – пишет С.В.Соколовский, – в соответствии с которым понятие «парадигма в том виде, в каком оно было предложено Т.Куном, применимо лишь для описания структур знания в номотетических дисциплинах, подобных физике. Характерными особенностями этих дисциплин является не только возможность формулирования законоподобных утверждений, но и наличие экспериментов с надежно контролируемыми параметрами, что заведомо невозможно для социальных наук, так как большинство потенциально воздействующих на изучаемые в них явления факторов не поддается контролю» [Соколовский 1994: 3]. По его мысли, в социальных науках в отличие от номотетических имеется лишь «нечто подобное парадигмам», или «квазипарадигмы», что свидетельствует о допарадигмальном, или идеографическом состоянии этнологии как дисциплины [Соколовский 1994: 3]. В частности, этнография (этнология) строится на противоборстве двух «квазипарадигм» – позитивистской и постмодернистской, объективистско-универсалистской и релятивистской [Соколовский 1993: 5]. Существование этих парадигм соотносится с образами «полевика» и «кабинетного ученого», один из которых по не очень понятной филиации ассоциируется с «универсализмом», а другой – с «релятивизмом» [Соколовский 1993: 8]. Поэтому неясно, кто же из них является «теоретиком», т.е. занимается «реконструкциями» изучаемых культур. С.В.Соколовский пишет о «постмодернистской трагедии, финалом которой явился тезис о теоретической невозможности этнологии» [Соколовский 1993: 8]. Однако представителей постмодернистского направления можно рассматривать именно как адептов полевой работы, занимающих самую крайнюю позицию.

Начать, видимо, следует с того, что Т.Кун никак не обосновывал свое мнение, он лишь высказал общее впечатление о необычайно хаотичном научном поведении среди исследователей социальных явлений, причем настолько хаотическом, что философ науки, заинтересовавшийся социальными науками, даже не может приступить к делу. Кроме того, Т.Кун, говоря о парадигмах, вероятно, не подразумевал философские учения вроде: «материализм» и «идеализм», «позитивизм» и «релятивизм», «платонизм» и «номинализм». Он имел виду конкретные научные теории, такие как, например, теория теплорода и теория кислорода в химии, эвклидова и неэвклидова геометрия в математике и пр. Безусловно, такие парадигмы существуют и в этнографии: теория эволюции культуры, теория культурных кругов, теория типов классификационного родства, обрядовая теория мифа, закон Перри-Лорда, теория мотивов, теория сказочных функций в исследованиях по фольклору и другие. По своему характеру («природе», или «материи») эти парадигмы ничем не отличаются от парадигм в физике в понятиях роста научного знания: становление, период «нормальной науки», смена новой парадигмой, борьба между старой и новой парадигмой (или конкуренция между сосуществующими парадигмами).

Что же касается ссылок С.В.Соколовского на идеи Б.Уорфа при обосновании принципиального различия между «номотетическими» и «идеографическими» науками (в частности, этнологии), то эти ссылки практически ничего не дают, поскольку утверждение, что различие в «грамматиках» приводит к различному пониманию мира можно легко перенести на точные («номотетические») науки. Вплоть до предположения о несуществовании объективного мира за счет утверждения о полноте, самодостаточности формальных систем, когда понятие научной теории подменяется понятием научного языка. С этой точки зрения, взгляды Б.Уорфа могут рассматриваться, в известном смысле, как апология физикалистской концепции, продолжающей тезис Л.Витгенштейна о принципиальной невозможности (или допустимости несуществования необходимости) выйти из пределов языка, точнее, языка логики науки. «Мир есть совокупность фактов, а не вещей», «факты в логическом пространстве суть мир» и т.д. [Витгенштейн 1958: 31]. По замечанию Б.С.Грязнова, при всех признаках идеалистического истолкования внеязыковых явлений («объективный мир вообще исчезает, остается лишь один язык, который становится миром»), физикализм имеет рациональное зерно анализа понятия знаковых систем [Грязнов 1982: 69]. Вероятно, понимать эти слова буквально было бы слишком сильным спрямлением не только в отношении системы взглядов самого Л.Витгенштейна, но и тех, кто шел в указанном направлении вслед за ним. Согласно, Б.Расселу, основной тезис Л.Витгенштейна был подсказан «системой записи»: «Неточности записи часто являются первым признаком философских (теоретических. – П.Б.) ошибок, а совершенная запись была бы эквивалентом мышления» [Рассел 1958: 21]. В целом данное направление характеризуется тенденцией к переоценке значения метаязыка по отношению к объектному языку, синтаксиса – по отношению к семантике. Однако именно в этом ракурсе весьма любопытно выглядят высказывания Л.Витгенштейна и

Р.Карнапа, ведущие к пониманию логики (синтаксиса) языка как топологии, а самого языка как топологического пространства [см.: Витгенштейн 1958: 31; Carnap 1934: 243].

На ранних этапах Р.Карнапа привлекает идея отождествления понятий логики науки и синтаксиса языка науки; при этом язык вообще трактуется им как способ исчисления [Carnap 1934: 4, 243]. Однако впоследствии его взгляды на взаимоотношение научной теории и языка эволюционировали в сторону снижения степени абсолютизации языка [Рузавин 2003: V]. Как кажется, этот внутренний дрейф объясняется известным законом, по которому при взятии за основу ложной посылки последовательно мыслящий ученый в конечном счете приходит к ее отрицанию. Если мы правильно извлекаем общий корень из более поздних высказываний Р.Карнапа, он говорит не об отказе от попыток приблизиться к содержательной области научного знания, а о необходимости построения таких знаковых систем, которые были бы изоморфны этому содержанию (предмету) исследования, тем самым делая его доступным качественному наблюдению. Так, защищая А.Пуанкаре от обвинений в радикальном конвенционализме, он пишет следующее: «Он знал, что мы не всегда свободны сделать произвольный выбор при построении системы науки (т.е. выбора языка. – П.Б.); мы должны приспособить нашу систему к фактам природы, когда обнаруживаем их» [Карнап 2003: 107].

Считается, что крайнюю позицию в этом вопросе занимал О.Нейрат: язык теории отгораживает исследователя от мира «вещей», так что становится невозможным вернуться от языка назад к объективной реальности («hinter die Sprache kann man nicht zurück»). Поэтому наука вынуждена быть исключительно языковой деятельностью субъекта [Neurath 1931: 300]. Его мнение основывается, в частности, на том соображении, что научный язык может говорить о самом себе, одна часть языка – о других [Neurath 1931: 300]. В рамках таких исследований «идеализм» по своим результатам мало чем отличается от «материализма» (к вопросу об «ослиных ушах идеализма» Гегеля). При исследовании свойств знаковых систем в рамках языка науки, внеязыковые явления естественным образом временно исключаются из рассмотрения с последующим «возвращением» к ним в виде подтверждаемых экспериментально прогнозов, основанных на интерпретациях, казалось бы, предельно формализованных абстрактных построений.

Для самого Б.Уорфа, «принцип лингвистической относительности», противопоставляемый им «обычному представлению» («natural logic») о существовании общего для всех языков метода отображения реальности, нисколько не противоречит возможности превращения лингвистики в «точную науку», поскольку здесь он вполне обоснованно ассоциирует понятие «точности» науки с понятием формализации в узком смысле слова, т.е. возможностью создания системы специальных значков, подчиняющихся – подобно математическим

символам – строгим синтаксическим правилам [Whorf 1956: 208, 220-221, 223, 232].

Научная точность (научный метод) заключается в объективности сравнения наблюдаемых явлений. При этом безразлично, каким образом достигается эта точность, за счет использования языка цифр или языка графов (или, наконец, метаязыка в виде логических символов). В одних случаях «инвариант» («сущность») удобнее выражать в терминах числа, в других – в терминах графического изображения. Проблема соотношения количественного и качественного языка в описании окружающего мира носит глобальный характер, но для нас сейчас и здесь важнее уяснить то, что эта проблема в одинаковой степени актуальна как для «точных», так и для «описательных» наук. Чисто описательная наука – противоречие в определении.

При прочтении работ Б.Уорфа способом, предлагаемым С.В.Соколовским, вопреки поставленной цели обоснования непарадигмальной природы этнографии, сами «номотетические» («точные») науки становятся «идеографическими». Только в этом случае позиция неизбежности субъективного («авторского») подхода к анализу эмпирических данных, получившая в этнографии наименование постмодернизма, становится непротиворечивой по отношению к самой себе. (Кстати говоря, в работах Б.Уорфа речь идет о различии «грамматик» языковых общностей вроде индоевропейской семьи языков [Whorf 1956: 214]. С.В.Соколовский пользуется его концепцией, чтобы обосновать нечто совсем иное: различие или несовместимость «грамматик» индивидуальных исследований.) Цена этой непротиворечивости достаточно велика – утрата связи с эмпирически данной реальностью, появление некоего метода без предмета (ср. довольно популярные в этнографии высказывания, согласно которым этнография и вообще любая наука определяется не предметом, а методом). Таким образом, то, что С.В.Соколовский называет релятивизмом, на самом деле в философии науки классифицируется как неопозитивизм.

Если речь идет о мета- и объектном языке, то мысль О.Нейрата верна и даже тривиальна по отношению к любой науке. Невозможно доказать непротиворечивость системы языка этнографии средствами самой системы языка этнографии как невозможно создать метаязык для описания и анализа объектного языка этнографии средствами самой этнографии. Представления о непарадигмальном характере этнографии объясняется как раз тем, что этнография не знает своего метаязыка, хотя он, несомненно, уже должен где-то существовать. Заранее можно предстказать, что это не язык философии. Это должна быть какая-то специализированная на метаязыковой деятельности наука или науки, например, формальная логика, философия науки. Это именно те сферы, в рамках которых в качестве предмета исследования выступает сама наука в виде высказываний об окружающем мире или теории как совокупности таких высказывваний.

Также тесно «идеографическая» концепция этнографии связана с отсутствием альтернативы в понимании её теоретических задач. Здесь С.В.Соколовский очень точно выразил взгляды самих этнографов: «этнографы с накоплением данных и ростом коллекции раритетов перешли к поиску закономерностей, к упорядочиванию, классификации и типологизации, к таксономии и «мерономии», в которых каждая культура и каждый ее атрибут должны были обрести собственное место в генеральной схеме» [Соколовский 1993: 5]. Следовательно, этнографическая теория создается в целях как можно более полного описания этнографической реальности, которая рассматривается как совокупность культур или их элементов.

Сделаем небольшое отступление, поскольку классификация и типологизация считаются главным инструментом такого описания. Достаточно посмотреть на то, какие неимоверные усилия прилагаются в этнографической литературе с тем, чтобы определить (и разделить) эти понятия. Например, классификацию и типологизацию предлагается рассматривать как две ступени систематики. «Дескриптивную систематику – пишет В.А.Попов – чаще всего называют классификацией; сущностную же определяют по-разному, но, учитывая имеющуюся в этнографии традицию, она может быть названа типологией» [Попов 1990: 17]. Для подкрепления своей позиции В.А.Попов ссылается на концепцию К.Л.Пайка, который ввел в лингвистику понятия («основные метафоры») «этного» и «эмного» в качестве аналога двух уровней классификации явлений языка, первичного, грубого обобщения и более глубокого, систематического анализа данных. Во-первых, при таком подходе разделение «классификация – типология» лишь повторяет противопоставление сущностных и второстепенных признаков в логике, следовательно, не имеет никакого смысла в качестве инструмента систематизации. Во-вторых, систематика (т.е. теория) в данном случае сводится к обобщению (краткому описанию), а, как известно, с помощью обобщения не была создана ни одна теория. Обобщение может перечислять и второстепенные (формальные), и сущностные признаки описываемых явлений, но не содержит себе процедуру их различения. В-третьих, собственные разъяснения К.Л.Пайка относительно противопоставления «этного» и «эмного» в его системе показывают, что данное противопоставление является частным случаем общего и особенного [Pike 1967: 37-39]. Следовательно, понятие «эмное» вообще не имеет никакого отношения к проблеме классификации.

Для того, чтобы ввести в теоретический мир новый объект, в самом процессе обобщения необходимо выделить сопутствующий ему процесс абстрагирования тех или иных свойств предмета, ибо при построении теории нас интересует не просто общее, но нечто абстрактное. Из этого вытекает, что теория создается не для компактного описания эмпирически наблюдаемой реальности, а для решения конкретных задач, диктуемых этой реальностью. Например, понятия «этнического периода» (Морган) «культурного круга» (Гребнер) являются результатом абстрагирования, а не обобщения, в целях решения задачи

взаимодействия между элементами человеческой культуры, в частности, объяснения различия между ними.

Таким образом, ставя своей целью создание различных «типологизаций» или «периодизаций», этнография сама загоняет себя в угол «квантитативности» (описательного подхода), оставляя «квалитативные» (теоретические) построения на произвол антропологии, которая выступает в двух качествах, либо как сообщество ученых, объединяющих в себе различные виды дисциплинарности (западный вариант), либо как сообщество ученых, пришедших в этнографию из различных дисциплин: филологов, востоковедов, психологов, социологов, географов, историков, археологов, искусствоведов, философов (отечественный вариант). В собственно «антропологической» форме этнография, или этнология, действительно превращается в «размышления неоплемени о собственной мифологии» [Соколовский 1994: 2].

Т.Инголд в предисловии к учебнику А.Барнарда «Социальная антропология» пишет следующее: «Социальная антропология – весьма странная дисциплина. Странная сразу в трех смыслах. Во-первых, сложно сказать, что же она изучает. Во-вторых, совершенно неясно, что конкретно надо делать, чтобы это изучать. Наконец, в-третьих – похоже, никто толком не знает, как сформулировать различие между изучением антропологии и работой антрополога» (здесь имеется в виду различие между «изучать антропологию» и «быть профессиональным антропологом». – П.Б.) [Инголд 2009: 10, 13]. В первый момент такая позиция кажется несколько наивной, однако затем приходишь к мысли, что это как раз те вопросы, на которые необходимо дать ответ прежде, чем начинать любое конкретное исследование. Достаточно изменить их формулировку: 1) что такое предмет исследования этнографии; 2) как возможно существование объекта исследования этнографии; 3) что собой представляет субъект исследования этнографии (чем он должен и чем он не должен заниматься). Без ответа на эти вопросы, теоретическая деятельность антропологии сводится целиком к самоописанию. С этой точки зрения, например, постмодернизм как вариант схоластического подхода есть крайняя форма выражения данного факта истории науки.

Что может составлять понятие «самые основы» той или иной конкретной науки? По всей видимости, это есть то, без чего данная наука не может существовать как отдельная отрасль знания, как знание о чем-то. Следовательно, речь идет о предмете исследования, некотором фрагменте реальности, выделяемом самой практикой социальной жизни. Без знания (или осознания) предмета, или феномена науки, невозможно ставить перед собой разумные задачи, поскольку неразрешимые задачи объявляются разрешенными, а разрешимые задачи – неразрешимыми. Предмет выполняет роль критерия различия между этими ситуациями и ситуацией выделения сравнительно узкой области постановки задач, в принципе разрешимых средствами данной науки.

Первоначально наука возникает именно (или только) как отрасль знания. На этом этапе индивиды, занятые в этой области, объединены лишь общностью интереса к определенному виду явлений. Однако для того, чтобы коллекционирование непонятных (любопытных) фактов переросло в науку, необходимо нечто большее, чем простая любознательность («философия»). Необходима определенная дисциплина исследовательского поведения, подчинение интереса определенной цели, определенным правилам, что подразумевает объединение ранее независимых друг от друга индивидуальностей в некое организованное целое, именуемое сообществом ученых. Т.Кун дал этому событию название «парадигмы» в значении «признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу» [Кун 1975: 11]. Но, принимая в целом точку зрения Т.Куна на развитие науки, проходящей «чистилище» допарадигмальной стадии, вовсе не обязательно, соглашаться с тем, что проблема бросающегося в глаза различия между естественными и социальными науками, которая и привела его к размышлениям на эту тему, связана именно с этапом зарождения парадигм. Как можно было видеть, С.В.Соколовский, следуя Т.Куну в своих оценках статуса этнологии, явно не учитывает такой вариант, что только и дает ему возможность рассуждать о «квазипарадигмах», т.е. принципиально непарадигмальном характере социальных наук.

Трудности, возникающие в практике этнологических исследований, объясняются не отсутствием парадигм (они, безусловно, существуют), а отсутствием, или, точнее, утратой, более или менее четких представлений о предмете исследования, которое, возможно, обусловлено какими-то внешними по отношению к этнологии причинами. Здесь для нас интересно следующее замечание Т.Куна: «Наблюдение и опыт могут и должны резко ограничить контуры той области, в которой научное рассуждение имеет силу, иначе науки как таковой не будет» [Кун 1975: 20].

Итак, с одной стороны, «резкие контуры области наблюдения и опыта», с другой – «научные рассуждения», которые только в ее границах могут иметь силу достоверности. Это не что иное, как эквивалент разделения «предмет исследования – объект исследования». Причем объект исследования (теоретический объект) может иметь смысл тогда и только тогда, когда он помещен в строго определенное пространство, т.е. рассматривается на фоне ограниченной области эмпирических наблюдений. Перефразируя другое место из книги Т.Куна, повторим: научное исследование не может обойтись без таких жестких рамок, «независимо от того, какой элемент произвольности присутствует в их исторических источниках, а иногда и в их последующем развитии» [Кун 1975: 21]. Таким образом, допарадигмальный период есть такой же важный элемент науки, как и парадигмальный в том плане, что в этот период намечаются границы применения возможных теоретических построений (парадигм), следовательно, их конкретное содержание. Очевидно, что в рамках биологии, ее материала, невозможно, построить квантовую механику. Между тем сетования по

поводу отсутствия в этнологии парадигм (т.е. по поводу ее недостаточной научности), кажется, происходят осознания того печального факта, что внутри нее невозможно создать что-то похожее по своей «точности» на квантовую механику.

В связи со сказанным приведем мнение этнографов. С.А.Токарев: «Этнография, т.е. изучение быта народов – наука с очень широкими и неопределенными границами. О точном определении этих границ до сих пор спорят между собой сами этнографы» [Токарев 1958: 4]. Говоря о сущности классификации этносов как «единицы наблюдения этнографии» и классификации вообще, С.М.Широкогоров писал: «Классификация наблюдений есть первый шаг наблюдателя, помогающий ему в хаосе его сознания коротко определить место явления среди других, не предаваясь изучению каждого явления в отдельности. Наши классификации помогают нам сокращенно мыслить и познавать, а именно: достаточно иметь какой-нибудь признак, хотя бы один, но общий для целого ряда явлений, и положить этот признак в основу отличия, чтобы знать, какое место (в сознании наблюдателя) в системе классификации по данному признаку должен занимать и данный факт» [Широкогоров 1923: 34]. Данную мысль легко переложить на наши рассуждения, если принять за «факт» предмет этнографии, всю совокупность этнографических явлений. В этом случае классификация выступает как граница предмета исследования. Отсюда вытекает, что размышления о необходимости различать понятия классификации и типологии, все-таки, имеют под собой рациональную основу, поскольку участники подобных дискуссий неосознанно ставят вопрос об отношении предмета и объекта исследования.

Печально знаменитое Совещание 1929 г. обычно вспоминают как сражение между «этнологами» и «этнографами», в котором победили «этнографы», поставив «этнологов» вне науки. Якобы тогда в нашей стране победила «описывающая» версия в ущерб «изучающей». Между тем П.Ф.Преображенский, защищавший этнологию в лице немецкой школы, не видел смысла в формальном разграничении значений терминов «этнология» и «этнография». Пафос его выступления состоял в том, что этнографическую теорию возможно создать только путем абстрагирования этнографической реальности, но не путем абстрагирования чужих абстракций, заимствованных в сфере «исторического материализма».

Ф.Энгельс в предисловии к первому изданию книги «Происхождение семьи, частной собственности и государства» писал, что Л.Г.Морган «вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом сорок лет тому назад, и, руководствуясь им, пришел, при сопоставлении варварства и цивилизации, в главных пунктах к тем же результатам, что и Маркс» [Энгельс 1973: 3]. Если быть точным, Л.Г.Морган не занимался историей, он занимался этнографией. Его интересовали принцип деления культуры на определенные ступени, – «от дикости через варварство к цивилизации», – которые он, заметим,

называл «этническими периодами». В соответствии с этим в основу своей периодизации положил уровень развития элементов материальной культуры, которые непосредственно связаны с добыванием пищи. Понятие «уровень развития материальной культуры» в этнографии и понятие «уровень развития производительных сил» в политической экономии различаются не просто по содержанию, но по объему. В логике такое отношение называется исключением объемов понятий. В этнографии данное отношение осознается в виде противопоставления «социального организма» и «этноса». Этот в общем-то тривиальный факт признают и Ю.В.Бромлей, и Л.Н.Гумилев, но, что делать с ним дальше, они не знают. Забегая вперед, можно сказать: первое подразумевает связи между людьми, второе – между вещами.

Безусловно, и при переходе от охоты и собирательства к земледелию или скотоводству, и при переходах от античности к средневековью, от средневековья к новому времени, и при переходе в целом от «доисторического периода» к «историческому периоду» («от дикости через варварство к цивилизации») действуют одни и те же законы смены социально-экономических формаций. Однако ни этнографы, ни историки не изучают общественные формации. В качестве предмета исследования этнографы имеют культуру (элементы культуры), историки – историю (исторические события), следовательно, их понятийный аппарат должен строится путем абстрагирования этих двух особых срезов реальности. В конечном счете, при правильном построении своего теоретического мира историк или этнограф, вероятно, придет к схемам, в «главных пунктах» согласующимся с формационным подходом, поскольку речь идет о различных аспектах единого процесса. Но это согласование должно являть собой результат «независимого расследования» собственными, внутринаучными методами. Другими словами, теория формаций для этнографа или историка не является метатеорией. Слишком широкое употребление термина «формация» только размывает его смысл.

Биологические абстракции в плане их чуждости дисциплине этнографии ничем не лучше, чем абстракции «исторического материализма», возникающего из непосредственного наложения политэкономии на историю и культуру. С этой точки зрения, западная антропология, фактически, навешивающая биологические и / или социологические понятия на культуру в качестве логических операторов есть вариант «исторического материализма». Как следствие задним числом смешиваются предметы биологии и этнологии или социологии и этнологии.

В американской этнологии «антропологический» подход в отчетливо сформулированном виде впервые был провозглашен Ф.Боасом: «Наука антропология имеет дело с биологией и с умственными (mental) проявлениями человеческой жизни какими они предстают в различиях между отдельными расами и обществами» [Boas 1910: 1]. Явления, интересующие антрополога, можно рассмат-

ривать с двух точек зрения, как объект исторического исследования и как объект биологического или психологического исследования [Boas 1910: 1]. Под «умственными проявлениями человеческой жизни» здесь, вероятно, надо понимать явления культуры, или то, что Ф.Боас иначе называл «умственным оснащением (mental equipment) человеческих рас» и с чем связывал «фундаментальную проблему» антропологического познания [Boas 1910: 1].

Обращение к социологии в поисках смысла этнографии, или этнологии, является характерной чертой британской школы так же, как обращение к биологии (посредством психологии, позже экологии и пр.) – характерной чертой американской школы. Французская научная школа в данном отношении занимает скорее двойственное положение. Не отрекаясь от дисциплинарного родства с социологией (взять хотя бы «социологический метод» Э.Дюркгейма или тезис Ж.Маке о том, что с исчезновением первобытных народов этнология якобы возвращается в лоно социологии [Маке 1974: 10]), она предпочитает (по крайней мере, предпочитала до недавнего времени) числить себя этнологией, а не антропологией, учитывая, что современная американская (культурная) антропология давно стала частью массовой культуры, своего рода индустрией этнографических знаний.

В силу этой и некоторых других причин средоточием европейской школы, все-таки, оказывается британская ветвь этнографии, получившая наименование социальной антропологии. Не случайно российские этнографы предпочитают терминологическое сближение с социальной, нежели культурной антропологией.

Про себя отметим, что социологические или биологические абстракции в плане их чуждости дисциплине этнографии ничем не лучше абстракций «исторического материализма», возникающего из непосредственного наложения политической экономии на историю и культуру. С этой точки зрения, западная антропология, фактически, навешивающая биологические и / или социологические понятия на культуру в качестве логических операторов есть вариант «исторического материализма» во многих случаях оказывающийся и гораздо «материалистичнее» и гораздо «историчнее» своего марксистского прототипа. Этот «сверхматериализм» и «сверхисторизм» обусловлен поисками доступа к естественнонаучным методам, в американском случае через психологию, в английском – через социологию. Как следствие задним числом предмет этнологии смешивается либо с предметом биологии, либо с предметом социологии. (Более частный вопрос о связи предмета этнографии с понятием «первобытные народы» / «первобытные общества» / «первобытные культуры» мы оставим для дальнейшего рассмотрения, сосредоточившись пока на понятиях самого крупного масштаба.)

Российская школа занимает более сбалансированную позицию. Л.Я.Штернберг писал, что «занимаясь главным образом низшими формами человеческих

обществ, она (этнография. – П.Б.) предоставляет социологии изучать статистику и динамику человеческих обществ на самых высших и сложных ступенях развития» [Штернберг 1904: 181]. Следовательно, социология исключается эксплицитно, биология – имплицитно в соответствии с закреплением термина «антропология» за антропо- и расогенезом (физической антропологией). Вернемся на время к началам теоретической этнографии. Научные взгляды Э.Тэйлора, уподоблявшего явления культуры «видам растений и животных, изучаемым натуралистами, принято рассматривать и как хрестоматийно известные, и как безнадежно устаревшие. Но это сравнение является лишь способом выражения идеи, что явление культуры есть для этнографа такой же объект исследования («единица изучения»), как вид для естествоиспытателя. Надо сказать, что Э.Тейлор был первым, кто догадался о необходимости ввести и другой объект этнографии, именуемый народом (или этносом). «То обстоятельство, – писал он, – что целый народ имеет свой особый костюм, особые орудия труда и оружие, особые брачные и имущественные законы, особые нравственные и религиозные учения, представляет замечательный факт, на который мы обращаем так мало внимания лишь потому, что мы провели всю нашу жизнь в этой среде (т.е. из-за отсутствия «этнической дистанции», в терминах А.К.Байбурина. – П.Б.). Этнография имеет дело именно с такими общими и единообразными свойствами организованных человеческих групп» [Тейлор 1939: 6-7]. Следовательно, этнография имеет дело не только с такими атомарными единицами как явления культуры, но и более сложными единицами, представляющими целые системы, а точнее, упорядоченные множества явлений культуры. Исходя из предлагаемой процедуры конструирования объектов (эволюционная модель «первобытная культура – цивилизация»), можно судить о том, что предметом исследования выступает культура («общие и единообразные свойства организованных человеческих групп»). Таким образом, уже из работ Э.Тейлора можно вывести положения, считающиеся более поздними по происхождению или новейшими при том, что в качестве предмета исследования берется традиционная («первобытная») культура.

Впоследствии тезис о том, что этнография посвящена изучению феномена традиционной культуры, в работах представителей британской школы этнографии не подвергался сомнению. Как Б.Малиновский, так и А.Р.Рэдклифф-Браун в качестве предмета исследования рассматривали бесписьменную культуру с одной оговоркой: культура обладает структурой, выражающейся в сочетании социальных институтов. Немецкая этнология в лице Л.Фробениуса, Ф.Гребнера, конструируя понятия «культуры», или «культурных кругов», также исходили предположения о культуре как предмете исследования, но понятие структуры формулировали в терминах «духа». Естественно, что в советской этнографии возобладал «политэкономический», опять-таки, немецкий, структурализм. С этой точки зрения, идея «структур разума», закодированных в человеческой культуре, по К.Л.Строссу, является скорее амальгамой идей британской и немецкой школы этнографии.

Как можно видеть, в западной науке представления о предмете исследования этнографии принимают развернутую, более или менее упорядоченную («дисциплинарную») форму, пожалуй, только в случае с британской научной школы (американская школа подменяет вопрос о строении предмета исследования вопросом о составе университетских курсов, поэтому, фактически, отказывается от претензий на особый предмет вообще). Согласно А.Р.Рэдклифф-Брауну, развивавшему идеи Б.Малиновского этнология, пользуясь «историческим методом» изучения данных различных наук, занимается реконструкцией истории отдельных, преимущественно внеевропейских народов без письменной истории, или, в понятиях российской школы, этногенезом и этнической историей; социальная антропология, включающая физическую антропологию, доисторическую археологию и этнологию, применяя индуктивный, или сравнительный, метод естественных наук формулирует общие законы, лежащие под явлениями культуры, т.е. законы эволюции культуры. В этом отношении концепция А.Р.Рэдклифф-Брауна отличается от концепции, принятой в российской науке, только по способу выделения (фиксации) составляющих элементов. В обоих случаях предметом исследования оказывается традиционная (бесписьменная) культура.

Российская школа на протяжении столетий с теми или иными отступлениями сохраняла представление о едином предмете исследования этнографии. Это соответствует принципу единства в многообразии при построении теоретических объектов. Поэтому в рамках настоящей работы более актуально и более интересно рассматривать концепции, возникшие в XX в. именно в России. Прежде всего российская (русско-немецкая) школа выглядит в рассматриваемом отношении более академично, ибо в большинстве случаев, связанных с понятием предмета исследования, она «отмечается» по своим истокам, во-первых, истории с использованием географии в качестве опорного рычага при «переворачивании» определенного фрагмента реальности в особый предмет исследования, во-вторых, эволюционной теории в качестве формы осознания перехода от эмпирического описания к теоретическому анализу. Устойчивый интерес к понятию этноса, является достоверным подтверждением преемственности между различными теориями. Конструкция понятия этноса зависит от конструкции («морфологии») этнографии, т.е. от представлений о том, как устроен предмет её исследования.

С.М.Широкогоров. С.М.Широкогоров был первым, кто представил развернутую систему взглядов на предмет и объект этнографии. При обзоре названий в разных европейских странах, он приходит к мнению, что «неопределенность терминологии в отношении этнографии в различных языках указывает несомненно на неустойчивость понятия о самом предмете этнографии» [Широкогоров 1923: 12]. Свое собственное определение предмета этнографии С.М.Широкогоров формулирует следующим образом (ср. с терминологией Ф.Боаса. –

П.Б.): «Имея объектом наблюдения этнос, этнография изучает все проявления умственной и психической деятельности человека, т.е. 1) его материальную культуру, т.е. всю сумму его знаний в области строительного искусства, одежды, питания и т.д.; 2) его социальную культуру, т.е. организацию общества, - государства, - и его органов, как семья, род и т.под.; 3) его духовную культуру, т.е. религию, науку, философию и эстетические искусства» (курсив автора. – П.Б.) [Широкогоров 1923: 15]. Три перечисленных «отдела» культуры он относит к предмету этнографии, определяя её как «исследование отдельных явлений и элементов культуры» [Широкогоров 1923: 16].

Переходя к вопросу о месте этнографии среди наук, С.М.Широкогоров отмечает, что особенности психологии ученого-этнографа мешают ему за «деревьями», т.е. собственно этнографическими явлениями, видеть «лес», т.е. более глубокие вещи («причины») чисто биологического свойства. Поскольку человек ведет борьбу за существование, хотя и при помощи разума, а не изменения органов тела, «этнографические явления нужно рассматривать, как функцию биологическую» [Широкогоров 1923: 28]. Как он пишет, с этой точки зрения, мы подходим к созданию новой науки, этнологии, «венчающей знание о человеке». Тем самым, по его мнению, удовлетворяется «главнейшее требование – «уничтожение грани между так называемыми гуманитарными науками и естественными», «заполнения hiatus'а между этими циклами знания» [Широкогоров 1923: 5].

В указанной связи С.М.Широкогоров уделяет внимание вопросу о методе исследования. Он пишет, что этнография, родившись в начале XIX в., еще в начале XX в. была настолько молодой наукой, что некоторые классификаторы даже сомневались, возможно ли ее отнести к подлинным наукам [Широкогоров 1923: 9]. По его мысли, «точное величинное определение» этнографических феноменов, поставит этнографию на одну степень с точными науками [Широкогоров 1923: 21]. В современной научной литературе обсуждается вопрос о соотношении в этнографии квалитативных (описательных) и квантитативных (количественных) методов.

По версии С.М.Широкогорова, этнология объединяет в себе физическую антропологию, изучающую физические особенности человека, этнографию, изучающую умственную и психическую жизнь человека, и языкознание, поскольку «понимание психологии народа возможно только при понимании его языка» [Широкогоров 1923: 28-33]. От известной схемы американской антропологии его построение отличает только способ включения в нее археологии как метода антропологии, истории и этнографии, а не как самостоятельной науки [Широкогоров 1923: 29].

Подобная логика рассуждений показывает, как возможно существование антропологии в значении «наука о человеке» под именем этнологии в том же

самом значении. С этим связано одно из главных противоречий в системе высказываний С.М.Широкогорова. Он определяет этнографию (т.е. её предмет) как бы дважды в качесте «науки об этносах» под именем этнографии и в качестве «науки о человеке» под именем этнологии. Кроме того, неявным образом он определяет этнографию как науку об «отдельных явлениях и элементах культуры» (см.выше).

Этносы он определяет как «группы людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп». Особо подчеркиваются две вещи: 1) несовпадение между понятиями этноса и нации, которое подразумевает существование государства, но исключает признак единства происхождения [Широкогоров 1923: 13]; 2) наличие принципа равновесия культуры [Широкогоров 1923: 21, 75]. Это означает, что между элементами культуры этноса существует некоторая связь, нарушения которой без соответствующей компенсации ущерба путем замены или более сильного развития одних элементов при слабом развитии других [Широкогоров 1923: 21-23, 88]. «Между всеми явлениями и элементами этнографических комплексов, – пишет С.М.Широкогоров, – существует некоторая связь, которая, вне зависимости от общего развития степени развития того или иного этноса, может быть вероятно, выражена некоторым коэффициентом равновесия, причем величины коэффициентов, в зависимости от степени развития отдельных элементов, должны различаться» [Широкогоров 1923: 21]. Несомненно, что в данном контексте понятие принципа равновесия тождественно понятию системы.

В основе жизни каждого этноса как лежат более глубокие причины чисто биологического свойства. Это свойство приспособления к окружающей среде, изменяющемуся климату и географическим условиям, проявляется в «этнографических явлениях» (т.е. проявлениях «ума»). Соответственно, этнос – это форма создания, развития и смерти элементов [культуры], обеспечивающих существование человечества как вида [Широкогоров 1923: 13, 28-29]. Подходя к этнографии с этой точки зрения, мы устанавливаем связь этнографии с физической антропологией (биологией) в результате чего возникает новая научная дисциплина – этнология [Широкогоров 1923: 28-29]. При обращении к вопросу классификации этносов С.М.Широкогоров отмечает, что наложение антропологических, этнографических и лингвистических признаков дает «весьма несовершенные результаты»: «Быть можетъ, ввиду неустойчивости всех признаков и легкой заимственности их, этого и невозможно сделать вообще» (курсив автора. – П.Б.) [Широкогоров 1923: 46]. Рассматривая «человека как вид», С.М.Широкогоров пишет, что вариации климата и естественных условий, в том числе «топографии местности» (т.е. ландшафта. – П.Б.) в различной степени влияют на формирование, развитие и историю отдельных этносов [Широкогоров 1923: 55]. Существуют более и менее благоприятные географические условия. В частности, по мнению С.М.Широкогорова, этносы

тропического пояса «не выдерживают столконовения с более культурными, энергичными представителями умеренных поясов» (курсив мой. – П.Б.) [Широкогоров 1923: 60]. В главе, посвященной вторичной среде, которая так же естественна, как и географические условия, поскольку сам человек может рассматриваться как часть географических условий [Широкогоров 1923: 63], говорится, что «в каждом районе этнос создает для себя наилучшее при меньшей затрате энергии» (курсив мой. – П.Б.) [Широкогоров 1923: 67]. При характеристике социальной культуры (зд.синоним «общества»), С.М.Широкогоров в числе других признаков выделяет 1) «связанность» индивидов, не допускающий распада соединений (в отличие от сообществ животных), следовательно, обеспечивающий возможность развития и усложнения формы данного сообщества»; 2) «субъективное сознание связи с целым у каждого индивидуума в отдельности»: «Как известно, каждый индивидуум имеет тяготение к своему виду, хотя бы для воспроизведения самого вида. Это тяготение связывает индивидуума с территорией, на которой данный вид существует. Наконец, тяготение к виду происходит и потому, что борьба за существование ведется всегда целым видом» [Широкогоров 1923: 72-73]. Таким образом, «общество» (социальная культура этноса. – П.Б.) все-таки есть выражение отношений, созидающихся «вне воли и сознания его членов» [Широкогоров 1923: 75].

Общество как «социальная культура» этноса, обладает особой «социальной структурой» вследствие [биологического] приспособления этноса к одной из сред, первичной, вторичной и этнической; часто этносы из «любви к своему привычному укладу жизни» могут отстать от изменений среды, лишившись возможности усложнять далее вторичную среду [Широкогоров 1923: 75, 78]. Вот почему даже глубоко цивилизованные нации гибнут под натиском менее культурных этносов [Широкогоров 1923: 78]. Отсюда у С.М.Широкогорова возникает деление этносов на «находящиеся в состоянии медленных изменений» и «быстро изменяющие свою структуру» [Широкогоров 1923: 79]. Двигателем изменения структуры выступает желание «отдельных общественных групп» объяснить себе социальную структуру в изменяющихся условиях жизни вплоть до полного отрицания необходимости какого-либо объяснения кроме собственной воли [Широкогоров 1923: 79]. «Группы, подвергающиеся изменениям, более резко реагируют и получают больший импульс интереса к осознанию процесса» [Широкогоров 1923: 79].

Под этнической средой, отличной и от первичной (природной), и от вторичной (культурной, или социальной), понимается отношения данного этноса с другими этносами, приводящие к смешению, поглощению, паразитизму, слиянию, уничтожению или вытеснению одного другим в зависимости от «силы и мощности» контактирующих этносов [Широкогоров 1923: 80].

«Мощность» этноса, в конечном счете, определяется в терминах «культурности», а ее внешним признаком является размножение, совершающееся либо за счет роста культурности, либо за счет роста территории [Широкогоров 1923:

83-86, 88]. С точки зрения этнической среды можно рассматривать этносы как находящиеся в состоянии стационарном, в состоянии развития и в состоянии гибели [Широкогоров 1923: 88]. При этом, исходя из принципа равновесия культуры, утрата этносом культурных особенностей без их замещения эквивалентными, знаменует собой состояние неустойчивости этноса с последующей утратой этнического облика и его этническое вырождение [Широкогоров 1923: 88]. Таким образом, процесс умирания этноса является следствием нарушения этнического равновесия [Широкогоров 1923: 88].

Само выражение «вымирающий народ» в этнологическом смысле приходится употреблять при учете соотношения трех моментов: культуры, территории и количества населения на протяжении некоторого времени [Широкогоров 1923: 87]. От характера изменения культуры зависит, какой знак, положительный или отрицательный будет иметь импульс изменения территории и количества населения. Случаи нарушения этнического равновесия (целостности культуры) ведут либо к гибели этноса, либо к замедлению его развития, во всяком случае напряжению его биологической мощи, необходимой для дальнейшего размножения или развития культуры [Широкогоров 1923: 91]. «Этнос, – пишет С.М.Широкогоров, – у которого преобладают импульсы отрицательные, является обычно гибнущим этносом, если только он не переходит во временное так сказать анабиотическое состояние сокращенных функций во имя сохранения существования, самозащиты» [Широкогоров 1923: 91].

Такое краткое описание «хронотопа» С.М.Широкогорова, по-видимому, вполне достаточно, чтобы увидеть, что, фактически, нами в сжатой форме отображены основные идеи, в другой терминологии и в другой последовательности излагаемые в книге Л.Н.Гумилева «Этногенез и биосфера Земли». Даже подзаголовок книги С.М.Широкогорова «Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений» вполне может служить в качестве подзаголовка книги Л.Н.Гумилева «Этногенез и биосфера Земли». Однако сказанное не предполагает, что теория Л.Н.Гумилева, как считают некоторые авторы (см.: [Данченко 1997: 72-74; Ревуненкова, Решетов 2003: 100-119]), является повторением или репликой теории С.М.Широкогорова. Возможно, даже в большей степени этот упрек касается теории Ю.В.Бромлея [Белков 1995: 22-23].

Сходство рисунков концепций С.М.Широкогорова и Л.Н.Гумилева и, может быть, некоторые текстологические совпадения обусловлены, скорее всего, общностью строения метаязыка, в первую очередь, элементов языка биологии и, по-видимому, языка физики (термодинамики). Разумеется, С.М.Широкогоров пользовался результатами естественнонаучных исследований начала XX в., а Л.Н.Гумилев – второй половины XX в. Поэтому замечания Л.Н.Гумилева в адрес С.М.Широкогорова только на первый взгляд кажутся легковесными (собственно говоря, это даже не критика, а обозначение двух этапов развития ряда идей) и сводятся к двум положениям: положению о том, что в его работах

те же самые элементы соединены на иных основаниях, и положению о том, что им развиты старые и добавлены новые, существенные элементы. Это соответствует истине. Возьмем, например, утверждение Л.Н.Гумилева: «этносфера, как и прочие географические явления, должна иметь свои закономерности развития, отличные и от биологических, и от социальных» [Гумилев 1990: 42]. Очевидно, понятие этносферы Л.Н.Гумилева предназначено заполнить собой тот «hiatus», о котором говорил С.М.Широкогоров.

Другое наблюдение общего характера касается того обстоятельства, что в книге С.М.Широкогорова «Этнос» в порядке изложения (по принципу «после этого, значит поэтому») соединены две теории, принадлежащие двум разным науками, этнографии и этнической демографии, что и дает повод для обвинений в «биологизации» им понятия этноса и т.п. С этой точки зрения, рассуждения С.М.Широкогорова как в целом, так и в частности, принимают форму порочного круга «от культуры через биологию к культуре», начинаясь с понятия культуры как системы взаимосвязанных («уравновешивающих» друг друга) элементов и завершаясь понятием «культурности»: В терминах биологии, человек приспосабливатеся к географической среде и в то же время, будучи ее частью, приспосабливает к себе: большинство биологических функций этноса «вуалируется», подчиняется общему культурному состоянию этноса. Например, «чем интенсивнее эксплуатация территории (т.е. чем выше степень “культурности”. – П.Б.), тем большее количество населения она может прокормить» [Широкогоров 1923: 63, 67, 86].

Порочный круг можно было бы разорвать, приняв во внимание то, о чем пишет сам С.М.Широкогоров. Адаптация животных к географической среде происходит за счет изменения морфологических признаков, «адаптация» человека к географической среде происходит за счет изменения географической среды посредством культуры в целом (не только орудий труда). Бесспорно, что в момент возникновения человеческая культура представляла собой биологическую функцию, но это не означает, что в качестве таковой нужно рассматривать «этнографические явления» [Широкогоров 1923: 28]. Культура возникает в результате абстрагирования одного из свойств природы самой природой. Но, раз возникнув в виде такой абстракции, культура в дальнейшем сама абстрагируется от природы, следовательно, при определении предмета этнографии как совокупности явлений культуры (социального явления) мы мыслим объективно.

В сущности, положение «этнографические явления нужно рассматривать, как функцию биологическую» можно без какого-либо ущерба убрать из его построений, поскольку этот тезис в его теории этноса практически никак не используется. В связи с этим можно заметить, что в теории С.М.Широкогорова существуют два теоретических объекта, к которым применяется принцип равновесия. Первый – это «культура этноса» (или просто «культура») как система элементов, представляющих собой результаты абстрагирующей деятельности

человека. Второй – это собственно «этнос» как система, состоящая из трех элементов, культуры, территории и населения. Вопреки определению этноса как группы людей, именно первый объект выступает в роли этнической единицы, или «объекта науки этнографии» и в этом плане подменяет собой понятие этноса. Второй объект по сути является демографической единицей, объектом демографии, о чем свидетельствует характер задач, которые с его помощью решаются.

В исследовании С.М.Широкогорова присутствует еще одно «удвоение сущности», касающееся понятия «объект наблюдения этнографии». Он пишет, что «имея объектом наблюдения этнос, этнография изучает все проявления умственной и психической деятельности человека» [Широкогоров 1923: 15]. Следовательно, этнос – это то, что дано наблюдению, но изучается не этнос, а проявления умственной и психической деятельности человека, т.е. культура. Это видно из заявления, что материалом, или объектом наблюдения должны считаться «элементы и явления культуры» [Широкогоров 1923: 15]. Фактически, объект наблюдения этнографии тождествен двум разным понятиям философии науки, предмету исследования (культуре как материалу) и объекту исследования (этносу как способу членения культуры), культуре этноса и самому этносу. «Термином “культура”, – пишет С.М.Широкогоров, – я буду определять сумму накопленных знаний, результирующих соответствующий уклад материальной и социальной жизни и мышление данного этноса, группы этносов или всего человечества» [Широкогоров 1923: 15]. Контекст переворачивает указанное отношение. Речь идет не о данном этносе, а о данной культуре, причем этнос как таковой оказывается чем-то несущественным по отношению к предмету исследования, лишь границей того, что принято называть отдельной культурой, или способом отделения одной культуры от другой, когда культура принимает форму некоторого круга, очерчиваемого вокруг себя наблюдателем. Не случайно, предваряя свое исследование, С.М.Широкогоров поясняет, что этнос – это единица изучения, рамками которой ограничивается внимание этнолога как субъекта исследования [Широкогоров 1923: 4].

Еще одно важное замечание: «этносы вне зависимости от их культурности (т.е. в качестве культурных кругов. – П.Б.) … должны быть совершенно равны» [Широкогоров 1923: 24]. К этому логично добавить и то, что равенство этносов-культур (а не этносов-народов) означает также отвлеченность от размеров территории и численности населения. Наконец, из контекста вытекает, что человек или человечество как предмет исследования фактически исключается С.М.Широкогоровым из рассмотрения, поскольку понятия «культура человека» и «культура» совпадают по своему объему.

Однако, несмотря на все противоречия, С.М.Широкогоров в целом систематически следует некоторому постулату, или, в терминах Фихте, «основоположению». В рамках его теории представления об этносе как объекте исследования

этнографии изоморфны представлению о самой этнографии как научной дисциплине, соединяющей в сфере своего внимания явления культуры и природы, что равносильно постановке проблемы выделения предмета исследования этнографии независимо от того, имел или нет сам автор в виду противопоставление понятий предмета и объекта исследования, т.е. эмпирического базиса науки и понятийного аппарата. Это закон: объект исследования должен соответствовать предмету исследования, т.е. как абстракция – абстрагируемому фрагменту реальности, как общее свойство множества данных в созерцании явлений – самому рассматриваемому множеству. Понятно, что из наблюдения множества этнографических явлений невозможно сконструировать такой теоретический объект как «точка» или «абсолютно черное тело».

Трудность подобных разграничений заключается в том, что создание и совершенствование теоретического мира не может не иметь обратного воздействия на представления о «самих основах» науки. По мере усложнения системы терминов и понятий усложняется и эмпирический базис, поскольку новые понятия предполагают интенсиональное видение новых фактов, т.е. экстенсиональное расширение исходного множества эмпирических явлений, ранее не замечаемых, или не выделяемых. Следовательно, новые науки могут возникать только на базе старых, отделяясь от них территориально. В частности, этнология («наука об этногенезе») теоретически не может возникнуть «на стыке истории, географии и биологии». Иначе возникает вопрос о том, как они вообще смогли выделиться в качестве отдельных дисциплин?

Эмпирическое знание – это знание о чем-то, теоретическое знание – это знание чего-то. В первом случае мы пользуемся процедурой именования (обозначения), во втором – процедурой интерпретации (осмысления). Предмет исследования тоже есть результат абстракции, но только в отношении его выявления, предполагающего абстрагирование только от одного свойства «не иметь четких и однозначных границ». В результате фрагмент реальности превращается в некоторое множество явлений. Объект теоретического исследования представляет собой более высокую степень абстракции, когда мы абстрагируем только одно свойство данного множества. С этого момента появляется возможность конструирования методом восхождения более сложных теоретических объектов из более простых абстракций, в бесконечно отдаленном пределе стремясь к воспроизведению в нашем мышлении всего предмета исследования, т.е. знанию его как чего-то объективного по отношению к нашим чувствам. Если проследить путь этнографии в целом, не отвлекаясь на обсуждение довольно частых отклонений, связанных с непониманием этого момента, достигнутые ею результаты вполне соответствуют формуле восхождения от простейших абстракций к более сложным. Безусловно, система современных взглядов на этнографию, точнее, на реальность, которую она отражает (хотя и не знает, как отражает), гораздо совершеннее, чем это было двести-триста лет тому назад, когда еще она только начинала свое вхождение в классификацию наук на правах особой дисциплины.

Л.Н.Гумилев. Поскольку составляющих в виде «смежных» или «сопредельных» наук всегда оказывается не так уж много, варианты их соединения в различных «пропорциях» или их соподчинения редко бывают чем-то совершенно новым. Примером тому является теория Л.Н.Гумилева, которая, как уже сказано, в чем-то повторяет не только основные понятия и термины концепции С.М.Широкогорова, но и присущие ей противоречия, в том числе, связанные с трактовкой этноса то как природного, то как социального явления попеременно.

Если смотреть на построения Л.Н.Гумилева, как это принято в начертательной геометрии, из некоторой бесконечно отдаленной точки, он, фактически пользуясь матрицей рассуждений С.М.Широкогорова, «совершенствует», или «расширяет» его теорию тем, что вносит многочисленные поправки и добавления, возникающие из довольно, надо признать, беспорядочного чтения трудов по различным отраслям естествознания. В этом аспекте теория Л.Н.Гумилева действительно выглядит как результат трансформации теории С.М.Широкогорова.

Утверждая, что проблема этногенеза лежит «на грани исторической науки, там, где ее социальные аспекты плавно переходят в естественные» или что проблема этногенеза помещается «на стыке истории, географии и биологии» [Гумилев 1923: 35], Л.Н.Гумилев вроде бы лишь следует за С.М.Широкогоровым, призывавшим к уничтожению грани между гуманитарными и естественными науками [см.: Широкогоров 1923: 5]. Он говорит о необходимости «творческого синтеза» с географией, биологией, биофизикой и биохимией, чтобы получить возможность трактовать этнологию как естественную, а не гуманитарную науку, метод которой сводится к изучению «чужих слов» [Гумилев 1990: 19-20]. В своих рассуждениях по поводу «многогранности изучаемого предмета – человечества» Л.Н.Гумилев, как это делал до него С.М.Широкогоров [Широкогоров 1923: 75], вспоминает слова Платона, что человек «общественное животное». В связи с этим он пишет: «…каждый человек (или человечество в целом) является и физическим телом, и организмом, и верхним звеном какого-либо биоценоза, и членом общества, и представителем народности и т.п. В каждом из перечисленных примеров предмет (в данном случае человек) изучается соответствующей научной дисциплиной, что не отрицает других аспектов исследования. Для нашей проблемы важна этническая сторона человечества как целого» [Гумилев 1923: 39]. Наконец: «Любая наука развивается путем расширения диапазона исследований, а не простой сменой тематики. Следовательно, если к достижениям географической этнографии добавлены исторические факты – это прогресс науки…» (что такое «географическая этнография», не раскрывается. – П.Б.) [Гумилев 1923: 55].

По-видимому, именно из необходимости объявить границы между науками «пустыми», возникает довод, что: «деление… наук по предмету изучения неправомерно. Гораздо удобнее деление по способу получения первичной информации. Тут возможны два подхода: чтение, выслушивание и сообщение плодов свободной мысли – мифотворчество, или наблюдение, иногда с экспериментом, т.е. исследование – естествознание в прямом смысле этого слова. При таком делении этнология, основанная на эмпирическом обобщении наблюдаемых фактов, становится частью естествознания» [Гумилев 1990: 350]. Следовательно, различие между отдельными науками определяется не предметом, а методом исследования, несмотря на то, что в самом начале Л.Н.Гумилевым столь же убежденно отстаивается прямо противоположное положение. Как он пишет, отрицание биологических закономерностей «приводит к подмене сущности этнологии, предметом которой является человечество в аспекте «поведения этнических коллективов» подобно тому, как поведение животных является предметом этологии [Гумилев 1990: 16, 18]. Здесь он, сам того не подозревая, воспроизводит «антропологический» подход.

Таким образом, в тексте Л.Н.Гумилева сосуществуют взаимоисключающие утверждения: предметом, или «сущностью» этнологии является либо человечество в целом как синтез предметов нескольких наук, либо «поведение этнических коллективов» («этническая сторона человечества») как один из аспектов человечества, либо вообще этнологию следует выделять не по предмету, а по методу («способу получения первичной информации»).

Следует помнить, что обращение С.М.Широкогорова к биологии в рамках построения предмета исследования было опосредствовано привычным для этнографии понятием адаптации культуры к географической среде. Л.Н.Гумилев в поисках новой методологии, долженствующей превратить этнографию в настоящую (естественную) науку, т.е. в этнологию, заходит, пожалуй, слишком далеко. Во-первых, он трактует этнографию как субдисциплину географии, а, во-вторых, он настолько углубляется в биологию, пытаясь привязать к этнографии понятия биосферы, синтетической теории эволюции и пр., что в конце концов ему самому себе приходится доказывать, что этнография не является отраслью биологии.

Именно в части рассуждений Л.Н.Гумилева, посвященной определению места этнологии в классификации наук, каким-то невероятным образом соединяются идеи Л.Шлёцера, И.Гаттерера, Дж.Ханта, Ф.Боаса, с помощью которых он задним числом вносит коррективы в соответствующие положения по своему целостной концепции С.М.Широкогорова. В этом плане теория Л.Н.Гумилева представляет собой несвязное топологическое пространство, состоящее из нескольких «кусков», слабо сориентированных относительно друг друга. В известном смысле Л.Н.Гумилев берется переписывать историю этнографии, в частности, историю теоретической мысли этнографии, без какого-либо предварительного знакомства с трудами этнографов; его познания в этом вопросе

ограничиваются именами С.М.Широкогорова и Ю.В.Бромлея, книги которых для него служат одновременно и учебником, и объектом критики.

Все начинается именно с риторического вопроса, уводящего нас к истокам этнографии XVIII в.: «можно ли считать, что этнография, как описательная, так и теоретическая, вышла из поля зрения географии и всецело принадлежит сфере исторических наук?» [Гумилев 1990: 20]. Приведем еще несколько высказываний такого рода: «…этносы – явление, лежащее на границе биосферы и социосферы» [Гумилев 1990: 24], «…этнология – пограничная область науки, возникающая как сочетание истории с географией» [Гумилев 1990: 32] «этносфера, как и прочие географические явления, должна иметь свои закономерности развития, отличные и от биологических, и от социальных» [Гумилев 1990: 42]; «…этнология есть результат объединения этнографии с естествознанием», «…этнография развивается в этнологию (посредством присоединения к ней естествознания)» [Гумилев 1990: 71], «…география (за исключением, пожалуй, экономической), а следовательно, и входящая в нее этнология – наука естественная…значит, изучая этногенез (возникновение и исчезновение этносов) как природный процесс, протекающий в биосфере… исследователь применяет методы географии…» [Гумилев 1990: 175]; «… географические и этнологические категории не совпадают, а, следовательно, связь ландшафта и этноса опосредствована историей этносов, осваивавших ландшафты и перестраивавших геобиоценозы» [Гумилев 1990: 184] «…этнология – не биологическая, а географическая наука…» [Гумилев 1990: 247]; «…закономерности этногенеза, свидетельствующие о рождении и умирании этносов на фоне географической среды» [Гумилев 1990: 350]. Перечисленные теоретические объекты в виде предложений несовместимы друг с другом. Невозможно каким-либо непротиворечивым образом объединить историческую и географическую концепцию происхождения этнографии в XVIII в. друг с другом и с биологической концепцией антропологии второй половины XIX в. Противоречия Л.Н.Гумилева, связанные с определением этнографии, полностью отражаются в его определении понятия этноса.

На основательно запутанную концепцию синтеза предметов различных наук накладываются столь же смутные представления об этнографии и этнологии как двух ступенях развития – эмпирической и теоретической – единой науки. С одной стороны, Л.Н.Гумилев утверждает, что этнография есть сугубо эмпирическая наука, теоретической стадией развития которой выступает этнология, с другой – говорит о существовании описательной (т.е. эмпирической) и теоретической этнографии [Гумилев 1990: 20].

По Л.Н.Гумилеву, этнология рождается как наука только во второй половине XX в. за счет превращения этнографии («собирания и описания материала») в интерпретирующую науку. По его мнению, это происходит в результате синтеза методов истории и естествознания. Исторические сведения служат целям

этнологии наряду с географическими, биологическими и пр., что дает возможность трактовать этнологию как естественную науку [Гумилев 1990: 20-21]. Следовательно, этнография превращается из эмпирической науки в этнологию, т.е. теоретическую науку, благодаря естественнонаучной «прививке»*. Логика здесь, вероятно, такова: без использования методов естественных наук построение теории в области гуманитарных наук принципиально невозможно. Таким образом в основе методологии Л.Н.Гумилева лежит максима этнология – это абсолютная хронология плюс эмпирическое обобщение («только история может подарить естественным наукам абсолютную хронологию, получив от них взамен способы эмпирического обобщения, после чего появляется этнология – наука, обрабатывающая гуманитарные материалы методами естественных наук») [Гумилев 1990: 276].

Методы исследования, упоминаемые Л.Н.Гумилевым, довольно сложно определить с помощью общепринятых понятий. Часто можно только гадать, что он имеет в виду в том или ином случае. Редко удается даже понять, какие из них он предлагает, а какие отвергает. По его словам, «путь индукции» ограничивает историка «простым или критическим пересказом чужих слов» [Гумилев 1990: 30]. Основываясь на этом совершенно удивительном понимании индуктивного метода, он говорит следующее. Для интерпретации фактов необходима «философема», «постулат», хотя это и нарушает «принцип индуктивного исследования» [Гумилев 1990: 30]. В этом пункте Л.Н.Гумилев ставит в пример этнографии естественные науки, которые, как он считает, развиваются только за счет того, что вместо «философского постулата» применяют «эмпирическое обобщение», сведения о котором почерпнуты Л.Н.Гумилевым у В.И.Вернадского вместе с характеристикой «достоверности, равной наблюденному факту» [Гумилев 1990: 30]. Этот метод, конечно, хорошо известен этнографам под именем сравнительного метода и до сих пор считается основным способом теоретического анализа.

Впрочем, уже на следующей странице читателю дается понять, что наука вообще не нуждается в строгих методах, ибо в качестве «волшебных очков науки» служат «прозрения гениальных ученых» [Гумилев 1990: 31]. Еще несколькими строками ниже «эмпирическое обобщение» реабилитируется как «средняя стадия осмысления проблемы», предшествующая «философскому обобщению» и являющаяся стадией построения концепции (теории. – П.Б.), при том, что низшую стадию, исходя из контекста, должно представлять непосредственное наблюдение [Гумилев 1990: 31].

* Все это подкрепляется ссылкой на известное высказывание К.Маркса: «Сама история является *действительной* частью *истории природы*, становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч.2-е изд. Т.42: 124].

Далее, если судить по порядку изложения, идет то, что может служить разъяснением к применению метода эмпирического обобщения. Разговор о необходимости удаления «шумов» («мелких сведений») при выявлении природы явлений, совпадает формально-логическим требованием фиксировать в понятии о предмете только существенные признаки. Однако, как определить, какие признаки являются существенными, а какие нет? Или, словами самого Л.Н.Гумилева, что считать «относящимся к вопросу»? Для него ответ лежит в «системе последовательных приближений», когда каждое предыдущее утверждение выступает как «более обобщенное» по отношению к следующему. В качестве примера такого движения мысли приводятся закономерности истории человечества и закономерности биографии отдельного человека со сколь угодно большим числом градаций (шкала «общество – личность»») [Гумилев 1990: 34]. В связи с этим указывается на недостаток («сложность») метода последовательных приближений» при оценке «величины» тех или иных событий (шкала «сознание – бытие», или «отражение – отражаемое»), а в качестве преодоления этого недостатка предлагается «путь научной дедукции» [Гумилев 1990: 34]. Под «научной дедукцией» Л.Н.Гумилев понимает «синтез» данных различных наук. С последним можно было бы согласиться с поправкой на то, что обмен между науками должен производиться на уровне теоретических положений, но и этого слишком мало для создания собственной теории, если под теорией понимать то, что имел в виду Б.Рассел, а именно: систему высказываний, которая «ни в одном пункте не является очевидно ложной» [Рассел 1958: 26].

Если рискнуть извлечь общий корень, рост научного знания, по Л.Н.Гумилеву, заключается в процессе рассеивания (диссипации), в разрушении уже существующих границ между предметными областями различных наук. В книге Л.Н.Гумилева подобных формулировок мы, конечно, не найдем. Кроме того, по складу ума он скорее «интуитивист», чем «позитивист». Многие идеи он проводит скрытым образом, подчас, кажется, даже для самого себя. Отсюда происходит его кажущаяся простота, в чем состоит распространенное и весьма обманчивое впечатление, объединяющее как его ярых противников, так и его ярых сторонников. Тем большим нонсенсом выглядят обвинения Л.Н.Гумилева в дилетантизме или вообще пренебрежении каким-либо научным подходом на фоне локальных похвал, касающихся якобы его приверженности идеям Д.Н.Анучина, «стремившегося соединить ряд подходов в изучении человека и общества – географический, исторический, антропологический и археологический, то есть соединить естествознание с социальным знанием» [Клейн 1992: 228-246].

Эта тривиальная («арифметическая») идея гибридизации множества наук, возникшая во второй половине XIX в. (вспомним хотя бы «антропологию» Дж.Ханта) и продолжающая находить многочисленных приверженцев по сию пору (например, нелепые попытки объединить напрямую этнографию с социологией, этнографию с лингвистикой и т.п.), имеет весьма далекое родство с

той задачей, которую ставил перед собой Л.Н.Гумилев, возможно, не осознавая это до конца, на уровне реминисценций или смутных образов. По-всей видимости, на Л.Н.Гумилева, избравшего в качестве одной из моделей этнологического исследования термодинамику необратимых процессов, оказали влияние идеи И.Р.Пригожина, который полагал возможным распространение термодинамических методов на многие другие области знания при условии отказа от ограничений классической термодинамики и в связи с этим утверждал, что на определенном «уровне описания» отдельные признаки физических, биологических и социальных процессов выглядят как сопоставимые [Пригожин 2001: 21; Глендорф, Пригожин 2003: 258-259].

В этой связи методологические противоречия Л.Н.Гумилева объясняются попыткой суммировать, переработать некоторые положения (например, метод приближения), взятые из книги Р.Карнапа «Философские основания физики», впервые опубликованной на русском языке в 1971 г. Речь может идти, например, о концепции различия между эмпирическими и теоретическими законами, наблюдаемыми и ненаблюдаемыми терминами и т.п. [Карнап 2003: 301-310]. Из этого вытекает, что при чтении его главного труда надо учитывать не только видимые, но также невидимые объекты (или имена) его теории, присутствие которых проявляется в изменении «гравитационного» поведения видимых объектов. В этом отношении, методология Л.Н.Гумилева выступает очень точным отражением его взглядов на «состав» предмета этнографии.

Складывается впечатление, что многие идеи Л.Н.Гумилев впитывал, не считая нужным вникнуть в их собственный научный контекст, пользуясь образами, возникающими непосредственно из языковых конструкций, которые он находил в естественнонаучных трудах. Так, возможно, он совершил ошибку в интерпретации высказываний И.Р.Пригожина, смешивая вопрос о метаязыке с вопросом о границах между предметными областями исследования. Но и затронутая им проблема, с точки зрения философии науки, носит далеко не элементарный характер. Важно, что в своих методах он отталкивался от наиболее софистицированных естественнонаучных теорий. Главный замысел Л.Н.Гумилева скрывается не в деталях, а в общих очертаниях системы его взглядов. В этом смысле загадка Л.Н.Гумилева заключается в том, что из его теории при остром желании можно выбросить все самые яркие термины и понятия, но при этом она останется всюду «плотной».

Ю.В.Бромлей. В работах Ю.В.Бромлея, как и в работах Л.Н.Гумилева, исходным локусом и лейтмотивом рассуждений о предмете этнографии является тезис о синтезе наук (ложно понятая проблема поиска метаязыка). «Общеизвестно, – пишет Ю.В.Бромлей, – что для современного бурного развития науки характерны две противоположные диалектически взаимосвязанные тенденции. Это, с одной стороны, все большая специализация отдельных дисциплин, диктуемая задачами углубленного анализа изучаемых объектов, с другой –

возникновение новых «пограничных» дисциплин, обусловленное необходимостью всестороннего исследования объективной реальности. В единстве этих противоположностей и осуществляется современное поступательное развитие науки в целом» [Бромлей 1973: 204]. Значит ли сказанное, что две отдельно взятые дисциплины одновременно удаляются друг от друга и сближаются друг с другом? Подобная «диалектика» выглядит еще более нелепо, чем попеременное утверждение и отрицание одних и тех же положений в текстах Л.Н.Гумилева. Некоторое условное по своему характеру отличие состоит в том, что Л.Н.Гумилев прямо говорит о локализации этнологии как отдельной дисциплины на «грани» гуманитарных (исторических, социальных) и естественных наук, а Ю.В.Бромлей, имея в виду то же самое, говорит о возникновении «пограничных» дисциплин вообще, только в связи с необходимостью «более четкого отграничения этнографии от смежных дисциплин» [Бромлей 1973: 204]. То, что Ю.В.Бромлей в данном контексте выступает с тех же позиций, что и Л.Н.Гумилев, видно из титула одной из глав: «Размежевание и кооперации этнографии с другими научными дисциплинами при изучении основных компонентов этноса» [Бромлей 1973: 214].

Касаясь весьма щекотливого для советской науки вопроса о соотношении социального и биологического в рамках классификации наук, Ю.В.Бромлей пишет, что «оказывается возможным “пересечение” этнографии с любой наукой, занимающейся изучением того или иного аспекта жизни людей» [Бромлей 1923: 214]. С его точки зрения, «если не придерживаться представлений об этнографии как о некой сверхнауке… неизбежно во весь рост встает вопрос о соотношении этнографических исследований со многими другими научными дисциплинами, как гуманитарными, так и естественными» [Бромлей 1973: 214]. Отвечая на этот вопрос о вводит понятие «неравномерность распределения этнических свойств в различных сферах человеческой деятельности», в силу чего «у этнографии с одними научными дисциплинами предметные зоны совпадают в значительной мере, с другими– лишь соприкасаются в отдельных точках» [Бромлей 1973: 214]. «Одни» дисциплины – «культуроведческие», «другие» – «занимающиеся исследованиями всех остальных сторон жизни людей», причем «пересечение этнографии со второй из указанных категорий наук относится как бы к периферии ее предметной области» [Бромлей 1973: 214]. Таким образом, если Л.Н.Гумилев утверждает, что этнография «беременна» естествознанием, то Ю.В.Бромлей возражает ему в том смысле, что этнография немножко «беременна» естествознанием, и поэтому на всякий случай не называет естественные науки прямо, предпочитая эвфемизмы вроде: «вторая из указанных категорий наук».

Из этого вытекает особая роль понятия «смежных дисциплин» в теории Ю.В.Бромлея (в концепции Л.Н.Гумилева это понятие присутствует по умолчанию). Поскольку Л.Н.Гумилев отвергает определение этноса путем перечисления известных признаков и через это (или ради этого) объединяющий (не различающий) гуманитарную и естественнонаучную область знания, для него

не существует самого понятия «смежные дисциплины» в том, смысле, в котором оно используется в теории Ю.В.Бромлея. Повторив собственное определение этноса в виде ряда экскурсов в каждую из наук, ответственную за тот или иной признак, Ю.В.Бромлей доходит до этнопсихологии, якобы долженствующей изучать этническое самосознание (хотя на практике этим давно занимается этносоциология), но имеющей «специфическую предметную зону» – этнический характер, или психический склад этнической общности [Бромлей 1973: 233]. Примечательно, что непосредственно перед этническим характером в порядке упоминания появляется этнический стереотип поведения, проявляющийся в обрядах, ритуализованных формах повседневного поведения и формах социализации личности. С целью изучения этого признака предлагается кооперация с фольклористикой и социальной психологией [Бромлей 1973: 231-232]. Если это так, непонятно, зачем нужна этнопсихология, поскольку без форманта «этно» или «этнический» все перечисленное (поведение, процесс становления личности) входит в предмет исследования психологии (психология человека, его личность и характер, проявляется в его поведении).

В системе взглядов Л.Н.Гумилева понятие этнического стереотипа поведения выступает генерализацией понятия этнических признаков Ю.В.Бромлея. С другой стороны, в теории Ю.В.Бромлея «этнопсихологические» признаки не случайно упоминаются в конце списка как завершающие или венчающие процесс окончательного сложение этноса как культурной общности («этнос представляет только та культурная общность людей, которая осознает себя как таковую» [Бромлей 1973: 31]). Именно понятие этнопсихологии приводит, точнее, возвращает Ю.В.Бромлея к тому пункту, от которого он всеми силами стремится максимально удалиться. Его замечание относительно того, что «неразработанность биологического аспекта этнопсихологии» отрицательно сказывается на развитии этнографии [Бромлей 1973: 234], так сказать, по «силе объяснения» равнозначно всей теории пассионарности Л.Н.Гумилева, которая, в сущности, и является разработкой «биологического аспекта этнопсихологии». Например, в американской антропологии акцентированное внимания на понятии «психические проявления человеческой жизни» в качестве эквивалента понятия «культура» является оборотной стороной определения самой антропологии как науки, предмет которой объединяет биологию и культуру человека. Чтобы не впадать в «биологизм», нужно учитывать различие между понятиями психики и понятием абстрагирующей деятельности человека.

Примечателен другой момент сходства теорий Л.Н.Гумилева и Ю.В.Бромлея с теорией С.М.Широкогорова. Пропагандируя уничтожение границ между гуманитарными и естественнонаучными областями знания в целях создания сверхнауки о человеке (см.выше: у Ю.В.Бромлея те же самые претензии выражаются в отрицании претензий на создание некой «сверхнауки» в лице этнографии), С.М.Широкогоров исходил из невозможности в противном случае

получения значимых теоретических результатов. По свидетельству В.Н.Басилова, кампания по развитию новых (точнее, «модных») направлений в исследованиях, проводимая под руководством Ю.В.Бромлея, имела те же самые истоки. Одним из способов «обновления» этнографии (т.е. перерождения в новую науку. – П.Б.) стало повышенное внимание дисциплин в пограничных областях: этнолингвистики, этнопсихологии, этноэкономики, этноботаники и т.п., которое, по словам В.Н.Басилова, может быть понято только лишь в связи с убеждением, что этнография сама по себе не способна дать серьезные научные результаты в области теории [Басилов 1992: 8]. Вместе с тем, по его оценке, эксперименты с внедрением пограничных дисциплин и подменой этнографии этносоциологией, хотя отнимали у этнографии предмет исследования, сами по себе не принесли ожидаемых результатов [Басилов 1992: 9]. А лучше сказать, не отнимали, а просто выбрасывали, занимаясь совсем другими вещами.

Именно на фоне идеи синтеза гуманитарных и естественных наук, завуалированной специфической для того времени риторикой, Ю.В.Бромлей предлагает рассматривать проблему предмета и объекта этнографии, решение которой рассматривается в качестве предварительного условия более четкого отграничения этнографии от смежных (надо понимать, «культуроведческих») дисциплин [Бромлей 1973: 204]. По его мнению, необходимо сначала установить объект исследования, а затем – предмет исследования. Под объектом понимается «реально существующий оригинал», исследуемый «определенной наукой», под предметом – «совокупность особых, изучаемых только ею свойств объективной реальности» [Бромлей 1973: 204]. При этом он поясняет, что у нескольких самостоятельных наук «объект исследования» может быть одним и тем же, различными их делают «предметы изучения» [Бромлей 1973: 205]. В случае с этнографией, «объект познания» обозначен в самом названии, таковыми являются «этносы» и прежде всего «народы», учитывая место данного явления в иерархии «этнических общностей» [Бромлей 1973: 205]. Поскольку конкретные формы существования этноса имеют различные свойства, рассуждает он, предмет этнографии следует выделять по тем свойствам, благодаря которым этносы могут быть выделены среди других видов человеческих общностей. К числу таких свойств Ю.В.Бромлей относит свойства, выполняющие «этнические функции» под углом «этнической специфики» [Бромлей 1973: 207]. Понятно, что здесь мы сталкивается с кругом в определении. Поэтому сказанное уточняется за счет утверждения, что «ядро предметной области этнографии» составляет «этнический» слой культуры, т.е. прежде всего традиционно-бытовая культура [Бромлей 1973: 210].

Наверное, здесь можно было бы идти до конца. Если традиционная культура составляет ядро, то, наверное, и всю предметную область этнографии. Непонятно только, зачем доказывать то, что для любого этнографа является аксиомой. Это как раз та аксиома, которая является, в терминах Т.Куна, основой

науки этнографии. Помимо прочего отсюда вытекает, что Ю.В.Бромлей, рассматривая вопрос о предмете и объекте этнографии переворачивает его с ного на голову, в первую очередь, потому, что путает понятия предмета и объекта. Если попытаться объяснить это в предельно краткой форме, предмет – фрагмент реальности («реально существующий оригинал»), а объект – свойство или некоторая совокупность свойств предмета исследования. В контексте высказываний Ю.В.Бромлея культура оказывается «свойством», а не «множеством», поскольку в качестве множества берется «народ», или «популяция» («население»), т.е. нечто такое, что может быть определено без использования понятия культуры.

Таким образом, Ю.В.Бромлей, по его собственному выражению, не различает содержание понятий объекта и предмета научного исследования (вероятно, в силу того. что не различает категории «объем понятия» и «содержание понятия»). В данном отношении он лишь воспроизводит неясные места в теории С.М.Широкогорова, не замечавшего противоречий, касающихся употребления накладывающихся друг на друга понятий «культура», «этнос» и «культура этноса». Именно вслед за С.М.Широкогоровым Ю.В.Бромлей подводит этнографию под понятие «наука об этносах» (С.М.Широкогоров писал, что «этнология есть наука об этносе» [Широкогоров 1923: 33]), и именно вслед за С.М.Широкогоровым он дважды определяет предмет исследования этнографии: как «этносы» и как «традиционно-бытовую культуру» (см.выше С.М.Широкогоров обозначал термином «объект наблюдения этнографии» как «этнос» в значении группы людей, так и «элементы и явления культуры», принадлежащие такой группе [Широкогоров 1923: 15]).

В том, что касается собственно определения этноса, Ю.В.Бромлей просто-напросто повторяет (кажется, это ни для кого не секрет) формулировку С.М.Широкогорова. На этом фоне нас не должна вводить в заблуждение видимая непохожесть дефиниции Л.Н.Гумилева, который вроде бы определяет этнос как группу людей, отличающуюся от других подобных групп только собым стереотипом поведения. В данном случае фактическое возведение Ю.В.Бромлеем этого признака в ранг главнейшей причины оппозиции «мы – они» равносильно его объявления единственной основой противопоставления «мы» и «не мы» Л.Н.Гумилевым. Тем более, что Л.Н.Гумилев время от времени забывает о своих установках, заявляя, что стереотипы поведения являются выражением «бытующей традиции» [Гумилев 1990: 149]. Получается то же самое, что и у Ю.В.Бромлея: предметом этнографии оказываются этносы либо в виде «бытующей традиции» («стереотипа поведения»), либо в виде «неповторимой структуры», т.е. чего-то существующего независимо от традиции (по Ю.В.Бромлею, «традиционно-бытовой культуры») [Гумилев 1990: 92 и др.].

Например, Л.Н.Гумилев и Ю.В.Бромлей исключают из определения этноса признак общности происхождения. Как они это делают? Ю.В.Бромлей пишет,

что общность происхождения можно определить не только как генеалогическое родство, но и как «общность исторических судеб» [Бромлей 1973: 104], при этом указывая, что можно привести множество примеров, когда представители различных этносов на протяжении многих поколений связаны общими историческими судьбами, находясь в рамках одного государства, но не составляют единый этнос («этническую общность») [Бромлей 1973: 104]. Л.Н.Гумилев вторит ему и в том, и в другом. Идея генеалогического родства представителей этноса, т.е. восхождение к одному предку или древнему племени, не может соответствовать действительности [Гумилев 1990: 57]; общим моментом является не единство происхождения (и языка), а «единство исторической судьбы» [Гумилев 1990: 75-76], причем понятие «единство исторической судьбы» тождественно понятию «сочетание двух и более этносов в едином социальном организме» (т.е. в едином государстве), по Ю.В.Бромлею [Гумилев 1923: 137, 166].

Некоторое разнообразие состоит в том, что Ю.В.Бромлей прячет признак единства происхождения в этническое сознание в качестве его компонента, или «представления о единстве происхождения»: «важным компонентом этнического самосознания выступает представление об общности происхождения всех членов этноса» [Бромлей 1973: 31]; «… этническое самосознание непременно включает такой генетическо-временной параметр, как представление об общности происхождения членов этноса» [Бромлей 1973: 102]. Действительно, из высказываний Ю.В.Бромлея с одинаковой степенью вероятности можно вывести представление о том, что «этнос – продукт сознания» (гумилевское «этнос – не популяция») и что «этнос – не продукт сознания» (гумилевское «этнос – популяция»).

Фактически, Л.Н.Гумилев и Ю.В.Бромлей во многих случаях даже при отрицании тех или иных положений С.М.Широкогорова, двигаются по рельсам, им же проложенным. Это называется интерпретацией теории просредством модели, а в качестве такой модели они используют понятие нации (за счет исключения признака единства происхождения). Там, где Л.Н.Гумилев запрещает себе использовать понятие сознания, Ю.В.Бромлей запрещает себе использовать понятие популяции. В терминах топологии, для Л.Н.Гумилева в качестве открытого множества выступает множество «этносы», а в качестве дополнения – замкнутое множество «общности, обладающие самосознанием». У Ю.В.Бромлея наоборот: в качестве дополнения множества «этносы» выступает замкнутое множество «популяции». В рамках теории С.М.Широкогорова множество «этносы» можно рассматривать как одновременно замкнутое и открытое, в этом смысле, всюду плотное. Можно сказать, теория Ю.В.Бромлея – это теория С.М.Широкогорова, подведенная под марксистскую идеологию.

С.А. Токарев. Представления С.А.Токарева о месте этнографии в системе наук можно рассматривать как лаконичную (обобщенную) версию теории

С.М.Широкогорова, выявляющую два основных положения. По С.А.Токареву, предметом исследования этнографии является традиционная культура (народов), объектом исследования – народ («народы») [Токарев 1968: 5-10]. Именно так можно представить в сжатой форме систему взглядов С.М.Широкогорова на этнографию как особую научную дисциплину. Это и есть то, что можно считать «основами этнографии». Различие в способах решения вопроса о связи этнографии с биологией, несмотря на, казалось бы, крайнюю приверженность С.М.Широкогорова к поиску биологических основ этноса, касается скорее риторики, чем существа дела. Подчеркнем еще раз: С.М.Широкогоров говорит о биологических функциях «этноса», а не «культуры этноса». Противопоставления С.А.Токаревым понятий «народы» и «культура народов» подразумевает признание того факта, что народ как таковой, абстрагируясь от понятия культуры, – это популяция (население). Там, где С.М.Широкогоров пишет о необходимости уничтожения границ между гуманитарными и естественными дисциплинами (т.е. этнографии и физической антропологии), С.А.Токарев говорит о необходимости привлечения этнографией данных физической антропологии. На результатах конкретных этнографических исследований это различие в формулировках никак не может сказаться.

Несколько иначе обстоит дело с понятиями «историческая наука» и «социальная наука», казалось бы, очень близкими. Если в 1968 г. С.А.Токарев определял этнографию как «историческую науку» [Токарев 1968: 5], то в 1976 г., в совместной с Ю.В.Бромлеем статье в «Советской исторической энциклопедии», этнография определяется как «общественная наука» [Советская историческая энциклопедия 1976: 642]. Меняются местами и элементы, входящие в содержание понятия этнографии. Этнография теперь определяется как наука, 1) основным объектом изучения которой являются народы (этносы), 2) основным предметом – традиционные черты повседневной бытовой культуры народов. Конечно, в классическом определении С.А.Токарева понятие «народы» тоже стоит на первом месте, а «быт и культура» народов – на втором: этнография – это «наука, изучающая народы, их быт и культуру» [Токарев 1968: 5]. Но, развивая свое определение, С.А.Токарев, все-таки, начинает изложение с характеристики предмета, а не с объекта этнографии, следуя формуле «этнография изучает быт и культуру народов» [Токарев 1968: 6].

Впоследствии, выступая в роли редактора учебника «Этнография» 1982 г. (совместно с Г.Е.Марковым), Ю.В.Бромлей фактически обходит вопрос о предмете этнографии, довольствуясь кратким определением: «этнография – наука, основным объектом изучения которой являются народы мира» [Бромлей 1982: 4]. Дается это определение под заголовком «Предмет и задачи этнографии». Таким образом, «объект этнографии» рассматривается как синоним «предмета этнографии», а сам предмет этнографии (традиционная культура) выступает под именем «задачи этнографии». Та же схема повторяется в учебнике «Этнология», вышедшем в 1994 г., где Г.Е.Марков, выполняет функции редактора совместно с В.В.Пименовым. Под заголовком «Предметная область

этнологии» излагаются взгляды на этносы как «объекты изучения этнологии» в пространстве и во времени [Марков Пименов 1994: 6, 9]. Трациционная культура наряду с другими «статьями» подводится под категорию «тем, проблем и научных направлений» в этнологии [Марков Пименов 1994: 9-10]. Обобщением такого рода рассуждений служит определение этнологии как науки, изучающей «этнические процессы» («разнообразные аспекты жизнедеятельности этносов») [Марков Пименов 1994: 10]. В отношении места этнологии в системе наук авторы учебника занимают двойственную позицию. В начале, этнология квалифицируется как часть «социальной науки» (этносы – это оставные части социосферы, возникающие в результате неравномерного распределения «слоя» социосферы, покрывающего землю), в конце – как относящаяся к «комплексу исторических наук» в силу факта обладания этносами свойством «исторического бытия» [Марков Пименов 1994: 5, 10]. Авторы, упомянутых учебников отходят от версии С.А.Токарева, простота которой позволяла максимально избегать противоречий во взглядах на соотношения понятий предмета и объекта исследования, метод и задачи исследования этнологии (этнографии). В целом теория этнографии С.А.Токарева может рассматриваться как самостоятельная кодификация взглядов, имевших хождение в российской науке еще до выхода в свет книги С.М.Широкогорова, попытавшегося применить методы точных наук.

Р.Ф.Итс. При условии, что мы относим этнографию к числу исторических наук и действуем в этом направлении достаточно последовательно, мы придем к той версии этнографии, которая приобрела наиболее законченную форму в учебном пособии Р.Ф.Итса «Введение в этнографию» (первое издание 1974 г.). В этом смысле теоретические воззрения Р.Ф.Итса суть естественное продолжение взглядов российских этнографов всех предшествующих поколений. Так, при характеристике связей этнографии со смежными науками в изучении народов, С.А.Токарев на первое место ставил этническую историю в качестве «главного предмета интереса этнографа» [Токарев 1968: 11]. Фактически, речь идет о том, что предметом исследования этнографии является этническая история («история народов»).

Главной задачей («содержанием») своей книги Р.Ф.Итс объявляет «описание места этнографии в системе общественных наук» [Итс 1992: 3]. Согласно его определению, «этнография – историческая наука о происхождении и этнической истории народов, формировании специфических особенностей их культуры и быта – составных частей мировой цивилизации» [Итс 1992: 8]. Это определение возникает из двух источников. Первый – определение С.П.Толстого: «Этнография – историческая наука, изучающая преимущественно путем непосредственного наблюдения культурные и бытовые особенности различных народов мира, исследующая исторические изменения и развитие этих особенностей, проблемы происхождения (этногенез), расселения (этническая география) и культурно-исторические взаимоотношения народов» [Большая Советская Энциклопедия 1939: 205]. Как нетрудно заметить, собственное

определение Р.Ф.Итса представляет собой редакцию определения С.П.Толстого. «Проблемы происхождения» оказываются на первом месте, «культурные и бытовые особенности» – на втором. Второй источник – определение Ю.В.Бромлея и С.А.Токарева: «Этнография… общественная наука, основным объектом изучения которой являются народы – этносы, а также другие типы этнических (этнографических) общностей… Этнография изучает сходство и различия образа жизни (этногенез) и расселение, а также культурно-исторические взаимоотношения. Основной предмет этнографии составляют характерные, традиционные черты повседневной бытовой культуры народов, образующие в совокупности (вместе с языком) их специфический, этнический облик…» [Советская историческая энциклопедия 1976: 642]. Второе определение, также являющееся редакцией определения С.П.Толстого, хотя и без перестановки двух основных компонентов, Р.Ф.Итсом отвергается на том основании, что в нем нет «определения науки», но констатируется лишь объект, предмет и метод [Итс 1992: 6]. Однако, думается, главная претензия Р.Ф.Итса к этому определению состоит в следующем: недостаточно подчеркивается то, что сам он считал настоящим предметом исследования этнографии – этническую историю, включая происхождение народов и формирование особенностей их культуры и быта.

В отношении формы предмета исследования позиция Р.Ф.Итса полностью совпадает с позицией Л.Н.Гумилева, которого тоже интересует скорее процессы изменения этносов во времени и пространстве, чем сами этносы (см.выше: Л.Н.Гумилев, рассуждая о синтезе наук в целях изучения законов этногенеза, часто сбивается с понятия этнографии на понятие истории). Расхождение между ними связано с содержанием этих процессов, с вопросом, является ли этногенез социальным или природным явлением [Итс 1992: 9].

Однако общим фоном концепции Р.Ф.Итса служит скорее концепция С.А.Токарева, которую он своими формулировками доводит до логического завершения. Принимая идею Л.Н.Гумилева «дать более совершенное решение проблемы», он не согласен с предлагаемым решением в виде теории пассионарности, поскольку в отличие от Л.Н.Гумилева не видит, что классическая этнография как таковая методологически практически себя исчерпала [Итс 1990: 6, 9]. Во всяком случае, Р.Ф.Итс не отказывает Л.Н.Гумилеву в оригинальности или фундаментальности подхода.

В.А.Тишков. В трактовке предмета исследования этнографии В.А.Тишков переходит на позиции, как он считает, противоположные теории Ю.В.Бромлея. Это означает, что «этносы, как и формации, есть умственные конструкции, своего рода идеальный тип, используемый для систематизации конкретного материала, т.е. они существуют исключительно в умах историков, социологов, этнографов» [Тишков 1992: 7].

На вопросы со стороны оппонентов, например, что же есть, если этноса нет, он отвечает, что «отрицание этносов» не является «отрицанием предмета науки». Как он пишет, «есть некое культурное многообразие, мозаичный, но стремящийся к структурности и самоорганизации континуум из объективно существующих и отличных друг от друга элементов общества и культуры. На их основе и формируется во времени этничность, которая преобразуется в метафорическую форму представлений об общности прошлого и будущего членов той или иной группы» [Тишков 1992: 7-8]. Согласно другому его утверждению, «у этнологии и антропологии есть свой отчетливый предмет – изучение народов и культур, их взаимодействий, анализ сложнейшего социального феномена – этничности, а также свой отличительный метод – это основанная на включенном наблюдении полевая работа и приемы анализа культурных явлений» [Тишков 1992: 8].

Прежде всего в приведенных выше высказываниях еще не содержится ничего, что полностью могло соответствовать понятию «отрицание этносов». Первое является просто пересказом определения этноса («этникоса») Ю.В.Бромлея как культурной общности («стремящийся к структурности и самоорганизации континуум элементов культуры»), обладающей самосознанием единства и отличия («метафорической формой представлений об общности прошлого и настоящего»). Отличие связано со «вставкой» в виде этничности: на основе общности культуры формируется этничность, которая трансформируется в этническое самосознание. Это совершенно новое слово в теории «базиса и надстройки», поскольку предполагается существование некоего третьего звена, которое не относится ни к бытию, ни к сознанию. С чисто логической точки зрения, данное построение не выдерживает никакой критики. Если этничность способна «трансформироваться» в этническое самососознание, то это и есть этническое самосознание. Второе высказывание является пересказом определения этнографии С.А.Токарева как науки, изучающей народы (этносы) и их культуру за исключением на этот раз «приставки» этничности в качестве «сложного социального феномена». Однако именно благодаря такой характеристике «этничность» можно рассматривать как элемент культуры, безусловно, «сложного социального феномена». Понятие этничности в контексте высказываний В.А.Тишкова либо вообще выпадает из определений этноса или этнографии, либо выступает в роли эвфемизма понятия этноса.

Там, где речь идет об определении места этнографии в системе наук, В.А.Тишков повторяет известные положения. О необходимости различать этнографию и этнологию как эмпирическую (тождественную понятию полевой этнографии) и теоретическую ступени исследований [Тишков 1992: 10]. О сближении этнологии с социологией, лингвистикой и биологией за счет пересмотра принятой в нашей стране классификации наук, вроде бы необоснованно устанавливающей первоочередность родства этнографии с историческими науками [Тишков 1992: 8, 9]. Здесь он одновременно выступает в трех лицах Ю.В.Бром-

лея, Л.Н.Гумилева и Ф.Боаса. Понять, какое место, по его мнению, должна занимать этнография среди других наук довольно сложно, поскольку он объединяет несовместимые между собой утверждения. С одной стороны, предметы этнологии и (социальной-культурной) антропологии идентичны по отношению к «советской этнографии» [Тишков 1992: 8], с другой – западную антропологию отличает от отечественной этнографии союз с социологией, археологией и лингвистикой, «но не с историей» [Тишков 1992: 9], с третьей – этнография и «этнология и антропология» вообще являются разными дисциплинами [Тишков 1992: 10].

Придать рассуждениям В.А.Тишкова необходимую целостность можно двумя способами. Первый способ – признать, что предметом исследования этнологии (или антропологии) является феномен этничности. В этом случае приходится определить, что такое этничность. Но тогда его теория должна рассматриваться просто как образ (в терминах определения понятия функции) того множества теоретических объектов, которое именуется пассионарной теорией этногенеза Л.Н.Гумилева. (В сущности, идея этничности в работах западных этносоциологов в целом может быть понята как зачаток пассионарной теории этногенеза, поскольку эта теория явочным порядком ставит те вопросы, на которые отвечает Л.Н.Гумилев).

Но это совершенно противоречит представлениям западных ученых о предмете исследования антропологии (вместо социальной антропологии мы получаем этносоциологию). Кроме того, становится непонятно: если предмет исследования антропологии – этничность, что является объектом исследования? Второй способ – признать, что предметом исследования этнологии (этнографии) является традиционная культура («континуум элементов культуры»), а объектом исследования этничность (как понятие, или «умственная конструкция»). Это вполне разумная позиция рассматривать объект исследования именно как теоретический, абстрактный объект. Сложность в том, что в данном случае этничность оказывается по смыслу тождественной этнос, следовательно, необходимость в самом понятии этничности отпадает (в силу запрета на «преумножение сущностей»). Например, в западной этносоциологии термины «этническая группа» (фактический аналог термина «этнос») и «этничность» рассматриваются как синонимы [Таболина 1985: 13, 32-33].

С рассматриваемой точки зрения, концепция В.А.Тишкова в конечном счете оказывается вариантом концепции Ю.В.Бромлея, адаптированным к понятиям западной науки. В формулировке С.А.Арутюнова, основной пафос работ В.А.Тишкова состоит лишь в переходе от примордиалистского подхода к этносу к конструктивистскому [Арутюнов 2012: 60-63]. Этот переход задним числом оказывает влияние на представления о предмете исследования этнографии. Если у Ю.В.Бромлея этнографическая реальность – это совокупность этносов, возникающих под воздействием объективных факторов, то у В.А.Тишкова – некий «культурный континуум», из которого субъективным

образом конструируются отдельные этносы. К сожалению, при анализе работ В.А.Тишкова не удается выяснить, что собой представляет «культурный континуум» в качестве предмета исследования, население Земли или культура населения Земли. В первом случае, понятие культурного континуума В.А.Тишкова совпадает с понятием этносферы Л.Н.Гумилева.

А.К.Байбурин. Несколько особняком стоит теория А.К.Байбурина, весьма скептически рассматривающего саму возможность существования этнографии как особой дисциплины. В своем первом обращении к теме пересмотра существующих представлений о предметной области этнографии, он писал достаточно осторожно, что предметная зона этнографии никогда не была закрытой системой, ее границы, особенно в последнее время, постоянно изменяются за счет междисциплинарных исследований, хотя и с учетом существующих теорий объекта и предмета науки [Байбурин 1982: 8]. Здесь весьма уместным оказывается и ранее сделанное замечание по поводу того, что наряду с точкой зрения отечественной этнографии, ограничивающей поле зрения этнографии этническим, традиционно-бытовым слоем культуры, может быть упомянута позиция характерная для ряда зарубежных течений, «не делающих различия между культурологией и этнологией» [Байбурин 1982: 6]. Спустя два десятилетия он высказывается уже более свободно, говоря, что «этнология всегда была неоднородной наукой», следствием чего является «отсутствие представлений о единой фактологической основе», которое в свою очередь ведет к утверждениям об «исчезновении самого предмета этнографии» [Байбурин 2003: 14].

С его точки зрения, бессмысленно заниматься вопросом о предмете исследования, важно совсем другое – определить общие ориентиры, как для этнографических, так и для фольклористических исследований. Главным из них может служить то, что каждый этнограф и фольклорист считает «своим», а «своим» для тех и для других является «феномен традиции» [Байбурин 2003: 14]. В конечном счете, он приходит к выводу об условности деления традиции на две составляющих, этнографическую и фольклорную, о нерасторжимости фольклорных и этнографических элементов [Байбурин 2003: 16-17]. Однако, если мы добавим к этому ранее столь же убежденно высказывавшиеся им положения, в которых сфера интересов этнографов определяется понятием традиционной культуры, его формулировки соответствуют давно установившейся практике отождествлять понятие «предмет исследования этнографии» и понятие «традиционная культура». Таким образом, ставя своей целью доказать, что этнография не имеет общей идеи, он приводит прямо противоположное положение, согласно которому основной идеей этнографии является традиция, или традиционная культура.

Принять этот факт А.К.Байбурину мешают две вещи. Во-первых, использование вместо точных научно-философских категорий, расплывчатые представ-

ления об «общих ориентирах», «единой фактологической основе», «однородного научного пространства» и т.п. Все это синонимы выражения «предмет научного исследования». И, как выясняется, данный предмет исследования настолько «однороден», что возникают довольно серьезные сложности с разграничением этнографии и фольклористики. Во-вторых, доказательство неоднородности предмета этнографии (или, если угодно, этнологии) путем деления исследуемой реальности на этнографические (социальная культура) и фольклорные элементы (духовная культура). В данном случае мы имеем дело с кругом в доказательстве, поскольку тезис доказывается с помощью аргумента тождественного ему по смыслу. Исходя из контекста собственных высказываний А.К.Байбурина, данное противоречие можно снять только за счет тезиса о единстве предмета этнографии и фольклористики, точнее, того аспекта фольклористики, который А.К.Байбурин считает «своим». Но это означало бы признать себя этнографом, чего он, вероятно, не может сделать по внешним причинам, не имеющим непосредственного отношения к самому предмету исследования. Утверждать, что понятие этнографии включено в объем понятия фольклористики не представляется возможным теоретически, а утверждать обратное (по С.А.Токареву) невозможно чисто психологически. В этой ситуации проще либо вообще обойти вопрос о соотношении объемов понятий, либо прибегнуть к нейтральносму термину «антропология» в качестве объединения множеств «этнология» («этнография») и «фольклористика» по аналогии с западной моделью «этнология, физическая антропология». Таким образом, «антропология» А.К.Байбурина – это «этнография» С.А.Токарева, для которой фольклористика не является «обособившейся отраслью этнографии». Можно сказать, что А.К.Байбурин – это ортодоксальный этнограф, работающий в стане антропологов «под прикрытием». В данном случае признак ортодоксальности заключается в тезисе о том, что пересечение множеств «этнография» и «физическая антропология» является пустым множеством. Некоторая дань антропологическому подходу отдается только в определении «текста культуры» как поведения человека и результатов этого поведения (см.ниже).

Проблема этноса как объекта исследования А.К.Байбурина всерьез интересовать не может, поскольку по своим профессиональным качествам является типичным представителем Volkskunde, интересы которого концентрируются внутри «своей» культуры. Границы его исследований предопределены работами его предшественников и, следовательно, вопрос об этносе никак не может повлиять на результаты его исследований. Между тем, для него этнос, во-первых, представляет «призрачное явление», а, во-вторых, существует в единственном числе. Следовательно, А.К.Байбурин объективно указывает на этнос как на теоретический объект, свойствами является которого абстрактность и универсальность.

При таком, казалось бы, слишком специализированном подходе А.К.Байбурин получает некоторые преимущества перед своими коллегами-этнографами, поскольку это позволяет ему сосредоточиться на том моменте традиционной

культуры, который обычно упускается. С некоторыми оговорками, тезис о «нерасторжимом единстве» всех элементов «традиции», условности их подразделения на «фольклорные» и «этнографические» можно принять как приемлемую форму выражения идеи рассматривать традиционную культуру как систему взаимосвязей. Таким образом, А.К.Байбурин не то, чтобы отрицает инструментальное значение определения предмета исследования, но абстрагируется от этой проблемы, перенося все внимание с вопроса, что исследуется, на вопрос, как возможно это исследовать. Традиционная культура в качестве предмета исследования этнографии берется как нечто данное – независимо от того, пользуемся ли мы термином «предмет исследования» или каким-то другим. Отвечая на свой вопрос, А.К.Байбурин обращается к информационным, или знаковым аспектам культуры, превращая их в самостоятельную сущность по отношению к традиционной культуре как таковой. Понятие культуры как «совокупности результатов абстрагирующей деятельности человека» противопоставляется понятию культуры как «совокупности результатов абстрагирующей деятельности человека, использующихся в качестве знаков». В конечном счете, именно последнее становится для А.К.Байбурина предметом исследования этнографии. Но в таком случае этнография является не единственной дисциплиной, которая может претендовать на этот предмет. С этой точки зрения, предмет этнографии тождествен предмету языкознания.

С одной стороны, А.К.Байбурин, хотя и специфическими средствами, определяет предмет исследования этнографии, с другой – заявляет, что такое определение для существования этнографии как науки вообще неактуально, поскольку неактуально само ее существование.

Разберем более подробно работу А.К.Байбурина «Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры (к проблеме этнографического факта)» (1982), безусловно, имеющую программное значение. Основной целью статьи является постановка проблемы описания этнографических фактов и в связи с этим – определение самого понятия этнографического факта [Байбурин 1982: 5]. При этом А.К.Байбурин исходит из утверждения, что на тот момент этнографии еще не удалось создать свой собственный понятийный аппарат (по наличию которого, как известно, принято судить, является ли данная наука теоретической. – П.Б.); отождествляя значение терминов «понятийный фонд» (понятийный аппарат) и «язык описания» (терминологический аппарат, автор заявляет, что пока не приходится говорить о существовании «особого языка в этнографии», статус которого определяется не суммой терминов, а их функциональным и концептуальным единством [Байбурин 1982: 5]. В качестве неопровержимого эмпирического доказательства приводится «отсутствие универсальных единиц для описания предметной области этнографии», т.е. таких единиц этнографического исследования, которые были бы одинаково применимы во всех областях, от «материальной культуры» до «мифологии» и «религии» [Байбурин 1982: 5].

В качестве основных причин такого положения называются две: 1) «неоднородность явлений, составляющих предметную область этнографии и 2) «ориентированность на фиксацию отдельных явлений, а не связей между ними» [Байбурин 1982: 5-6]. Касательно первого замечания можно было бы напомнить, что в этнографии существуют такие понятия как «явление культуры» и «элемент культуры». Но эти понятия А.К.Байбурина не устраивает, поскольку, во-первых, они «безразличны относительно специфики предметной области этнографии», а во-вторых – с ними соотносится представление о культуре как «простой совокупности составляющих ее элементов» [Байбурин 1982: 6]. На наш взгляд, А.К.Байбурин очень неточно описывает реальное положение в этнографии именно с точки зрения языка описания.

Безусловно, понятия «явления культуры» и «элементы культуры» с используются не только в этнографии, но и в археологии. Однако здесь надо подчеркнуть, что используются они именно внутри этих наук. Так как предполагается, что этнограф и археолог заранее знают, о каких явлениях или элементах идет речь, им нет необходимости уточнять, что это, например, «явления этнографической культуры» или «явления археологической культуры». Что такое явление культуры в этнографии, определяется как раз с помощью представления, что предметную область этнографии составляет, по собственному выражению А.К.Байбурина, ее «этнический слой», т.е. «традиционно-бытовая культура» (здесь идет ссылка на соответствующую страницу в книге Ю.В.Бромлея «Этнос и этнография». – П.Б.) [Байбурин 1982: 6].

Безусловно, «осмысление традиционно-бытовой культуры как целостного организма (ср. понимание культуры Фробениуса. – П.Б.), различные аспекты которого неразрывно связаны между собой» необходимый элемент этнографического исследования [Байбурин 1982: 6]. Само по себе это вряд ли является новостью для этнографии. А.К.Байбурин упоминает об «обычных перечислениях элементов типа тейлоровского» [Байбурин 1982: 6]. Между тем, понимание культуры Э.Тейлора обусловлено идеей взаимосвязи между явлениями культуры, хотя его формулировки данной идеи не содержат термины «организм», «система» и т.п. [Тэйлор 1939: 6-7]. Идея рассматривать традиционную культуру как единое целое проходит красной линией через всю историю этнографии и давно стала общим местом, о чем свидетельствует сам А.К.Байбурин, приводя известное высказывание С.А.Токарева об этнографическом изучении материальной культуры, которое не может быть сведено к перечислению явлений [Токарев 1970: 3]. Нет ни одного крупного теоретика, который бы обошел своим вниманием этот вопрос и не попытался внести вклад в концепцию системной взаимосвязи явлений культуры. Например, введение в науку понятия культуры как «организма» Л.Фробениусом или понятия этноса как «этнической единицы» С.М.Широкогоровым отвечает именно этой цели.

На этом фоне размышления А.К.Байбурина над природой этнографического факта выглядят вполне традиционными для российской школы, поскольку сам

термин «этнографические факты» на практике выступает, например, синонимом выражения «элементы и явления культуры» С.М.Широкогорова (явление как отдельно взятое явление и явление как элемент системы) [Широкогоров 1923: 15]. Новизна прочтения смысла этнографического факта («этнографической ценности» в плане «информирования» исследователя об особенностях традиционной культуры, «этнографичности», или – почему нет? – «этничности») может быть связана только с перекодировкой понятия традиционной культуры в терминах «текста культуры» или «этнографического текста» [Байбурин 1982: 6-9]. Разумея под текстами культуры ее деление на морфологические части, А.К.Байбурин называет эти тексты (мифология, социальная организация, орудия труда и пр.) «системами» [Байбурин 1982: 7].

Этнографический факт определяется как элементарный, однородный по своей структуре текст в отличие от неоднородных текстов культуры (включая культуру как текст в целом), примером которых служит обряд [Байбурин 1982: 10]. Таким образом, понятие этнографического факта тождественно по объему понятию простого (атомарного) явления культуры, а понятие этнографического текста – сложного (составного) явления культуры, в пределе всего этноса, а оба вместе описывают ту совокупность явлений, которая обозначается понятием целая (отдельная) культура, в большинстве контекстов совпадающим с понятием предмета исследования этнографии. Мы приходим к тому, что понятия явления культуры и этноса являются объектами этнографии, а традиционная культура, описываемая с их помощью – предмет этнографии.

Необходимо выяснить, чем может быть обусловлено стремление переименовать давно существующие и вполне работоспособные понятия в этнографии. Базисным утверждением служит заявление, что все большее число исследователей склоняется определению культуры через ее «информационные аспекты» [Байбурин 1982: 6]. Далее говорится: «В соответствии с этими взглядами культура представляет собой вненаследственную, выработанную внебиологическим путем информацию, способы ее хранения, организации и передачи. Такое определение культуры предполагает возможность ее рассмотрения как сложно организованной семиотической системы, включающей целый ряд знаковых систем, аналогичных по своему характеру естественному языку. В свою очередь по отношению к культуре как семиотической системе применимы такие понятия как «код» (язык) и «сообщение» (текст). Язык культуры – это та система правил, та парадигма смыслов, которая реализуется в виде объективированных текстов культуры. С этой точки зрения текстом культуры является как само поведение человека, так и результаты этого поведения (миф, ритуал, материальная культура, социальные институты и т.п.)» (курсив автора. – П.Б.) [Байбурин 1982: 7].

Отметим пока для себя, что в данном пассаже даются два определения культуры как предмета исследования этнографии, информационное и поведенческое (здесь примешивается и ценностное определение культуры [Байбурин

1982: 8]), но не будем сейчас на этом останавливаться, поскольку для самого А.К.Байбурина эти формулировки суть лишь промежуточный шаг к другому положению, более радикально изменяющему определение предмета этнографии. Это определение предмета исследования этнографии связано с тезисом, согласно которому явления традиционной культуры имеют двойственную природу, «вещную» и «знаковую». Вопрос только в том, что семиотический характер таких систем, как орудия труда, утварь и других сугубо утилитарных вещей, не столь очевиден [Байбурин 1982: 7]. С этой точки зрения, если попытаться рассуждать, следуя логике А.К.Байбурина, знаковая сторона вещей (явлений культуры) в качестве предмета исследования выступает своего рода имплицитным выражением информационных аспектов культуры (информация передается с помощью знаков) и поведенческих аспектов культуры (поведение само по себе является знаковой деятельностью), и ценностных аспектов культуры (явления неравноценны по своим знаковым качествам). В знаковости заключается «этнографичность», определяющее свойство этнографического факта, позволяющее отличать его от «других факторов науки» [Байбурин 1982: 9]. Причем в знаковости само по себе заключается и свойство связности явлений друг с другом, принадлежащих к разным сферам традиционной культуры [Байбурин 1982: 10].

Таким образом, для А.К.Байбурина предмет исследования – это «тексты» культуры, а объект – это связь между элементами текстов культуры (сгусток, или точка пересечения этих связей). В целях смягчения своей позиции (все-таки, мы находимся на «территории» этнографического издания) он продолжает до конца использовать термины «этнографический текст» и «этнографический факт», но уже ясно, что речь идет не об этнографии, а о какой-то другой науке, которой этнография предоставляет материал для анализа. По всей видимости, речь идет об антропологии (культурной или социальной), которая действительно не различает в себе культурологию и этнологию, представляя собой отрасль, продуцирующую работы, где, по мнению А.К.Байбурина, должны рассматриваться, связи внутри пар «жилище – одежда», «одежда – утварь» и т.п. [Байбурин 1982: 15].

По этому поводу возникает ряд вопросов. Во-первых, является ли такое течение мысли наукой, поскольку научная деятельность требует предварительного установления границ своей активности, которое мы и именуем предметом исследования? Во-вторых, что собой представляет объект исследования, т.е. форма, в которой исследуемая реальность воспроизводится в нашем мышлении? В частности, какова структура элементарных частиц этой реальности? Отвечать на этот вопрос приходится даже в том случае, если мы игнорируем первый вопрос. Согласно А.К.Байбурину, вещь как этнографический факт – сгусток связей с другими вещами, или контекст, в котором она используется [Байбурин 1982: 10]. Но при таком подходе отдельная вещь как элементарный текст в плане изучения равна всему тексту культуры.

А.К.Байбурин полагает, что вещь как таковая является «материальной реализацией» связей, на пересечении которых возникает ее «значение и смысл» [Байбурин 1982: 10]. В конце рассматриваемой статьи мы находим пояснение, из которого можно заключить, что объектом исследования являются «элементарные типы связей, реализующиеся в этнографических текстах» [Байбурин 1982: 15]. Таким образом, объект исследования антропологии трактуется в платонистском стиле – как элементарные типы связей, т.е. значение и смысл вещей, а вещи – их материальная реализация. Так что же такое сама вещь, сгусток связей или их материализация? Вероятно, определение вещи, или элемента культуры, как сгустка связей логически можно скорректировать в терминах топологии: элемент культуры есть некое открытое множество в виде точки, взятой вместе с её окрестностью.

Конечно, нельзя возражать против изучения связей между элементами традиционной культуры, что естественным образом вытекает из определения традиционной культуры как предмета этнографии. Возражение касается только того пункта, в котором фактически предлагается изучать явления культуры независимо от самой культуры как системы связей между ее элементами. С этим противоречием, не отбрасывая систему взглядов А.К.Байбурина в целом, можно справиться с помощью гегелевского утверждения, что вещь то, что она есть, есть только в понятии, т.е. в научном языке, или знаковой системе («тексте»), который, будем надеяться, окажется изоморфным отражаемым, следовательно, все-таки существующим явлениям / вещам.

Наконец, единицами чего именно являются факты, которые А.К.Байбурин как исследователь считает «своими»? Являются ли они единицами информации, единицами поведения, единицами ценности, единицами знаковой системы, единицами смысла? Сложность ответа на эти вопросы заключается в том, что А.К.Байбурин при определении понятия явления культуры, постоянно переходит с языка одной науки на язык другой, видимо искренне полагая, что это способствует более глубокому пониманию описываемой реальности. На протяжении нескольких страниц А.К.Байбурин успел побывать и психологом, и филологом, и этнологом, и социологом, и культурологим, постоянно меняя свое место, с топологической точки зрения. На самом деле вместо того, чтобы дать оригинальное определение явления культуры, он не дает никакого определения. Перечисленные выше единицы действительно существуют, но изучаются разными науками. Например, знак как результат овеществления абстрагирующей деятельности, т.е. материальный объект, выполняющий функцию заместителя того предмета или отношения, которые он представляет [Грязнов 1982: 66-67]. В сущности, все, о чем говорит А.К.Байбурин, есть не что иное, как попытка сформулировать средствами этнографии то, что уже давно сформулировано в логике и философии науки относительно понятия знака.

Если бы А.К.Байбурин сказал просто: предметом исследования этнографии является знаковая деятельность человека в рамках традиционной культуры и,

следовательно, этнография – это отрасль семиологии (как «наука о ритуале», поскольку с помощью понятия «культура ритуального типа» в сферу ритуала втягивается вся традиционная культура), с его точкой зрения можно было бы соглашаться или не соглашаться, не выходя за пределы науки. Однако он не признает необходимость проводить границы между науками. Кажется, на этой почве рождается такая абстракция, такой теоретический объект, как «сгустки связей между вещами» (подобно эйдосам, или монадам? – П.Б.), заменяющий привычное для этнографов «явление культуры» в качестве так называемого неопределяемого или примитивного объекта. Трудность заключается в том, что объект «сгустки связей между вещами» наследует свойство объекта «явления культуры», т.е. свойство считаться эмпирическим объектом, заключающееся в требовании указывать его непосредственный репрезент в материальном мире. Проводить конкретные исследования в рамках такой парадигмы довольно сложно. Отсюда вынужденность задавать предмет исследования по умолчанию, в виде остенсивных определений или списка примеров, которые определены на множестве публикаций под шапкой «этнография».

Как известно, противоположности сходятся. Стремясь как можно дальше отойти от «этнографического описания», которое «ориентировано на фиксацию отдельных явлений, а не связей, отношений между ними» [Байбурин 1982: 6]), А.К.Байбурин в конечном итоге к приходит именно к этому варианту через описание этнографических явлений под именем «сгустков связей между вещами».

Возникает еще один вопрос: как организовать исследование при отсутствии теории как таковой? Здесь приходится прибегать к понятию единого языка описания, который должен заменить теорию. Отличие «единого языка описания» от теории заключается в том, что поведение ученых организуется не по законам науки, а по законам общества. При наличии теории общезначимость того или иного вывода относительно исследуемой реальности определяется их соответствием тем или иным универсальным утверждениям. При отсутствии теории (точнее, сведению понятия теории к понятию текста) общезначимость получаемых выводов зависит от правил поведения только в сфере языка (к примеру: используешь слово «дискурс», значит «свой», не используешь, значит «чужой»). В этом случае само сообщество исследователей становится чрезвычайно сплоченным, но исследуемая ими область распадается на множество так называемых case studies. Исследования буквально становятся похожи на расследования в сфере права, результаты которых как при успешном, так и при неуспешном исходе дела по прошествии установленного срока отправляются в некий виртуальный архив. Связи между отдельными «делами» возникают только тогда, когда в разных делах встречаются одни и те же «фигуранты». Кажется, именно эта идея воплощается в настоящее время на страницах «Current Anthropology» и «Антропологического форума», если упоминать наиболее продвинутые в данном направлении периодические издания.

Одни говорят о бессмысленности споров о терминах, другие – о необходимости договариваться о терминах. Сторонники этих взглядов рассматривают противоположную точку зрения своего рода концом науки как таковой. Позиция А.К.Байбурина в связи с постановкой задачи создания «единого языка описания» совпадает со второй точкой зрения. Эта позиция, безусловно, более адекватна законам существования науки, чем первая. Существование научного знания вообще возможно только в форме языка, термины которого обладают свойством однозначности. Эта однозначность достигается тем, что принимается решение, отделяющее одну область значения слов естественного языка от другой путем абстрагирования от переходных областей и для предметов, относящихся к переходным областям, принимают специальное решение, однозначно относя или не относя эти предметы к областям значения данных слов [Зегет 1985: 28]. Однако необходимо учитывать и другое. Построение формализованного языка науки отвечает задаче прояснения логической структуры системы теоретических высказываний о данной области с точки зрения однозначности формулировки этих высказываний, а не собственно задаче ее описания [Зегет 1985: 32, 36]. Без учета этого замечания вместо того, чтобы договориваться о терминах, мы договариваемся о самой реальности, которую эти термины должны обозначать, и в конечном счете все переворачивается: с помощью явлений реальности описывается язык описания этой реальности. По работам А.К.Байбурина и его школы мы не можем судить о реальности, а только о том, на каком языке должна описываться эта реальность. Если, конечно, не договориться предварительно, что речь идет об этой реальности, а не о какой-то другой. Здесь неожиданно приходишь к мысли, что в системе высказываний А.К.Байбурина по поводу триады «вещь – знак – факт» довольно явственно проступает структура, присущая взглядам Л.Витгенштейна.

По-видимому, благодаря возможности такой реминисценции, концепция этнографии А.К.Байбурина обладает, с одной стороны, необходимой целостностью и стройностью (отсутствием явных противоречий), с другой – бесспорным и в то же время принципиальным достижением на фоне большинства других концепций, сосредоточенных на, казалось бы, очевидном определении «этноса-народа». В процессе определения предмета исследования (этнографии) он абстрагируется от понятия народа, или этноса (вообще биологических аспектов реальности), оставляя только культуру (в данном отношении неважно, что в конечном счете при таком подходе остается от самой культуры). С этой точки зрения, размышления А.К.Байбурина имеют рациональное зерно не в качестве представления самой культуры как текста, а в качестве анализа существующей знаковой системы (языка) этнографии как науки о традиционной культуре. Во-первых, он сразу отбрасывает в сторону (исключает из рассмотрения) единицы описания человеческих общностей (понятия этноса, этносоциального организма, этникоса, народа и пр. [Байбурин 1982: 5]), явно не считая это «своим». Во-вторых, вненаследственные, внебиологические аспекты культуры рассматривает как приоритетные, определяющими для себя

[Байбурин 1982: 6]. Иначе говоря, он ставит вопрос не о «природе» самой культуры, а о границах своего проля зрения при взгляде на культуру, что и является вопросом о предмете исследования. В этой связи интересно, каким образом он адаптирует к своей теории пресловутое противопоставление «мы – они», превращая его в понятие «этнической дистанции». Прежде всего он избегает употребления понятий этноса, или народа, в пользу понятия этнографичности, в которое он включает также «потенциальную сопоставимость данного явления с аналогичными явлениями других этнокультурных традиций» (т.е. «этническую дистанцию». – П.Б.) [Байбурин 1982: 9]. «Здесь, – пишет А.К.Байбурин, – действует на первый взгляд парадоксальное правило: чем меньше этническая дистанция (например, руссие и украинцы), тем больший эффект дают разыскания этнически специфических черт и, наоборот, чем больше этническая дистанция (например, поляки и японцы), тем существеннее не различия, а совпадения» [Байбурин 1982: 9]. Фактически говорится, что этнография – это «наука не об этносах». Заявить, что этнография – это «наука о традиционной культуре», А.К.Байбурину мешает внутренняя установка на «несуществование» этнографии.

Теперь становится понятно, чем концепция этнографии А.К.Байбурина выделяется среди других концепций. А.К.Байбурин, пожалуй, единственный автор последовательно и до конца, по крайней мере, контекстуально, отстаивающий тезис о традиционной культуре как собственном (особенном) предмете исследования этнографии, хотя делает он это с опорой на сомнения в самом существовании этнографии как отдельной дисциплины. Вполне логичная позиция с учетом того факта, что этнографы, объявляя этнографию «наукой об этносах», не могут определить, что такое этнос, а когда убеждаются в этом, объявляют этнос несуществующим явлением. Кроме того, даже в тех случаях, когда авторы исходят из положения «этнос – это реальность», они никак не используют данное понятие в своих конкретных исследованиях, сразу обращаясь к явлениям традиционной культуры.

Обзоры существующих концепций этнографии, описывающих способы формирования предмета этнографии можно рассматривать как графы, вершинами которых выступают отдельные высказывания, по своему статусу являющиеся сложными теоретическими объектами, а ребрами, или дугами, – связующие их комментарии. Соответственно, различия в терминологии можно принять за маркировку вершин этих графов. Такое сравнение, на наш взгляд, подтверждает основной результат предшествующего разбора. Данные графы делятся на две неравные группы: 1) Концепция Л.Н.Гумилева (для простоты примем ее за «сюжетообразующую»), концепции противников Л.Н.Гумилева и концепции противников противников Л.Н.Гумилева. Графы этих концепций изоморфны друг другу. Основное противоречие при определении предмета этнографии связано с антиномией «этнос – традиционная культура»; 2) Концепция А.К.Байбурина. В ней за счет некоторых допущений (неявным образом выраженных постулатов) устранено указанное противоречие, но возникает новая

антиномия, когда с одинаковым успехом можно доказать как существование, так и несуществование этнографии в качестве особой науки.

Это разделение необходимо четко фиксировать, поскольку расхождения во взглядах на предмет исследования неизбежно приводят к расхождениям в процессе конструирования теоретических объектов, а затем – к расхождениям в методах исследования. Сравнивая концепции С.М.Широкогорова, С.А.Токарева, Л.Н.Гумилева, Ю.В.Бромлея, Р.Ф.Итса, В.А.Тишкова, А.К.Байбурина мы видим, как вроде бы незначительные изменения в формулировках предмета исследования приводят к изменению постановки задач, т.е. изменению всей деятельности в рамках данной науки. Если предметом исследования является культура народа – это одно, если народ – другое, если история народа («этническая история») – третье, если взаимодействие между народами на уровне современности («этнические процессы») – четвертое. С другой стороны, подобные противоречия в информационном поле этнографии не являются чем-то совершенно посторонним для нее, формируя собой ее предмет исследования.

Вариант решения, предлагаемый в настоящей работе, сочетает в себе три термина и звучит следующим образом: этнос как теоретический объект этнографии может быть сконструирован только в результате анализа традиционной культуры. Разумеется, этот постулат невозможно обосновать, не выходя за пределы этнографии. Вот, почему часто приходится прибегать к понятиям философии науки.

Прокомментируем с этой точки зрения некоторые уже высказанные положения и их возможные последствия. При очень значительных колебаниях в терминологии и идеологических («философских») и зачастую довольно узких профессиональных установках, постоянным остается внимание к противопоставлению «культуры народа» и «самого народа» (этноса) при столь же очевидной тенденции трактовать понятие традиционной культуры как отражение предмета исследования этнографии, а понятие явления традиционной культуры, т.е. элемента предмета исследования этнографии – как отражение объекта этнографии. Понятие народа (этноса) тоже выступает как объект исследования этнографии, но в виде функции «делителя» в ящике с карточками, описывающими отдельные явления традиционной культуры (в этом отношении выступающие как этнические признаки).

Обнаруживаемое родство этнографических теорий, как кажется, подтверждает точку зрения, согласно которой развитие науки не является простым накоплением отдельных знаний, которые могут быть изложены путем их регистрации в хронологическом порядке [Кун 1975: 17]. Только рассматривая этнографию в ее логической целостности, можно разглядеть ее парадигму. Такие парадигмальные утверждения действительно существуют и их логические цепи не

так-то просто разбить. До сих пор попытки её отрицания каждый раз приводили не к уничтожению, а к усложнению данной парадигмы.

При таком подходе к историографии, этнография выглядит вполне «развитой» наукой по меркам философии науки. «Едва ли любое эффективное исследование, – пишет Т.Кун, – может быт начато прежде, чем научное сообщество решит, что располагает обоснованными ответами на вопросы, подобные следующим: каковы фундаментальные единицы, из которых состоит Вселенная? Как они взаимодействуют друг с другом и органами чувств? Какие вопросы ученый имеет право ставить в отношении таких сущностей и какие методы могут быть использованы для их решения? По крайней мере, в развитых науках ответы (или то, что полностью их заменяет) на вопросы, подобные этим, прочно закладываются в процессе обучения, которое готовит студентов к профессиональной деятельности и дает право участвовать в ней» [Кун 1975: 20].

В этнографии, безусловно, существует ряд общезначимых идей и понятий, связанных с вопросами о фундаментальных единицах этнографической Вселенной, т.е. с проблемой «предмет – объект этнографии», выделить которые мешает непонятно откуда взявшаяся установка на то, что этнография неспособна создать свой собственный теоретический мир. Следствием этого представления являются попытки использовать в качестве метатеории (метаязыка) объектные теории (языки) других наук, что в свою очередь происходит из игнорирования логики и методологии науки, представляющей метатеорию. Между тем, теория в этнографии (этнологии) существует. Терминами этой теории являются такие простые объекты как «традиция», или «традиционная культура», «явление культуры», «элемент культуры», «этнос», или «народ» и такие сложные объекты как «понятие этноса не следует смешивать с понятием нации», «этнос как таковой – аморфное явление», или «предмет этнографии – культурный континуум» и т.д. Можно предъявлять претензии к самим конкурирующим теориям или к способам их конкуренции между собой, но невозможно говорить, что у этнографии нет и не может быть своего теоретического мира.

При научно-философском определении понятия истории этнографической мысли, этнография выглядит вполне развитой наукой, согласно научно-философским критериям. «Едва ли любое эффективное исследование, – пишет Т.Кун, – может быт начато прежде, чем научное сообщество решит, что располагает обоснованными ответами на вопросы, подобные следующим: каковы фундаментальные единицы, из которых состоит Вселенная? Как они взаимодействуют друг с другом и органами чувств? Какие вопросы ученый имеет право ставить в отношении таких сущностей и какие методы могут быть использованы для их решения? По крайней мере в развитых науках ответы (или

то, что полностью заменяет их) на вопросы, подобные этим, прочно закладываются в процессе обучения, которое готовит студентов к профессиональной деятельности и дает право участвовать в ней» [Кун 1975: 20].

Существенный вопрос: с чего начинать, с сомнения или убеждения («веры»)? По этому поводу очень хорошо сказал Ч.С.Пирс. Будучи картезианцем, он не во всем соглашался с Декартом. Мы не можем начинать с совершенного сомнения, говорил он, поэтому мы должны начинать, имея все те предрассудки, которые действительно имеются у нас, когда мы беремся за исследование (он писал о философии). И далее: «Эти предрассудки нельзя рассеять предписанием собственной воли, ибо они таковы, что возможность сомневаться в них не приходит нам в голову. Изначальный скептицизм поэтому всегда будет просто самообманом, а не реальным сомнением…» [Пирс 2000: 11].

Можно было бы выделить три способа выражения «сомнений» в существовании этнографии. Первый уровень – споры между этнографами и антропологами (вариант: между самими этнографами или самими антропологами) по поводу определения границ предметной области: первобытные народы или народы вообще, этнография или антропология, социальная или культурная антропология («общество» или «культура»), биологическое или социальное, фольклор или этнография? При решении этих, казалось бы, схоластических вопросов мы выполняем задачу по удержанию «этой» науки в рамках ее идентичности, создавая своего рода координатную сетку. (Вообще следует помнить, что схоластика питается скорее эмпиризмом, чем стремлением к теоретическим построениям.) Второй уровень – споры о существовании / несуществовании («призрачности») теоретических объектов вроде: «эволюция», «культурный круг», «структура разума», «этнос», «община», «фольклорный мотив» и т.п. Третий уровень – споры о методах решения конкретных задач существования, т.е. введения в теоретический мир специальных понятий, например, экзогамии, системы родства типа кроу/омаха, волшебной сказки и пр.

Кризис антропологии во второй половине XX в. – это кризис этнографии. Если говорить об антропологии как одном из направлений этнологии (этнографии), его представители исходят из того, что этнология не способна создать свою собственную теорию (если угодно, парадигму или единый язык описания), следовательно, обречена на копирование методов других наук. В качестве кандидатуры на роль метаязыка этнографии антропология ничем не отличается от исторического материализма, запрещавшего этнологии собственные теоретические построения. В XX в. проводились различные эксперименты по скрещиванию этнологии с биологией, социологией, психологией, лингвистикой (в советской России – с политической экономией). В конце концов в качестве своего рода теоретического достижения было признано, что антропология не имеет (единого) предмета исследования. Само по себе это утверждение верно, неверно, что его автоматически стали переносить на этнологию, т.е. науку,

имеющую своим суверенным предметом традиционную (бесписьменную) культуру.

Такой исход событий можно было предвидеть. В 1958 г. в своем письме на страницах журнала «Science» Лесли Уайт пытался напомнить коллегам о том, что антропология (в его понимании, объединяющая этнологию и археологию) по своему происхождению является «наукой о культуре». Напомнить, поскольку «многие “культурные” антропологи обратились к некультурологическим, психологическим, психоаналитическим и социологическим (фокусирующихся на социальных отношениях между человеческими существами) проблемах» (внутренние кавычки Л.Уайта. – П.Б.) [White 1958: 1246]. По своему содержанию это и другие высказывания Л.Уайта на заданную тему представляют собой констатацию кризиса. Объяснение этого кризиса позже было дано в статье В.Н.Басилова, опубликованной в «Этнографическом обозрении» в четвертом номере за 1992 г. По его наблюдениям, при Ю.В.Бромлее идея развития гибридных дисциплин – этносоциологии, этнолингвистики, этнопсихологии, этноэкономики, этноботаники и т.п. – возникла из убеждения, что этнография сама по себе «неспособна дать солидные научные результаты» [Басилов 1992: 8]. Таким образом, кризисная ситуация сложилась практически одновременно (примерно 50-ые – 60-ые годы прошлого века), как в отечественной, так и западной науке, и связано это с отсутствием видимых результатов. Впрочем, и в последующие годы определенные результаты, по-видимому, все-таки достигались (по принципу: «антропология» пишем, «этнология – в уме), но не фиксировались как общезначимые.

В связи с этим можно отметить, что работы Э.Тэйлора, Л.Г.Моргана, Л.Фробениуса, Ф.Гребнера, Б.Малиновского, А.Р.Рэдклифф-Брауна приносили ощутимые результаты – эволюционную теорию, теорию культурных кругов или теорию функциональной связи элементов культуры – именно благодаря тому, что их авторы не подвергали сомнению существование традиционной культуры как особого предмета исследования. Отбрасывание этих теорий произошло не потому, что в каждой из них отсутствует рациональное зерно, а потому, что представители нового поколения, вероятно, не сумели верно оценить эти теории. В сущности, понимание – задача топологическая, связанная с «геометрией размещения» терминов данной теории. На практике же критикующие ученые (по аналогии с понятием «работающие ученые») в качестве метатеории гораздо чаще принимают собственную объектную теорию. В этом случая чужая теория неизбежно приобретает вид по меньшей мере анахронизма.

Объектную теорию вообще невозможно описать просредством другой объектной теории, для этого необходимо обращение к метатеории. Видимое отсутствие результатов (или незнание путей их достижения) является лишь формой кризиса в современной западной антропологии. Содержанием этого кризиса выступает неудача с подбором топологии исследований в виде метаязыка. Американская культурная антропология в качестве метаязыка рассматривает

язык биологии (психологии), английская социальная антропология и французская этнология – язык социологии, немецкая школа – язык географии. Примерно в этих рамках распределяются тенденции в российской этнографической науке, но, как кажется, с большей продуктивностью. Диапазон действительно достаточно широк. С.М.Широкогоров, а вслед за ним Л.Н.Гумилев, при постановке вопроса о метаязыке указывает прежде всего на биологию, С.А.Токарев, Р.Ф.Итс – на нарративную историю, Ю.В.Бромлей – непосредственно на «исторический материализм», А.К.Байбурин – на филологию (или лингвистику), В.А.Тишков – на «социальную антропологию» (в плане поиска терминологических образцов научного поведения). Как комбинация конкурирующих исследовательских программ российская этнографическая наука на протяжении XX в. показывает себя вполне жизнеспособной в качестве академического (парадигмального) знания. Концепции, идущие вразрез с догматизмом, конечно, оттеснялись на периферию, но тем не менее оказывали влияние на общий ход развития научной мысли. Так, в советские времена «цельности и связности» дискуссионного поля российской этнографии способствовала установившаяся практика исследований с более или менее четким представлением о культуре как предмете исследования [Белков 1995б: 199-200].

Основной причиной кризиса западной антропологии, объективным и субъективным, является то, что, будучи чистой дисциплиной и не имея возможности описать свой объектный язык, она не может являться предметом преподавания. Студенты, готовящиеся к профессиональной деятельности в данной области, кажется, не получают ясного ответа на самый главный вопрос – каковы фундаментальные единицы, из которых состоит этнографическая Вселенная. В силу означенного обстоятельства происходит стирание границ между профессионалами и дилетантами, их слияние в массу «интересующихся». Наука есть вещь психологически жестокая. Далеко не всем удается внести свое имя в историю без инициалов. Теперь все равны, нет ни предшественников, ни последователей. Однако, с другой стороны, отсутствие действительного продвижения в области теории всегда можно компенсировать за счет «дискурса», т.е. именно путем создания своего собственного объектного языка, выдавая его за метаязык. Если, например, к всеобщему удовольствию договориться, что общей парадигмы по определению быть не может, каждый волен создать свою персональную «парадигму» наряду со сколь угодно большим числом других, из которых можно создавать очень красивые мозаики в виде новых «парадигм». Хотя в действительности периодически ощущаемая необходимость создания новой парадигмы – это чаще всего необходимость сбрасывания накопившейся в системе этнографии энтропии («домашнего хаоса»), требующей своего рода «уборки».

Преподавать этнографию – это обучать студентов методам построения и тестирования моделей традиционной культуры (таблиц, схем, графов, топологий, «грамматик», «паттернов», конфигураций» и пр.) на основе данных по

«этнографии родства» и «этнографии фольклора». В известном смысле этнография и есть объединение элементов двух упомянутых множеств.

Однако эмпирически наблюдаемое отношение непрерывности между, казалось бы, исключающими друг друга системами взглядов неопровержимо свидетельствует, что общая теория этнографии – вопреки сложившемуся мнению – существует. Терминами этой теории являются такие простые объекты как «традиция», или «традиционная культура», «явление культуры», «элемент культуры», «этнос», или «народ» и такие сложные объекты как «понятие этноса не следует смешивать с понятием нации», «этнос как таковой – аморфное явление», или «предмет этнографии – культурный континуум» и т.д. В известном смысле, точные науки потому являются «точными» (т.е. абстрактными), что топологически верно осознают свое место среди других наук. Конструирование более сложных абстракций означает воссоздание предмета, но уже не в качестве знания о нем, или знания, принадлежащего нам как субъектам действия, но в другом, новом качестве знания, принадлежащего самому предмету. Если мы сосредоточимся на решении задач, которые ставит перед нами сама этнографическая реальность, мы, по крайней мере, сможем увидеть, что так называемое мифологическое мышление («народное знание»), порождающее этнографическую реальность, топологично не только в сфере родства, но и в сфере мифа как такового, ибо в основе и того и другого лежит идея непрерывности. С этой точки зрения, так называемая «материальная культура» однородна с мифом» («духовной культурой») и «социумом» (социальной культурой»), т.е. по своим основным («интересующим» этнографов) свойствам топологически им эквивалентна.

Часть I. Предмет этнографии

Глава 1. Дисциплинарные аспекты этнографии

1.1. Основная идея этнографии

Термины «этнография», «этнология», «социальная антропология», «культурная антропология», не являясь полными синонимами, на практике представляют собой языковые (национальные) традиции в обозначении одной и той же научной дисциплины и, следовательно, одного и того же предмета исследования. Поэтому в дальнейшем мы сосредоточимся на определении предмета исследования той науки, которую в разных странах принято именовать этнографией, этнологией, культурной или социальной антропологией.

В отечественной науке до определенного времени ни у кого не вызывал сомнения тот официальный факт, что все это названия одной и той же науки [Бромлей 1988: 7]. Как пишет О.Ю.Артемова, «в нашей стране предмет изучения, научные методы и общее информационное поле той науки, которая в Англии называется социальной антропологией, а в Америке – культурной антропологией (или тоже социальной антропологией), всегда соответствовали предмету, методам и информационному полю этнографии (этнологии)» [Артемова 2009: 54].

В данном случае необходимо учитывать, что разнородность названий может быть связана с различием в понимании предмета исследования, но ничего не говорит о разнородности этого предмета как такового. Наличие единого дискуссионного («информационного») поля свидетельствует, во-первых, о том, что мы говорим именно о предмете исследования, а не о чем-либо другом, и, во-вторых – о предмете именно одной, а не множества различных дисциплин. Обозначим это пространство как проблему «этнография и антропология».

Очевидно, понимание научной дисциплиной её собственных целей и задач начинается не с появления терминов, её обозначающих, и, конечно, на этом не заканчивается. Термины обозначения могут иметь случайное происхождение. Объективно осознание специфики научной дисциплины начинается с осознания того, что скрывается (или мы сами скрываем от себя) за устоявшимися формами отражения дисциплинарной («племенной») принадлежности, или «единства и отличия» от других подобных сообществ ученых.

Некоторые исследователи склоняются к мнению о непринципиальности вопроса наименования данной дисциплины [Козенко, Моногарова 1994: 3]. Но, как известно, форма уже есть некоторое содержание. Однажды возникнув, обозначающее приобретает относительную самостоятельность по отношению

к обозначаемому. Этимология названия дисциплины придает предмету особые очертания в тех или иных научных текстах. Здесь только важно отметить, что понятие содержания, когда речь идет о терминах языка (синтаксический аспект), нетождественно понятию содержания в философии науки (логико-семантический аспект) в плане разделения внешнего (поверхностного) и внутреннего (глубинного). Этимология совпадает с внешним видом, т.е. является содержанием некоторой формы, которая не зависит от этого содержания. Название дисциплины есть то, что вкладывается на некоторую неназванную форму (структуру).

Возможно, расхождение между национальными школами, возникающее во многом помимо воли участников процесса познания, связано с двумя аспектами содержания любого термина: значением и смыслом. Значение термина фиксирует предмет (вещь), смысл – отдельные свойства вещи [Грязнов 1982: 11-12]. С этой точки зрения, в термине «этнография» («этнология») фиксируется скорее предмет, а в термине «антропология» – попытка обнаружить смысл («задачу») деятельности, направленной на этот предмет абстрагирующей. Определенное соответствие этому противопоставлению мы находим в разделении «описательные (эмпирические) – точные (теоретические) науки». или «кволитативный – квантитативный подход». Явления культуры не поддаются числовому выражению.

В конечном счете, «антропология» либо продолжает свое «этнографическое» бытие по умолчанию, либо отказывается от исконного предмета исследования этнографии, оставаясь без предмета вообще. Ставя понятие задачи исследования впереди понятия предмет исследования уже в момент самоопределения, ученые, именующие себя антропологами, отождествляют форму предмета этнографии с ее внешним видом, т.е. сложившейся практикой исследований. Причем само это представление о рутине этнографии в терминах так называемой «нормальной науки» возникает не в результате абстрагирования, а в результате поверхностного обобщения, а то и просто перечисления тем (лекционных курсов), неизвестно, когда и каким образом попавших в сферу притяжения «антропологических» интересов. Между тем, по замечанию Г.В.Плеханова, форма как «закон», или «строение», предмета происходит из самого предмета, путем его более глубокого (непрерывного) анализа [Плеханов 1924.Т.17: 35]. Вариант, формулировки основной идеи этнографии, предлагаемый в настоящей работе, сочетает в себе три термина: этнос как теоретический объект этнографии может быть сконструирован только в результате анализа традиционной культуры.

В настоящее время первоначальное единство рассматриваемой отрасли знания, по-видимому, в основном держится на единстве дискуссионного поля, которое еще «помнит» об исконной структуре (форме) предмета исследования. С момента своего возникновения данная наука, функционирующая в разных

странах под разными именами, никогда не выходила за свои исторические границы, будучи вынуждена иметь дело с одними и теми же дилеммами. Эти дилеммы так или иначе связаны с вопросом, чем она является: философией или наукой, теоретической или эмпирической отраслью знания, наукой о человеке или наукой о народах, наукой о культуре или наукой об обществе, частью истории или географии, социологии или биологии, наукой о прошлом или наукой о настоящем, наукой о своем народе или наукой о чужих народах, наконец, существует она или не существует как особая наука? По-видимому, все эти вопросы являются «пережитком» утраченного в прошлом предмета исследования и вместе с тем имплицитным выражением его скрытого, но реального существования в настоящем. Следовательно, возможна реконструкция (интерпретация) предмета исследования даже по высказываниям, отрицающим его действительность, хотя, конечно, более простым и надежным способом является прослеживание истории его выделения в качестве фрагмента объективной реальности. В идеале результат реконструкции должен совпасть с тем пониманием, которое нам дает фиксация фактов истории науки как бы она ни называлась, этнографией или антропологией.

Терминологическая трудность заключается как раз в том, что неясно, от имени какой науки выступать в рамках дискуссии на эту тему. Как возможно именовать себя представителям «этнографии» и «антропологии» в тот момент, когда они дискутируют друг с другом, пытаясь доказать или опровергнуть синонимичность этих терминов? Приходится говорить об этой, своей, нашей, рассматриваемой науке. В противном случае заранее игнорируется мнение оппонентов, стоящих на иной точке зрения. Понятно, что в рамках объектного языка у противников нет никаких логических средств, чтобы перейти от понятия «этой науки» к одному из конкретных наименований. Это и есть проблема метаязыка, в данном случае языка, на котором можно говорить о свойствах выражений объектного языка, языка «антропологии» и языка «этнографии.

Как показывает опыт, даже оценка достоверности полевых этнографических наблюдений, которая сама по себе представляет очень широкое поле для споров, во многом зависит от решения метаязыковых («метафизических») вопросов, касающихся противостояния этнографов и антропологов. Первые склонны придерживаться «предрассудков», вторые рано или поздно оказываются в рядах «скептиков». Однако «позитивизм» одних и «релятивизм» других амбивалентны по своей сути, будучи двумя крайними проявлениями ортодоксального эмпирического подхода.

Вопросы о предмете и теоретическом статусе этнографии переплетаются между собой, в некоторых отношениях выступая сторонами одного и того же вопроса. Решая, является ли этнография парадигмальным, т.е. предметным и аподиктичным знанием об окружающем мире, мы будем исходить из предположения, что пространство дискуссионного поля отдельной науки совпадает с пространством предмета исследования. Дискуссия – категория так называемой

нормальной науки, когда заданы стандарты постановки и решения научных задач, зависящие от признания или непризнания общих границ предметной области исследования. Например, если мы считаем себя представителями «науки о народах», мы, вероятно, не можем ставить перед собой те же самые задачи, которые решают ученые, выступающие от имени «науки о человеке».

В 1904 г. Л.Я.Штернберг в статье «Этнография» писал о хаосе названий данной дисциплины, который вызывает хаос в самом понимании предмета [Штернберг 1904: 181]. В 1908 г., почти одновременно с Л.Я.Штернбергом, Франц Боас писал, что «область деятельности антрополога более или менее случайна, а ее возникновение объясняется тем, что до развития современной антропологии часть ее предметной области занималась другими науками» [Boas 1908: 9]. Таким образом, неотчетливость представлений о предмете исследования может трактоваться и как препятствие, и как достижение.

В современной литературе в этом отношении, кажется, мало что изменилось. По словам американского исследователя Р.Борофски, определение антропологии как научной дисциплины является весьма сложной проблемой. Он говорит о «непреложном факте величайшей разнородности антропологии, что выражается в широте предметной области науки, в ее концептуальном разнообразии [Борофски 1995: 5-6]. В подтверждение своей мысли он приводит откровенно эпатажные заявления коллег по цеху: «Как возникла антропология? Она создала себя из разного рода отходов и остатков других отраслей науки» (Клод Леви-Стросс); «одно из преимуществ антропологии как научного занятия состоит в том, что никто, включая и самих антропологов, не знает точно, что же это такое» (Клиффорд Гиртц) [Цит.по: Борофски 1995: 5-6]. Всех превзошел Т.Инголд: «Социальная антропология – весьма странная дисциплина. Странная сразу в трех смыслах. Во-первых, сложно сказать, что же она изучает. Во-вторых, совершенно неясно, что конкретно надо делать, чтобы это изучать. Наконец, в-третьих – похоже, никто толком не знает, как сформулировать различие между изучением антропологии и работой антрополога» [Инголд 2009: 10]. Парадокс в том, что отсутствие четких представлений о предмете исследования трактуется как признак особой теории.

Подобный нигилизм, хотя и в не столь категоричной форме, находит отклик в работах современных российских ученых. «Этнология, – пишет А.К.Байбурин, – всегда была неоднородной наукой. С одной стороны, исследование таких призрачных явлений, как этнос, с другой – религиозных представлений, с третьей – системы родства, с четвертой – материальной культуры» [Байбурин 2003: 14].

Впрочем, самоуничтожающие ремарки антропологов совершенно непостижимым образом соседствуют с вполне обыденными определениями: «Антропология – это наука о человечестве, о древних и ныне живущих людях и их об-

разе жизни» [Harris 1991: 1]. Тот же Ф.Боас в 1910 г. писал, что наука антропология имеет дело с биологическими и ментальными проявлениями человеческой жизни, подчеркивая двухсторонний характер предмета исследования (история и биология, включая психологию), но не отрицая его единства явным образом [Boas 1910: 1]. Начав с утверждения о неоднородности предмета этнологии, А.К.Байбурин, в конечном итоге постулирует условность противопоставления этнографической и фольклорной составляющих традиции, не просто их «сосуществование», но нерасторжимое единство [Байбурин 2003: 14, 16-17]. Таким образом, предполагается существование единой науки предметом которой является традиция, или традиционная культура. Как обозначать эту область знания – «антропология», «этнология», «этнография» или «этнография и фольклористика» - дело лингвистического вкуса.

По всей видимости, мы имеем дело с неким софизмом, рассуждением, придающим значение истинности ложному утверждению. В своей изначальной форме этот софизм («антропология никогда не осознает, или «не догонит», предмет своего исследования») строится на подмене вопроса о предмете исследования вопросом о его морфологии, а, в конечном счете, как будет показано ниже, на смешении понятий физического пространства и топологического пространства.

Прежде, чем идти, дальше подчеркнем одно важное положение: по мере изложения, будет показано, что, благодаря своей силе описания (=объяснения), термин «топологическое пространство» как элемент некоторого метаязыка удобно использовать при решении многих задач в области этнографии, причем таких, какие обычно квалифицируются как «проблемы», т.е. задачи нерешаемые в принципе. В этом отношении примечательно, что в этнографии в недавнее время уже были попытки использовать понятие топологического пространства в целях описания этнографических явлений. Применительно к описанию этнографических явлений понятие топологического пространства, пожалуй, впервые встречается в работах В.А.Дмитриева, посвященных феномену восприятия (точнее, социального упорядочения) пространства и времени в традиционной культуре народов Кавказа [Дмитриев, 2007: 155-158; Дмитриев 2009: 355].

На первый взгляд, приведенные выше примеры лишь иллюстрируют обычное состояние любой науки. «Со времени своего возникновения, – писал Б.С.Грязнов, – наука постоянно вынуждена решать, казалось бы, тривиальный вопрос: существуют ли объекты, знанием о которых она является, а если существуют, то как они существуют и что собой представляют» [Грязнов 1982: 13]. В явном или неявном виде проблема существования формулируется работающими учеными только в кризисные моменты развития науки, когда становится невозможным решение конкретных проблем существования (т.е. научных задач в собственном смысле слова). Однако происходящее в этнографии / этнологии

/ антропологии затрагивает самые глубокие слои научной культуры, поскольку речь уже идет не только о существовании объектов исследования. Сомнению подвергается существование предмета исследования, наличие каких-либо границ профессиональной компетентности, следовательно, существование самой дисциплины в ее оппозициональной выделенности по отношению к другим дисциплинам.

Сказанное отчасти объясняет то отношение к социальным наукам, которое сложилось в науковедении (философии науки). Взирая на социальные науки с высоты естественных наук, Имре Лакатос писал о «недоразвитости» первых [Lakatos 1978: 9]. Томас Кун по этому поводу вспоминал: «…более важно то, что проведя один год в обществе, состоявшем главным образом из специалистов в области социальных наук, я неожиданно столкнулся с проблемой различия между их сообществом и сообществом ученых-естественников, среди которых обучался я сам. В особенности я был поражен количеством и степенью открытых разногласий между социологами по поводу правомерности постановки тех или иных научных проблем и методов их решения. Как история науки, так и личные знакомства заставили меня усомниться в том, что естествоиспытатели могут ответить на подобные вопросы более уверенно и более последовательно, чем их коллеги-социологи. Однако, как бы то ни было, практика научных исследований в области астрономии, физики, химии или биологии обычно не дает никакого повода для того, чтобы оспаривать самые основы этих наук, тогда как среди психологов или социологов это встречается сплошь и рядом» (курсив наш. – П.Б.) [Кун 1975: 10]. И далее: «В значительной степени термин «наука» как раз предназначен для тех отраслей деятельности человека, пути прогресса которых легко прослеживаются. Нигде это не проявляется более явно, чем в повторяющихся время от времени спорах о том, является ли та или иная современная социальная дисциплина действительно научной. Эти споры имеют параллели в допарадигмальных периодах тех областей, которые сегодня без колебаний наделяются титулом «науки» [Кун 1975: 202]. Приведенные высказывания удивительно точно передают современную картину, но это отнюдь не означает, что понятие парадигмального знания совершенно неприменимо к социальным наукам в целом, и к этнографии в частности. «Существует вполне обоснованное мнение, – пишет С.В.Соколовский, – в соответствии с которым понятие «парадигма в том виде, в каком оно было предложено Т.Куном, применимо лишь для описания структур знания в номотетических дисциплинах, подобных физике. Характерными особенностями этих дисциплин является не только возможность формулирования законоподобных утверждений, но и наличие экспериментов с надежно контролируемыми параметрами, что заведомо невозможно для социальных наук, так как большинство потенциально воздействующих на изучаемые в них явления факторов не поддается контролю» [Соколовский 1994: 3]. По его мысли, в социальных науках в отличие от номотетических имеется лишь «нечто подобное парадигмам», или «квазипарадигмы», что свидетельствует о допарадигмаль-

ном, или идеографическом состоянии этнологии как дисциплины [Соколовский 1994: 3]. В частности, этнография (этнология) строится на противоборстве двух «квазипарадигм» – позитивистской и постмодернистской, объективистско-универсалистской и релятивистской [Соколовский 1993: 5]. Существование этих парадигм соотносится с образами «полевика» и «кабинетного ученого», один из которых по не очень понятной филиации ассоциируется с «универсализмом», а другой – с «релятивизмом» [Соколовский 1993: 8]. Поэтому неясно, кто же из них является «теоретиком», т.е. занимается «реконструкциями» изучаемых культур. С.В.Соколовский пишет о «постмодернистской трагедии, финалом которой явился тезис о теоретической невозможности этнологии» [Соколовский 1993: 8]. Однако представителей постмодернистского направления можно рассматривать именно как адептов полевой работы, занимающих самую крайнюю позицию.

Если строго придерживаться принципов постмодернизма, единственным способом получения «номотетических открытий» являются количественные методы. Однако, по замечанию самого С.В.Соколовского, любой количественный метод (например, факторный анализ) устанавливает «псевдостатистические зависимости», которые снабжаются ad hoc интерпретациями и провозглашаются законом [Соколовский 2002: 29-30]. Под вопросом оказывается сама возможность существования каких-либо законов, управляющих этнографической реальностью. Для большей убедительности риторический вопрос «Этнографы открывают законы?» вынесен в заглавие рассматриваемой статьи. Общий вывод, вероятно, должен быть следующим: «если в этнографии не работают количественные методы, то этнографическая теория невозможна в принципе».

В реальности все выглядит совершенно иначе. Следует говорить не о том, что невозможны теоретические построения в этнографии, а о том, что теорию вообще невозможно построить путем обобщения эмпирических данных, или индуктивного метода, частным вариантом которого является применение количественных методов. По крайней мере, в настоящее время не существует ни одной научно-философской концепции, позволяющей себе опровергнуть данное положение. Еще Гегель писал, что индукция (как движение мысли от частного к общему) выявляет общее «только по соглашению» [Гегель 1970: 426]. Кроме того, индукция сама по себе не является количественным методом. С этой точки зрения, этнография пользуется описательным методом не больше и не меньше, чем точные науки. С момента осознания своей основной идеи (предмета), традиции, или традиционной культуры, этнография так же, как и все другие науки занимается построением моделей и их тестированием.

Надо заметить, Т.Кун никак не обосновывал свое мнение относительно социальных наук, он лишь высказал общее впечатление о необычайно хаотичном научном поведении среди исследователей социальных явлений, причем

настолько хаотическом, что философ науки, заинтересовавшийся социальными науками, даже не может приступить к делу. Кроме того, Т.Кун, говоря о парадигмах, вероятно, не подразумевал философские учения вроде: «материализм» и «идеализм», «позитивизм» и «релятивизм», «платонизм» и «номинализм». Он имел виду конкретные научные теории, такие как, например, теория теплорода и теория кислорода в химии, эвклидова и неэвклидова геометрия в математике и пр. Безусловно, такие парадигмы существуют и в этнографии: теория эволюции культуры, теория культурных кругов, теория типов классификационного родства, обрядовая теория мифа, закон Перри-Лорда, теория мотивов, теория сказочных функций в исследованиях по фольклору и другие. По своему характеру («природе», или «материи») эти парадигмы ничем не отличаются от парадигм в физике в понятиях роста научного знания: становление, период «нормальной науки», смена новой парадигмой, борьба между старой и новой парадигмой (или конкуренция между сосуществующими парадигмами).

Что же касается скрытых ссылок С.В.Соколовского на идеи Б.Уорфа при обосновании принципиального различия между «номотетическими» и «идеографическими» науками (в частности, этнологии), то эти ссылки практически ничего не дают, поскольку утверждение, что различие в «грамматиках» приводит к различному пониманию мира можно легко перенести на точные («номотетические») науки. Вплоть до предположения о несуществовании объективного мира за счет утверждения о полноте, самодостаточности формальных систем, когда понятие научной теории подменяется понятием научного языка. С этой точки зрения, взгляды Б.Уорфа могут рассматриваться, в известном смысле, как апология физикалистской концепции, продолжающей тезис Л.Витгенштейна о принципиальной невозможности (или допустимости несуществования необходимости) выйти из пределов языка, точнее, языка логики науки. «Мир есть совокупность фактов, а не вещей», «факты в логическом пространстве суть мир» и т.д. [Витгенштейн 1958: 31]. По замечанию Б.С.Грязнова, при всех признаках идеалистического истолкования внеязыковых явлений («объективный мир вообще исчезает, остается лишь один язык, который становится миром»), физикализм имеет рациональное зерно анализа понятия знаковых систем Грязнов 1982: 69]. Вероятно, понимать эти слова буквально было бы слишком сильным спрямлением не только в отношении системы взглядов самого Л.Витгенштейна, но и тех, кто шел в указанном направлении вслед за ним. Согласно, Б.Расселу, основной тезис Л.Витгенштейна был подсказан «системой записи»: «Неточности записи часто являются первым признаком философских (теоретических. – П.Б.) ошибок, а совершенная запись была бы эквивалентом мышления» [Рассел 1958: 21]. В целом данное направление характеризуется тенденцией к переоценке значения метаязыка по отношению к объектному языку, синтаксиса – по отношению к семантике. Однако именно в этом ракурсе весьма любопытно выглядят высказывания Л.Витгенштейна и Р.Карнапа, ведущие к пониманию логики (синтаксиса) языка как топологии, а

самого языка как топологического пространства [см.: Витгенштейн 1958: 31; Carnap 1934: 243].

На ранних этапах Р.Карнапа привлекает идея отождествления понятий логики науки и синтаксиса языка науки; при этом язык вообще трактуется им как способ исчисления [Carnap 1934: 4, 243]. Однако впоследствии его взгляды на взаимоотношение научной теории и языка эволюционировали в сторону снижения степени абсолютизации языка [Рузавин 2003: V]. Как кажется, этот внутренний дрейф объясняется известным законом, по которому при взятии за основу ложной посылки последовательно мыслящий ученый в конечном счете приходит к ее отрицанию. Если мы правильно извлекаем общий корень из более поздних высказываний Р.Карнапа, он говорит не об отказе от попыток приблизиться к содержательной области научного знания, а о необходимости построения таких знаковых систем, которые были бы изоморфны этому содержанию (предмету) исследования, тем самым делая его доступным качественному наблюдению. Так, защищая А.Пуанкаре от обвинений в радикальном конвенционализме, он пишет следующее: «Он знал, что мы не всегда свободны сделать произвольный выбор при построении системы науки (т.е. выбора языка. – П.Б.); мы должны приспособить нашу систему к фактам природы, когда обнаруживаем их» [Карнап 2003: 107].

Считается, что крайнюю позицию в этом вопросе занимал О.Нейрат: язык теории отгораживает исследователя от мира «вещей», так что становится невозможным вернуться от языка назад к объективной реальности («hinter die Sprache kann man nicht zurück»). Поэтому наука вынуждена быть исключительно языковой деятельностью субъекта [Neurath 1931: 300]. Его мнение основывается, в частности, на том соображении, что научный язык может говорить о самом себе, одна часть языка – о других [Neurath 1931: 300]. В рамках таких исследований «идеализм» по своим результатам мало чем отличается от «материализма» (к вопросу об «ослиных ушах идеализма» Гегеля). При исследовании свойств знаковых систем в рамках языка науки, внеязыковые явления естественным образом временно исключаются из рассмотрения с последующим «возвращением» к ним в виде подтверждаемых экспериментально прогнозов, основанных на интерпретациях, казалось бы, предельно формализованных абстрактных построений.

Для Б.Уорфа, «принцип лингвистической относительности», противопоставляемый им «обычному представлению» («natural logic») о существовании общего для всех языков метода отображения реальности, нисколько не противоречит возможности превращения лингвистики в «точную науку», поскольку здесь он вполне обоснованно ассоциирует понятие «точности» науки с понятием формализации в узком смысле слова, т.е. возможностью создания системы специальных значков, подчиняющихся – подобно математическим символам – строгим синтаксическим правилам [Whorf 1956: 208, 220-221, 223, 232].

Научная точность (научный метод) заключается в объективности сравнения наблюдаемых явлений. При этом безразлично, каким образом достигается эта точность, за счет использования языка цифр или языка графов (или, наконец, метаязыка в виде логических символов). В одних случаях «инвариант» («сущность») удобнее выражать в терминах числа, в других – в терминах графического изображения. Проблема соотношения количественного и качественного языка в описании окружающего мира носит универсальный характер, но для нас сейчас важнее понять то, что эта проблема в одинаковой степени актуальна как для «точных», так и для «описательных» наук.

Разделение наук на «точные» и «описательные» только кажется очевидным, наиболее простым и удобным. В западной литературе, посвященной определению места этнографии среди других наук, в учебники прочно вошло противопоставление квантитативного (quantitative) и кволитативного (qualitative) подхода, примерно соответствующее «позитивизму» и «натурализму» [Hammersly, Atkinson 2005: 10]]. Согласно мнению сторонников натурализма, социальный мир должен изучаться в своем «естественном» состоянии, без вмешательства исследователя [Hammersly, Atkinson 2005: 6]. Данный тезис выглядит как оправдание существующего положения дел без выяснения его подлинных истоков. Исследователю в целях анализа необходима определенная степень отчуждения (взгляд со стороны), но анализ вместе с тем является вмешательством в исследуемый мир. Здесь нет никакого противоречия. Если анализ искажает реальность, почему это не должно касаться также природных явлений, изучаемых точными науками? Тем более несостоятельна попытка сближать социальные науки с биологией в качестве модели исследования по контрасту с физикой [Hammersly, Atkinson 2005: 6]. Биология (анатомия, генетика) гораздо более радикально «вмешивается» в изучаемые явления, чем, например, физика элементарных частиц.

Изложение вопроса М.Хаммерсли и Р.Аткинсоном позволяет судить, что речь идет прежде всего о методике сбора фактов: с помощью опосредствованного (с использованием цифрового кода) и непосредственного наблюдения (без использования цифрового кода). И в том, и в другом случае эмпирические факты первоначально разлагаются на составные элементы, т.е. качества, или свойства. Но в так называемых точных науках свойства, или явления реальности (масса, движение, расстояние и т.п.) далее раскладываются на однородные «монады» в виде абстрактных единиц измерения, а в так называемых описательных науках свойства исследуются без предварительного разложения на такого рода «кванты». Причина видимо заключается не в имманентной простоте («недоразвитости» или «псевдопарадигмальности»), например, этнографии, а в том, что так называемые описательные науки имеют дело с более сложными явлениями, которые не поддаются числовому выражению, если, допустим, мы говорим о явлении различия как расстоянии между отдельными культурами. Фактически, М.Хаммерсли и Р.Аткинсон об этом говорят:

«…натуралисты рассматривают социальные феномены как совершенно отличные по своему характеру от физичиеских явлений» [Hammersly, Atkinson 2005: 7]. И далее: «… человеческое поведение основано, или обусловлено социальными факторами, т.е. желаниями, внутренними побуждениями, верованиями, правилами и ценностными установкамих [Hammersly, Atkinson 2005: 7]. С этой точки зрения, социальные факты настолько же сложны по отношению к физическим явлениям, насколько избыточна их математизация.

Однако если результаты наблюдений, связанных с обществом и культурой, не подчиняются правилам формализации в узком смысле, это не означает отрицание возможности формализации наблюдений в широком смысле, т.е. «подведение социальных событий под универсальные законы», как полагают М.Хаммерсли и Р.Аткинсон [Hammersly, Atkinson 2005: 7]. Любая словесная формулировка отличается от математической формулы лишь знаковой природой. Требование однозначности терминов одинаково во всех научных дисциплинах. Отсюда можно сделать вывод: построение теорерических объектов в так называемых социальных науках не только возможно, но и действительно. Здесь уместно вспомнить, что все противоречия, связанные с использованием качественного и количественного языка, которые этнографы относят исключительно на свой счет, по Р.Карнапу, относятся ко всем областям науки, включая математику, физику и биологию [Карнап 2003]. Чисто описательная наука – противоречие в определении. Логичнее было бы утверждать, что этнография вообще не является наукой. При слишком прямолинейном восприятии идей, связанных с переоценкой разделения «номотетическое – идеографическое», часто достигается цель противоположная поставленной: сами «номотетические» («точные») науки становятся «идеографическими». Только тогда концепция неизбежности субъективного («авторского») подхода к анализу эмпирических данных, в этнографии получившая наименование постмодернизма, становится непротиворечивой по отношению к самой себе. Кстати говоря, в работах Б.Уорфа речь идет о различии «грамматик» языковых общностей вроде индоевропейской семьи языков [Whorf 1956: 214]. С.В.Соколовский пользуется данной концепцией, чтобы обосновать нечто совсем иное: различие или несовместимость «грамматик» индивидуальных исследований. В этом случае цена непротиворечивости достаточно велика – утрата связи с эмпирически данной реальностью, появление некоего метода без предмета (ср. довольно популярные в этнографии высказывания, согласно которым этнография, вообще любая наука, определяется не предметом, а методом).

Если речь идет о метаязыке и объектном языке, то приводившаяся выше мысль О.Нейрата верна и даже тривиальна по отношению к любой науке. Невозможно доказать непротиворечивость системы языка этнографии средствами самой системы языка этнографии как невозможно создать метаязык для описания и анализа объектного языка этнографии средствами самой этнографии. Представления о непарадигмальном характере этнографии объясняется как раз тем, что этнография не знает своего метаязыка, хотя он, несомненно, уже

должен где-то существовать. Заранее можно предсказать, что это не язык философии. Это должна быть какая-то специализированная на метаязыковой деятельности наука или науки, например, формальная логика, философия науки, топология. Это именно те сферы, в рамках которых в качестве предмета исследования выступает сама наука в виде систем высказываний (теорий) об окружающем мире.

«Идеографическая» концепция этнографии связана с отсутствием альтернативы в понимании её задач (запрет на теорию). С этой точки зрения, С.В.Соколовский верно выражает взгляды самих этнографов: «этнографы с накоплением данных и ростом коллекции раритетов перешли к поиску закономерностей, к упорядочиванию, классификации и типологизации, к таксономии и «мерономии», в которых каждая культура и каждый ее атрибут должны были обрести собственное место в генеральной схеме» [Соколовский 1993: 5]. Следовательно, этнографическая теория создается в целях максимально полного и упорядоченного описания («классификации») этнографической реальности, которая рассматривается как совокупность культур или их элементов. Таким образом, утверждение, что предметом описания этнографии являются именно культуры, а не народы, воспринимается как аксиома.

Сделаем небольшое отступление, поскольку классификация и типологизация считаются главным инструментом описания этнографических явлений. Достаточно посмотреть на то, какие усилия прилагаются в этнографической литературе к тому, чтобы определить (и разделить) эти понятия. Например, классификацию и типологизацию предлагается рассматривать как две ступени систематики. «Дескриптивную систематику – пишет В.А.Попов – чаще всего называют классификацией; сущностную же определяют по-разному, но, учитывая имеющуюся в этнографии традицию, она может быть названа типологией» [Попов 1990: 17]. Для подкрепления своей позиции В.А.Попов ссылается на концепцию К.Л.Пайка, который ввел в лингвистику понятия («основные метафоры») «этного» и «эмного» в качестве аналога двух уровней классификации явлений языка, первичного, грубого обобщения и более глубокого, систематического анализа данных. Во-первых, при таком подходе разделение «классификация – типология» лишь повторяет противопоставление сущностных и второстепенных признаков в логике, следовательно, не имеет никакого смысла в качестве инструмента систематизации. Во-вторых, систематика (т.е. теория) в данном случае сводится к обобщению (краткому описанию), а, как известно, с помощью обобщения не была создана ни одна теория. Обобщение может перечислять и второстепенные (формальные), и сущностные признаки описываемых явлений, но не содержит себе процедуру их различения. В-третьих, собственные разъяснения К.Л.Пайка относительно противопоставления «этного» и «эмного» в его системе показывают, что данное противопоставление является частным случаем общего и особенного [Pike 1967: 37-39]. Следовательно, понятие «эмное» вообще не имеет никакого отношения к проблеме классификации, являясь термином номиналистской по своему содержанию концепции.

Для того, чтобы ввести в теорию новый объект, в самом процессе обобщения необходимо выделить сопутствующий ему процесс абстрагирования тех или иных свойств предмета, ибо при построении теории нас интересует не просто общее, но нечто абстрактное. Из этого вытекает, что теория создается не для компактного описания эмпирически наблюдаемой реальности, а для решения конкретных задач, диктуемых этой реальностью. Например, понятия «этнического периода» (Л.Г.Морган) «культурного круга» (Ф.Гребнер) являются результатом абстрагирования, а не обобщения, в целях решения задачи взаимодействия между элементами человеческой культуры, в частности, объяснения различия между ними.

Таким образом, ставя своей целью создание различных «типологизаций» или «периодизаций», этнография сама загоняет себя в угол «квантитативности» (описательного подхода), оставляя «квалитативные» (теоретические) построения на произвол антропологии, которая выступает в двух качествах, либо как сообщество ученых, объединяющих в себе различные виды дисциплинарности (западный вариант), либо как сообщество ученых, пришедших в этнографию из различных дисциплин: филологов, востоковедов, психологов, социологов, географов, историков, археологов, искусствоведов, философов (отечественный вариант). В собственно «антропологической» форме этнография, или этнология, действительно довольно последовательно превращается в «размышления неоплемени о собственной мифологии» [Соколовский 1994: 2].

1.2. Интуитивное представление о предмете этнографии («наука о народах» и «наука о человеке»)

При решении проблемы «этнография или антропология» кажется целесообразным двигаться не от субъекта высказывания к предикату, а от предиката – к субъекту, что означает первичность указания на предмет исследования. Вопрос существования науки – это вопрос ее истории.

До недавнего времени считалось, что этнография, или этнология возникла в 30-х гг. XIX в. вместе с появлением в Европе различных обществ и музеев, в наименовании которых содержалось слово «этнографический» или «этнологический». В книге Т.К.Пеннимана «A Hundred Years of Anthropology», вышедшей в свет в 1935 г., рождение антропологии, т.е. «всей науки о человеке», относится к периоду 1835-1859 гг. [Penniman 1965: 60-92]. Из тех же представлений исходил С.А.Токарев при написании «Истории зарубежной этнографии» (1978), а позже Р.Ф.Итс при написании «Введения в этнографию» (1974). Теперь можно считать доказанным, что начало выделения первобытной культуры («истории народов») в качестве предмета исследования особой науки под именем этнографии, произошло в начале 70-х гг. XVIII в. Из исследований последних лет стало известно, что наука, которую мы представляем, письменно впервые была упомянута в 1771 г. как «этнография» с вполне осознанной це-

лью отделения истории народов от истории государств. Это событие было связано с именем Августа Шлёцера. Авторство понятия «этнологии», по-видимому, принадлежит А.Шаваннесу (1787) [Stagl 1974: 77-81, 84; Бромлей 1988: 3-4; Фермойлен, 1994: 102]. К сожалению, даже в самых последних по времени работах по истории западной антропологии, приходится сталкиваться с подобным заблуждением. «Особую проблему, – пишет А.А.Никишенков, – составляет соотношение культурной и социальной антропологий с дисциплинами, которые по традиции, укоренившейся в ряде стран, называются этнологией, этнографией, народоведением и др. У всех этих дисциплин общие корни, восходящие ко времени их возникновения в середине – второй половине XIX в.» [Никишенков 2007: 12]. О подобных случаях можно было бы не упоминать, но при решении рассматриваемой проблемы возраст этнографии (этнологии) как науки имеет определяющее значение, поскольку тезис об «общности корней» этнографии и антропологии позволяет задним числом переносить на этнографию, надо сказать, вполне объективное суждение о неоднородности предмета антропологии в ее собственной терминологии.

Способ выделения из реальности особого предмета исследования в момент рождения науки выполняет роль ее начальной парадигмы (образцовой теории). Конечно, появление первой, простейшей парадигмы, не исключает, но подразумевает в дальнейшем возникновение ее модификаций или даже смену новой парадигмой, учитывая, что «новая», т.е. более молодая хронологически, не всегда означает «верная». Борьба между этнографией (этнологией) и антропологией, «наукой о народах» и «наукой о человеке» является борьбой между двумя парадигмами. Фактически, эта борьба идет с конца 60-х гг. XIX в., когда британское «Этнологическое общество» было переименовано в «Антропологическое общество». Все, что происходило в течении XX в. с западной, прежде всего англо-саксонской антропологией, есть не что иное, как попытка обосновать преимущество «антропологической» парадигмы над «этнографической». Непонятно только одно: как убежденность антропологов в своем превосходстве согласуется с их откровенно скептическими оценками в отношении целостности («существенности») предмета антропологии?

Географически разделение на этнографов и антропологов во многом совпадает с противостоянием исторически сложившихся двойственных союзов. С одной стороны, российско-немецкая научная традиция, восходящая к эпониму «этнография» («народоведение») (XVIII в.), с другой – англо-американская школа, ведущая свое начало от первых попыток этнографов / этнологов примерить на себя имя антропологов (XIX в.). С точки зрения метода речь может идти о двух подходах к исследованию: диахронического, или эволюционного, и синхронического, или структурного. Французская школа, судя по некоторым высказываниям французских ученых, более противоречива, хотя в целом «континентальное» происхождение делает их все-таки скорее этнологами, чем антропологами [Леви-Строс 1983: 8-9].

Повторим, сложность ситуации состоит в том, что, приступая к решению проблемы существования этнографии и антропологии, мы не можем знать заранее, имеем ли мы дело с одной наукой, с одним предметом под разными названиями, или с двумя разными науками. Данная антиномия состоит в том, что выражение «наука о человеке» можно рассматривать просто как переформулированное выражение «наука об этносах», подразумевая, что человечество – это совокупность этносов (народов). Также нельзя априори исключать вероятность, что оба эти выражения, в конечном счете, не имеют точного смысла.
В начале пути фактом для нас является только существование двух высказываний, соответственно двух субъектов, «антропология» и «этнография», и двух предикатов, «наука о человеке» и «наука об этносах». Однако предикат имеет смысл, т.е. может сообщить что-то конкретное о субъекте высказывания только в том случае, если не является равным ему по содержанию. В данном случае конкретность означает объективную связь между субъектом и предикатом. Любое сообщение является таковым, только если абстрагирует некоторые свойства референта. В нашем же случае предикаты ничем не отличаются от субъектов, следовательно, не говорят о них ничего нового, будучи их этимологией. Типичным примером такого подхода являются слова Ю.В.Бромлея о необходимости исходить из того, что народы как «объекты познания» обозначены в самом наименовании этнографии [Бромлей 1973: 205]. Примечательно, что даже такая этимологическая, в сущности, тавтологическая связь между терминами высказывания отнюдь не является чем-то самим собой разумеющимся. К сожалению, термины научного языка не прикреплены намертво к своей этимологии. Адольф Бастиан подчеркивал этимологию слова «этнология» («учение о народах») и в то же время рассматривал этнологию как всеохватывающую «науку о человеке», составными частями которой являются (физическая) антропология, психология, статистика, география и т.п. [Цит.по: Бромлей 1988: 4]. Следовательно, пока мы не наметим хотя бы контурно историю терминов, , у нас нет никаких оснований говорить, что утверждения «этнография – это наука о народах» и «антропология – это наука о человеке» не являются высказываниями о несуществующих объектах.

Стоящая перед нами задача – частный случай логико-методологической проблемы критерия «провала» указания. «Утверждения о несуществующих объектах, – пишет В.В.Петров, – всегда вызывали много проблем в истории философии: например, должны ли мы предполагать наличие референтов и какого рода референтов у таких утверждений. Если не должны, то неясно, как же можно что-то сказать о том, чего нет» [В.Петров 1977: 22]. В нашем случае речь идет о предположительно несуществующих объектах.

В целом проблема указания («как можно описать референт») в логике решается двумя исключающими друг друга способами. Сторонники одного подхода решают её с помощью представления имени (субъекта высказывания) в виде совокупности дескрипций (предикатов), сторонники другого подхода предлагают способ указания именами, основываясь на понимании имен как

«твердых десигнаторов», обозначающих один и тот же объект во всех возможных мирах. Не вдаваясь в подробности, скажем, что сравнительный анализ этих концепций показывает их логическую недостаточность [В.Петров 1977: 15, 26-27]. Например, выражение «наука о народах» – это имя или дескрипция? Выход из этого затруднения видится в использовании сходства проблемы указания и проблемы понимания. Согласно Карлу Попперу, лучше понять научную теорию значит реконструировать ее историю. А поскольку история науки воплощается в терминах, которыми она на себя указывает, понять науку – это значит реконструировать историю взаимоотношений между этими терминами. Данный тезис можно уточнить, рассматривая историю этнографии как некое топологическое пространство. В этом случае понятие «история этнографии» в некотором пределе совпадает с понятием «этнография».

Не секрет, что, вводя новые термины для обозначения предмета своего исследования, ученые обычно мало задумываются над процедурой ввода этих терминов (определения их места в уже существующем множестве терминов), в основном руководствуясь случайными факторами субъективного характера. На практике сначала появляется некий термин и только затем к уже существующему термину «придумывается» предмет исследования без прослеживания связи с уже существующими обозначениями. Именно таким образом путаница названий вносит хаос в понимании самого предмета этнографии, о чем писал Л.Я.Штернберг (см. выше). В этом плане существование объектов «этнография» и «антропология» определяется историей их переходов из одного возможного мира («контекста») в другой, причем, как оказывается, эти переходы не являются абсолютно произвольными, ибо осуществляются в определенной сфере знания независимо от индивидуального сознания.

В Англии драматические события 1863 г., связанные с отделением от «Этнологического общества» части его членов и образованием «Антропологического общества» во главе с Дж.Хантом, закончились присоединением английских этнологов к уже заключенной к тому времени конвенции относительно топологической иерархии двух терминов. По Дж.Ханту, антропология – «вся наука о человеке», этнология – «наука о нациях и расах» [Цит.по: Бромлей 1988: 6].

Самое раннее упоминание термина «антропология» связано с представлением об анатомии и психологии человека. Это упоминание об антропологии как «трактате о душе и теле человека» мы находим в изданной в Германии в 1501 г. книге, упоминание о которой переходит из работы в работу [Penniman 1965: 43-44; Fisher 1983: 32; Никишенков 2007: 9]. Вопреки распространенному мнению указанный факт относится не к истории этнографии или антропологии в качестве ее аналога, а к истории философии, или так называемой философской антропологии. Если следовать Кассиреру, начало учению о человеке было положено еще Сократом, который отказавшись от онтологии, перешел к реше-

нию вопроса, что есть человек. В этом отношении – в исследовании мира человека – ему следовали и христиане. В частности, христианские мыслители, по существу, отождествляли онтологическую и антропологическую проблематику.

В этом свете то обстоятельство, что А.Шаваннес, судя по всему, впервые употребивший термин «этнология», был теологом, не кажется совершенно случаеным. Его интересовала проблема постижения логоса мира через логос человека и вклад его заключается не в том, что он был одним из основателей этнологии как особой дисциплины, а в том, что в отличие от А.Шлёцера он связывал это понятие с антропологией как «общей наукой о человеке» и именно в философском смысле (отсюда предпочтение термину «логос» в названии). Напротив, А.Шлёцер был историком и его интерес концентрировался не на «человеке», а на «народах». Как автор названия дисциплины, он выступал в роли этнографа.

На этом фоне попытка Дж.Ханта реорганизовать этнологические (этнографические) исследования является не чем иным, как вульгаризацией философского понятия антропологии. Это видно из того, что антропология понималась им как некая сумма наук, данные которых – от геологии и физиологии до археологии и филологии – он намеревался привлечь для решения всех проблем происхождения и развития человечества [Цит.по: Бромлей 1988: 6]. Этот подход вполне согласуется с современными взглядами на антропологию в западной науке. С одной стороны, определение Дж.Хантом этнологии как «науки о нациях и расах» перекликается с определением этнографии как науки, изучающей «историю народов», с другой – поразительно напоминает определение Ю.В.Бромлеем этнографии как «науки об этносах». Изоморфность этих определений очевидна, если помнить, что в XIX в. понятие нации в науке занимало место понятия этноса. К этому надо также добавить, что по замечанию самого Ю.В.Бромлея, в XIX в. термин «раса» в англоязычных странах употреблялся в значении близком к понятию «народ», включая не только физические, но и психические черты [Бромлей 1988: 4]. Таким образом, при чисто синтаксическом подходе к анализу понятий «наука о нациях и расах» и «наука об этносах» они совпадают между собой. Все это подтверждает старую истину, что движение научной мысли не всегда совпадает с хронологией изложения ее результатов на бумаге.

«Антропологическое общество» в лице Дж.Ханта очень скоро дискредитировало себя заявлениями о эволюционной неравноценности человеческих рас. Безусловно, его научная позиция в этом вопросе, не говоря уже о моральной стороне дела, находится ниже всякой критики. Однако здесь важно понимать, что именно с научной точки зрения его теория является итогом логически последовательного проведения идеи ассимиляции понятий нации и расы, которая (ассимиляция. – П.Б.) хорошо просматривается в его определении этнологии. Подобная ассимиляция связана с подменой понятия антропологических

(расовых) различий понятием культурных различий и неизбежно влечет за собой вывод о неравноценности людей по расовым признакам независимо от того, о каких группах идет речь по существующей классификации в физической (биологической) антропологии. Ю.В.Бромлей заметил, что на страницах первого тома журнала Антропологического института (1872), возникшего уже после смерти Дж.Ханта в результате объединения «Антропологического общества» и «Этнологического общества», термин «раса» употреблялся в значении близком к понятию народа как единства физических и культурно-психологических признаков [Бромлей 1988: 4]. Весьма любопытно, что даже в 30-х гг. XX в. подобные взгляды были вполне обыденным (на уровне учебника) явлением в британской науке. Ссылась на традиции Оксфордского университета и некоторых других образовательных учреждений Англии, Пенниман определял этнологию как часть антропологии, изучающую посредством сравнительного метода «физические характеристики, материальную и социальную культуру человеческих рас» [Penniman 1935:15-16].

Английская, а затем американская этнология при переименовании в антропологию унаследовали главную идею Дж.Ханта, – идею создания некой сверхнауки о человеке, которая становится возможной только при условии интерпретации культуры и психологии в терминах расовой идентичности, ибо только при таком допущении мы можем говорить об однородности предмета исследования антропологии, а, следовательно, о самом ее существовании как науки. В сущности, история американской культурной антропологии является историей развития этой идеи, поэтому тезис о неоднородности предмета антропологии является своего рода самозащитой в плане трактовки однородности в терминах Дж.Ханта.

Все дело лишь в особенностях словоупотребления. Можно говорить о различиях в культуре как о расовых различиях, не используя само понятие расы. Достаточно где-нибудь на первой странице сказать, что «наука антропология имеет дело с биологией и с психическими проявлениями человеческой жизни такими, какими мы видим их, наблюдая представителей различных рас и различных обществ» [Boas 1910: 1]. С этой точки зрения Ю.В.Бромлей совершенно правильно писал, что образование Антропологического института в 1871 г. положило начало «великому расколу» в этнографии [Бромлей 1988: 6]. Это была не просто смена названия; в науке до того момента существовавшей под именем этнологии произошли глубокие внутренние изменения. Причем все основные положения Дж.Ханта, связанные как с пониманием предмета исследования, так и задач антропологии, по крайней мере в американской культурной антропологии сохранялись с неукоснительной точностью.

Ю.В.Бромлей под «расколом» имел в виду прежде всего «поглощение» в англоязычных странах этнологии (этнографии) антропологией [Бромлей 1988: 6]. Это то, на что указывал Пенниман, говоря, что на «континенте» (надо по-

нимать, во Франции, Германии) слово «антропология» предпочитают резервировать для обозначения физической антропологии, а культурную антропологию именуют «этнологией» [Penniman 1935: 15]. В данный момент для нас актуально другое: дать более точное понятие «великого раскола». По нашему мнению, это раскол между «наукой о народах» и «наукой о человеке». Борьба двух тенденций, процесс бесконечного слияния / разграничения «науки о народах» и «науки о человеке» был и остается определяющей чертой в развитии тех отраслей, точнее сообществ ученых, которые именуют себя этнографами (этнологами) и (социальными и / или культурными) антропологами. В какой-то мере различие в представлениях о предмете исследования оказывает влияние на процесс самого исследования. Если англосаксонская (антропологическая) школа делает акцент на синхроническом подходе, то немецко-российская (этнологическая) школа – на диахроническом подходе. Хотя по большому счету это разделение, опять-таки, носит условный характер. Комплексный подход, которому в советской этнографии всегда уделялось столь пристальное внимание, есть своеобразное проявление структурного, синхронического подхода.

Самое удивительное заключается в том, что, несмотря на название, британская социальная антропология оказывается гораздо ближе континентальной школе, чем американской культурной антропологии. В этом отношении особенно показательна позиция составителей «Handbook to Ethnographical collections (British Museum)», изданного в Лондоне в 1910 г. В предисловии антропология рассматривается как «общая наука о человеке», которая делится на этнографию («описание нравов и обычаев отдельных народов») и физическую антропологию («классификацию человеческих рас») [Handbook 1910, 10-11]. Такое определение социальной этнографии идентично классическому определению С.А.Токарева: «этнография – это наука, изучающая народы, их быт и культуру» [Токарев 1968: 5]. Это лишний раз доказывает, что контекст иногда говорит больше, чем текст.

1.3. Концепт «этнография и смежные науки»

Трудности с определением предмета исследования заставляют обращают нас к вопросу базисного знания, или предмета изучения в системе академического образования. Утверждение «нельзя точно определить, что изучает антропология» (см. выше) является оборотной стороной утверждения «антропология не является дисциплиной с устойчивым блоком знаний, который преподаватель мог бы передать, а ученики – впитать» [Барнард 2009: 11]. Замечания вроде: «изучая, мы учимся», «преподаватели и студенты совместно делают открытия», «антропологи занимаются исследованиями вместе с людьми» [Барнард 2009: 11,13]. Вопрос этот состоит не в том, *как* преподавать, а в том, *что* преподавать. Что и в каком объеме обязан знать и уметь дипломированный спе-

циалист, чтобы приступить к своей профессиональной деятельности? Что делает антрополога «антропологом» или этнографа «этнографом»? В конце концов, кем является наш «герой», этнографом или антропологом?

Система университетского образования оказывается наиболее консервативной частью данной отрасли науки, сохраняя в себе многие «пережитки» ее первобытного состояния. Процесс обучения действительно может иногда выполнять функцию кривого зеркала дисциплины наподобие «портрета Дориана Грея».

Своего рода реликтом начальной стадии развития этнографии является парность понятий этнографии (социальной / культурной антропологии) и физической (биологической) антропологии. Различие между национальными традициями выражается лишь в степени взаимного удаления или сближения этих дисциплин именно в сфере образования (включая сюда организационную структуру музеев данного профиля), поскольку эта связь может читаться двояким образом: как форма взаимного обособления (отторжения) и как форма взаимного тяготения. В 1878 г., т.е. примерно в то же время, когда в Англии произошло поглощение этнографии антропологией, в России в результате объединения Антропологического и Этнографического музеев был основан Музей антропологии и этнографии. Тенденция к дистанцированию двух дисциплин, следовательно, приходящему к установлению между ними альянса, отражена также в названии кафедры этнографии и антропологии на историческом факультете Санкт-Петербургского государственного университета, созданной, или воссозданной, в 1968 г. Напротив, внутреннее деление физической антропологии в России, допускает идею слияния, воплощаемую в названии специальной субдисциплины – этнической антропологии, изучающей расовый состав отдельных народов. Основатель кафедры этнографии и антропологии в Ленинграде, Р.Ф.Итс, иногда называл этническую антропологию «исторической антропологией» [Итс 1987: 13]. Косвенным образом эта трактовка связи между этнографией и антропологией нашла свое преломление в коррекции названия – «кафедра этнографии и этнической антропологии».

Данные примеры демонстрируют амбивалентность внутренней и внешней формы этнографии / антропологии в соотношении социального (культурного) и биологического компонентов. Знаковые системы в виде обозначений отдельных дисциплин могут заметным образом различаться, решая при этом одни и те же задачи в содержательной области. Любые взаимные трансформации значений терминов, образующих вершины некоторого графа в виде треугольника, не позволяют претендовать на создание чего-то более или менее оригинального по сравнению с представлениями об «истории народов» как предметной области этнографии, сформировавшимися в XVIII в. В России сохранилась эта старая научная традиция ставить этнографию и физической антропологии в отношение «родства» с помощью понятий этногенеза и этнической истории,

рассматриваемых в качестве субдисциплин этнографии по формуле «этногенез, этническая история: этнография и антропология».

В Великобритании переименование этнографии (этнологии) в антропологию определялось, по-видимому, не только стремлением придать этнографии более высокий статус «науки о человеке», но также утвердить ее единство с физической антропологией при решении определенного круга задач. Фактическое преимущество в использовании этого термина заключается только в чисто лингвистической красоте схемы «антропология: социальная антропология и физическая антропология».

Американская школа пользуется той же конструкцией. Её особенностью является способ соединения культурной антропологии с другими науками, изучающими культуру в широком смысле слова, например, археологией и лингвистикой. Если в России все эти науки объединяются понятием «смежных наук», в США они подводятся под термин «культурная антропология» с тем же конечным результатом, если дело касается распределения значений конкретных областей знания в виде «антропология: культурная антропология и физическая антропология».

Конечно, «антропологический» треугольник в отличие от своего геометрического прототипа не является жесткой фигурой. Границы между понятиями, образующими его углы, достаточно подвижны в силу закона единства времени и места. Термины, обозначающие эти границы, являются не знаками, а символами (по Э.Кассиреру). Действительно, в наличной системе знаний термины «этнография», «этнология», «антропология» не относятся к какому-либо конкретному бытию, они универсальны, а не локальны [Грязнов 1982: 135]. За ними стоит не смысл, или значение, а некий набор зрительных образов.

Неизменным остается соотношение между элементами данного треугольника, поскольку все выше упомянутые варианты имеют одну и ту же, часто подсознательную цель – выделение предмета исследования собственной науки. А так как можно предположить, что этот предмет, в конечном счете, один и тот же, схема противопоставлений, в которых он выступает внутри и вовне, в целом остается неизменной. В частности, российский вариант можно рассматривать как вполне логичное упрощение американского варианта, и наоборот, американский вариант можно считать усложнением российского варианта. Эвристически эти схемы следует считать равноценными именно благодаря установлению интуитивной связи между этнографией (этногенезом) и физической антропологией (расогенезом). Таким образом, терминологические различия не означают, что в России западная, или «антропологическая» схема не выдерживается, ей соответствует схема «смежные науки», и наоборот.

Наибольшей подвижностью смыслов и значений характеризуются понятия, образующие вершину антропологического треугольника и выполняющие роль

логической связки между вершинами его основания, т.е. двумя содержательными областями – этнографией (или её терминологическими эквивалентами) и физической антропологией. Можно утверждать, что на вершине треугольника всегда оказываются термины, отражающие попытку синтезировать искусственным путем из предметов различных наук некий всеобщий, точнее, суммарный, предмет исследования в том числе средствами создания специальной системы обучения [Клейн 2005: 43—46]. В англосаксонских странах на эту роль претендует антропология («наука о человеке»), в России этническая история («наука об этногенезе») или история первобытного общества, которая по составу целей и задач, опять-таки, приближается к американской версии антропологии.

В наиболее отточенном виде идея «науки об этногенезе» выражена в определении этнографии Р.Ф.Итса: «этнография – историческая наука о происхождении и этнической истории народов, формировании специфических особенностей их культуры и быта - составных частей мировой цивилизации» [Итс 1991: 8]. Тождество понятий «антропология» и «этногенез и этническая история» проявляется в утверждениях, что «чем дальше в глубь веков, тем больше совпадений в этнической и антропологической общности», а также в методической рекомендации вести этногенетическое исследование не только относительно определенного этноса, а также «населения определенной территории». В последнем случае, как писал Р.Ф,Итс, «мы начинаем разработку проблемы от древнейших памятников культуры на изучаемом пространстве… и приходим к современному этническому составу исследуемого района» [Итс 1987: 13, 15]. Тождество понятий «антропология» и «этническая история» заключается в обосновании последней как своего рода завершающей стадии исследований в различных областях знания. Этим выражается идея общности некой отдаленной цели, союза этнографии и физической антропологии или – шире – этнографии со смежными науками и физической антропологии.

По мнению А.Н.Анфертьева, этническая история является самостоятельной научной дисциплиной и человек, собирающийся специализироваться на изучении этнической истории, должен в более или менее равной мере владеть всем комплексом необходимых источников [Анфертьев 1993: 63, 64, 67]. Несколькими годами ранее об этом писали другие авторы, определяя этногенез как особую (комплексную) историческую проблему, которая требует интеграции целого ряда наук, этнографии, лингвистики, ономастики, археологии, палеоантропологии и ставя «задачу синтеза разных источников» («выработки сбалансированного комплексного подхода, основанного на анализе разнородных по своей сути источников») [Клейн 1988: 17; Милитарев, Пейрос, Шнирельман 1988: 26].

Отличительной чертой немецкой школы может считаться географическая контаминация термина «этнография». В 1775 г. буквально через несколько лет после рождения термина «этнография», возникла теория И.Гаттерера, задним

числом объясняющая происхождение этой науки «как одной из отраслей географии» (аргументом служит тезис об изучении этнографией народов, не имеющих письменности). В связи с этим на определенном этапе возникла теория «антропогеографии» профессора географии Ф.Ратцеля. Структурное соответствие термина «антропогеография» термину «антропология», как кажется, не требует особых доказательств. В этой точке линия, по которой мы идем от идеи к идее, опять замыкается в некий круг. В России открытие «Отделения этнографии» связано деятельностью Географического общества (1847). Этнографическое образование в России начиналось с создания кафедры географии и этнографии в 1887 г., а созданный в 1918 г. этнографический факультет, был частью структуры Географического института [Козьмин 2005: 64]. Впрочем, претензии на исключительную «географичность» немецко-российской этнографии может оспариваться. Размытость границ во времени и пространстве между этнографическими школами различных стран, о которой уже говорилось выше, иллюстрируется пояснениями к термину «этнография» в упомянутом Справочнике по этнографическим коллекциям Британского музея 1910 года. В нем говорится, что антропология, включающая в себя этнографию, по своему происхождению тесно связана с географией [Handbook 1910: 1]. Вполне естественная точка зрения для музейных специалистов, если учитывать, что первые музейные собрания поступали от мореплавателей и путешественников. имеющих дело с собраниями, поступившими от путешественников.

Процесс синтезирования искусственного предмета исследования из предмета изучения путем «обратного перевода» идет параллельно диссимиляции реального. В сущности, к этому и сводится «великий раскол», или «поглощение» этнологии (этнографии) антропологией. То, что противопоставление этнографии и антропологии определенным образом коррелируется с противопоставлением социальной и культурной антропологии мы уже упоминали. Различие между британской и американской школой состоит в способах истолкования или – что в данном случае одно и то же – расчленения некогда единого предмета исследования. Первая интерпретирует предмет исследования, рассматривая в качестве ключевого понятие «общества», вторая – понятие «культуры». О внешних причинах, объясняющих это расхождение, можно судить по высказыванию Рэдлифф-Брауна: «Науки о культуре не может быть; можно изучать культуру лишь как характерную черту социальной системы. Поэтому, если вы намерены иметь науку, это должна быть наука о социальных системах» [Цит.по: Srinivas 1958: xvi]. Антиномичность данного высказывания очевидна. Разумеется, для культурного антрополога всё выглядит прямо противоположным образом: социальная система выступает лишь как одна из сторон культуры. В российской этнографии культура и общество всегда рассматривались как стороны одной медали, что выражается в использовании известного клише «культура и общество». По этому поводу можно также заметить, что в своей основе понятия культурной или социальной антропологии имеют нечто общее

в плане сугубо негативного, т.е. чисто синтаксического содержания. Для передачи этого значения Лесли Уайт использовал термин «не-биологическая антропология» [White 1965: 636]. К концу XX в. западные ученые попытались решить антиномию с помощью «интегрированного» (по выражению Ю.В.Бромлея), т.е. конвенционального термина «культурная-социальная антропология», встав, таким образом, на точку зрения российской этнографии [Бромлей 1979: 25]. Если при этом учесть, что в советской этнографии исторический материализм качестве основного инструмента теоретических построений вынужден был конкурировать, с одной стороны, с концепцией «этнография и смежные» науки» («этногенез и этническая история»), а с другой – с концепцией объединения этнографии с различными науками – (концепцией, лежащей в основе американской школы), то различия между российской и западной наукой в содержательном плане становятся попросту иллюзорными.
Проблема самоназвания научной дисциплины имеет и чисто лингвистическую сторону, о чем мы очень часто, если не всегда забываем. Помимо научного языка дефиниций, термины которого должны быть однозначными, те же самые термины выступают в роли естественного языка науки, следовательно, неоднозначны по своей природе. Это легче показать на примере соотношения терминов «этнография» и «этнология». До недавнего времени в отечественной науке синонимичность этих терминов не вызывала никаких сомнений в связи с утверждением, что этнография объединяет как описательную, так и теоретическую стороны исследования народов мира» [Этнография 1982: 4-5].

Согласно одному из ранних определений этнографии С.А.Токарева, «это – наука, описывающая, или изучающая народы» (курсив наш. – П.Б.) [Токарев 1958: 8]. Мысль С.А.Токарева можно выразить более строго средствами философии науки: эмпирические и теоретические исследования находятся на континууме, абсолютной границы между ними нет. Странно, что теперь это приходится доказывать. Как пишет В.С.Бузин, сторонники переименования этнографии в этнологию «не учитывают (или не знают) того, что научное описание предмета уже представляет собой его изучение» [Бузин 2007: 5]. Эта формулировка задевает ту струну, которая до сих пор, кажется, никогда не звучала. Термины, являющиеся обозначениями научных дисциплин, становятся терминами естественного языка (русского, английского, французского), а, следовательно, подчиняются его законам, в том числе закону неоднозначности (по Кассиреру, слова обыденного языка по своим свойствам напоминают символ). В частности, речь идет о так называемой недифференцированности значения слова в одном языке сравнительно с другим: «один язык дает возможность не выражать разницы между определенными понятиями, в то время как другой язык вынуждает пользующегося им обязательно выразить эту разницу» [Бархударов 1975: 78, 84].

Термины «этнография», «этнология», «антропология», образуя собой семантические или лексические поля, в разных языках различным образом расчле-

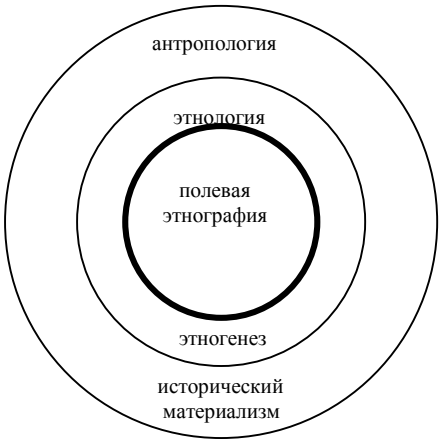
няют себя (стоят себя внутри) относительно одного и того же отрезка объективной действительности как в плане подхода (формы познания от низших к высшим: наблюдение / описание / изучение / исследование), так и в плане того, к чему подходят (сам предмет исследования). Например, в русском языке выражение «культура и общество» имеет явно идиоматический характер, отражая недифференцированность значения составляющих его слов подобно тому, как недифференцировано значение слова «описание», на что, собственно говоря, намекает В.С.Бузин. Точно также в западноевропейских языках слово «антропология» имеет недифференцированное значение, тогда как в русском языке оно исторически ассоциируется только с расовыми различиями. С этой точки зрения, построение иерархии наук «антропология, этнология, этнография» представляют собой попытку перенести на язык науки явление перераспределения значений в естественном языке. Можно также предположить, что решение о приоритете термина «этнография», принятое в 1929 г. [Этнография 1929: 117] было обусловлено не только марксистской догмой, но и внутренним строем немецко-российской системы образования (языка науки).

История появления терминов «этнография» и «этнология» показывает, что в исходной ситуации эти термины никак не связывалось с делением «эмпирическая – теоретическая наука», да и не могло тогда связываться, поскольку еще не существовало соответствующего теоретического аппарата; все исследования носили эмпирический характер. Безразличие к этой границе в употреблении терминов «этнография» и «этнология» сохранялось и позже. Интерес к этому делению возник только в сравнительно недавнее время в связи с чисто методическими целями (при написании учебников и пособий). Во всех этих случаях этнографии под именем этнологии противопоставляют мир теоретических объектов, который ею же и был создан. Третий термин «антропология», для обозначения той же области, был введен в качестве средства перехода к теоретическому этапу в развитии этнографии, но под особым углом зрения, когда «теоретичность» отождествляется с «естественнонаучностью», т.е. с прямым переносом методов естественных наук, а то и просто с диффузией предметов исследования.

Само по себе распределение и соотношение смысла терминов антропологического треугольника содержит в себе методику преподавания соответствующего предмета. Для того, чтобы, например, в России выпустить «социальных антропологов» или «культурных антропологов» как специалистов, недостаточно издать учебные пособия или прочитать курсы под соответствующими названиями. Для этого необходимо переделать всю существующую систему взаимоотношений между гуманитарными дисциплинами. Это тем более трудно сделать по той причине, что подобные вещи не всегда четко осознаются. Кроме того, задним числом придется пересмотреть всю историю российской этнографии. Без проведения такой гигантской и, кстати говоря, бессмысленной работы так называемые социальные или культурные антропологи на практике всегда оказываются плохо обученными этнографами.

«Ослиные уши» этнографии торчат в любом самом антиэтнографичном определении дисциплинарного пространства антропологии. Вопреки достаточно громким декларациям контаминацией термина «антропология» всегда выступает не столько «наука о человеке», сколько «наука о народах» во всех частях исторического спектра значений. Именно этим объясняются неоднократные попытки выстроить иерархию трех научных дисциплин, в которой этнография занимает низшую («описательную») ступень. В данном случае, если рассуждать по З.Фрейду, понятие низшего эквивалентно понятию основного (базисного, внутреннего, подсознательного). А.Р.Рэдклифф-Браун предлагал «ограничить употребление термина «этнология» изучением культуры методом исторической реконструкции (т.е. в терминах советской этнографии этногенезом), а термин «социальная антропология» употреблять как обозначение исследования, которое стремится формулировать общие законы, лежащие под явлениями культуры. Этнология изучает культуру методом исторической реконструкции, а социальная антропология ищет и исследует общие законы, которые стоят за явлениями культуры [Radcliffe-Brown 1958: 8]. Нет смысла перечислять все подобные попытки. Фокус в том, что, следуя этой наивной идее, определить область исследования этнологии и социальной антропологии можно только опираясь на представление об этнографии, но не наоборот.

Следовательно, методом бриколажа антропология в конечном счете все-таки определяет себя как этнографию. Если «читать» антропологию в обратном порядке подобно палиндрому, мы получим этнографию. В приведенном выше высказывании А.Р.Рэдклифф-Брауна «этнология» соответствует этногенезу и / или этнической истории», а «социальная антропология» является, увы, не чем иным, как калькой «исторического материализма». Общность схемы распределения обязанностей всегда берет своё при общности исходного локуса, т.е. полевой этнографии.



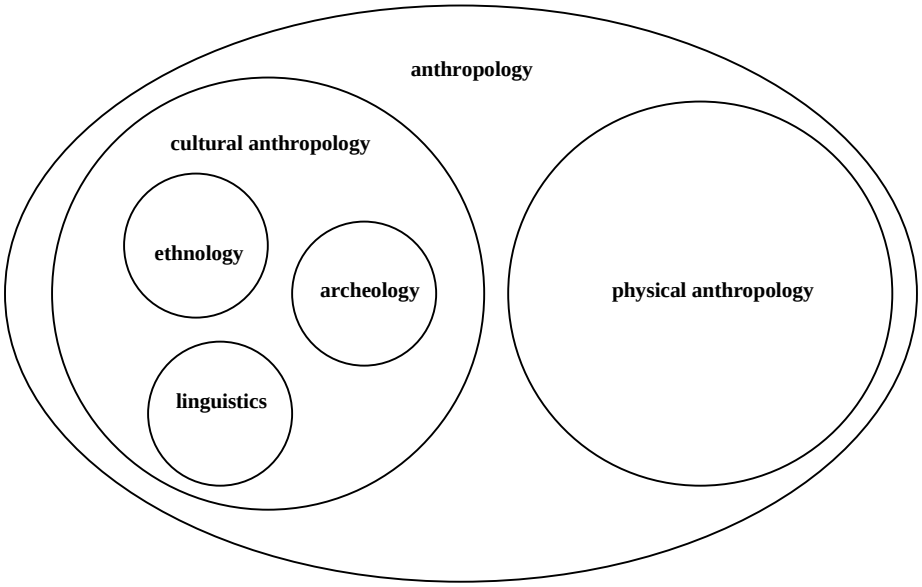
Приведенная схема в виде кругов Эйлера может интерпретироваться двояко. Либо как утверждение, что полевая этнография образует собой ядро данной дисциплины (основа, без которой она не может существовать), либо как утвер-

ждение, что полевая этнография входит в объем понятия «антропология» («исторический материализм»), следовательно, этнография в целом не имеет права на собственную теорию. Здесь, казалось бы, непримиримые позиции западной антропологии и советской этнографии полностью сходятся. Ср. марксистскую формулу: «непосредственное созерцание →теория →практика». Это сравнение тем более уместно в другом отношении. Сторонники как «антропологического», так и «историко-материалистического» подхода особенно упирают на использование этнографических данных в рамках теорий, которые могут иметь практическое (экономическое, социальное, политическое) значение.

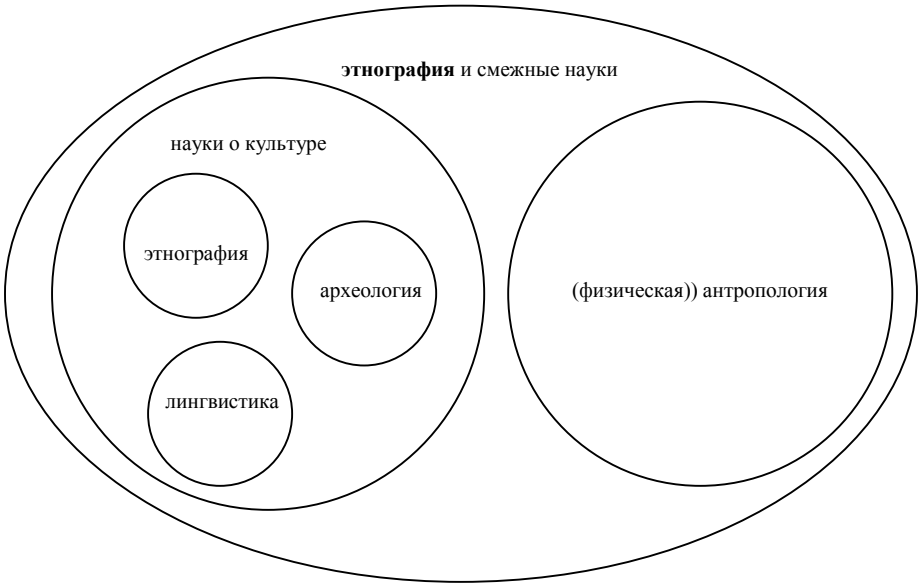
Возьмем для сравнения учебник «Этнография» издания 1982 г. под редакцией Ю.В.Бромлея и Г.Е.Маркова. Во Введении провозглашаются основных тезиса, вполне соответствующей схеме «этнография – этнология – антропология»: 1) существование этнографии как науки основано на полевых исследованиях («непосредственном изучении жизни народов»), 2) используя данные различных наук, этнография изучает историю народов («этнические процессы и этническую специфику»), 3) этнография изучает не просто население, но закономерности исторического развития народов [Этнография 1982: 26-29].

По замыслу А.Р.Рэдклифф-Брауна, под своим вторым именем «этнической истории» этнография занимала среднюю ступень в классификации наук (реконструкция истории отдельных культур), а под своим третьим именем «истории первобытного общества» («реконструкции прошлых исторических эпох») одновременно и высшую, связанную с понятием исследования «общих законов». Естественно, в этом случае происходит «раздвоение личности» этнографии, а вместе с ней и физической антропологии. В рамках этногенетических исследований возникает такая специализация, как этническая антропология в отличие от антропогенеза (в значении особой дисциплины). В конечном счете различие между западной и советской (постсоветской) этнографией заключается только в степени непротиворечивости такого рода классификаций и их логической совместимости между собой.

Субъективность в сущности терминологического противостояния между западной и советской наукой (которое является не более, чем способом подчеркнуть свою идеологическую лояльность по отношению к западному или советскому обществу) можно продемонстрировать еще на одном примере. Отличительным признаком американской школы считается особая форма внутреннего деления антропологии. Одни исследователи делят антропологию на культурную антропологию, археологию, физическую (биологическую) антропологию и лингвистику [Harris 1991: 1]. Другие делают это поэтапно. Сначала антропология подразделяется на на физическую и культурную антропологию, а затем культурная антропология – на археологию, лингвистику и этнологию [Ember, Ember 1985: 484; Idem. 1990: 9]. Часто в «американскую» схему в качестве самостоятельных элементов вносится фольклористика и психологическая антропология [Ethnologie 1983: 32].



В советской этнографии подобные схемы всегда присутствовали, поскольку этнографы в рамках так называемого «комплексного метода», рассматривали смежные науки как отрасли этнографии, иногда замахиваясь даже на историю. Хотя делалось это всегда иносказательно, с помощью понятия «источники». Обратимся еще раз к учебнику «Этнография» под редакцией Ю.В.Бромлея и Г.Е.Маркова. «Этнография… не может обойтись без применения источников и выводов соседних, пограничных с нею наук…Так широко используются материалы фольклора…Широко учитываются в этнографии и результаты языковедения, лингвистики… Органична связь этнографии с археологией. При изучении многих тем (история хозяйства, жилища и др.) очень сложно провести границу между источниками этих наук, так как этнографические материалы позволяют лучше понять археологические, и, наоборот, без археологических данных невозможно изучать этническую историю…Данные антропологии вскрывают для этнографа пути перемещения, степень смешений или обособления отдельных групп населения…» [Этнография 1982: 28-29]. Используя данное клише, американскую схему легко преобразовать в советскую:



Псевдопарадигмальный характер «антропологической» схемы построения (в советской науке этому соответствовала теория социально-экономических формаций и в частности теория первобытного общества) обусловлен отсутствием собственного десигната, т.е. термин «антропология» как некий знак имеет значение, «значит нечто», но ничего не обозначает. В качестве его десигнатов выступают другие термины («этнография», «этнология» и пр.), а не определенный класс предметов. В терминах Г.Клауса [Клаус 1967: 13-16], понятие антропологии обладает только семантической функцией, являясь предметом исследования семантики языка. Забегая несколько вперед, можно сказать, что антропология как «наука о человеке» является результатом «болезни языка», олицетворением стихийного и в принципе неосуществимого стремления к созданию некоторой сверхнауки, неосознанной подмены понятия науки понятием философского учения.

В чисто технологическом плане различие между американской и российской школой состоит в том, что первая делает акцент на понятии соединения / разделения, а вторая на понятии связи между науками по принципу соседства предметов. Там, где этнографы рекомендуют использование данных других наук, антропологи предписывают подчинение правилам других наук. Это различие примерно соответствует различию между графом «неукорененное филогенетическое дерево» и графом «укорененное филогенетическое дерево».

В целом «антропологическая» трактовка схемы является, хотя и непомерно жесткой, но формой этнографии, – формой, в которой этнография выступает вовне («этнография в системе наук»). В этнографии та же самая схема дублируется в отношении формы, в которой она строится, или расчленяет себя внутри, – «классификация народов мира», или «научная классификация этносов». По Р.Ф.Итсу, этнография использует четыре типа классификаций: географическую, антропологическую, хозяйственно-культурную и лингвистическую [Итс 1991: 90]. Следовательно, добавляется география и исключается археология. Хозяйственно-культурная классификация несомненно является синонимом узко этнографической классификации.

Географическую классификацию можно отнести к виду классификации предметов по наличию и отсутствию признаков. Однако, как гласит формальная логика, данная классификация состоит в том, что множество объектов делится на два класса, причем каждый их этих классов может быть подразделен на два еще более мелких класса и т.д. [Формальная логика 1977: 139], пока члены деления в своей совокупности не исчерпают объем делимого целого, в нашем случае именуемого «народы земли». Поскольку не существует возможности разделить это целое на два первоначальных (максимальных) множества на основании какого-либо существенного признака географическая классификация может быть только искусственной, начинающейся, например, с деления народов на народы северного и южного полушария, Старого и Нового Света и т.п.. Деление на «народы Африки», «народы Америки», «народы Сибири» и т.д. с

последующим делением на все более мелкие регионы, которое приводится в качестве примера географической классификации, вообще не является классификацией. Не подпадает эта классификация и под понятие естественной, поскольку принадлежащие ей единицы соотносятся друг с другом по пространственной близости, но не по сходству признаков. На деле так называемая географическая классификация является картографической, поскольку не совпадает с классификацией реально существующих физико-географических областей земли. В сущности, Р.Ф.Итс, вслед за С.А.Токаревым, указывал на этот факт, когда говорил, что географическая классификация «удобная на начальном этапе изучения этнической картины мира, должна дополняться другими классификациями» [Итс 1991: 90-91].

Собственно классификациями являются антропологическая классификация, лингвистическая классификация и классификация хозяйственно-культурным типам, которые относятся к виду классификации предметов по видоизменению признака. Сущность этого метода классификации состоит в том, что «члены деления представляют собой такие совокупности предметов, в каждой из которых общий для всех совокупностей признак проявляется по особому, с теми или иными вариациями» [Формальная логика 1977: 140].

Как выше было отмечено, понятие классификации по хозяйственно-культурным типам должно совпадать с понятием этнографической классификации. При характеристики этой классификации необходимо учитывать, что она объединяет в себе две различные классификации, физико-географическую и формационную. Первая представляет собой скорее классификацию по наличию и отсутствию признаков: тропическая – умереннная зона, влажный – засушливый климат, материковые – прибрежные области, лес – степь и т.д. Эта классификация отражает культурные различия, обусловленные адаптацией к природным условиям. Вторая представляет собой скорее классификацию по видозменению общего признака: «охота, собирательство, рыболовство» – «земледелие и скотоводство», присваивающий и производящий тип хозяйства. Эта классификация отражает культурные различия, обусловленные развитием «производительных сил» или, выражаясь на языке западных исследователей, «стратегий выживания». Именно на пересечении двух способов классификации возникают такие понятия как «охотники и собиратели засушливых степей и полупустынь теплого пояса», «береговые собиратели и рыболовы умеренного теплого пояса», «охотники и рыболовы северных таежных лесов», «охотники и рыболовы побережья приполярных морей», «охотники лесотундры и тундры», «южноафриканские скотоводы-полукочевники засушливых степей и полупустынь» и т.п. с выделением подтипов «охотники на бизонов североамериканских прерий», «охотники на гуанако районов Патагонии», «пешие охотники тайги», «арктические охотники», «оленеводы тундры Старого Света» и т.п. [Итс 1991: 101-113]. Разумеется, создать иерархически непротиворечивую классификацию на основе сочетания двух различных принципов невозможно. Однако общую тенденцию можно заметить. Это тенденция к сужению ареалов

последовательным делением до полного совпадения понятия хозяйственно-культурного типа и этноса в общепринятом понимании этого слова, поскольку сочетание различных видов деятельности с различными географическими условиями практически бесконечно. Очень часто, классификация по хозяйственно-культурному типу в зависимости от размеров территории и разнообразия природной среды оказывается классификацией не «этносов», а их подразделений, или «субэтносов», по существующей терминологии.

Исследователи, сами того не замечая, постоянно переводят вопрос из одной плоскости в другую. Тема специализации в области метода (теоретические или экспериментальные / полевые исследования) смешивается с темой предмета (области) исследования. В какой-то мере данная ситуация подходит под определение науки как деятельности исключительно в сфере языка, с той разницей, что это все-таки должно рассматриваться как ошибка, а не как объективный закон познания мира.

Из сказанного, в частности, следует, что университетское образование, с точки зрения, языка науки должно и может сохранять свою национальную идентичность, ибо помимо особенностей языка, существует некая содержательная область в виде семантики. Как известно, связь между языком и мыслью не является абсолютной. Поэтому единство этнографической науки, которую мы представляем, обеспечивается как бы помимо нас непрерывностью исследовательского пространства. Это происходит, во-первых, непосредственно за счет единства предмета исследования, во-вторых, за счет единства парадигмы исследования или, точнее, общности истории смены исследовательских программ. Остается только установить, в чем заключается предмет исследования и парадигма («теория теорий») этнографии.

1.4. Антропология: между биологией и философией

С момента своего возникновения этнография вынуждена была заниматься решением двух взаимосвязанных вопросов: является ли она наукой, т.е. существуют ли рациональные способы постановки задач в рамках этнографических исследований, а если существуют, то в чем состоит рациональный (практический) смысл решения поставленных задач. Практическая значимость законов физики кажется совершенно очевидной в то время, как перспективы применения законов этнографии, если они есть (например, теория, или закон, этноса) пока остаются неясными. Отвечая на первый вопрос, этнография стремится стать причастной естественным наукам, прежде всего, биологии. Ответом на второй вопрос служат экскурсии в область философии. В результате объединения этих двух множеств возникает антропология, имеющая уже очень мало общего с этнографией. Вопросы задает этнография именно для того, чтобы

стать этнографией, но отвечает на них антропология, в лице которой этнография перестает быть этнографией. Этнография теряет *объект исследования*, антропология – *предмет исследования*.

Пожалуй, наиболее характерным, хотя и не абсолютным, признаком деления западной и советской научной школы является отношение к понятию «биологизации». Л.С.Клейн в свое время весьма верно заметил, что группировка наук по-американски, связана с давней традицией «биологизации» и «дегуманизации» изучения социальных и культурных явлений [Клейн 1978: 23]. По его определению, «антропология в американском понимании – это комплекс наук о человеке, выявляющих закономерности поведения и развития» [Клейн 1978: 23]. Как кажется, между выражением «закономерности поведения и развития человека» и выражением «закономерности исторического развития народов» есть существенное и не только семантическое различие при провозглашении, казалось бы, одинаковых целей. Если исходить из определений американских ученых, различие между этнографией в ее классическом понимании и ее западной, в первую очередь, американской ветви, именуемой культурной антропологией состоит в дистанции между собственно этнографией и физической (биологической) антропологией. Российская школа максимально увеличивает эту дистанцию, американская практически сводит ее к нулю. Делается это за счет трактовки отношений между объемами понятий (множеств) «этнография» и «физическая антропология». В первом случае речь идет о пересечении, во втором – об объединении.

Исторические (национальные) условия не детерминируют взаимоотношения между дисциплинами абсолютно, либо увеличивая, либо уменьшая дистанцию между этнографией и физической антропологией. В американской науке дисциплинарное расстояние между этнографией (культурной антропологией) значительно короче. Вероятно, поэтому представление об антропологии как «общей науке о человеке» стало выражаться в форме «биологичности» и, прежде всего, в стремлении объединить задачи описания народов с исследованием природной ипостаси человека, т.е. в некотором пределе подчинить понятие народа понятию человека как биологического существа. По Ф..Боасу, «наука антропология имеет дело с биологией и с психическими проявлениями человеческой жизни» [Boas 1910: 1]. Позднее М.Херсковиц писал, что «антропология, сосредоточив свое внимание на человеке, имеет в виду все фазы человеческого существования, биологические и культурные, прошлое и настоящее» [Herskovits 1949: 5]. В американской антропологии формула «физические (биологические) – культурные (социальные) характеристики» человека (т.е. человеческих популяций) всегда оставалась преобладающей [Борофски 1995: 5-6].

В сущности, отношение субординации между антропологией и этнографией / этнологией как целым и частью отражает представление о бинарности пред-

мета исследования, который делится на «социальное» и «биологическое». Сторонними наблюдателями это трактуется как традиция, связанная с биологизацией и «дегуманизацией» изучения культурных явлений [Клейн 1978: 23], «биологическим сциентизмом» [Купер 1993: 3-15] или как склонность американских антропологов переводить исследования с социального на психологический, а то и просто биологический уровень [Srinivas 1966: xv]. В подтверждение можно привести слова Боаса, несомненно, стоявшего у истоков культурной антропологии, что «антропология изучает в сущности те же самые явления, которые становятся объектами биологических и психологических исследований» [Boas 1910:1]. Или: «Фундаментальная проблема, на которую должно быть обращено все антропологическое знание, связана с психическими приспособлениями (equipment) различных человеческих рас» [Boas 1910:1]. Тем самым Боас задал тон всей американской научной традиции. Поскольку понятие «психические проявления» (в значении «техника», «оснащение») в данном контексте совпадает с понятием культуры, можно понять, что американская этнология стала культурной антропологией именно благодаря смешению предмета этнологии с предметом физической антропологии.

По признанию американских ученых, в университетах США «общая антропология» рассматривается как амальгама (sic!) культурной (социальной) антропологии и физической антропологии [Harris 1985: 1]. Именно чрезмерное (неосторожное) сближение физической и культурной антропологии, когда физическая антропология все-таки ставится в определениях на первое место, породила столь известное направление как психологическая антропология с ее особым пониманием культуры как «умственных проявлений» биологической сущности человека. В 70-х гг. XX в. появились концепции, объясняющие особенности культурной психологии индейцев Амазонии экономическими, а на самом деле биологическими, причинами [см.: Березкин 1987: 38-39; 118-119, 121-123]. Сначала постулируется проблема обеспечения мясной пищей. С одной стороны, низкое содержание белков в маниоке как основной земледельческой культуре, с другой – ограниченные запасы лесной дичи необходимой для восстановления пищевого дисбаланса. Затем «неожиданно» выясняется, что индейцы Амазонии нашли решение этой проблемы в своей воинственности, в непрерывных междоусобных войнах. По мнению американских антропологов, упомянутое решение носит неосознанно «экологический» характер. Численность диких животных, говорят они, вблизи селений сохраняется благодаря дальним военным походам или, наоборот, благодаря сокращению расстояний, на которые охотники удаляются от деревни (из страха наткнуться на врагов в дальних лесах). В последнем случае, территории, куда охотники заходить опасаются, превращаются в заповедники. Наряду с теорией «экологии войны» создается и теория «мирной экологии» (организация межобщинных праздников, во время которых в качестве поставщиков мяса выступают гости деревни, или дальние охотничьи экспедиции).

Трансформация и дальнейшая подмена предмета исследования происходит незаметно. Внешне невинный тезис о всестороннем (точнее, двухстороннем изучении) человека как философской категории влечет за собой перенос акцента на человека как биологическое существо. Сначала эта трансформация происходит в дефинициях, затем – в практике исследований. Представление о «народе» подменяется философской идеей «человека», процедура построения предмета исследования – поиском смысла исследований. Но, поскольку действующим лицом оказывается представитель конкретной науки, предметом исследования становится человек как биологическое существо.

Вот один из примеров поиска смысла этнографии, превращающего ее в «антропологию». «Со времен своего зарождения, – пишет американский исследователь Р.А.Раппопорт, – антропология включала в себя две традиции. Одна из них, объективная в своих устремлениях и одухотворенная биологическими науками, стремится к обнаружению и объяснению причин, а в некоторых случаях, являя амбициозность исследователей, и к открытию законов. Другая же, находящаяся под влиянием философии, лингвистики и гуманитарных наук и более открытая субъективно обретаемому знанию, стремится к интеграции и выяснению сущности вещей [Раппапорт 1995: 18]. Следовательно, антропология в ее современном облике возникает на стыке биологии и философии (выдвигая биологию на первое место, хотя бы в порядке перечисления, мы отдаем ей приоритет). В переводе на язык советской этнографии речь идет о том, как правильно интерпретировать культуру («этнос»): как биологическое или как социальное явление. Однако, говоря о двух противоположных тенденциях внутри американской антропологии, Раппапорт сильно упрощает ситуацию. На самом деле, чем больше мы «философствуем», тем тверже становимся на чужую для нас точку зрения биологии. Так что, в конечном счете, антропологический, т.е. философский, а точнее, философикаторский подход приводит к «биологизации» предмета исследования, редуцированными формами которой можно считать психологическую и экономическую антропологию. Отделяя (например, путем соподчинения) культурную или социальную антропологию от этнологии (этнографии) как ступени исследования, мы отделяем от себя свой предмет исследования («опустошаем» понятие антропологии). По закону исключенного третьего освободившееся место тотчас заполняется биологией (под теми или иными псевдонимами: психологической антропологии, экономической антропологии, экологической антропологии).

В российской науке максимально возможное увеличение расстояния между этнографией и физической антропологией снимает проблему смысла существования этнографии, т.е. проблему ее вклада в общечеловеческое достояние. Поскольку смысл видится в изучении этнической истории, сам факт его наличия воспринимается как аксиома, во всяком случае, обоснование перекладывается на плечи нарративной истории. Здесь мы переходим от одной конкретной науки к другой. В западной антропологии проблема смысла существует, ибо перенести дух антропологии как философского учения на антропологию

как конкретную науку в принципе невозможно, а числить последнюю в служанках других наук кажется непрестижным. Приходится выдумывать невесть что, чтобы продемонстрировать свою полезность обществу (не дай бог заподозрят в удовлетворении своего личного любопытства за счет налогоплательщиков). По мысли норвежского исследователя Фредрика Барта, в своих дискуссиях нам следует опережать правительства и общественность. Наша дисциплина должна лучше использоваться (!!!) для постановки и формулировки проблем, которые заслуживают внимания и ученых, и общественности» [Барт 1995: 46].

На этом фоне постмодернизм в некоторых отношениях выглядит как гипертрофированная форма вполне естественного (человеческого) желания понравиться не только узкому кругу специалистов, но и широкой публике (например, в лице организаций, выдающих гранты на проведение исследований). Однако, задаваясь вопросом об общественной роли или исторической миссии этнографии, не следует забывать, что проблеме строения атома гораздо легче придать общечеловеческий смысл, чем, например, проблеме воспитания детей в традиционном обществе.

В результате вопрос о предмете исследования подменяется, в сущности, бессмысленным вопросом о смысле существования науки. По выражению И.С.Кона, факты этнографии «не только занимательны, но и весьма важны для понимания нашего сегодняшнего и завтрашнего бытия» [Кон 1988: 398]. На эту мысль его наводят размышления над книгами американской исследовательницы Маргарет Мид, которые расходились миллионными тиражами. Как становится ясно из подзаголовка к ее первой книге «Взросление на Самоа» («Coming of Age in Samoa»), представляет собой «психологическое исследование для западной цивилизации». Маргарет Мид, видимо, была искренне уверена в том, что исследования образа жизни других народов для народов индустриального мира должны иметь смысл создания экспериментальных условий для решения различных социальных, психологических и прочих проблем [Mead 1969: 14-18]. Таким образом, в работах М.Мид этнография служит «орудием понимания настоящего и воздействия на будущее» современного западного общества. Данная форма научного самосознания достаточно популярна. Рой Раппапорт видит будущее антропологии в том, чтобы помочь человечеству понять и реализовать себя как «единственного средства самосознания мира» [Раппапорт 1995: 30].

В сущности, С. Даймонд, обрушиваясь с критикой на «неподлинную антропологию» («неподлинное» в значении «отчужденное») К.Леви-Стросса, расходится с ним лишь в вопросе о средстве достижения цели антропологии, которое он видит в длительной полевой практике в «примитивном или архаическом обществе», и тем самым признает, что у антропологии не может быть предмета, а есть только цель, состоящая в «понимании человека»: «Мы можем

понять нас самих и наш мир, лишь пытаясь измениться и изменить мир – конкретно, исторично, диалектически. Человека нельзя познать как человека абстрактного…» [Даймонд 2008: 29,48]. Более того, как он пишет, благодаря К.Леви-Строссу антропология вновь стала «интеллектуальным предприятием», а «не узкой специальностью со своим странным языком, корпусом данных, теорией и сугубо специфическим взглядом» [Даймонд 2008: 29]. Проще говоря, антропология не является наукой. Это, выражаясь словами самого С.Даймонда, одновременно и объяснение продолжающей оставаться «весьма высокой» репутации К.Леви-Стросса среди антропологов (поскольку он внушает обществу, почему «видный антрополог, представитель одной из самых отчужденных профессий, должен теперь занять центральное место в интеллектуальной жизни Запада»), и объяснение «неосознанной смены ориентиров в профессии», т.е. антропологии такой, какой она есть [Даймонд 2008: 30, 35]. Выражение «человек без специальной научной подготовки, который определяет себя как естествоиспытатель высшей квалификации» [Даймонд 2008: 31] является не столько критикой К.Леви-Стросса, сколько определением «подлинного антрополога», т.е. этнолога, отрицающего свой собственный предмет исследования. В другой работе С.Даймонд пишет, что единственная задача антропологии – способствовать в переформулировке сущностных вопросов человеческой жизни (pertinent life-preserving questions), поиск первобытности – это попытка определить первичную человеческую природу, некий «минимум», который является основанием человеческого бытия [Diamond 1968: 99]. Первобытная культура рассматривается им как исходный «модус культурного бытия».

Итак, этнограф (теперь уже в болле высоком статусе антрополога) отправляется изучать первобытные народы ради решения социальных и психологических проблем современного общества, в чем только и может состоять ценность этнографического знания [Кон 1988: 400-401, 408, 418]. Но, если первобытная культура есть лишь средство поиска «философского камня», лежащего в основании человеческой культуры, то можно найти и другие средства, например, «отчужденное» созерцание в собственной культуре. Иронизируя по поводу своей любви к комфорту, которая не позволяет терпеть лишения, связанные с занятиями «этнографией хижин», Кейт Фокс обращается к изучению «английскости», следовательно, вполне допускает возможность понимания западного общества посредством него самого [Fox 2004: 4-5]. «Если угодно, – пишет она, – моей целью было создание «грамматики» английского поведения. Носители языка редко умеют объяснить грамматические правила своего родного языка. Также и те, кто хорошо разбирается в ритуалах, обычаях и традициях своей культуры обычно не могут взглянуть на нее сторонним взглядом, чтобы объяснить «грамматику» этих практик вразумительным способом. Для этого и нужны антропологи» [Fox 2004: 2].

Параллельным образом в России конца 80-х – начале 90-х гг. XX в. существовавшее подспудно недовольство неэтнографов, работающих в сфере этнографии, увлечением самих этнографов (может быть, действительно чрезмерным) этногенетическими разысканиями стало вырываться наружу. Согласно В.В.Пименову, актуальными проблемами этнографии, являются проблемы, связанные с изучением «роли этнического фактора в совершенствовании социальных отношений» [Пименов 1988: 66]. Напомним, что основной пафос выступления Дж.Ханта состоял именно в утверждении, что антропология должна вмешиваться в политику и активно влиять на общественное мнение. В.В.Пименов делает характерную оговорку в том духе, что его заявление «не следует трактовать как призыв к свертыванию других этнографических тем – отрицание необходимости исследования этногенеза, этнической истории и т.п.» [Пименов 1988: 66]. Другие участники дискуссии высказываются более категорично: «Беда (sic!) всей этнографической науки, длительное время ориентировавшейся исключительно на изучении прошлого – этногенеза, этнической истории, традиционно-бытовой культуры…предмет этнографии стал меняться, наша наука оказалась к его изучению (в новом, расширенном его осмыслении) не вполне готовой» [Карлов 1988: 76]. По этому поводу можно согласиться с мнением Г.Г.Громова, что кафедра этнографии Московского университета «профессиональных этнографов не готовит и не готовила со времени своего основания» [Громов 1988: 65]. Пояснением к этому может служить его определение в качестве предмета этнографии «этнических отношений и этнических процессов», которые относятся им к разряду социальных. Если это так, то Московская кафедра в отличие от Петербургской (Ленинградской) в действительности всегда готовила не этнографов, но этносоциологов (разумеется, в связи с реализацией идеологемы исторического подхода). А поскольку этносоциология, изучающая этнические группы как форму социального расслоения современного общества, является частью социологии, этносоциологу гораздо легче, чем этнографу, встать на позиции антропологии в западном понимании этого слова.

Небольшой экскурс в историографию вопроса, как кажется, подтверждает мысль об инородности антропологической идеи по отношению к предмету исследования этнологии (этнографии). Согласно К.Леви-Строссу (статья «Rousseau, père de l’ethnologie», изданная в 1963 г.), высказывания Ж.Ж.Руссо о необходимости наблюдать «нравы» других народов ради понимания самих себя, ради «познания нашего собственного мира» делают его не просто предшественником, но основателем этнологии. Основной вопрос ставится так: «Кто есть я?». В связи с этим К.Леви-Стросс говорит, что великий французский мыслитель предвосхищает известную формулу «я есть другой» [Lévi-Strauss 1963b: 12]. В интересующем нас аспекте весьма поучительно, что переводчик рассматриваемой статьи на русский язык заменил слово «этнология» словом «антропология» (см.: Первобытное мышление, 1994), видимо, справедливо полагая, что формулировка основной идеи звучит чисто «антропологически».

Пройдем по ряду наиболее ранних высказываний об антропологии. Самое первое письменное упоминание понятия антропологии как «учения о душе и теле человека» было связано с противопоставлением его понятию теологии [Ethnologie 1983: 32]. В 1787 г. с концепцией этнологии как части антропологии, или «общей науки о человеке» выступил швейцарский теолог А.Шаванне. По замечанию А.Хэддона в Британской Энциклопедии за 1822 г. под антропологией подразумевалось теологическое учение: «рассуждение о человеческой природе» [Haddon 1910: 7]. Канадский философ И.К.Джерви, видимо, полагая, что совершает революцию в науке, посвятил этому вопросу целую книгу. В частности, он пишет, что в историческом контексте (социальная) антропология является философским исследованием человека («философской антропологией»). При этом он ссылается на самого Канта, который писал, что все основные вопросы философии подпадают под рубрику антропологии, отвечающей на вопрос, что есть человек [Jarvie 1970: xx].

Таким образом, понятие антропологии в высказываниях авторов XVIII – первой половины XIX вв. имело совершенно иные, «неэтнографичные» контаминации. Напротив, современная антропология имплицитно рассматривается с позиций «этнографичности». В этой ситуации, принимая «человековедческую» концепцию взамен «народоведческой», мы фактически, выходим далеко за пределы науки как таковой, вступая в сферу метафизики. В современной научной литературе предмет культурной антропологии не выделяется из реальности, как это должно быть, а конструируется чисто вербальным способом, путем произвольного смешения высказываний о предметах некоторого множества конкретных наук, прежде всего этнографии и физической антропологии. На практике философикация предмета исследования этнографии в облике антропологии приводит к результату противоположному ожидаемому. Культурная антропология как «наука о человеческом поведении» сначала суживается до отрасли психологии (психологическая антропология, этнопсихология), а затем из науки превращается в одну из ветвей массовой культуры. Такова цена апелляций к широкой публике.

Глава 2. Предмет исследования этнографии: внешняя и внутренняя форма

2.1. Этнография и социология

Проблему временных границ («исчезновения» предмета исследования) этнографии обычно связывают с переходом первобытных народов к европейскому образу жизни. В данном случае мы оставляем в стороне печальный факт их демографического исчезновения. Нас интересует научная сторона проблемы. В свое время Клод Леви-Стросс высказался на этот счет следующим образом: «… так называемые «примитивные», или «архаические», народы не впадают в небытие. Они скорее растворяются, постепенно становясь частью окружающей их цивилизации. Тем самым они приобретают всемирный характер» [Lévi-Strauss 1961: 14]. Естественным результатом этого исторического процесса считается «возвращение» этнографии в лоно социологии, откуда якобы когда-то вышла. При вполне добросовестном желании спасти этнографию от неминуемой и окончательной гибели, социологическая концепция происхождения этнографии опирается не на факты, а на умозрительные выводы, которые интерпретируются в пользу генетического родства двух дисциплин. По мнению известного представителя французской школы Жака Маке, особенности этнологии определяются тем, что «предмет ее исследования – общество, которому неизвестна письменность», но «изучение социальных явлений в группах, не имеющих письменности, представляет собой скорее специализацию внутри дисциплины, чем самоё дисциплину» [Маке 1974: 10]. Подобные выводы об этнографии как отрасли социологии звучат несколько забавно, если учесть точку зрения К.Леви-Стросса: «Если… социологию рассматривать, как это имеет место в англосаксонских странах, в качестве всего корпуса эмпирических исследований, имеющих дело со структурой и функционированием более сложных обществ, она становится отраслью этнографии» [Lévi-Strauss 1963: 2]. Таким образом, тот же самый аргумент развернут в противоположную сторону. Много раньше возможность такого решения показал С.М.Широкогоров: «… социология не сможет встать на твердые ноги до тех пор, пока не обратится в этнографию и даже части ее, – этнографию “диких” и этнографию “цивилизованных” народов [Широкогоров 1923: 72].

Если этнография (этнология, или социальная антропология) изучает «социальные явления», её положение младшей сестры социологии не требует никаких доказательств. Достаточно бросить мимоходом несколько фраз о том, что этнология внесла весьма ценный вклад в научное познание социальных явлений или что изучение бесписьменных обществ значительно обогатило социологию [Маке 1974: 10]. Безапелляционность подобных высказываний подразумевает наличие множества известных всем аргументов, подтверждающих социологическое происхождение этнологии. В действительности приводится только один. По Ж.Маке, то обстоятельство, что изучение бесписьменных обществ

превратилось в дисциплину, отличную от социологии, прерогативой которой состоит в изучении социальных явлений Запада, свидетельствует о проявлении расизма, пусть и бессознательном [Маке 1974: 10].

Используя при определении предмета исследования слишком широкое понятие «общество» («общества») этнография сама загоняет себя в терминологическую ловушку. Этнографии приходится постулировать «исчезновение» (или временность, «преходящесть») своего предмета исследования во временно́м отношении. Сходная по последствиям ошибка связана с определением предмета исследования этнографии посредством понятия «социальные явления». В этом случае этнографии грозит «исчезновение» в концептуальном пространстве науки. Выражение «этнос – явление социальное» считается базовым тезисом теории Ю.В.Бромлея. Сразу можно сказать, что внутри этой теории понятие «социальные явления» вступает в противоречие с использованием термина «общества» (в значении «народы») по отношению к предмету этнографии. Этот термин, «социологичный» по форме, всегда используется в качестве синонима термина «популяции».

В отечественной науке особым достижением Э.Дюркгейма как создателя социологического метода всегда считалось определение предметной области этнографии с помощью термина «социальные факты». Между тем хорошо известно, что Э.Дюркгейм выступал за распространение методов сравнительной социологии на все науки, изучающие проявления социальной сущности человека. В современной западной науке эта тенденция проявляется в использовании леви-строссовского понятия «социальная жизнь». Книга А.Барнарда «Социальная антропология. Исследуя социальную жизнь людей» начинается с ответа на вопрос, что такое социальная антропология: «Социальная антропология изучает социальную жизнь людей. В человеческих обществах ее интересуют как разнообразие, так и универсалии. История этой науки весьма интересна» [Барнард 2009: 25].

В учебнике «Этнография» (первое издание относится к 1983 г.) Мартина Хаммерсли и Пола Аткинсона в главе первой, которая так и называется «Что такое этнография?», этнография определяется как наука, изучающая «повседневную жизнь людей» безотносительно (это авторы специально подчеркивают. – П.Б.) к тому, какие примеры можно было бы привести [Hammersly, Atkinson 2005: 1]. А далее поясняется, что этнография является «основной формой социального исследования», неопределенность границ которого является ее интегральной частью [Hammersly, Atkinson 2005: 2]. «Примеры» приводятся соответствующие, из области психологии и социологии. Все это показывает не только то, что вопреки известным заявлениям понятия социальной антропологии и этнографии отождествляются, но и то, что данная дисциплина остается без предмета исследования, конкретизируясь в сущности косвенным образом, путем указания на метод исследования – включенное наблюдение. Как след-

ствие лишаются права на самостоятельное существование и другие самостоятельные науки, в той или иной мере пользующиеся этим методом. Все дисциплины сливаются в термине «социальные науки», который на деле выступает синонимом обозначения одной из «бывших» дисциплин (в зависимости от различных поворотов на пути профессионального становления имярек исследователя).

Оборотной стороной подобных рассуждений, ведущих к постулированию сверхнаук, является принятие тезиса о междисциплинарном подходе, неверно понимаемом как процесс вторичной интеграции, нивелировки существующих правил дифференциации наук [Репина 2009: 35]. В данном случае необходимость налаживания междисциплинарных коммуникаций по обмену результатами, полученными независимыми друг от друга экспертными сообществами, осознается как необходимость «метисации» предметов исследования.

Приняв такой вариант междисциплинарного взиимодействия в качестве посылки, мы обязаны принять и заключение Тима Инголда (данное высказывание уже приводилось во Введении): «Социальная антропология – весьма странная дисциплина. Странная сразу в трех смыслах. Во-первых, сложно сказать, что же она изучает. Во-вторых, совершенно неясно, что конкретно надо делать, чтобы это изучать. Наконец, в-третьих – похоже, никто толком не знает, как сформулировать различие между изучением антропологии и работой антрополога» [Инголд 2009: 10]. По поводу третьего пункта он далее говорит, что вопрос о различии между понятиями «изучать антропологию» и «быть антропологом» (т.е. между студентом и преподавателем), есть вопрос риторический: «В самом деле, ни в чем» [Инголд 2009: 13].

Таким образом, если называть вещи своими именами, понятие «социальной жизни» в качестве определения области исследований ведет к полной депрофессионализации. Т.Инголд придает особое значение тому, что книга А.Барнарда «Социальная антропология. Исследуя социальную жизнь людей» представляет собой, как он пишет, «прагматическое введение» в социальную антропологию [Инголд Т. 2009: 11]. Иначе говоря, предлагается обучать студентов методом подражания уже существующим образцам выделения тем исследования, которые по традиции (по неписаным правилам) ассоциируются с понятием этнографии (социальной антропологии). Наука сводится к ритуалу, смысл которого давным-давно утрачен и который можно поддерживать только ссылками на авторитет текстов, используемых в качестве требников.

В интересующем нас аспекте интересна цепь его рассуждений. Можно было бы просто сказать, что социальная антропология есть «наука, изучающая человеческие общества», «все и везде», но это порождает ряд других вопросов, поскольку можно потрогать отдельного человека, но нельзя потрогать общество. Т.Инголд пишет: «Признав, что мы толком не знаем, что же такое общества, да и существуют ли они вообще, не могли бы мы просто объявить, что

антропология занимается изучением людей?» [Инголд 2009: 10-11]. Однако здесь встает другой вопрос: как отграничить антропологию от других академических дисциплин, «так или иначе имеющих дело с человеком – начиная с истории и психологии и заканчивая различными отраслями биологии человека и медицины» [Инголд 2009: 10-11]. В конечном счете, предлагается следующий выход: «Особенностью антропологии является… то, что мы занимается исследованиями вместе с людьми. Мы учимся воспринимать вещи (смотреть на них, трогать, слышать) так как это делают они. И это заставляет нас видеть и свой привычный мир совершенно по-новому. В некотором смысле, таким образом, антропологическое образование не экипирует нас знанием о мире – о людях и обществах, к которым они принадлежат. Оно идет дальше – оно воспитывает в нас определенное восприятие мира, открывая нам глаза на возможность иных способов бытия, чем наш собственный. Речь идет о том, что изучая, мы учимся» (курсив Т.Инголда. – П.Б.) [Инголд 2009: 11]. Таким образом, по определению западных ученых, социальная антропология – это наука о воспитании в европейцах культурной и национальной толерантности. Это вполне закономерный итог последовательного, во всяком случае, постоянно повторяющегося применения тезиса о социологических корнях этнографии.

Социология всегда была «опасным соседом» для этнографии в плане определения предмета исследования. Мнение о социологических корнях антропологии (в девичестве этнологии) принадлежит основателям британской ветви не в меньшей степени, чем француузской, что выражается в самом названии «социальная антропология». Например, уже Дж.Фрэзер (по образованию филолог) считал социальную антропологию социологическим исследованием «примитивных форм общества».

Б.Малиновский определял социальную антропологию как отрасль социологии, изучающую «примитивные племена». По его мнению, такие фундаментальные для теории Л.Г.Моргана понятия, как «промискуитет», «групповой брак», «кровнородственная семья» и др. происходят от отсутствия у него должного «социологического образования», от того, что он не был «профессиональным исследователем человеческого общества». Что более всего удивляет «современного социолога» (читай, самого Б.Малиновского), так это тот факт, что ни один из последователей Л.Г.Моргана даже не пытался дать четкое определение этим понятиям [Malinowski 1932: xxxii]. Согласно Б.Малиновскому, азбука полевой этнографической работы – это выявление «социальной конституции», или «каркаса» исследуемого общества. Однако, предупреждает он, местному населению не следует задавать вопросы на «абстрактном социологическом языке», поскольку, в отличие от нашего, первобытное общество не имеет «архивов и документов» [Malinowski 1922: 10-11, 12, 17]. Ж.Маке, повторяет эту мысль почти дословно: этнология (социальная антропология) пользуется своеобразными методами исследования (наблюдения за поведением, устные расспросы и т.п.), поскольку прибегать к помощи архивов или письменных вопросников невозможно [Маке 1974: 10]. Таким образом, по

мысли Б.Малиновского и Ж.Маке, этнограф (этнолог, социальный антпрополог) – это «странный социолог», т.е. социолог, использующий несоциологические методы исследования. Возникает вопрос: почему этнографу приходится действовать таким странным для социолога образом? Ответ содержится в самом обосновании причастности этнографии к социологии. Этнограф имеет дело с другим предметом исследования – обществом, не знающим письменности. Но тогда этнограф по определению не может быть социологом.

Все дело, вероятно, в том, что определение предмета этнографии подменяется платоновским определением «человека – социальное животное. Согласно А.Р.Рэдклифф-Брауну, цель социальной антропологии – в использовании знаний о примитивных обществах для обобщений в сфере изучения социальных феноменов. Из его рассуждений становится более понятной суть замечания Б.Малиновского (который начинал образование как математик) по поводу «нечеткости» определений Моргана в связи с отсутствием профессиональной социологической подготовки. Как писал Рэдклифф-Браун, социология Огюста Конта, претендуя на естественнонаучный подход к изучению общества, в конечном счете не решила поставленную задачу. Средством решения задачи построения «естественной науки о человеческом обществе» является социальная антропология, которая в этом смысле может рассматриваться как своего рода социология [Radcliffe-Brown 1958: 138]. Причину незавершенности замысла О.Конта Рэдклифф-Браун видел в использовании им «философского метода» вместо «экспериментального метода», характеризующего естественные науки. В свою очередь, экспериментальный метод он отождествляет со сравнительным методом как формой индуктивного метода, единственно научного способа познания действительности. Отсюда научная социология – это «сравнительная социология», частью которой якобы и является социальная антропология. Сравнительная социология основана на систематическом исследовании более простых форм общества, которые мы находим у так называемых первобытных народов. «Областью социальной антропологии, – заключает Рэдклифф-Браун, – является экспериментальное исследование… примитивных обществ» [Radcliffe-Brown, 1958: 138-141; Srinivas, 1958: xix]. Объясняется этот интерес прежде всего тем, что подобные исследования раскрывают нам формы социальной жизни, существенным образом отличающиеся от наших собственных (т.е. европейских. – П.Б.). Соответственно, естественнонаучный характер метода социальной антропологии заключается в том, чтобы, как, например, в биологии, изучать сложные формы посредством простых. Вероятно, поэтому социальные антропологи, занимаясь сравнительной социологией, основное внимание уделяют изучению примитивных форм общества, быстро исчезающих (sic!) под натиском цивилизованных народов. Следуя этой логике, А.Р.Рэдклифф-Браун так же, как и Ж.Маке должен был сделать вывод о преходящем характере социальной антропологии как отрасли знания.

Вопросом о соотношении предметной области этнографии («антропологии») и социологии задавались и сами социологи. Примером служат рассуждения

английского социолога Э.Геллнера. Он перечислил следующие моменты различия: антропология изучает примитивные общества, социология – развитые, антропология изучает общество в целом, социология – отдельные его аспекты, антропология – эмпирическая наука, социология – теоретическая. Он также указывает, что антропология и социология пользуются различными методами сбора информации, но, в конечном счете, приходит к выводу об отсутствии четкой границы между предметами социальной антропологии и социологии [Gellner 1973: 107-110]. О невозможности провести четкую границу между социологией и антропологией писал американский социолог Т.Парсонс. С одной стороны, антропология обладает областью исследований более широкой, чем социология, с другой – более узкой, концентрируя свое внимание на культурах и обществах, не знающих письменности [Американская социология 1972: 362-363]. На схеме это противоречие выглядит так:

.

Следовательно, в терминах отношения понятий по объему Т.Парсонс приходит к двум противоположным высказываниям. Сначала он говорит, что объем понятия социологии включен в объем понятия антропологии, а затем – что объем понятия антропологии включен в объем понятия социологии.

Пожалуй, впервые на неясность в отношениях между социологией и этнографией указывалось Л.Я.Штернбергом, по своим воззрениям стопроцентного этнографа: «…занимаясь главным образом низшими формами человеческих обществ, она (этнография. – П.Б.) предоставляет социологии изучать статистику и динамику человеческих обществ на самых высших и сложных ступенях развития». Хотя «со строго философской точки зрения» он считал такое разграничение неточным. [Штернберг 1904: 181].

Как можно видеть, представители разных наук, разных научных школ, разных эпох с удивительным упорством повторяют два противоречащих друг другу утверждения. Первое состоит в существовании особой дисциплины, предметом которой являются «первобытные», или «бесписьменные» общества. Второе состоит в том, что эта дисциплина, как бы она ни называлась, является отраслью социологии, «по должности» исследующей современные общества (более мягкий вариант: положение о размытости границ между этнологией и социологией). При этом не очень понятно, каким волшебным образом первое утверждение сопрягается со вторым и даже преобразуется в него. Заметим, что именно социологи чаще говорят лишь об отсутствии четких границ между

этими областями знания, кажется, не очень стремясь принять «безработных» этнологов в свои ряды.

По-видимому, на взгляд сторонников идеи генетического родства этнологии (этнографии) и социологии, здесь нет никакого противоречия. Внешне умозаключение выглядит безупречным. Обе дисциплины при указании на предмет исследования исследования используют понятие «социального», отсюда, казалось бы, очевидный вывод: этнология является частью социологии. Однако, восстановив данную энтимему до полного силлогизма, увидим, что первая посылка, сформулированная в неявном виде, совершенно бессмысленна с точки зрения закона достаточного основания. Эта первая посылка гласит: если две дисциплины используют один и тот же термин при указании на предмет исследования, то одна из них является субдисциплиной по отношению к другой.

Подобная логика при «классификации» этнографии / этнологии и социологии остается внутренним, хотя и не до конца высказанным убеждением многих представителей отечественной научной традиции. Прежде всего это выражается в трактовке, прямо или косвенно, «этнографического факта» (т.е. предмета исследования этнографии) как разновидности «социального факта» [Пименов 1988: 66-69; Пименов 1990: 49]. Помимо прочего здесь происходит подмена понятий средствами непосредственного перехода от утверждения о двойной, биологической и социальной природе человека к утверждению о социологических корнях этнологии. В книге А.Й.Элеза «Критика этнологии» данная ошибка приобретает гипертрофированную форму: либо этнология – раздел социологии, либо – лженаука [Элез 2001: 6]. Отстаивается эта точка зрения самым простым способом – бесконечным повторением слов «социальный» или «социологический» [Элез 2001: 5-6].

В реальном историческом контексте социологическая концепция происхождения этнологии (этнографии) выглядит если не более обоснованной, то более мотивированной. Все начинается опять-таки с момента превращения британской этнологии в антропологию, поставившее проблему обоснования необходимости подобного переименования. Понятие «наука о человеке» повышает не столько эвристический, сколько общественный статус этнологии. Это первый аргумент, но он имеет слишком широкий смысл. Конкретную форму, следовательно, некоторое содержание понятию «наука о человеке» как эквиваленту этнологии придает б**о**льшая четкость представления об области исследований физической (биологической) антропологии. Все, что находится за пределами последней, приобретает значение *не-физической* антропологии, Конечно, такой термин не может устраивать с точки зрения неопределенности содержания, а за отсутствием других альтернатив «не-физическое» читается как «социальное». Это общее клише (ср.: «социальное – биологическое» в дискуссиях советских этнографов). Примечательно, что в упомянутом Справочнике Британского музея 1910 года, термин «социальная антропология» не ис-

пользуется. Антропология как «наука о человеке» подразделяется на этнографию, описывающую «нравы и обычаи отдельных народов и их развитие из дикости в цивилизацию», и неназванную дисциплину, изучающую законы эволюционного развития человека как биологического существа, – дисциплину, которая как бы довершает собой здание, как полагается, уже существовавшей к тому времени этнографии [Handbook 1910: 2]. Интересны замечания, уточняющие предметную область этнографии. Во-первых, по мнению авторов, несмотря на то, что этот термин обнимает собой нравы, обычаи, верования всех народов, включая народы Европы, особое внимание уделяется «расам», которые не имеют письменности и неизвестны истории [Handbook 1910: 10-11].

Второй аргумент – утверждение о «ненаучности», с точки зрения точных или естественных наук, методов, использовавшихся этнологией в XIX в. При характеристике своего функционального метода в качестве единственно научного Б.Малиновский уделял этому вопросу особое внимание, ставя этнологам в пример физику, химию и биологию [Malinowski 1922: 2-3]. А поскольку социология с самого первого момента обосновывала свое рождение переносом методов естественных наук на изучение общества, идея генетического родства социологии и социальной антропологии рассматривается как своего рода доказательство научности последней (см.выше: социолог Э.Геллнер, ничтоже сумняшеся, утверждает, что антропология (т.е.этнология) – эмпирическая, социология – теоретическая наука). В данной связи Рэдклифф-Браун специально подчеркивал, что детище Огюста Конта первоначально именовалось «социальной физикой» [Radcliffe-Brown 1958: 138].

Переписывание родословной социальной антропологии (этнографии / этнологии) становится особенно очевидным на фоне современного знания истории науки. Этнография / этнология примерно на сто лет старше социологии, по собственному выражению А.Р.Рэдклифф-Брауна, во времена О.Конта «еще не существовавшей науки» [Radcliffe-Brown 1958: 138]. Представление о том, что наука о первобытном обществе (культуре) возникла к середине XIX в. или даже позже (например, из трудов Л.Г.Моргана, как, кажется, считал Лесли Уайт [White 1965: 630]), держалось почти до самого конца XX в. А.Р.Рэдклифф-Браун считал, что слово «этнология» вошло в оборот «немногим более ста лет тому назад», т.е. в 40-х гг. XIX в. [Radcliffe-Brown 1958: 135]. Ранее упомянутая книга Т.К.Пеннимана, вышедшая в 1935 г., так и называется: «Сто лет антропологии» [Penniman 1935].

Благодаря работам Х.Ф.Фермойлена в научный оборот вошли факты, свидетельствующие, что термины Ethnographie, Ethnologie и их немецкие аналоги появились в качестве обозначения особой дисциплины еще в 70-х – 80-х гг. XVIII в., причем с достаточно четким указанием границ ее предметной области (даже отдаленно не напоминающей социологию в общепринятом понимании слова). Этнография или Völkerkunde – это не история «государств», а история «народов», у многих из которых нет письменной истории.: [Фермойлен

1994]. Нетрудно заметить соответствие между понятиями «история народов, не имеющих письменности» и «история государств», с одной стороны, и понятиями «первобытные общества» и «современные общества» – с другой, имея в виду цели разграничения этнологии и социологии.

Впоследствии Л.Г.Морган внес уточнение, противопоставив понятия «политической организации», характерной для «современных обществ», и «социальной организации», характерной для «первобытных обществ». По Л.Г.Моргану, понятие социальной организации отражает организацию общества, которая определяется как «общество» (societas) и репрезентируется такими явлениями как род, фратрия, племя, понятие политической организации от ражает то, что определяется как «государство» (civitas) и репрезентируется такими явлениями как город, графство, провинция с четкими территориальными границами – и что особено важно – при наличии отношений собственности между людьми (т.е. общественного разделения труда. – П.Б.) [Morgan 1907: 6-7, 62]. Предмет исследования этнографии здесь обозначен достаточно четко.

Предмет социологии четко был определен Э.Дюркгеймом в самом названии его работы «О разделении общественного труда». Однако при обосновании «метода социологии», Дюркгейм выходит за границы предмета социологии, очерченного понятием общественного разделения труда, ибо его метод состоит в этнографической классификации отдельных обществ по степени нарастания их сложности, практически в соответствии с морганов ской схемой, но без эволюционного противопоставления «дикости» и «цивилизации»: орда, клан, племя, фратрия, племя, город, империя. Он писал: «… в действительности прогресса человечества не существует. Что существует, что единственно дано для наблюдения, – это отдельные общества, которые рождаются, развиваются, умирают независимо одни от других» [Дюркгейм 1991: 425]. Таким образом, «социологический метод» Дюркгейма на самом деле является этнографическим, во многих аспектах применения которого, как видно из только что приведенной фразы, он даже предвосхитил Малиновского. Но все же труды Эмиля Дюркгейма являются не частью истории этнографии, а частью истории социологии так же, как труды Фрейда – частью истории психологии. Такие вещи не следует забывать при написании работ по истории этнографии.

Следует коснуться еще одной, логически и психологически вполне объяснимой ошибки, которая вытекает из условий полевой практики в «бывших» первобытных обществах, все более и более напоминающей социологические исследования. Современные потомки первобытных народов становятся объектом внимания ученых как маргинальные группы, или особые социальные слои внутри больших обществ. В рамках «социологического» подхода этнографы (антропологи) превращаются в научных консультантов или поверенных по делам аборигенов. А.Купер прав, говоря об опасности патернализма, который кроется в таком подходе, когда этнограф призван служить представителем, посредником или посланником общины [Купер, 1993: 14]. Но это обстоятельство

никак не связано с вопросом происхождения этнографии, от него нельзя умозаключать, что этнография возникла как социологическая субдисциплина и ныне возвращается в лоно социологии. Даже если этнограф и социолог работают с одной и той же группой людей или если этнограф вдруг начинает пользоваться социологическими методами, задавать «социологические» вопросы, различие между предметами исследования этих наук остается в силе, ибо, в конечном счете, предметом исследования для них являются не сами эти группы людей, но только определенные аспекты, или срезы их существования. В одном случае они рассматриваются как представители древней традиции (этнография), в другом – современного им общества (социология).

Действительно, если «первобытное общество» противопоставлять «современному обществу» абстрактно, как низшую и высшую ступени развития, разграничить сферы этнографии и социологии практически невозможно. Однако, если пытаться уточнить, в чем состоит предмет социологии в качестве отдельных (не всех) аспектов человеческого общества, можно прийти к высказываниям Л.Г.Моргана и Э.Дюркгейма о частной собственности и общественном разделении труда. Ж.Маке соглашается с тем, что сферу социологии принято ограничивать изучением «социальных явлений Запада», т.е. социальное расслоение общества, основанное на отношениях частной собственности, или социальном разделении труда. Безусловно, между понятиями социального и естественного разделения труда существует нечто общее в виде разделения труда как такового, но это не отменяет теоретическую необходимость выделения двух самостоятельных предметов исследования, социологии и этнографии. К тому же надо иметь в виду, что социология специализируется не только с помощью разделения «социальное – естественное разделение труда», но и с помощью разделения «общество – культура», абстрагируясь от собственно культурной составляющей. Если представить отношение социологии и этнографии в виде диаграммы, состоящей из четырех четвертей, то социология в отличие от этнографии занимает на рисунке только одну четверть.

Представленная ниже диаграмма сама по себе решает «парадокс Парсонса» (см. выше). Антропология «шире» социологии, поскольку при выделении своего предмета у безразлична к разграничению понятий общества и культуры, антропология «уже» социологии, поскольку ограничивает свой предмет с помощью понятия отсутствия институтов письменности. Однако об относительной «узости» антропологии можно говорить только в том случае, если принять тезис о том, что социология также занимается бесписьменными обществами, а мы не можем принять этот тезис, так как социология если и изучает бесписьменные общества, то только с того момента, когда они становятся одним из социальных слоев «больших обществ», с развитыми институтами письменности, следовательно, перестают быть представителями обществ, не имеющих таких институтов. Но это означает, что этнография («антропология») и социология находятся в отношении исключения объемов.

Для иллюстрации разности между этнографическим и социологическим подходом приведем один небольшой пример (т.е. проведем опыт). Этнограф, изучающий инициантов как особую социальную группу не может это сделать вне описания соответствующих мифов, ритуалов, священных предметов, устройства «мужского дома». Вообще иницианты не могут стать предметом этнографического исследования сами по себе. Этнографа инициация интересует в целом и в целом обществе. С другой стороны, выглядело бы крайне необычно, если бы социолог, изучающий социальную группу школьников, в своем исследовании стал приводить, например, описания школьных зданий или одежды учеников и учителей.

Таким образом, по контрасту с социологией в первом приближении предметом исследования этнологии (этнографии) являются общества с естественным разделением труда, взятые во всем объеме (т.н.Naturvölker). Могут исчезнуть конкретные общества (народы) как носители данной системы отношений, но предмет исследования исчезнуть не может, пока не исчезнут этнографические источники, хранящие в себе информацию о нем. Социологу, конечно, не возбраняется пользоваться для своих построений этнографическими материалами, но от этого он не становится этнографом, как этнография (этнология) – частью социологии. Здесь надо помнить два правила. С одной стороны, незаметно для себя «социологом» может стать любой слабо подготовленный профессионально этнограф (тому есть и объективная причина: потомки первобытных народов, оказавшиеся в поле социального тяготения современного государства, образуют собой уже не просто этнографические анклавы, но особый социальный слой так называемого «большого общества»), с другой – этносоциология является разделом социологии, а не этнографии (этнологии).

2.2. Историческая и географическая концепции происхождения этнографии.

Принадлежность этнографии (Ethnographie или Völkerkunde) к историческим наукам обосновывается программными положениями Августа Шлёцера, как считается, озвучившего термин «Ethnographie» в 1771 г. Выше уже упоминалось, что, согласно А.Шлёцеру, наряду с «историей государств» должна быть и «история народов», или Völkergeschichte [Фермойлен, 1994: 102]. Известный французский историк Жак Ле Гофф отмечает, что в эпоху Просвещения объектом изучения историков стали считаться лишь «цивилизованные» народы, идущие по пути прогресса; изучение же варварских» племен стало с XIX в. уделом этнологов [цит.по: Кром, 2001: 29]. Верно отразив идею возникновения этнографии, Ж.Ле Гофф ошибся с локализацией этого события в историческом пространстве, видимо, солидаризируясь с точкой зрения к.Леви-Стросса, который считал «отцом этнологии» Жан-Жака Руссо.

Не исключено, что положения А.Шлёцера звучали в его лекциях, прочитанных в Геттингенском университете, даже раньше 1771 г. Как известно, до этого А.Шлёцер работал несколько лет в Санкт-Петербургской академии наук. По архивным документам того времени (Журналов Комиссии академии наук) можно судить, что, хотя обратный отъезд А.Шлёцера из Санкт-Петербурга в Геттинген по поручению Императоской Академии наук состоялся в 1767 г., официальное увольнение относится к 4 января 1770 г., [ПФА РАН, ф.3, оп.1, д.537, л.XVI, д.540, л.13, 142]. Близость последней даты пребывания А.Шлёцера в штате Императорской Академии наук и наиболее ранней даты провозглашения им новой науки (1770 и 1771) позволяет говорить, что верхняя дата первоначального осознания этнографией своего предмета исследования оказывается на пересечении двух пространственно-временных множеств: «после 1770 г». и «до 1771 г.» («Императорская академия наук» и «Геттингенский университет»).

Поэтому подлинным автором идеи «истории народов» более корректнот считать российского академика Федора Ивановича (Герарда-Фридриха) Миллера (Müller), пригласившего А.Шлёцера в Россию. Во всяком случае, направление, которое приняли научные интересы А.Шлёцера было во многом обусловлено влиянием идей Ф.И.Миллера. В 1761 г., убеждая А.Шлёцера приехать в Россию, Ф.И.Миллер писал следующее: «по видимому Россия есть поле, над которым работать предопределено вам Провидением. Естественная история тесно связана с политическою историею и географиею, и ни в какой другой стране невозможно делать так много новых открытий как в России» [Пекарский 1870: 375].

Именно в целях обоснования своей концепции происхождения этнографии Х.Ф.Фермойлен приводит факт использования Ф.И.Миллером термина «описание народов» (Völkerbeschreibung) в тексте инструкции данной И.З.Фишеру в 1740 г. и относящейся к трудам второй Камчатской экспедиции [Фермойлен

1994: 107]. Из других известных ему фактов он указывает на то, что термин Völkerbeschreibung через 40 лет появляется в журнале П.С.Палласа (1781-1786), и в трудах И.Г.Георги (1783). При этом подчеркивается, что данный термин является эквивалентом понятия Ethnographie [Фермойлен 1994: 107]. «Знаменательно, – пишет Х.Ф.Фермойлен, – что находим мы данные термины в контексте естественно-исторических, географических и этнографических исследований XVIII в. Мы не будем удивлены, обнаружив при дальнейших изысканиях и другие свидетельства давнего бытования этого понятия в русской литературе. А может быть и само слово было изобретено в недрах интернационального сообщества Санкт-Петербурга, а уж потом появилось в геттингенской публикации 1771 г.» [Фермойлен 1994: 107]. Концепция пересечения двух пространственновременных множеств, как кажется, вполне согласуется с гипотезой Х.Ф.Фермойлена.

Возникает вопрос: как существовала, если существовала, до 1771 г. наука, подпадающая под определение Völkerbeschreibung или Völkergeschichte? Утверждения, что в России этнография существовала уже в XVIII в. появлялись в литературе и ранее. М.О.Косвен датировал начало русской этнографии «Повестью временных лет», рассматривая XII – XVII века как период начального складывания русской этнографической науки, связанный с собиранием материала, не чуждым, как он выражается, «некоторых вытекающих из этого материала обобщений», следовательно, подготавливающим ее подлинное становление в XVIII в. [Косвен 1956: 70] Крайность этой точки зрения очевидна. С одной стороны, возникновение этнографических источников, точнее, исторических источников, содержащих этнографическую информацию принимается за доказательство существования этнографии как науки, с другой – само утверждение о рождении этнографии в XVIII в. обосновывается с помощью условного (импликативного) суждения, соединяющего пропозиции разной материи вроде: «Если дважды два четыре, то снег бел».

С.А.Токарев, имея в виду подобные взгляды, проводил различие «этнографическим материалом» (этнографическими источниками) и «этнографией как наукой» [Токарев 1956: 13]. В своей датировке момента возникновения русской этнографии он опирается на идеи, высказанные Н.И.Надеждиным в докладе «Об этнографическом изучении народности русской»: «Собирать материал для Науки может всякий охотник, личным усердием и личными средствами. Но самая Наука является только тогда, когда, во-первых, сбор материалов производится не набежно и урывочно, как где пришлось, как попало под руку, но систематически, в порядке, связи и полноте, требуемых Наукою; во-вторых, собранный материал должен быть пропущен сквозь очистительное горнило строгой разборчивой критики» [Надеждин 1846: 94-95].

Таким образом, по С.А.Токареву, в России (как и в Европе) этнография в качестве самостоятельной, окончательно оформившейся науки возникает только в середине XIX в. Однако, с другой стороны он не учитывал, в своих оценках

не только мало известные в то время данные относительно появления в XVIII в. термина «этнография», но и тот факт, что это появление было обусловлено сложившейся научной парадигмы. Поэтому там, где М.О.Косвен завышает возраст этнографии, придавая слишком широкое истолкование самому понятию науки, С.А.Токарев существенно занижает его, солидаризируясь в этом с мнением большинства зарубежных ученых. Подчеркнем лишний раз: не следует смешивать появление письменных источников, содержащих сведения этнографического характера, с моментом становления науки этнографии. Сам С.А.Токарев не был вполне свободен от подобного смешения. В учебнике «История зарубежной этнографии» он возводит «доисторию» этнографии к эпохе античности, ко времени появления первых источников, сообщающих о «различиях и сходствах между народами» [Токарев 1978: 20].

По записям Академии 1760-х годов проходят различные «истории»: сибирская, китайская, японская, камчатская (Журналы Комиссии академии наук конца 1760-х гг.). Еще раньше научный интерес Миллера приобрел вполне «этнографическую» форму в том плане, что он изучал не просто историю, но именно «историю и географию», или «по сие время исторические и географические известия» [Пекарский 1870: 327]. Прибыв в 1734 г. в Тобольск Ф.И.Миллер «положил начало осмотра сибирских архивов и велел списывать те из дел, которые могли объяснить историю и географию страны» [Пекарский 1870: 322]. В 1737 Ф.И.Миллер инструктирует и посылает в Камчатку студента Степана Крашенинникова [Пекарский 1870:326]. Результатом этого путешествия стала знаменитая книга «Описание земли Камчатки» («Камчатская история»), этнографичность которой не вызывает никаких сомнений. В сущности, собственный труд «Сибирская история» Мюллера по содержанию представляет собой «историю и географию» Сибири, т.е. примитивную модель этнографии.

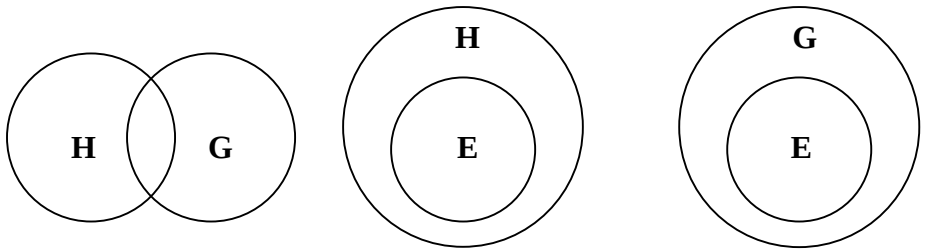
О сложении этнографической терминологии, опиравшейся на методику полевых исследований, можно говорить уже с начала 1740-х гг. 7 октября 1740 г. Ф.И.Мюллер писал из Тобольска в Академию: «Это путешествие было мне весьма полезно для полнейшего изучения остяцких и вогульских инородцев, их образа жизни и обычаев, а равным образом для составления по рассказам заметок о всем, касающемся самоедов…» [Пекарский 1880: 329]. Ранее упомянутая инструкция Мюллера «Unterricht, was bey Bescriebung der Völker, absonderlich der Sibirischen in acht zu nehmen» в рассеянном виде (т.е. в виде отдельных статей) фактически уже содержит в себе описание предмета исследования этнографии как с точки зрения общепринятых и в настоящее время методов классификации народов, так и с точки зрения подхода к определения самого понятия народа. Согласно Ф.И.Мллеру, в описание народа должны входить такие признаки, как образ жизни (оседлый или кочевой), среда обитания (степное, лесное пространство и пр.), хозяйство (скотоводство, рыболовство), религия, одежда, жилище, родство с другими народами, определяемое

языком, физический облик (например, форма носа), наконец, наличие самоназвания, а также названий, данных другими народами [Russow 1900: 38-43]. Воззрения Ф.И.Миллера в некоторых аспектах поразительно точно совпадают с современной теорией этноса. В частности, он обращал внимание на то, что народы на основе некоторых общих особенностей (Eigenschaften) могут объединяться в более крупные единицы (Haupt-Abtheilungen), которые примечательны тем, что имеют «много общего в нравах и обычаях» (Sitten und Gebräuchen) [Russow 1900: 37].

Таким образом, высказывания А.Шлёцера, с которыми теперь принято связывать рождение этнографии (Völkerkunde), в действительности подводят итог деятельности сообщества исследователей «истории народов» («образа жизни и обычаев»), к тому времени уже многие десятилетия существовавшего в России. Независимо от того, кто изобрел специальный термин для обозначения зарождавшейся науки «описания народов», или «истории и географии», её создателем, несомненно, был Ф.И.Миллер, в своих исследованиях впервые начавший выделять предмет этнографии. Крайнюю форму идея «истории народов» как особой науки приобрела в XX веке также в России. Представление об этнографии (прежде всего) как науке об этногенезе и этнической истории стало главным форматом при подготовке профессиональных этнографов на кафедре этнографии и антропологии, созданной на историческом факультете Санкт-Петербургского (в то время Ленинградского) государственного университета [Итс 1991: 8].

«Географическая» концепция, как можно видеть, неразрывно связанная с «исторической», берет свое начало во взглядах Иоганна Гаттерера, тоже геттингенца, современника и коллеги А.Шлёцера. В его книге, вышедшей в 1775 г., этнография, или Völkerkunde рассматривается как одна из отраслей географии как раз на том основании, что у многих народов, которые призвана изучать эта наука, нет письменной истории [Фермойлен, 1994: 102]. В России этнография как «географическая» наука позднее оформляется на правах отделения Императорского русского географического общества (1847). В учебной литературе географическая концепция происхождения этнографии косвенно обосновывается практикой первоначального накопления этнографических знаний по культуре неевропейских народов, когда роли собирателей выступали путешественники, натуралисты и географы [Токарев, 1978: 22]. См.выше мнение британских ученых начала XX в. о географических корнях антропологии (этнографии), основанное на тех фактах формирования музейных поступлений. В России географический подход особенно ярко проявился в работах Л.Н.Гумилева, который преподавал на географическом факультете того же Ленинградского государственного университета. По его определению, этнология («теоретическая этнография») – географическая наука об этногенезе, который понимается как некий природный процесс, связанный с возникновением и существованием этносов [Гумилев 1990: 18-20, 500].

Теперь оглядываясь на историю рождения этнографии, можно сделать вывод, что схождение в этом пункте концепций этнографии Р.Ф.Итса и Л.Н.Гумилева носит исторически объективный характер. Феномен возникновения этой дисциплины в одинаковой степени можно объяснить и как результат её отделение от истории и географии, и как результат соединения в ней истории и географии. История оперирует понятием «государства», география – понятием «страны», но то, и другое ассоциируется с понятием «народа» («народов»).
Более подробное изучение событий XVIII в. в дальнейшем может показать еще много нового в отношении открытия этнографии. На данном этапе кажется достаточным сравнить концепции Ф.И.Милллера, А.Шлёцера и И.Гаттерера с помощью кругов Эйлера. Ф.И.Миллер фактически рассматривал новую науку объединения множеств история и география («история-и-география»), А.Шлецер – как выделение этнографии в качестве подмножества истории, а И Гаттерер – как выделение этнографии в качестве подмножества географии.



Ф.И.Миллер А.Шлёцер И.Гаттерер

Аксиомой взаимоотношений этнографии со «смежными» науками стала схема А.Шлёцера. Схема И.Гаттерера, вроде бы являющаяся логическим развитием схемы Ф.И.Миллера, имеет под собой некоторое основание в том плане, что в предшествующую эпоху, как и в последующие эпохи, множество этнографических фактов рассматривалось как подмножество географических фактов, поскольку в обоих случаях описания (письменные источники) составляются представителем внешнего мира по отношению к местному населению в то время, как исторические источники создаются «местным населением» данной эпохи. Гаттереровский тезис об интересе этнографии к бесписьменным народам имел именно этот смысл в условиях неоднозначности схемы Ф.И.Миллера, которая могла читаться не только как объединение, но также как пересечение или разность упомянутых множеств.

Шлёцеровское противопоставление «истории народов» и «истории государств» также подразумевает тезис о бесписьменном состоянии, но уже с точки зрения понятия ненаписанной истории, т.е. истории, не отображенной систематическим образом в письменных («государственных») источниках. Поэтому в некоторых аспектах трактовки А.Шлёцера можно рассматривать как предвосхищение социальной истории как раздела нарративной истории. В целом логическое преимущество его схемы заключается в том, что она лучше

отражает действительное положение дел, так как связывает наблюдаемый результат с его в принципе ненаблюдаемым становлением, которое поддается только косвенной фиксации.

2.3. Первобытная культура как внутренняя форма этнографии

Определение понятия первобытной культуры долгое время происходило за счет элиминации тех противоречий, к которым приводит использование представления о «народах» и / или представления о «первобытных народах». В рамках концепции «истории народов» обыденное представление о «народах» было первым, еще очень несовершенным инструментом обозначения предмета исследования этнографии на фоне истории и географии, т.е. в связи с представлениями о «государствах» (Städte) и «землях» (Länder). Это тот момент, когда понятия предмета и объекта новорожденной науки были еще слабо различены не только в теории, но и в практике написания научных трудов. По определению А.Шлёцера, история народа – это история населения государства или страны, а народы – это составные части населения земли, объединяемые в большие и малые группы на основании определенных сходств (Ahnlichkeiten) входящих в них людей между собой и отличия от других подобных множеств людей [Цит.по: Stagl 1974: 76, 77]. Понятие (различий) культуры, хотя вроде бы и подразумевается (сходство – отличие), но в качестве элемента определения народа А.Шлёцером не вводится. Это важный момент для понимания того, какое место занимает представление о народах в связи с вопросом о предмете этнографии.

В этом контексте можно говорить о народах как «протопредмете» общем для множества наук. Ю.В.Бромлей в свое время писал о необходимости различения предмета и объекта при определении дисциплины этнографии, но при этом явно неверно соотносил понятие «предмет» с понятием «объект», поменяв их местами в качестве отражений двух различных – более низкой и более высокой – ступеней абстрагирующей деятельности субъекта исследования [Бромлей 1973: 204-205].

Возможно, было бы полезно ввести в схему «предмет – объект исследования» третий компонент: фрагмент исследуемой реальности в качестве первой ступени выделения предмета исследования. Для этнографии такой ступенью («протопонятием») является представление о народах. Образно говоря, леви-строссовская оппозиция «сырое – вареное» является скорее структурой разума ученых, «переваривающих» в качестве предмета исследования только нечто уже сублимированное. Представление о народах (группах) – это не предмет исследования, а сама реальность, или ее фрагмент, из которого предмет только выделяется. Неслучайно авторы, пишущие на эту тему, либо начинают с тривиального утверждения, что этнос – это реальность, либо отрицают этнос как реальность.

Мы настолько привыкли к некоторым классическим формулировкам, что перестали видеть в них некий простой смысл. Предметом исследования является не народ, а культура как некое свойство народа, или срез представления о нем. «То обстоятельство, – писал Э.Тэйлор, – что целый народ имеет свой особый костюм, особые орудия и оружие, особые брачные и имущественные законы, особые нравственные и религиозные учения, представляет замечательный факт, на который мы обращаем так мало внимания лишь потому, что мы провели всю нашу жизнь в этой среде. Этнография имеет дело именно с такими общими и единообразными свойствами организованных человеческих групп» [Тэйлор 1939: 6-7].

С.А.Токарев упрекает Э.Тэйлора в неспособности сделать из этого наблюдения практический вывод [Токарев 1978: 43]. Но вывод уже был сделан: предметом исследования этнографии (то, с чем этнография «имеет дело») является культура, определяемая как общие и единообразные свойства организованных человеческих групп, а не сами эти группы. О том, что предмет этнографии – культура особого, бесписьменного типа, первым догадался И.Гаттерер, хотя для него это означало связь с географией.

Даже поверхностный обзор существующих определений, вопреки общему мнению показывает единство представлений о предмете этнографии (а равно антропологии). Изучая «народы» или «человека», этнографы, в конечном счете, всякий раз обращаются их культуре. Поставим небольшой эксперимент, показывающий, что все замыкается на понятии культуры. По определению С.А.Токарева, «этнография – это наука, изучающая народы, их быт и культуру». Существует строгое классификационное правило, согласно которому понятия, входящие в определение, должны исключать друг друга. Поскольку понятие народа подразумевает наличие особой культуры, а быт является морфологическим признаком культуры, в определении С.А.Токарева следует оставить только понятие культуры. Любое из известных определений (предмета) этнографии в конечном счете сводится к использованию культуры в качестве ключевого, или родового понятия. Поэтому, учитывая даже самые обычные, всем известные положения, которые в качестве комментариев можно встретить в любом учебнике по этнографии, определение С.А.Токарева приводится к виду: этнография – это наука, изучающая первобытную культуру. Ср. выше мнение Л.Я.Штернбергом, по своим воззрениям стопроцентного этнографа, что этнография: занимается главным образом «низшими формами человеческих обществ».

Книга Э.Тэйлора, по существу являющаяся первым учебником по этнографии, так и называется: «Первобытная культура». К этому можно добавить, что в повседневной практике научной жизни (в названиях публикаций или научных подразделений) само слово «этнография» рассматривается как синоним первобытной (традиционнной) культуры. Ср.: этнография народов Австралии и Океании, этнография народов Восточной Азии, этнография народов Сибири

Широко известен опыт Альфреда Крёбера и Клайда Клакхона, собравших более 150 дефиниций культуры. Их собственное определение культуры, вероятно, можно рассматривать как попытку сплава идей предшественников. Культура – это категория природы и прежде всего человеческой природы, сравнимая с такими категориями, как энергия, масса, эволюция [Kroeber, Klukhohn 1952: 185]. Ключевыми понятиями при определении культуры для них являются «модель» и «поведение» [Kroeber, Klukhohn 1952: 188-189]. Это делает данное определение очень близким определению этноса Л.Н.Гумилева как «стереотипа поведения». Сходятся и многие другие детали. Возьмем более близкие по времени формулировки: классическое для советской науки определение культуры Э.С.Маркаряна как «совокупности специфически человечески способов целенаправленной деятельности и ее результатов» [Маркарян 1983: 61] или американского исследователя Борофски как «чисто человеческих, передаваемых через обучение традиций и обычаев, управляющих поведением и верованиями», как «способности пользоваться орудиями и символами» [Борофски, 1995: 5-6]. Вообще любое из существующих определений культуры является либо редуцированной, либо развернутой формой подобного понимания. Это означает только то, что авторы подобных определений придерживаются тезиса, согласно которому предложения с квантором общности говорят об элементах, а не о свойствах элементов данного класса. В этом смысле стиль высказываний о культуре как о системе «принципов», «символов», «идей», «образов», «ценностей» или «информационных аспектах» сути дела не меняет. Всем этим определениям не достает, с одной стороны, абстрактности, с другой – конкретности.

Вероятно, конкретные науки попросту не имеют средств разыскания универсального понятия культуры. Как универсальное понятие, культура – это философская категория подобная бытию, познанию, человеку. В связи с этим обратимся к «философии культуры» А.Ф.Лосева. «Культура, – писал он, – есть предельная общность всех основных слоев исторического процесса» [Лосев 1988: 219]. Под слоями исторического процесса здесь, вероятно, следует понимать сферы, уровни, или морфологические части культуры, но ключевым термином, как подчеркивает сам А.Ф.Лосев, для него является «общность». Таким образом, культура берется им не как «совокупность», или некое эмпирическое множество элементов, но как абстрактное единство, или свойство элементов культуры. Следовательно, он исходит из теорий, по которой предложения с квантором общности говорят о свойствах элементов, а не об элементах данного класса. В развитие своей идеи он писал, что «природа и общество, взятые в своей предельной данности, сливаются в то целое, которое нужно назвать культурой» [Лосев 1988: 219]. Здесь понятие культуры выступает как член триады «природа, общество, культура (человеческое мышление)» [Лосев 1988: 210].

В отношении проблемы предмета исследования лосевское определение культуры для этнографов не имеет особого смысла. Даже софистицированные

определения культуры этнографы создают путем заимствований из других конкретных наук, репрезентируя их теми или иными терминами (ср. понятие «функции» Б.Малиновского, понятие «базовой» или «конфигурационной личности» в психологической антропологии, понятие «структур разума» К.Леви-Стросса). Это объясняется тем, что задача этнографа не дедуцировать понятие культуры, но получить его абстрагированием «своей» реальности. Порог «предельной общности» конкретных наук значительно ниже философского, чем и объясняются бесконечные споры, в чем состоит этнографические аспекты культуры, что такое «этнографический факт» и т.п. В качестве своего предмета исследования культуру может рассматривать целый ряд наук, история, этнография, археология, филология, социология, культурология, но при этом каждая из них указывает на довольно узко определенные множества явлений / вещей: исторических фактов (событий), стереотипов поведения, артефактов, социальных фактов etc.

Заранее можно предположить, что специфика каждой из названных наук заключается в различии способов выделения культуры как предмета исследования. Из чего именно выделять мы уже примерно знаем – из представления о первобытных народах-обществах. Существующие обзоры, показывают правомерность этому мнения. На практике антропологи и особенно социальные антропологи отдают предпочтение «примитивным» обществам и так называемым малым группам внутри современных обществ [Бромлей 1988: 8-9]. К.Леви-Стросс (чье мнение по поводу возникновения антропологии «из разного рода отходов и остатков» нами уже упоминалось) в более спокойной, не располагающей к полемике обстановке предлагает «исходить из того, что данная наука в основном занимается изучением «примитивных» народов» [Леви-Строс 1999: 31]. Противоречивость его высказываний (в этом он не одинок) происходит от объективного «раздвоения личности» этнографии, от того, что на самом деле он говорит о разных явлениях науки, об антропологии, т.е. об антропологическом течении внутри этнографии, которое возникло во второй половине XIX в. в результате попытки превращения философского учения о человеке в конкретную «науку о человеке», и об этнографии, которая возникла еще в XVIII в. как «наука о народах».

Итак, сосредоточение основного интереса этнографов (социальных и культурных антропологов) на «первобытных народах», можно считать доказанным. Однако то и дело приходится слышать, причем, так сказать, по обе стороны этнографии, что «современные народы» также должны быть предметом исследования этнографии. Возникает вопрос: в чем состоит пафос этого призыва? Если под современными народами понимать европейские народы, то «народная» («низовая») культура стала частью предмета этнографии практически так же давно, как культура первобытных народов (здесь, кажется, не имеет особого значения, какой теории мы придерживаемся: теории деления одного первоначального «племени» (Völkerkunde), или теории объединения двух первоначальных «племен» (Völkerkunde и Volkskunde).

Приведем список понятий, используемых (или некогда использовавшихся, но ныне вышедших из употребления) для обозначения предмета этнографического исследования: первобытные народы («дикари»), неевропейские народы («туземцы»), бесписьменные народы, крестьянское население, низшие слои населения («народ»), сельское население, негосударственные, или «племенные» общества, «неисторические народы», «естественные народы» («Naturvölker»), «дикая раса». Первоначально на первый план выдвигалось пространственное противопоставление европейских и неевропейских народов («дикарей»), позднее в качестве структуры исследовательского подхода стало выступать временное отношение «современная цивилизация – первобытная цивилизация». Остальные выступают в роли более сильных или слабых эквивалентов этой основной, заглавной структуры или в качестве ее составляющих. Эти оппозиции можно испарить до абстрактных категорий: «высокое – низкое», «близкое – далекое», «свое – чужое», «большое – малое», «центр – периферия», «развитое – неразвитое» и т.п. На этом основании мы можем заключить, что «первобытное» («первобытность») является не только основным предметом исследования, но и моделью этнографического исследования. Только то общество (культура, или культурный слой), которое удается интерпретировать с помощью этой модели, вызывает исследовательский интерес у этнографов.

При анализе существующих представлений о предмете этнографии также выясняется, что термины «архаическая» и «традиционная культура» не являются полными синонимами. «Архаическое» ассоциируется в первую очередь с первобытной культурой, «традиционное» – с крестьянской. Это достаточно условное и не всегда выдерживаемое деление, позволяющее говорить о «двойном ядре» этнографии, отчасти восходит к теории первоначального «заговора», якобы состоявшего в том, чтобы уже в ситуации первого крещения этнографии разделить ее на две субдисциплины, Volkskunde и Völkerkunde – науку о «своем народе» и науку о «чужих народах». Ныне историки этнографии оспаривают данную теорию, доказывая, что упомянутое деление было продуктом романтизма и датируется началом XIX в., что в Эпоху просвещения, когда эти термины появились впервые, им не придавался такой узкий смысл обозначения двух самостоятельных предметов исследования [Фермойлен, 1994: 105]. В Швеции в настоящее время примерно с этой же целью различают антропологию, предназначением которой считается изучение «заморских» культур, и этнологию, чье внимание ограничено европейской крестьянской культурой [Борофски, 1995: 5-6]. Впрочем, еще Фрэзер писал об обрядах «современных крестьян и первобытных народов» [Фрэзер 1983: 396].

Нам уже неоднократно приходилось цитировать высказывания разного времени, авторы которых, пытаясь яснее обозначить границы предметной области этнографии, чаще всего используют термины «первобытная культура», «традиционная культура» или их более слабые эквиваленты. Понятие первобытной (архаической) культуры связано в первую очередь с идеей развития

(временное отношение) и строится на противопоставлениях «простое – сложное», «низкое – высокое», «древнее – современное», «прошлое – настоящее», «первичное – вторичное», «далекое – близкое», «основание – вершина». Поэтому с этой стороны научное определение предмета этнографии является заслугой эволюционистов, осуществлявших исследования в сфере социальной организации (Макленнан, Морган и др.). Понятие традиционной (крестьянской, народной) культуры связано скорее с идеей состояния (пространственное отношение) – «исконное – заимствованное», «оригинальное (самобытное) – неоригинальное», «старое – новое», «особенное – общее», «глубинное – поверхностное». Оформление, «обработка» этой грани предмета этнографии происходило в «параллельном мире» филологии силами тех филологов, которые перешли с позиций мифологической школы на позиции этнографической, т.е. опять-таки эволюционистской школы (Дж.Фрэзер, А..Н.Веселовкий и др.) Научная практика позволяет говорить, что использование абстракций типа «высокое – низкое», «простое – сложное» и пр. при выделении предмета этнографического исследования является скорее методическим приемом, а не выражением определенных теоретических (методологических), тем более идеологических взглядов. «Низкое» может читаться и как недостаток (отсталость), и как преимущество (сохранение ценной основы), не говоря уже о том, что исследователь по своему положению инициатора диалога, условно говоря, всегда «выше» исследуемого.

Это исторически заложено в исследовательскую программу этнографии, поскольку в данном случае «высокое» положение наблюдателя указывает на его особое качество не в роли представителя высшего, или верховного интеллекта («высшей расы»), а в роли субъекта исследования. Здесь мы имеем дело с топологией (периферийное положение), а не с иерархией (высший социальный статус), когда термин «высшее» имеет своим значением понятие отчужденности, непринадлежности, непредвзятости, вторичности. Пользуясь термином «первобытная культура» («primitive culture»), мы определяем не «подвид» человека как такового, не расовый тип, но именно особый тип культуры как предмет исследования особой науки – этнографии.

Точно также следует смотреть и на врожденный характер «европоцентризма» в этнографии. Важно только, чтобы «европоцентризм», не превращался из формального (в сущности самого примитивного, реликтового, с точки зрения истории этнографии, инструмента построения исследовательского пространства) в некую идеологическую концепцию. По этому поводу также можно заметить, что активный («теоретический») анти-европоцентризм, понимаемый в терминах поликорректности как форма защиты неевропейских народов, – это тоже, пусть даже хорошая, но идеология. По крайней мере, стремясь преодолеть европоцентризм, необходимо различать две вещи. Утверждение, что традиционная европейская культура и традиционная неевропейская культура являются подмножествами традиционной культуры как предмета исследования

этнографии и утверждение, что традиционная неевропейская культура является подмножеством традиционной европейской культуры, когда первая расматривается как периферия или искажение второго.

В первом случае «европоцентризм» или европейский «этноцентризм», является не чем иным, как инструментом отчуждения предмета от субъекта исследования. Исследуя собственную культуру, европеец также выступает по отношению к ней в качестве чужака («европоцентриста»). Люди как агенты социального действия (независимо от этнической – в широком смысле – принадлежности) не осознают каузальной связи между настоящим (своими единичными действиями) и будущим (эволюционными, т.е. общими последствиями). С.Даймонд, полемизируя с К.Леви-Строссом, правда, без ссылки на конкретную работу, приводит его мнение, что представители первобытных обществ, как и обычные люди в нашем собственном обществе, не в состоянии понять основ своего поведения, поскольку не могут одновременно действовать и анализировать [Даймонд 2008: 41]. На самом деле эта мысль принадлежит Б.Малиновскому: носитель культуры, в том числе европейской, не в состоянии представить свою культуру во всем ее объеме, именно потому, что находится внутри нее [Malinowski 1922: 11-12]. Как пишет современная английская исследовательница Кейт Фокс, «грамматика» культуры по аналогии с языком может быть объяснена только сторонним наблюдателем: «Вот зачем нам нужны антропологи» [Fox 2004: 2].

Кажется, с этой точки зрения, нейтральным («объективным», «парадигмальным») по отношению к односторонности выбора той или иной идеологемы выглядит использование в качестве инструмента выделения предмета этнографии всем известного выражения «традиция и современность», именно по этой причине столь часто фигурирующего в названиях этнографических работ. Традиционность подразумевает, с одной стороны, первичность, древность, более раннее происхождение (т.е. опять-таки «первобытность»), с другой – принадлежность к чужому (т.е. опять-таки неевропейскому, «туземному») пространству. Чтобы мы не предпринимали в терминологическом плане, выйти из этого круга нам, видимо, никогда не удастся, пока мы не выйдем за рамки объектного языка этнографии.

Здесь следует четко уяснить себе, что использование метаязыка в качестве средства, которое позволяет говорить о свойствах объектного языка не означает необходимости расширения предмета исследования. В сущности, провозглашая себя антропологией, этнография неосознанно ставит перед собой цель выйти за пределы своего предмета исследования. Внешне это стремление проявляется в рассуждениях о некорректности использования определения «первобытности» по отношению к бесписьменным народам (западная наука), либо о некорректности ограничения интереса этнографии «первобытными» народами в ущерб изучению современных народов (отечественная наука). Данное

противоречие является одним из источников предпочтения термина «антропология» термину «этнография», поскольку кажется, что термин «антропология» разрешает больше, чем термин «этнография», например, исследовать бывшие первобытные народы в условиях современной городской среды. Предпосылкой для подобных воззрений служит суждение о том, что понятие первобытности чрезмерно суживает предмет этнографии. Однако это действительно неоправданное сужение может произойти только в том случае, если мы отождествляем понятие первобытности с понятием «первобытные народы». Если же само понятие первобытности рассматривать более широко, т.е. как эквивалент понятия первобытная (бесписьменная, традиционная) культура, противоречие, связанное с «исчезновением» предмета этнографии, довольно легко снимается. Обращаясь к современной городской культуре, этнография остается в своих собственных границах, поскольку в сфере ее интереса оказываются те слои городской культуры, которые подчиняются законам традиции, или в терминах М.К.Петрова, лично-именного кода передачи информации [М.Петров 1991: 97].

В 1968 г. под редакцией Э.Монтагю вышел сборник статей «The Concept of the Primitive», специально посвященный этому вопросу. Правда, надо помнить, что репетицией данного сборника была дискуссия по проблеме термина «primitive» на страницах «Current Anthropology» в 1961 г., инициированная Солом Таксом, «меморандум» которого в отношении термина «primitive» стал своего рода программой этого широко известного издания в момент его создания в 1960 г.

В одной из собственных статей, помещенных в сборнике 1968 г., Э.Монтагю начинает анализ термина «примитивного» с обнаружения коннотаций вроде: «недоразвитое», «худшее», «неблагородное», «несовременное», или «устаревшее», а заканчивает выводом, что этот термин надо употреблять с «величайшей осторожностью», поскольку это препятствует «правильному пониманию фактов» [Montagu 1968: 1-6]. Конкретных примеров Э.Монтагю вроде бы не находит, но всегда можно сказать, что на протяжении длительной истории этнографии, как и любой другой науки, было предостаточно случаев неверной интерпретации фактов. Всякому, кто хотя бы немного знаком с историей этнографии, должно быть ясно, что причиной этому служили слабые места в теории, а не использование отдельных терминов («дикари», «туземцы», «инородцы»).

Однако неизвестно, какая конкретная процедура соответствует реализации принципа «величайшей осторожности». В одних случаях в качестве своего рода черной метки предъявляется сам факт употребления термина «primitive». В других случаях указывается, что современные бесписьменные (nonliterate) народы рано или поздно становятся письменными (literate), или «антропологизированными», и что, следовательно, термин «бесписьменный» может

иметь смысл только тогда, когда он содержит конечную дату, например, «бесписьменный до 1961 года» [Hsu 1968: 56; Sahlins 1968: 194-195].

Как пишет С.Такс, который собственно и был инициатором обсуждения, трудности с термином «примитивная культура» связаны с тем, что эволюционная школа с её идеей однолинейного развития была низвергнута со своего пьедестала столь поспешно, что, чувствуя необходимость отречься от таких скомпрометировавших себя терминов, как «дикость», «варварство», «цивилизация», антропологи остались практически ни с чем, будучи вынужденными за неимением лучшего довольствоваться «расплывчатым», «неэволюционистским» термином «примитивный» в качестве эвфемизма («blanket word») «дикости» и «варварства». Однако, продолжает он, когда антропологи обратились к изучению майяской, андской, индийской и китайской культуры, они продолжают называть их примитивными, несмотря на то, что наделяют их статусом цивилизаций [Tax 1968:78]. По его мнению, в существующей литературе термин «примитивные народы» означает «народы, которых изучают антропологи», а антрополог – это «тот, кто изучает примитивные народы» [Tax 1968: 64-65]. Кроме того, он считает, что термину «примитивные народы» в качестве общего обозначения явлений, составляющих некий единый предмет исследования, невозможно найти приемлемую замену, например, «дописьменность», по той причине, что за ним скрываются совершенно разнородные явления. «Мы сваливаем в кучу, – пишет он, – все народы мира, прошлого и настоящего, за исключением тех, что являются частью западной цивилизации и их древних прародителей» [Tax 1968: 65].

На наш взгляд, термин «бесписьменная культура» является вполне приемлемой расшифровкой «примитивная культура» именно в том плане, что этот термин хорошо объясняет, почему «в одной куче» оказываются, например, австралийцы и китайцы. Когда этнограф обращается к китайской культуре его интересуют именно те её аспекты, которые связаны с «бесписьменным» («дописьменным», «доисторическим») способом передачи информации. По этой причине этнография столь поздно сделала предметом своего исследования крестьянскую культуру («общину») стран Востока [Ольдерогге 1974: 155].

Теоретически бесписьменная культура, воссозданная дискурсивным образом в том или ином источнике, навсегда таковой (равной себе) и остается в качестве предмета исследования. На практике, отправляясь в поле к современным потомкам бесписьменных народов, встреченных первыми этнографами в XIX в., исследователи сосредоточивают свой интерес на тех аспектах их культуры, которые продолжают передаваться из поколения в поколение посредством (устной) традиции. Иначе говоря, они применяют модели описания, издавна используемые ими при изучении собственной культуры в той её части, где преобладают формы так называемой «народной культуры», или «народного знания» («крестьянская культура», «культура низов» и т.п.).

Для оправдания выступлений против понятия «примитивные народы» как термина науки также недостаточно только одного указания на факты высказываний, авторы которых эволюционное понятие низших стадий развития культуры вторично преобразуют в доэволюционное понятие низших форм интеллекта [Montagu 1968c: 152-156]. Поэтому говорить надо не о том, что понятие «примитивности» в рамках эволюционной школы имеет ненаучный характер, а о том, что апологеты эволюционизма ложно интерпретируют «примитивное» как отражение некой формы сознания, ассоциирующейся с детским мышлением или умственной отсталостью.

В противном случае мы неизбежно приходим к противоречию. Термин «примитивные общества» нельзя употреблять, но нельзя и не употреблять. Если мы употребляем этот термин, то игнорируем тот факт, что «примитивные» народы рано или поздно становятся «письменными» и урбанизированными, если ставим запрет на его употребление, игнорируем различие между этнографией («антропологией») и социологией [Rosalle, Murray 1961: 397]. Некоторые участники дискуссии признают, что, если и существует термин, который бы однозначно идентифицировался с антропологией, то это именно термин «primitive», но в то же время утверждают, что дихотомия «примитивная культура – цивилизация» или её субституты означает «стагнацию» антропологии, поскольку отсекает ее от путей научного прогресса [Hsu 1968: 32, 60]. В соответствии с тезисом об эмпирической, теоретической и практической устарелости понятия «примитивные» народы или культуры предлагается более «гибкая» классификация обществ данного типа по форме систем родства, отсутствию государственного устройства или «более широкой психо-культурной ориентации» [Hsu 1968: 59]. Если не считать последнего достаточно туманного определения, понятие примитивной культуры («дикости») Л.С.Морганом связывалось как раз с понятием классификационных систем родства (vs. описательных систем родства) и социальной организацией (vs. политической организации).

Проповедуя критицизм в отношении понятия «примитивный», Э.Монтагю приводит слова Гёте, что там, где нет идеи, всегда можно найти слово, её заменяющее [Montague 1968a: vii]. Здесь было бы уместно сказать иначе: там, где нет по-настоящему новой идеи, её всегда можно заменить исключением из словаря науки какого-нибудь слова. Перевод научного вопроса в плоскость этики – верный признак теоретического бесплодия. Как заметил Д.Харинг, «меморандум» С.Такса поднимает проблему, ничего не предлагая в качестве её решения [Haring 1961: 396].

В конце концов, наука определяет не слова, а понятия. По Гегелю, мысль заключается в предикате. Для нас это означает, что проблема состоит не в личных ассоциациях, возникающих, при употреблении термина «примитивный», т.е. не в имени «примитивный», а в дескрипции, т.е. в определении предмета

этнографии. В сущности, так и было: сначала был определен предмет исследования этнографии (этнологии), а затем к нему был подобран, как тогда казалось, наиболее близкий термин, в чем и состояла идея Э.Тэйлора.

Не случайно Э.Монтагю, говоря об опасности термина «primitive» и его несоответствии реальности, в качестве первой жертвы наметил авторов, предлагавших заменить термин «примитивное» («primitive») термином «первичное» («primary»), близким по значению термину «первобытное» в русском языке [Edwards 1961: 396]. В рамках английского языка термин «primary» вполне успешно решает проблему нежелательных коннотаций термина «primitive». Таким образом, эта проблема была решена еще в начале XX в., имея в виду ссылку Э.Монтагю на книгу Чарльза Кули «Социальная организация» (1909), согласно которому «первичное» («primary)» общество – это общество, характеризуемое «прямыми межличностными (face-to-face) связями и кооперацией» [Montague 1968a: viii], если проблему считать решенной, не о чем дискутировать.

В российской этнографии проблема с употреблением определения «примитивный» была изжита, по крайней мере, на столетие раньше, чем западные ученые начали хотя бы задумываться над этим вопросом. Книга Э.Тэйлора «Primitive culture» была переведена на русский язык в 1872 г. под названием «Первобытная культура». Примерно такая же история произошла с термином «aboriginal», который в австраловедении стали заменять термином «indigenous» примерно на тех же основаниях. Возможно, все это имеет смысл применительно к английскому языку. Однако в русском языке слова, образованные от греческих или латинских слов, в исторических коммуникациях приобретают свои коннотации. Кроме того, русский язык позволяет использовать в научной речи термины славянского происхождения. Книга А.П.Элькина «Australian Aborigines» в 1952 г. была переведена под названием «Коренное население Австралии» (при обратном переводе это звучало бы как «Indigenous peoples of Australia»). Этих фактов вполне достаточно, чтобы не видеть никакой необходимости переносить пятидесятилетней давности спор о термине английского языка «primitive» на термин русского языка «первобытный». Таким образом, для русскоязычных ученых данная проблема – это проблема перевода, связанная с подыскиванием английского эквивалента слову «первобытный».

В настоящее время надуманную некорректность термина «первобытный» предлагается элиминировать за счет применения к анализу понятия «первобытности» концепции «альтернативных социальных систем» [Артемова 2009: 12-13]. Логика подобного подхода обусловлена тем, что эволюционистская по духу концепция «альтернативных путей к цивилизации» («неограниченного числа эволюционных альтернатив» или «выбора в конкретных исторических условиях») [Классен 2000: 14; Коротаев, Крадин, Лынша 2000: 47, 54] трансформируется в один из частных вариантов теории многолинейной эволюции.

Как считает О.Ю.Артемова, тезис об альтернативных путях необходимо распространить не только на общества с «более или менее высоким уровнем развития», т.е. бесгосударственные цивилизации («непервобытные политии»), но и на общества охотников и собирателей. В противном случае, продолжает она, пришлось бы признать, что охотники и собиратели «остались в первобытности», которая согласно классической эволюционистской «оказывается уровнем или стадией социальной эволюции» [Артемова 2004: 7-8; Артемова 2009: 12-13].

Логика данного рассуждения основана на далеко не очевидном тождестве значений русского слова «первобытный» и английского слова «primitive», которое С.Такс предлагал применять только к «народам, вымершим не раньше конца среднего плейстоцена» (т.е. не раньше, чем 100 тысяч лет тому назад) [Tax 1961: 397]. Как термин эволюционной теории понятие первобытной («примитивной») культуры не имеет узко хронологической единицы. Благие попытки закрепить термин «первобытность» в значении «недоразвитости» за людьми, жившими десятки тысяч лет тому назад, и использование эвфемизма «охотники и собиратели» при обозначении первобытных обществ, являющихся современниками европейской цивилизации, представляют собой не что иное, как скрытое обвинение эволюционистов в приверженности теории неравноценности человеческих рас, хотя из учебника известно, что идея эволюции – это, прежде всего, идея единства человеческого рода и единообразия человеческого сознания [Токарев 1978: 29, 32].

Вообще термин «примитивный» некогда вводился именно как более толерантный относительно термина «дикий», исторически ассоциирующегося с представлением о неравноценности человеческих рас. Иначе говоря, основной коннотацией термина «первобытное» («primitive») является его связь с идеей преходящего характера состояний культуры, соответствующих тем условиям, которые мы называем современными, возникшими под воздействием внутренних или внешних факторов. Другими словами, контекстом этнографического термина «primitive» является положение о принципиальной возможности перехода от «дикости» к «цивилизации».

Существующие противоречия связаны с более широким спектром коннотаций английского «primitive». Например, главный пункт сомнений Э.Монтагю состоит в том, что так называемые «первичные» общества не являются простыми (в значении «примитивными») [Montagu 1968: viii]. Однако даже в английском языке, не говоря о русском, понятие «примитивное», заимствованное из латыни, не является полным эквивалентом понятия «простое», которое может принимать два противоположных значения: совершенства и несовершенства. Например, когда мы говорим, что то или иное решение является слишком сложным, мы имеет в виду, что оно слишком примитивно. Противопоставляя же «простые» и «сложные» общества, наука при всех различиях конкретных формулировок говорит о другом, а именно: об отсутствии / наличии деления

на классы, или противопоставлении естественного и социального разделения труда (последнее подразумевает расслоение общества в условиях становления / существования частной собственности).

Среди авторов упомянутого сборника под редакцией Э.Монтагю действительно разумный подход демонстрируют К.Берндт и С.Даймонд. Приведем развернутое высказывание Кэтрин Берндт: «Существует… два аспекта данного вопроса. Один аспект носит теоретический характер: место понятия примитивного в обобщениях, связанных с человеческим обществом и культурой, его полезность при организации данных сравнительного анализа. Попытки классифицировать или объяснить различия между народами и их образом жизни продолжаются в течение долгого времени, принимая множество форм. Однако наиболее постоянный и наиболее распространенный подход проявляется в том, что понятие примитивного используется без указания на какой-то особый критерий, позволяющий прибегать к нему чаще других подобных понятий. Другой аспект связан с представлением о целесообразности. Возражения против термина или понятия могут принимать такую форму, когда им трудно, что-либо противопоставить. Но в то же время призыв к замене термина сам по себе не может удовлетворить ни протагонистов, ни оппонентов данной идеи. Во-первых, любое обозначение как таковое не играет решающей роли, поскольку является лишь способом наименования концептуальной, объективно устанавливаемой реальности, которая существует независимо от терминов, которые могут на неё указывать. Во-вторых, такая точка зрения сама по себе может подвергнуться сомнению как попытка привести «факты» в соответствие с некими политическими или другими целями» [Berndt C. 1968: 8-9]. С.Даймонд говорит о том, что проблема применимости понятия первобытности («primitive») – это проблема существования антропологии (этнографии) как особой дисциплины, следовательно, проблема определения её предмета, который он берет в двух аспектах, диахроническом (уровень исторического развития) и синхроническом (форма существования культуры) [Diamond 1968: 99]. «На мой взгляд, примитивное, – пишет С.Даймонд, – является критически необходимым (critical) для антропологии термином. Вокруг этого слова вращаются все исследования в границах данной предметной области (the field), хотя смысл его остается расплывчатым, предполагающим, но не определяющим окончательно, ряд взаимосвязанных социальных, экономических, психологических и психиатрических явлений» [Diamond 1968: 99].

По этому поводу весьма интересное мнение высказала Герта Хазельбергер, будучи представительницей немецкой (немецкоязычной) школы. Вводя термин «этнологическое искусство» (и, по аналогии, «этнологические народы»), она обосновывала это следующим образом: «“Этнологическое искусство” в данном случае используется для обозначения так называемого племенного или аэропортного (“tourist”) искусства тех народов в Африке, Америке, Азии, Австралии и Океании, которые являются предметом этнологического (или, как

это принято в англо-американской традиции, антропологического) исследования. Как таковое это понятие сосответствует тому виду искусства, которое часто и вместе с тем неудовлетворительно именуется племенным, традиционным, туземным, коренным (“indigenous”), фольклорным (“folk”) или народным» [Haselberger 1961: 341, 353]. В частности, она присоединяется к тем исследователям, которые считают, что термин «indigenous» («коренной») слишком тесно ассоциируется с представлением об «отсталых» народах (ср.один из постулатов советской этнографии, запрещающий трактовать понятие первобытные народы» как «отсталые народы». – П.Б.) [Haselberger 1961: 341]. По всей видимости, Г.Хазельбергер имеет в виду сближение понятия «коренной население» с понятием «колониальное население». Этот пример подтверждает, что поиски негативных коннотаций носят сугубо субъективный характер и, в конечном счете, приводят к утрате каких-либо связей терминологии с содержательными областями научного исследования, т.е. с предметом исследования этнографии, или этнологии. В этом случае мы приходим к тавтологии: «этнология – это наука, изучающая этнологические народы».

Именно эволюционистское понятие первобытности представляет собой то яйцо научной толерантности, в котором содержится «смерть» этнографической науки. В этом отношении понятие первобытности совпадает с понятием «этнографичности», или «этнологичности». Отбрасывание классического эволюционизма, т.е. дилеммы «первобытность – цивилизация», означает прежде всего непонимание, что в основе эволюционной теории лежит не доказательство стадиальности человеческой культуры, а доказательство её единства посредством понятия стадиальности (в противовес донаучному представлению об изначальной «неравноценности рас»). Выделение стадий (само по себе достаточно тривиальное) есть лишь форма, причём даже не обоснования, а высказывания идеи единства человеческой психики, обусловливающей расовое единство человеческой культуры. Этнография (этнология) как наука непосредственно имеет дело с различиями в человеческой культуре, поэтому ее собственными средствами можно доказать отсутствие единства человеческой культуры, но не обратное (данное положение имплицируется «антропогеографией» Фридриха Ратцеля).

Первоначально теоретическое положение о единстве человеческого рода обосновывалось средствами других наук, психологии и биологии (физической антропологии) или путем простых наблюдений систематического характера. Дж.Макленнан писал: «Насколько простирались мои исследования в область ранних социальных явлений, я находил (везде) такое сходство, столько соответствий, так много одинаковости в формах жизни у рас, которые обычно считаются различными, - что этнологические различия между семьями человечества стали мне представляться мало существенными или вовсе несущественными в сравнении с тем, что у них есть общего» [MacLennan 1876: XIV-XV].

Как можно заметить из приведенной цитаты, Дж.Макленнан, в отличие от Э. Тэйлора, как и многие другие эволюционисты, выдвигал тезис о единстве человеческих культур лишь в виде гипотезы, основанную на эмпирических данных. Теория «высшей» и «дикой» расы Э.Тэйлора (прежде всего) и теория «этнических периодов» Л.Г.Моргана являются доказательством данного положения в тех частях этих теорий, где говорится о «пережитках». В учебниках говорится, что эволюционисты доказали единство человеческого рода с точки зрения критики тезиса об умственной неравноценности рас. Но как они это доказали, т.е. обосновали уже теоретически эмпирически наблюдаемые факты единообразия в многообразии человеческих культур? Именно посредством понятия «пережитков». Если в цивилизации обнаруживаются явления, необъяснимые с позиций современной культуры, но вместе с тем сопоставимые с явлениями культуры «диких» народов, то и цивилизованные народы некогда были «дикими». А если «дикость» является обязательной ступенью развития, то «высшие» и «дикие» расы в интеллектуальном отношении равноценны друг другу и «дикость» - это уже не дикость», а «первобытность», т.е. перед нами не форма «деградации», но некоторая базовая, исходная, образцовая форма культуры («элементарные структуры разума»).

2.4. Градации культуры бесписьменного типа

Классическая первобытность представляет собой наиболее сильный вариант бесписьменной культуры как предмета исследования этнографии, собирающий в себе максимальное число признаков противоположности европейской цивилизации. По мере эволюционного отдаления от этнографического максимума такие признаки становятся все более «прозрачными». Общее, что объединяет отражаемые ими явления, – представление о том, что в их основе лежит устная традиция.

На уровне обобщения, предельно возможного для этнографии как конкретной науки, понятие бесписьменной культуры оказывается наиболее близким понятию первобытной / традиционной культуры. Вводя это понятие в научный оборот в целях критики тэйлоровского метода «пережитков», Б.Малиновский существенно уточнил тэйлоровское понимание культуры, указав на ту «предельную общность», которая интересует этнографа. Последнее подразумевает наличие особых способов хранения и передачи информации между поколениями, принципиально отличающихся от письменного. Имено это явление принято обозначать словом «традиция». Нередко сам предмет этнографии идентифицируется с помощью понятия традиционной культуры в широком смысле, хотя обычно понятие традиционной культуры ассоциируется с крестьянской (постпервобытной) культурой.

По определению А.К.Байбурина, «этнографичность – это прежде всего соответствие представлениям исследователя о том, какие явления в наибольшей степени информируют о традиционной культуре данного этноса» [Байбурин,

1982: 8]. Основные характеристики традиции он видит в народности, архаичности и устойчивости [Байбурин, 2003: 15]. При этом упускается из виду главное – «устность» традиции, вероятно, потому, что понятие «устная традиция» слишком тесно связывается с фольклором (в значении актов народного художественного творчества). Между тем элементы материальной культуры или социальной организации в «культурах ритуального типа» (термин А.К.Байбурина) также являются частью устной традиции. Тезис, связывающий понятие «этнографичности» с понятием культуры, передаваемой неписьменным, т.е. устным, а равно – наглядным образом, в работах А.К.Байбурина, на наш взгляд, формулируется косвенным образом.

Речь идет о положении, согласно которому профессиональный интерес этнографов сосредотачивается на «невербальных системах», что означает приоритет «знаковости» над «вещностью» [Байбурин 1981; Байбурин 1982]. Данное положение некоторым образом коррелирует с утверждением, что мифологическое (первобытное) мышление обладает особым свойством «диффузности», которая проявляется в неотчетливости противопоставления субъекта и объекта [Байбурин 1981: 78]. Отсюда делается вывод, что «слабое развитие абстрактных понятий компенсируется высокой степенью семиотизации вещей», т.е. предметностью, образностью мышления [Байбурин 1981: 78].

Во-первых, это утверждение совершенно свободно может читаться обратным образом, как утверждение о приоритете «вещности» над «знаковостью». Символ, или знак, всегда представляет собой нечто материальное, воспринимаемое органами чувств: слово, цвет, вкус, физическое тело. С точки зрения антиномии «вещности» и «знаковости» предмета этнографии, рассуждения А.К.Байбурина приобретают свой подлинный смысл как анализ понятия традиции, или традиционности в значении закономерности, включающей в себя принцип неопределенности. В традиционной культуре инновация – это проявившаяся традиция.

Во-вторых, данное утверждение равносильно положению, что «первобытный» человек не способен к абстрактному (логическому) мышлению (в терминах общераспространенной трактовки теории «дологического мышления» Л.Леви-Брюля). Сам факт существования фольклора (мифологии) свидетельствует о совершенно обратном. Различие между «первобытным» и «современным» человеком состоит не в принципах мышления, а в принципах его фиксации. Символизм – это письменность первобытного общества. В отличие от знаков письменности символы тем больше говорят, чем больше они означают. Свойство полисемии, которое обычно присуждают символу (Э.Кассирер, В.Тёрнер), на самом деле является свойством отражения не части, а целого, отдельные аспекты которого становятся актуальными только в определенных ситуациях. Не случайно представление о многозначности, т.е. «бесконечности» символа, соседствует с утверждениями о его «пустоте» или «произвольности». Т.Б.Щепанская трактует неоднозначность символа как тайну – «пустое

семантическое пространство» [Щепанская, 1995: 225]. Фердинанд де Соссюр рассуждал иначе: «Символ характеризуется тем, что он всегда не до конца произволен; он не вполне пуст, в нем есть рудимент естественной связи между означающим и означаемым. Символ справедливости, весы, нельзя заменить чем попало, например, колесницей» [Соссюр, 1977: 101].

Что касается исключающих друг друга характеристик символа – полисемии (множественности значений) и пустоты (отсутствие значений), – то в терминах топологии здесь нет никакого противоречия. Если рассматривать символ как топологическую структуру на множестве значений («точек») X , то он представляет собой такое семейство всех открытых в X множеств, которое в качестве своих элементов содержит пустое множество, само множество X (всё X), каждую «окрестность» (зд. связь каждого отдельного значения с некоторым другими значениями), а кроме того, он содержит «пересечение любого конечного числа своих элементов и объединение любой совокупности своих элементов, конечной или бесконечной» [Стинрод, Чинн 1967: 39-45]. В переводе на язык этнографии, функционирование (бытование) символа-вещи совпадает с его (его смысла) непрерывным воссозданием. Последнее говорит об универсальности закона тождества исполнения и создания фольклорного произведения (закон Перри-Лорда), подразумевающего изоморфизм структуры формирования субъекта исполнения и исполняемого им произведения.

Трациционная культура топологична (образна, предметна, непрерывна) в силу того, что она бесписьменна, и, следовательно, символична. В данной связи полезно еще раз вспомнить слова Ж.Маке. Этнология пользуется методами наблюдения и устными расспросами, поскольку «прибегать к помощи архивов или письменных опросников невозможно» [Маке 1974: 10]. Судя по этим словам, он видит своеобразие этнологии в её способе получения информации, создания корпуса эмпирических знаний, которые в итоге и оказываются предметом исследования. В качестве предмета исследования этнологии (ее эмпирического базиса), для него выступает информация, собранная исследователем без посредства письменных источников (специфика этой информации определяется чисто внешним образом – через указание на первобытную эйкумену). В этом заключается порочность тезиса об «исчезновении» предмета этнографии. Подобная трактовка просто напросто переворачивает предмет этнографии с ног на голову. Б.Малиновский, утверждая вроде бы то же самое, расставлял акценты иначе. Он говорил не о том, что «не может» исследователь, а о том, что «не может» исследуемое общество, которое в отличие от нашего не имеет «архивов и документов» [Malinowski 1922: 10-11, 12, 17]. При определении предмета этнографии нас должно интересовать не то, как мы получаем информацию от представителей исследуемых культур, а то, как они передают эту информацию друг другу.

С той точки зрения, что этнография – это наука, изучающая пласты устной культуры, проблема исчезновения предмета этнографии (эсхатологического

конца этнографии), о которой говорят многие исследователи, вообще не существует. Даже в развитом индустриальном обществе письменность захватывает лишь некоторые сферы культуры. По всей вероятности, обмен информацией в основном по-прежнему происходит без вмешательства письменности. Возникает даже эффект нарастания потоков устной информации: расширение сферы письменной культуры ведет к расширению и усложнению сферы традиционных методов получения и хранения информации. Само понятие «преподавания» предполагает устный характер передаваемых знаний. Бесписьменная культура есть соединительная ткань письменной культуры. Таким образом, культурная ассимиляция («исчезновение» первобытных народов и урбанизация «негородской» части населения) вовсе не означает исчезновение предмета этнографии. Например, не утрачивая своей дисциплинарной специфики, этнография может изучать современную городскую культуру в той ее (постоянно расширяющейся) части, которая существует по законам устной традиции.
С момента своего рождения этнография прошла, по крайней мере, три стадии выделения ее предмета, сформировав три основные модели исследования. Из первоначального довольно аморфного представления об «истории народов» постепенно выкристаллизовываются понятие первобытной культуры («первобытных обществ»), понятие народной (крестьянской) культуры, и наконец, понятие «городской этнографии». Это связано с постепенным развитием исследовательских программ, позволяющих использовать все более сложные модели отношения между субъектом и объектом исследования. А.К.Байбурин верно подметил, что интерес этнографов значительно возрастает при сопоставлении далеких друг от друга культур [Байбурин 1982: 9].

Однако упомянутый им факт говорит не только о том, что естественное любопытство ученого зависит от степени его «отдаленности» от исследуемой реальности. Чем «дальше» исследуемая культура, тем выше степень отчуждения, тем проще провести границу между субъектом и объектом наблюдения, т.е. очертить предметную область исследования. Помимо прочего стремление этнографов всеми средствами «отдалить» от себя предмет своего исследования опровергает кажущееся бесспорным утверждение, что главная цель их существования как ученых состоит в изучении «человеческой природы», направленном на «совершенствование людей и общества».

«Первобытные народы» представляют самый простой случай, этнографические пласты городской культуры – наиболее сложный, поскольку границу приходится проводить внутри самих себя. В этом кроется один из секретов того, почему на «подсознательном» уровне ученые-этнографы в одинаковой степени рассматривают в качестве своего предмета исследования «первобытные общества» («племена») и «малые группы» внутри современных обществ. И тем, и другим свойственна «традиционность», следовательно, «отдаленность» от исследователя как представителя современного унифицированного общества. Под определение «малых групп» подпадают и периферические молодежные группы в городской среде. В свое время в западной литературе понятие

«периферические общества» предлагалось в качестве субститута понятия «примитивные общества» [Haring 1961: 396]. Культура этих групп поддается этнографическому исследованию, поскольку предполагает создание собственных внутренних традиций, основанные на символических (бесписьменных) формах поведения. Исследуя молодежную субкультуру современного города, Т.В.Щепанская пишет, что путь в Систему начинается с освоения символики сообщества и способов их интерпретации [Щепанская 2004: 130]. Следовательно, речь идет о фокусировании внимания исследователя на проявлениях (устной) традиции.

На этом фоне становится ясной эквивалентность подходов, которым соответствуют понятия с названиями «первобытность», «бесписьменность», «традиционность». В таком виде понятие первобытности оказывается наиболее простым и гибким инструментом для исследования всех этнографических (топологических) свойств культуры. Таким образом, термин «первобытная» («первичная», «базовая», «исходная» и т.п.) культура определяет собой тот минимальный уровень исследовательского интереса, ниже которого этнография перестает существовать как наука.

2.5. Культурные различия как основная идея этнографии

Представленный выше анализ понятия устной (традиционной) культуры, как кажется, позволяет лучше понять смысл довольно частых высказываний о культурных различиях между отдельными человеческими группами, – различиях, которые, по мнению К.Леви-Стросса, всегда были предметом этнографии [Леви-Строс 1999: 36]. Здесь особенно важно учесть, что феномен различия (многообразия) является почти полным аналогом топологического понятия непрерывности.

Советская этнография нашла свой способ утверждать то же самое за счет определения понятия этноса как предмета исследования этнографии. По Ю.В.Бромлею, в понятие этноса должны входить только «этнодифференцирующие признаки» [Бромлей, 1973: 30-31]. Письменность способствует пространственной унификикации, тогда как лично-именное кодирование в силу своей природы бесконечно варьирует человеческую культуру, создавая ситуацию первобытной этнической непрерывности – явления пока мало изученного. Современная цивилизация также подвержена этому процессу, если речь идет о тех ее элементах, которые не фиксируются в книжных или (теперь) электронных текстах. Собственно об этом писал О.Шпенглер (ср. взглядами Б.Уорфа): «Каждая культура создала для себя свое собственное естествознание, которое только для нее истинно и существует столько времени, сколько живет культура, осуществляя свои внутренние возможности» [Шпенглер 1923: 386].

Мнение О.Нейрата, что наука является деятельностью субъекта ислючительно в языковой сфере, имеет те же корни. Можно привести много других утверждений такого рода о науке, в основе которых лежит неявно выраженное представление об «этнографичности» научных теорий как следствии контаминации научных понятий значениями, берущими свое начало в терминах естественного языка, следовательно, в устных пластах той культуры, к которой принадлежит ученый, сконструировавший то или иное понятие. Рассматривая ассимиляцию первобытных народов цивилизацией, прежде всего, как часть процесса универсализации человеческой культуры, К.Леви-Стросс, лишь по-своему сформулировал известное положение относительно содержание процесса эволюции как перехода от «первобытности» (традиционности) к «современности» (цивилизации). Первобытная культура – «бесписьменна», следовательно, локальна, современная – «письменна», следовательно, универсальна, или унифицирована.

Проблема исчезновения (существования) предмета этнографии имеет еще один аспект, связанный с тезисом о морфологической неоднородности ее предмета. Сразу можно сказать, что подобные утверждения безусловно верны в отношении «антропологии» (в указанном смысле), но неправомерно переносятся на этнографию в силу подмены понятия этнографии (этнологии) понятием антропологии, а затем еще более непоследовательным его подчинением последнему, когда понятие этнографии включается в объем понятия антропологии. Показательно высказывание А.К.Байбурина о якобы очевидной неоднородности предмета этнографии (этнологии) [Байбурин 2003: 14]. По-видимому, здесь произошла подмена антропологии этнографией. Тезис о разнородности реальности, противостоящей этнографии, рассматривается как тождественный тезису о разнородности предмета исследования этнографии. Это не одно и то же. Реальность разнородна сама по себе, но в качестве предмета исследования науки она берется только в каком-то одном отношении, следовательно, предмет любой науки изначально, с момента своего выделения, является однородным. Понятие первобытная культура в полной мере выражает идею однородности (непрерывности) исследовательского пространства этнографии.

Внешняя убедительность тезиса о неоднородности предмета исследования этнографии имеет две объективные причины, лежащие в устоявшейся практике исследований. Во-первых, это «раздвоение личности», западной антропологии, когда она оказывается между философской антропологией и этнографией. Не имея средств решать философские задачи, она утратила способность решать задачи этнографические. Под именем «антропологии» этнография на Западе стала превращаться из науки о первобытной культуре в некий способ отвлеченных рассуждений о человеке с показом «картинок» (этнографических фактов), т.е. постепенно утрачивать свой собственный предмет исследования, ибо конкретной науки о человеке существовать не может, как не существует конкретной науки о знании или бытии. Существуют философские учения о

знании, о бытии. Несомненно, должно существовать и учение о человеке, но только как направление в философии. Пожалуй, наиболее законченную форму трансформация науки о первобытной культуре в «науку о человеке» начинает приобретать в конце XX в., являясь результатом концентрации в себе тех тенденций, которые десятилетиями накапливались в западной науке. Развитие научных идей, в том числе и ложных, происходит по спирали и в настоящее время антропология как конкретная наука вернулась к своим истокам в хантовском исполнении. Предмет современной антропологии вполне целенаправленно трактуется как хаотическое скопление разнородных «кусков», оторванных от предметов множества других наук. В этом хаосе легче создать, выражаясь словами Декарта, отвлеченный способ рассуждать о многом, вызывая восхищение у несведущих.

Впрочем, дилемма «человек или культура» уже была блестяще решена О.Шпенглером, который утверждал, что у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана [Шпенглер 1923: 20]. «Человечество», - писал он – пустое слово. Стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, и на его месте перед нашими глазами обнаружится неожиданное богатство ф о р м … феномен множества мощных культур» (разрядка О.Шпенглера. – П.Б.) [Шпенглер 1923: 20]. Хотя, конечно, для того, чтобы утверждать все это, нет необходимости уподоблять культуру биологическому организму, как это делал сам О.Шпенглер.

Во-вторых, это непрекращающиеся попытки найти теоретическую опору в чужом материале, в других конкретных науках. Этнография постоянно «исчезает», кажется, с самого момента своего возникновения в истории, в географии, в биологии, в социологии, в психологии, в семиологии (семиотике), в философской антропологии, в культурологии, археологии. Например, в рамках палеоэтнографической школы археология трактуется как этнография прошлого [Клейн 2005: 44]. В русле этой идеи Р.Ф.Итс рекомендует начинать этногенетические исследования с изучения данных физической антропологии и археологии [Итс 1987: 13, 15, 16]. Но в таком случае не археология является «этнографией прошлого», а этнография – «археологией настоящего», поскольку объектом конкретного исследования действительно выступает некая географическая единица («определенная территория») [Анфертьев 1993: 67; Итс 1987: 13]. С этой точки зрения, понятия «историко-этнографической области», «культурного ареала», «цивилизации» становятся этнографическим аналогами понятия «археологической культуры», которое, по заключению Л.С.Клейна, «остается неясным» [Клейн 1991: 152]. Попутно отметим, что структура комплексного метода в «науке об этногенезе» мало чем отличается от структуры американской «науки о человеке», подразделяемой на культурную и физическую антропологию с последующим делением культурной антропологии на этнологию (этнографию), археологию, лингвистику, фольклор и психологическую антропологию.

«Антропологическая» модернизация предмета этнографии по времени совпадает, а может быть, в какой-то мере зависит от осознания естественного исчезновения ее предмета. «Исчезновение» так называемых первобытных народов, которое началось еще до появления этнографии в качестве особой дисциплины, также не означает прекращения существования этнографии как науки. «Первобытные народы» и «предмет исследования этнографии» – это совершенно не одно и то же. Непонимание этого момента приводит к родственному заблуждению, будто определение предмета этнографии может происходить только в этнографическом «поле». Прежде чем судить, исчезает предмет этнографии или нет, необходимо определить, что это такое.

По мнению А.К.Байбурина, в ситуации, когда речь идет об исчезновении предмета этнографии, надо заниматься не поиском «пропажи», а определением «ориентиров» общих как для этнографов, так и для фольклористов, т.е. того, что каждый этнограф и фольклорист [в одинаковой степени] считает «своим» [Байбурин 2003: 14]. Но между упомянутыми формулировками нет никакого противоречия. Ответ на вопрос зависит от характера предмета, который уклончиво именуется «общими ориентирами». Зато при использовании такого рода иносказания не так бросается в глаза противоречие между двумя противоположными выводами о существовании предмета этнографии, т.е. «нерасторжимом единстве» (однородности) фольклора и этнографии, и несуществовании предмета этнографии в силу якобы неоднородности (см.: [Байбурин 2003: 14, 15-16]).

Существующие расхождения в определения предмета этнографии – вопрос стиля. На самом деле все говорят об одном и том же и в частности, о культуре, различающей, расчленяющей себя внутри. Выше об этом говорилось в связи с определением понятия культуры бесписьменного типа. По мнению К.Леви-Стросса, антропология (этнография) будет существовать ровно столько, сколько будут существовать культурные различия, которые и являются ее предметом [Lévi-Strauss 1961: 17]. «Антрополога, – пишет он, – интересует не универсальность функции, которая далеко не очевидна и не может быть доказана без внимательного изучения всех обычаев, с ней связанных, и их исторического развития, но скорее факт их разнообразия… дисциплина, чьей главной, если не единственной, целью является анализ и истолкование различий, избавляет себя от проблем, когда принимает во внимание только сходные черты [Lévi-Strauss 1963: 14]. Этот упрек не вполне заслужен, поскольку понятие сходства, включает в себя идею различия и наоборот.

В советской этнографии феномен своеобразия отдельных географических единиц населения интерпретировали с помощью понятия «этнодифференцирующих признаков» (Ю.В.Бромлей), «этнической культуры» (В.И.Козлов) или понятия «стереотипа поведения» как фактора, отвечающего за разнообразие этносов (Л.Н.Гумилев). Все эти концепции сходятся в том, что аспекты культуры, интересующие этнографию, подчиняются принципу различия. Различие

является свойством бесписьменной культуры. Письменная культура стремится к универсализации явлений культуры, расчленяя ее вместе с тем на автономные части, не поддающиеся сравнению (различию) на одном языке описания.

Таким образом, утверждение, что предметом исследования этнографии, в конечном счете, выступают культурные различия, не является неожиданным. Культурные различия в пространстве и во времени являются продуктом устной традиции. Поэтому, говоря, что этнографы сосредоточивают свое внимание на культурных различиях, мы приходим к устной традиции, или «народному знанию». Именно в первобытном мире локальные различия (пространственная эволюция) элементов культуры носят ярко выраженный, сущностный характер, возникая уже на уровне кланов как минимальных единиц организованного существования в первобытном мире. Конечно, предметом исследования этнологии являются не различия в культуре, но культура, имеющая различия «в себе» и «для себя».

Если взглянуть на результаты исследований в рамках психологической антропологии, разработка понятий «конфигурационной личности», «базовой личности», «национального характера» и т.п. по смыслу эквивалентны ответу на вопрос о структуре (возможности) существования этнической культуры. Очевидна бесписьменная природа культуры этого типа. Этническая культура – это культура, основанная на устной традиции, тесно связанной с подсознательной (визуальной) передачей стереотипов поведения. Поскольку доля устной традиции в культуре всегда будет достаточно велика, по контексту понятие «этнической культуры» совпадает с понятием «традиционной культуры». Определение понятия «этнического» в статье С.В.Чешко «Человек и этничность» (1994) имеет непосредственное отношение к вопросу о предмете этнографии. Мы вернемся к этому в рамках проблемы этноса, которой посвящена специальная глава настоящей книги.

Письменность как форма коммуникации унифицирует, стирает этнические различия, снимает «таможенные барьеры» на пути заимствований и тем самым нивелирует различия между ними [Леви-Строс 1999: 36]. Диффузия черт культуры происходит также в мире, где нет письменности, но там процесс этот протекает настолько медленно, что достаточно быстро уравновешивается эволюцией, которая восстанавливает разность культур. С другой стороны, письменность (сначала рукописная, затем печатная книга) уступает по мощности и скорости уничтожения этнических особенностей значительно уступает современным средствам теле- и видеокоммуникации. Это ставит под угрозу культурного поглощения западной цивилизацией оказываются уже не только демографически слабые «племенные» общества, но и насчитывающие десятки и даже сотни миллионов людей общества, являющиеся потомками высокоразвитых неевропейских («альтернативных») цивилизаций, которые традиционно представляют предмет исследования этнографии.

Вероятно, не так важно, произойдет ли такое поглощение в реальности, ибо речь идет о принципе. Можно ли, например, думать, что когда-нибудь произойдет полное выравнивание разности потенциалов отдельных культур? Безусловно, унификация явлений человеческой культуры будет на порядок выше. То есть движение маятника между диффузией и эволюцией замедлится, но никогда окончательно не остановится, благодаря неиссякаемой энергии устной традиции. Даже в рамках современной индустриальной культуры во многих сферах жизни устная традиция сохраняет свое значение. которая будет сохраняться как вечный фактор культуры. Вряд ли можно представить себе такое состояние культуры, когда все сферы жизни людей будут «учтены» средствами письменной традиции.

Идея различия культур тождественна идее культуры как взаимосвязанного целого. Так, принято считать, что этнография возникла в середине XIX в. как своего рода реакция на эволюционную теорию Ч.Дарвина. Однако идея эволюции есть не что иное, как один из вариантов идеи взаимосвязи морфологических признаков. Основная задача этнографии – это изучение взаимосвязей между элементами культуры. В известном высказывании С.А.Токарева, как кажется, говорится именно об этом. «Хотя от этнографа-исследователя, – писал он, – требуется умение описывать с максимальной точностью и полнотой явления материальной культуры (жилище, одежду, украшения, утварь и пр.), дополняя описание графическими изображениями, планами, чертежами, зарисовками, фотографиями, и с такой же точностью и полнотой описывать технологические процессы изготовления тех или иных вещей и их употребление, те м не менее все эти «вещеведческие» описания всегда были и остаются лишь вспомогательными приемами, а не целью этнографического изучения. В противном случае этнографическое изучение явлений материальной культуры очень скоро потеряло бы свою специфику: этнографическое исследование одежды превратилось бы в руководство по кройке и шитью, изучение пищи – в сборник кулинарных рецептов, изучение народного жилища – в раздел учебника архитектуры» [Токарев, 1970: 3]. Сказанное, конечно, касается не только материальной сферы, но и всех других сфер культуры.

В статье А.К.Байбурина совершенно правильно говорится о том, что значение и смысл вещи возникает на пересечении связей, что этнографический факт как таковой оказывается сгустком, или точкой пересечения связей [Байбурин 1982: 10, 15]. Однако, это положение он, на наш взгляд, не вполне корректным образом преобразует в утверждение о том, что «для этнографа интерес представляют как раз семиотические свойства вещей» [Байбурин, 1982: 13]. Выше нам уже приходилось подчеркивать, в чем состоит принципиальное различие между первобытным символизмом и письменностью. Поэтому тот факт, что любая вещь может приобретать семиотический статус, отнюдь не равносилен утверждению С.А.Токарева об особенности этнографического изучения мате-

риальной культуры. Подлинный смысл его слов С.А.Токарева лежит буквально на поверхности. Этнография изучает явления культуры, созданные культурой бесписьменного типа, где нет учебников, письменных пособий по производству средств к жизни. Письменность расчленяет первобытную культуру, представляющую собой совокупность связей, соединений моментов человеческого бытия.

Цельность и связность – основополагающее свойство первобытной культуры. В другой своей работе С.А.Токарев писал, что «главное требование метода Б.Малиновского – рассматривать быт и культуру любого данного народа как единое целое, как систему взаимосвязанных частей, где каждая часть выполняет свою определенную роль, свою «функцию» [Токарев 1978: 230]. По всей видимости, С.А.Токарев имел в виду более широкий принцип системности, т.е. подчинения части целому. Это примерно то, о чем писала Рут Бенедикт о «паттернах» культуры: каждая культура есть нечто большее, чем сумма ее элементов [Benedict 1935: 47].

Парадоксально, но Б.Малиновский вводом понятия «функция» в определение метода, ранее им сформулированного, сам его и разрушил, превращая культуру в бессвязный набор функций, если использовать терминологию его критики в адрес Э.Тэйлора и Ф.Гребнера. В его интерпретации функция – это объективная, неподвижная характеристика явлений культуры в данное время и в данном месте, подобно тому, как некогда считалось, что цвет является неотъемлемой характеристикой материальных предметов*. Другими словами, в этом контексте функция приобретает значение границы явления культуры, обездвиживая его, отделяя от других явлений непроницаемой перегородкой. Между тем, в рамках традиционной культуры в отличие от культур письменного типа информация о свойствах элементов культуры сохраняется только при ее непрерывной трансформации (трансмиссии, саморазличения). Для культур бесписьменного типа изменчивость выступает условием их устойчивости, т.е. повторяемости и непрерывности. Например, ученые могут абсолютно точно дешифровать, или прочитать древние письменные тексты. Понять, о чем говорят знаки на австралийских чурингах, можно только из уст их индивидуальных владельцев, в разных ситуациях меняющих свои «показания», но не отступающих от целого, так называемого коллективного сознания как синонима традиции.

Свойство системности первобытной культуры, – как культуры, основанной на устной традиции, – кажется, объясняет, почему она становится предметом отдельной науки и в чем смысл существования этой науки. Но, кажется, можно сказать точнее и проще. Начало письменной истории (цивилизации), возможно, означает конец первобытной культуры в физическом, но не в топологическом пространстве. К.Леви-Стросс перевел этот эволюционистский тезис

* Пользуемся примером Б.С.Грязнова [Грязнов 1982: 131].

развития на свой язык, сказав, что история уродует «элементарные структуры».

Мы возвращаемся к сущности («бессмертию») предмета этнографии. Можно различным образом определять понятие культуры, но то, что в своей основе культура является продуктом устной (бесписьменной) традиции является историческим фактом. Более того, по мере усложнения письменных (в широком смысле) форм культуры зеркальным образом должна расширяться и сфера устной культуры. В конечном счете письменность есть лишь способ фиксации продукта устной традиции, являющейся основным источником развития культуры. Так что, не говоря уже об эпистомологической неисчерпаемости (окончательной непознаваемости) богатейших этнографических источников XVIII – XX вв., теоретически предмет этнографии не имеет каких-либо временных границ.

Профессиональное назначение этнографа – изучение культуры как истории, восстановление целого по наличным обломкам (в этом он не отличается от представителей любой другой конкретной науки). В таком плане этнография действительно является исторической наукой. В наше время, когда мы оказались на достаточном расстоянии от XIX в., эталонного для этнографии, мы можем осознать, что собранный этнографический материал, содержит в себе лишь небольшую часть информации о первобытной культуре, Парадокс дисциплинарного бессмертия этнографии заключается в том, что именно благодаря принципиальной неполноте имеющегося корпуса источников (коллекции, научные монографии, другие письменные свидетельства) они неисчерпаемы в плане получения новой информации. Следовательно, в тех случаях, когда первобытная культура прекращает свое существование эмпирически, полевые исследования этнографам должны заменить разыскания в области критики источников. Забегая несколько вперед, отметим, что письменная фиксация этнографических сведений не делает эту науку основанной на письменных источниках. Этнографический отчет – это глаза исследователей будущих поколений, поэтому в плане структуры исследования этнографической действительности, никакого отдаления от исходного пункта не происходит. Как бы мы не были отдалены во времени от первых исследователей, по отношению к исследуемой реальности мы остаемся неподвижны, в той же самой точке, определяемой понятием эталонного XIX в., ибо как дисциплина этнография исповедует пространственный, синхронический (не путать с синхронным!) подход к исследованию изменений культуры, если под синхронией понимать метод задания топологической структуры на множество элементов культуры, т.е. превращение его в топологическое пространство. Эволюционистское противопоставление «первобытность – цивилизация» является одной из топологических структур.

Там, где полевая практика становится невозможной (а это лишь ничтожно малая часть предмета этнографии – огромного, неисчерпаемого пласта устной

культуры), в силу вступает правило синхронности разных поколений этнографов. По Гегелю, вещь есть то, что она есть, только в понятии. Кабинетная («книжная», «источниковедческая») этнография замещает собой полевую этнографию в момент «исчезновения» последней. Этнографическая вселенная, существующая в параллельном измерении письменных источников, так же бесконечна и так же изучена мало, как физическая вселенная.

В динамике развития этнографии (а переименования в социальную или культурную антропологию, в конечном счете, являются объективным отражением этой динамики) внешние и внутренние границы, внешняя и внутренняя форма этнографии полностью совпадают. Это происходит независимо от воли отдельных исследователей. Определение предметной области любой науки связано с ее координацией относительно («отграничением») от других, прежде всего родственных дисциплин, и этот процесс неизбежно становится частью внутренней структуры данной науки. Пожалуй, только в этом отношении междисциплинарный подход приобретает эвристический смысл.

2.6. Этнография и новые исторические дисциплины. Культурология, историческая антропология, социальная история

В связи с постулатом об «исчезновении» предмета этнографии одним из наиболее актуальных и интересных вопросов становится разграничение сфер влияния этнографии и культурологии. По-видимому, «существует культурология и культурология» (или «культурологии»). «Культурология» Лесли Уайта возникла как теория «науки о культуре» (культурной антропологии). Стимулом к введению понятия «культурология» для Л.Уайта служила ситуация, в которой культурные антропологи вместо того, чтобы заниматься изучением культуры, занимаются решением некультурологических (читай: некультурно-антропологических) проблем, связанных с психологией, психоанализом и социологией [White 1958: 1246]. Это к вопросу о том, как культурная антропология нечаянно «потеряла» предмет исследования.

В настоящее время этот термин используется для обозначения «любых теоретико-культурных исследований», по выражению С.А.Арутюнова [Арутюнов 1988: 81]. Согласно высказываниям некоторых авторов, культурология «пребывает» в некоем промежуточном положении «между метафизикой и другими гуманитарными науками», в частности, включая в себя литературную критику на правах прикладной культурологии [Белобородов 2001: 19]. Особая версия культурологии разрабатывается философами, которые проводят более четкую границу между философской культурологией («философией культуры») и общей теорией культуры [Орнатская 2001: 109-117].

Предваряя свое исследование «Цивилизация средневекового Запада», Жак Ле Гофф предупреждает читателя, что средневековый Запад интересует его не с точки зрения хронологиии, но с точки зрения эволюции, которую он понимает

как нечто «статичное», видимо, в плане абстрагирования от нарратива (хронологии). В связи с этим он видит свою задачу в том, чтобы рассмотреть сюжеты, касающиеся, прежде всего, «абстрактных», или «коллективных», сторон средневековой истории, сосредоточившись на понятии «средневековый человек» [Le Goff 1977: 436-444]. В заключении, характеризуя западную средневековую цивилизацию как «цивилизацию игры», Жак Ле Гофф, репрезентирует понятие «социальной жизни» с помощью трех символов, или трех «театральных декораций»: замок, церковь, деревня. В свою очередь, классовое деление общества описывается в терминах этнографии, путем указания на триаду различий в материальной культуре: пища, одежда, жилище [Le Goff 1977: 436-444]. Таким образом, речь идет о понятии культуры, которое совпадает по смыслу с понятием «социальная жизнь» и которое можно определить как генерализацию частных понятий, соответствующих культуре отдельных слоев (сословий) средневекового общества. (Напомним себе, что обычно культура определяется как общее свойство предметов, или знаков, человеческой деятельности.)

Подобный способ определения понятия культуры ближе к определению выше упомянутых «теоретико-культурных исследований» («между метафизикой и гуманитарными науками»). К сожалению, данный подход не всегда позволяет с достаточной точностью сказать, в какой области мы находимся, в области культурологии, социальной истории или исторической антропологии, если иметь в виду требование, согласно которому предмет исследования должен оставаться одним и тем же на протяжении всего исследования (по аналогии с тем, что доказываемый тезис должен оставаться одним и тем же на протяжении всего доказательства). Например, «социальная жизнь» рассматривается А.Барнардом (см. выше) как предмет исследования социальной антропологии, или этнографии.

Вероятно, этнографию в целях размежевания с культурологией больше всего должно интересовать культурология, образец которой мы находим в книге Й.Хёйзинга «Осень средневековья». Фактически, это попытка взглянуть на культуру средневековой Западной Европы взглядом стороннего, как бы неевропейского наблюдателя (см. выше: европоцентризм по отношению к своей собственной культуре, европоцентризм «в квадрате»). Но методически это можно сделать только сквозь призму востоковедения. Так что, если мы хотим иметь дело с культурологией как конкретной наукой, нам удобнее использовать те модели исследования, которые, фактически, культивируются в рамках востоковедения. При этом мы будем исходить из того, что востоковедение корректно рассматривать не как единую отрасль знания, а как систему обучения трем конкретным наукам, образующим между собой союз на почве Востока: филология, история и культурология.

В качестве основоположения востоковедения выступает не просто противопоставление Запада и Востока, но именно средневекового Запада и средневекового Востока. Также можно обратить внимание на тот факт, что теоретические объекты «первобытность», «античность», «средневековье», «Восток» имеют одно общее свойство, – свойство отличаться от «современного государства» (в терминах «нового времени»). Конечно, такой подход будет иметь разумный характер лишь в случае, если мы не будем навешивать квантор «государство» на любую софистицированную («сложную», «централизованную») форму властных отношений.

В этом плане показательна проблема, возникающая в связи с так называемой политической антропологией (потестарной этнографией), поскольку форма, в которой этнография выступает вовне (традиция – письмо), и форма, в которой этнография строится внутри (морфология традиционной культуры), взаимообусловлены. В момент осознания своего внутридисциплинарного статуса политическая антропология указывала на догосударственные, или негосударственные способы организации власти. Но, судя по содержанию задач, которые политическая антропология чаще всего ставит перед собой, она оказывается практически неотличимой от политологии или политической истории. В настоящее время предмет политической антропологии, – вопрос терминологии (см. например, теорию «раннего государства») [Белков 1995а: 165-187]. Однако, предположим, что понятие «раннего государства» совпадает по своему объему с понятием «феодального общества» Европы [Belkov 2002: 156]. В теоретическом плане выигрыш состоит в слиянии концепции «альтернативных путей» к цивилизации (т.е. к государству) с хрестоматийно известной концепцией «азиатского способа производства». «Необычность» этой формации заключается в невозможности её интерпретации как «стадии», соответствующей одной из ступеней европейской схемы развития. Только за неимением лучшего объяснения подобные общества косвенным образом (чисто хронологически) трактуются как «феодальные», или «средневековые». В качестве следствия можно представить возможность рассматривать термины «азиатский способ производства» и «Восток» как синонимы.

Во всяком случае, нечто подобное утверждал Джозеф Нидэм, когда пытался объяснить факт опережающего, с точки зрения истории науки, развития Востока по отношению к Западу в первые пятнадцать столетий нашей эры, до окончания средневековья и появления современной науки (modern science) в Европе в XVII в. [Needam 1964: 127-149]. По его мнению, многовековое отставание, а затем неожиданный скачок европейской цивилизации имеют одну и ту же причину – особенности социальной и экономической структуры Европы: капитализм, протестантизм, национализм etc., и в целом особенности «царства идей» (логика, христианская религия, античная философия) [Needam 1964: 147-148].

К сожалению, упомянутые элементы европейской культуры, демонстрируя её исключительность, сами по себе требуют объяснения, поскольку образуют собой замкнутый круг. Например, капитализм «объясняет» науку, но наука точно также может «объяснить» капитализм. Однако замкнутого круга не будет, если все упомянутые элементы, включая науку, рассматривать как элементы одного и того же множества «элементы государственности». В этом случае становится актуальным давно известное и, казалось бы, теоретически уже ничего не обещающее противопоставление организации, основанной на родственных (клановых) объединениях, и организации, основанной на территориальных объединениях, т.е. государства. Это старая идея, впервые высказанная эволюционистом Генри Мэном (Maine) в виде афоризма: переход к государству («цивилизации») происходит тогда, когда «король франков» превращается в «короля Франции» [Цит.по: Sahlins 1968: 201].

С этой позиции значительно проще определить и различие между Западом и Востоком. Система власти на Востоке на всем протяжении своей истории, до столкновения с западной цивилизацией в эпоху Нового времени, продолжала эксплуатировать институты родства, приспосабливая их к нуждам централизации управления большими группами населения, а значит, делая в глазах европейцев восточные империи внешне похожими на европейские государства. На самом деле, если, по-прежнему, приводить классические примеры восточных цивилизаций, иерархические отношения в Китае и Индии между управляющими и управляемыми строились с использованием, может быть, до неузнаваемых видоизмененных (как бы «растянутых») моделей родства. В Китае это конфуцианская концепция подчинения младших старшим, в Индии – брахманическая концепция деления на высшие и низшие касты. Как показывают исследования последнего времени, в основе кастового режима лежит не идея разделения труда, а идея родства. Структура родства – ключ к понятию джати («касты») как совокупности множества готр, или кул (кланов) [Успенская 2009: 3-19].

Экспорт европейского государства, или «европейского способа производства», в регионы с «азиатским способом производства» обусловлен не только и не столько насилием. В качестве основного средства борьбы за независимость колониальные или полуколониальные страны использовали шаблоны европейской политической культуры. Государство как таковое представляет собой более простой механизм управления («простое общество») в сравнении с громоздкими институтами власти «сложных обществах», основанных на традиции, закрепленной в религиозно-философских текстах.

Синхроническое противопоставление «Запад – Восток» движется во времени вместе с субъектом и предметом исследования путем экстраполяции определенных представлений о средневековой культуре на все последующие уровни современности. Как это часто бывает во всех науках, сами востоковеды до-

вольно слабо осознают особенности структуры своей отрасли знания, полагаясь на методику изучения восточных языков, которая в практике подготовки профессиональных востоковедов по вполне понятным причинам и не без определенного успеха заменяет собой исследовательскую парадигму.

В статье, специально посвященной проблеме предмета востоковедения, В.Б.Касевич исходит из определения, которое построено на этимологии самого термина – «востоковедение есть наука о Востоке» [Касевич 2001: 38]. Естественно возникает вопрос: что следует понимать под «Востоком»? Причем автор вполне резонно указывает на необходимость различать понятия географического и историко-культурного ареала (ср. значение понятия «историко-этнографическая область» в этнографии). С его точки зрения, Восток как историко-культурный ареал включает в себя страны Азии и Африки, а равно целый ряд регионов (Татарстан, Калмыкия и др.), географически принадлежащих европейскому континенту. Он даже считает, что сфера действия востоковедения как дисциплины может распространяться на аборигенные культуры Америки и Австралии [Касевич 2001: 39]. Последнее делает интерес этнографа к размышлениям востоковедов отнюдь не праздным.

Далее анализируется понятие традиционализма в роли идеологической основы «восточных культур» (то, что предметом востоковедения является именно культура, в контексте рассматриваемой статьи выступает как нечто, не требующее доказательств) [Касевич 2001: 39]. В числе признаков традиционалистского восприятия мира автор называет архетипичность, стремление опираться на исторические или мифологические прецеденты, консервативность, аперсонализм [Касевич 2001: 39-40]. В этом аспекте понятие традиционалистской культуры становится для него синонимом архаической культуры, что вновь вызывает ассоциации с этнографией) [Касевич 2001: 40-41]. Здесь напрашивается сравнение с тем, как выводится понятие традиции в этнографической литературе. Например, в понимании А.К.Байбурина (см. выше), традиция – это народность, архаичность, устойчивость [Байбурин 2003: 15].

В качестве замкового камня в своде существующих представлений востоковедения В.Б.Касевич использует тезис о том, что важнейшим средством выявления культурных доминант и определения ментального типа служат структуры языка и прежде всего структура письменного текста [Касевич 2001: 43]. В итоге им сформулировано следующее положение: «востоковедение – это наука о духовной и материальной культуре традиционалистских сообществ в синхронии и диахронии с опорой на свидетельства языка и текста» [Касевич 2001: 43].

Нам наш взгляд, в построениях В.Б.Касевича присутствуют два разных плана, которые не всегда совпадают между собой. Некоторые факты, приводимые в статье, говорят больше, чем позволяет им сам автор. Начнем с историко-куль-

турных границ понятия Востока, которое практически сливается с этнографическим понятием «неевропейские народы». В самом конце цепочки как наиболее слабые кандидаты на эту роль находятся Америка и Австралия. Очевидно, что они следуют за Африкой, которая уже довольно давно принята в стан востоковедения, хотя, как кажется, до сих пор так и не смогла добиться равных прав с такими признанными лидерами востоковедческого интереса, как китаистика, арабистика, индология и некоторые другие субдисциплины. Но где, когда и при каких обстоятельствах мог возникнуть подобный интерес к восточным странам?

Давно подмечено, что любая наука по определению чем-то сродни коллекционированию, хотя на более поздних этапах развития это справедливо рассматривается как архаизм (по словам Л.Н.Гумилева, наука, не ставящая проблем, превращается в бессмысленное коллекционерство [Гумилев 1989: 18]). Археология возникла из кладоискательства, этнография – из интереса к «редкостям диких народов» (цитируем старинные документы). Востоковедение, вероятно, рождается из «собирательства» несколько иного рода, предметов роскоши (фарфор, ткани), пряностей и отчасти эзотерических знаний. Неслучайно костяк предмета востоковедения образует культура арабских стран, Индии и Китая. Торговля предполагает дипломатию, дипломатия – знание местных обычаев и придворного, столичного этикета.

Востоковеды сетуют на отсутствие общей теории востоковедения [Касевич, 2001: 44]. Общей теории востоковедения, вероятно, и быть не может, поскольку не существует такого предмета как «Восток». Востоковедение есть негласный союз трех наук в системе образования, каждая из которых имеет свой собственный понятийный аппарат. В сугубо прикладном смысле востоковедение по своему происхождению является наукой о том, как правильно себя вести на Востоке. Отсюда главная установка – на правильное воспроизведение, перевод, комментарий к исследуемой культуре, а не на создание теории (которая изначально есть нечто фальсифицируемое).

Поскольку востоковедение в своих корнях является продуктом европейской средневековой культуры, при определении предметной области востоковедения большое значение имеет противопоставление христианства, с одной стороны, и нехристианских форм монотеизма – ислама (особенно), индуизма, буддизма, конфуцианства, синтоизма. Вероятно, изучение стран Западного Судана и Восточной Африки (то же касается Филиппин) в рамках востоковедческого подхода обусловлено именно процессом их исламизации в доколониальную эпоху. Другие страны Африки южнее Сахары были «классифицированы» в африканистику как востоковедческое направление уже по чисто региональному признаку, тем самым, действительно, создавая некий прецедент для включения в науковедческое понятие Востока аборигенных культур Америки и Австралии. Примечательно, что В.Б.Касевич довольно подробно для

небольшой статьи рассматривает дилемму «Запад – Восток» в терминах противопоставления религиозных систем, но использует последнее не непосредственно для определения предмета востоковедения, а для характеристики понятия традиционализма [Касевич 2001: 40-41].

Весьма показательным в плане проблемы генезиса востоковедения является период первоначального накопления знания. Это эпоха европейского средневековья, которому противостояло средневековое общество стран Востока. Примеры, связанные с обсуждением сущности традиционализма, заимствуются из работ, в которых исследуются проблемы средневековой культуры как на Западе, так и на Востоке [Касевич, 2001: 39-43]. В этом отношении востоковедение обнаруживает родство с современной культурологией, придавая этой дисциплине конкретный, «предметный» смысл. Можно сказать, востоковедение в своей основе есть культурология Востока. Максима, согласно которой востоковедение есть «наука о традиционалистских обществах» (традиционализм выступает как синоним «восточности»), на самом деле говорит нечто совсем иное.

Предметной областью востоковедения является средневековая культура стран Востока в том особом понимании термина «Восток», которое связано с мировоззрением средневекового европейского жителя. Данное представление было проанализировано О.Шпенглером. В его терминах, противопоставление «Запад – Восток» эквивалентно противопоставлению двух «стерилизованных фрагментов истории», доставшихся нам от средневековых гностиков: культура («страна») между Элладой и Персией, с одной стороны, и восточная культура в качестве «покоящейся, замкнутой, пребывающей в равновесии антитезой» [Шпенглер 1923: 17].

Как уже говорилось, впервые теоретическое обоснование культурологии было осуществлено американским антропологом Лесли Уайтом. Сам термин «культурология» («Kulturologie») еще в 1915 г. был введен немецким химиком Вильгелмом Оствальдом, в его системе классификации наук обозначающий одну из биологических дисциплин наряду с физиологией и психологией. Обоснование культурологии как особой науки преследовало совершенно определенную цель – провести различие между «наукой о культуре» и другими исследованиями антропологов. Фактически, создание этой теории связано с извечным спором между культурной и социальной антропологией – что первично в качестве предмета антропологии: культура или общество? – и является формой обоснования тезиса о примате понятия культуры. «Культура, – писал Л.Уайт, – а не общество является специфической особенностью человеческого вида» [White 1949: 116]. По его мнению, главным признаком человеческого существования является не социализация, а символизация [White 1949: 116-117]. Если учесть сказанное выше о роли символизма в первобытной культуре, это утверждение является завуалированным определением антропологии (этнографии) как науки о первобытной культуре.

Однако, впервые возникнув для решения сугубо внутренних задач этнографии («антропологии»), данная концепция вскоре вышла из пределов своего исходного локуса и теперь стремится к превращению в некую сверхнауку о культуре, претендуя на обобщение результатов всех гуманитарных дисциплин, в том или ином отношении специализирующихся на изучении культуры. Происходит это за счет распространения термина «культурология» на те области, которые исторически принадлежат археологии, этнографии, религиеведению, искусствоведению, лингвистике, литературоведению. В этом плане культурология в широком смысле начинает вполне успешно конкурировать с антропологией и при определенных классификаторских усилиях может поглотить антропологию по той же схеме, по которой антропология уже более ста лет тщетно пытается поглотить этнологию (этнографию).

Между тем, если спуститься с теоретических небес на грешную землю практики культурологических исследований и посмотреть, какие труды обычно рассматриваются этой наукой как классические, то увидим, что ее предмет существенно сужается до вполне обозримых размеров средневекового Запада (мы пока оставляем в стороне вопрос о соотношении поля деятельности культурологии и исторической антропологии). Для иллюстрации, кажется, достаточно упомянуть хотя бы две книги, «Осень Средневековья» Й.Хёйзинга и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» М.М.Бахтина.

Возможность расширения предметной области культурологии как науки о средневековой культуре в прошлое и в настоящее, в античность и в индустриальное общество, вероятно, объясняется тем, что средневековье оказывается не только предметом, но и способом моделирования предмета исследования. Даже исследуя современные общества культуролог в явной или неявной форме обращается к средневековым образцам культуры. А.Я.Гуревич считал своей задачей построение модели средневековой культуры в категориях времени и пространства, права, богатства, труда и собственности, среди которых главной явно выступает категория права и связанная с ней категория теологии, учености; в частности, он писал о выделении права (предполагающего составление документов) в особую сферу социальной жизни в отличие от варварского общества (противопоставление дохристианской, или варварской, и собственно средневековой культуры для его построений является чрезвычайно важным) [Гуревич 1984: 12, 23, 33, 168, 172-174, 187]. Таким образом, основной моделью средневековой культуры является письменная, книжная культура.

Здесь мы опять должны вернуться к идеям О.Шпенглера, на сей раз по поводу схемы «форм мировой истории»: «Древний мир – Средние века – Новое время». «Итак, - писал он, - к двум дополняющим друг друга понятиям, язычество и христианство, воспринятым во временной последовательности как

исторические эпохи, прибавлено некоторое завершающее третье, «Новое время», которое, со своей стороны, странным образом не допускает дальнейшего применения того же приема и, будучи подвергнуто многократному «растяжению» после крестовых походов, оказалось неспособным к дальнейшему удлинению» [Шпенглер 1923: 17-18]. Повторяется ситуация с этнографией (антропологией), для которой первобытная культура выступает в том же двойном качестве, предмета и модели – способа многократного «растяжения» понятия первобытной культуры, т.е. «обогащения» этнографическим смыслом отдельных фрагментов исторической реальности*.

Сравнение с этнографией тем более целесообразно, что её эквивалентом является бесписьменная культура, а средневековая культура находит свое выражение в письменной культуре, пожалуй, в самом сильном ее выражении – рукописной книге. Средневековая культура каллиграфична по своей сути. В связи с этим еще раз можно подчеркнуть тот факт, что в статье В.Б.Касевича определение предмета востоковедения замыкается на письменных текстах, на анализе «средневековых сочинений» [Касевич 2001: 40, 42-43]. Отсюда вытекает уточнение предмета востоковедения: средневековая восточная культура, основанная на письменном способе передачи информации между поколениями.

В свете высказанных положений можно утверждать, что востоковедение имеет комплексный характер именно потому, что в нем отчетливо выделяются три направления: культурологическое, историческое и филологическое. В.Б.Касевич вполне уместным образом упоминает о существующей практике отклонения диссертационных работ по востоковедению, если они не опираются на письменные источники на восточных языках [Касевич 2001: 44]. Думается, в этом правиле помимо требования соответствующей профессиональной подготовки, частью которой является владение языком данной страны, есть другой, скрытый смысл, который связан как раз с противопоставлением «Запад – Восток» в аспекте «своя – чужая» культура. Французский, изучающий средневековую культуру Франции может отвлечься от языка, поскольку это родной язык. Для него требование, касающееся использования оригинальных текстов на французском языке, звучит попросту абсурдно, поскольку для него это является не требованием, а частью его самого даже если речь идет о старофранцузком языке. Данное соображение сохраняет свое значение и том случае, если он займется изучением, скажем, средневековой культуры Германии, поскольку это европейская страна. Таким образом, слияние истории, филологии и культурологии при главенстве последней заложено в «генетическую» программу востоковедения.

* Не менее интересна другая идея Шпенглера, объясняющая, когда и где возникла идея эволюции. Дополнение в схему третьей эпохи, «Нового времени», внесло в картину элементы движения. То, что ранее воспринималось как пространственный ряд («язычество – христианство», «дикость – цивилизация»), стало восприниматься как временной ряд [Шпенглер 1923: 17].

Возникает вопрос: может ли стать востоковедом китаец или индиец? На первый взгляд кажется, что нет, поскольку он не может отвлечься от знания своего языка, от погруженности в свою культуру. Однако это все-таки возможно, если он станет «западоведом», ориентируясь на средневековую европейскую культуру. Еще один вопрос: к какой науке должен себя причислять житель Востока, если заинтересуется средневековой культурой своей страны? Вероятно, где-то здесь и проходит граница между культурологией и исторической антропологией. Китаец, посвятивший себя изучению средневековой культуры собственного народа выступает не в роли востоковеда-культуролога, а исторического антрополога. На востоковедческие позиции он встанет тогда и только тогда, когда займется исследованием европейской культуры «варваров». Другой путь моделирования области исследования – получить европейское по структуре образование для занятий восточными культурами. Точно также европейцу трудно без промежуточных «превращений» стать антропологом, изучающим восточные культуры. Для этого ему необходимо сначала натурализоваться в городской (письменной) культуре данной страны, а затем использовать ее в качестве площадки для наблюдения при исследовании деревенской (бесписьменной) культуры.

Востоковеды и этнографы не всегда видят, что предметы их наук принципиально различны. С одной стороны, в фокусе внимания оказывается средневековая письменная культура, с другой – первобытная бесписьменная культура. Свидетельством тому – предложение отнести к сфере востоковедения аборигенные культуры Америки и Австралии (см. выше). Подобные вещи происходят от того, что противопоставление «европейская – неевропейская» культура» (что действительно объединяет востоковедческое и этнографическое образование) необходимо конкретизировать с помощью других противопоставлений. Более адекватный способ взаимного определения этнографии и востоковедения заключается в посредничестве культурологии. Однако в этом пункте мы сталкиваемся с трудностью разграничения культурологии и исторической антропологии.

Нарративная история, вероятно, представляла бы собой жалкое зрелище, если бы ограничивалась составлением пусть самых точных хронологических таблиц. Начало становление истории как теоретической науки следует связывать с тем моментом, когда трудам, основанным на чисто позитивистском подходе и главенстве интереса к политическим событиям («государственного» уровня), стали противопоставляться работы иного плана. Одним из первых на этот путь встал французский историк Жюль Мишле. В книге «Ведьма» (1862 г.), посвященной демонологической стороне жизни средневековой Франции, он пишет об «угадывании, воскрешении прошлого». Для него описание этой стороны средневековой жизни было «не столько историей, сколько поэмой о ведьме» [Мишле 1997]. В современной терминологии это звучало бы как противопоставление истории и этнографии, не имеющей дело с абсолютной хронологией.

В книге М.М.Крома «Историческая антропология» (2001) в краткой, но методически продуманной форме изложен вариант истории этой дисциплины. Окончательное сложение исторической антропологии он относит к первой половине XX в., когда в противовес (или в дополнение) к «событийной истории» стало сознательно разрабатываться направление, названное «новой историей», т.е. историей, ориентированная на изучение структур, или «масс», а не событий, или индивидов (скажем, «исторических личностей». – П.Б.). Эта история – экономическая, социальная, ментальная – получила статус особой исторической дисциплины в энциклопедических изданиях 70-х гг. XX в. [Кром, 2001: 7-8].

Основной задачей исторической антропологии* следует считать восстановление (в терминах Ж.Мишле, «воскрешение») культурного контекста существования так называемой исторической личности. Несомненно, это слой культуры, который входит в предмет этнологии / этнографии). Однако информация такого рода может существовать только в средневековых письменных текстах, поэтому для этнологов она долгое время оставалась чужой. Кроме того, перед глазами этнологов было живое полнокровное целое в виде современной им крестьянской культуры. Необходимо было, чтобы сами историки, разочаровавшись в результатах чисто позитивистских исследований, ощутили интерес к данной проблематике. Возникнув однажды в трудах специалистов по нарративной истории в рамках чисто исторических проблем, историческая антропология стала частью этнологии, а не нарративной истории. Как отмечается, в Великобритании становление исторической антропологии интересно тем, что здесь инициаторами нового направления стали не историки, а социальные антропологи и становление исторической антропологии рассматривается как результат осознанного сближения двух дисциплин [Кром 2001: 18]. Излюбленным предметом изучения стали народные верования, а основным источником – протоколы ведовских процессов [Кром, 2001: 20].

Очевидна связь с достижениями этнологии в области создания более сложных исследовательских программ. М.М.Кром ссылается на слова Жака ле Гоффа, что этнология заменяет историю хронологических событий историей, состоящей из повторяющихся событий вроде календарных праздников и церемоний [Кром. 2001: 29]. Фактически, это является повторением тезиса, на котором когда-то возникла этнография – отделении «истории народов» от «истории государств». Исследования подобного рода проводились и в России, но, поскольку статус особого научного направления они приобрели на Западе, в науке утвердился термин «историческая антропология», а не более подходящий – «историческая этнография». Тем более, что в российской этнографиче-

* Насколько сильной порой оказывалась взаимная изоляция российской (советской) и западной науки можно судить по факту использования термина «историческая антропология» в значении исторической физической антропологии в трудах по этногненезу [Алексеев 1979: 3-36].

ской науке этому термину придается «этногенетический» оттенок. Фактически, историческая этнография приобретает значение отрасли этнографии, изучающей этническую историю. По этому поводу, можно заметить, что все этнографические субдисциплины (если их выделение не является искусственным) в момент институционализации повторяют путь этнографии в целом подобно тому, как развитие эмбриона повторяет эволюцию вида. Проблема всякий раз состоит в более строгой процедуре выделения соответствующей части предмета исследования.

Обзор дискуссий 70-80-х гг. XX в. показывает, что существует несколько трактовок предмета исторической антропологии: «история ментальностей»*, «социальная история» и «история повседневности», «микроистория», причем первое из упомянутых понятий оказывается наиболее значимым [Кром 2001: 12]. При ближайшем рассмотрении все это определения различных сторон одного и того же явления, именуемого средневековой культурой, как правило в той ее части, которая основана на устной традиции и, следовательно, является предметом этнографии. По экспертным оценкам самих историков, явным признаком антропологического подхода является использование понятия «культура» в качестве основного инструмента анализа [Кром, 2001: 58].

Под единым названием «историческая антропология» объединяются, по крайней мере, две самостоятельные дисциплины, этнология и культурология, изучающие разные стороны средневековой культуры. Это видно по тематике работ, одни из которых направлены на культуру большинства, другие – на культуру меньшинства. «Осень средневековья» Й.Хёйзинга является культурологическим исследованием, обращенным к явлениям письменной культуры, а книги А.Я.Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры» (1981) и «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» (1990) представляют собой исследования, относящиеся к сфере этнологии (исторической антропологии), изучающей факты культуры бесписьменного типа. «Вопрос о соотношении народной или фольклорной культуры Средних веков с культурой церковной или ученой – это вместе с тем и вопрос о соотношении устной и письменной традиций в ту эпоху [Гуревич 1990: 161].

Книга М.М.Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965) кажется особенно интересной в плане противопоставления этнологии и культурологии. «Нас интересовала в творчестве Рабле, – писал он, – основная, большая линия борьбы двух культур, то есть борьбы народной культуры с официальным средневековьем» [Бахтин 1990: 483]. Под официальным средневековьем обычно понимают так называемую церковную культуру, но в некоторые формулировки М.М.Бахтина расширяют

* Вероятно, в этом контексте понятию истории ментальностей может соответствоваль термин «культурная психология» или просто «культурология». – П.Б.

понятие официальной культуры до понятия рыцарской культуры (ср. то широкое значение, которое придается термину «самурайская культура» в японистике). Как он писал, народная (смеховая, гротескная) культура средневековья представляет «снижение и приземление рыцарской идеологии и церемониала» [Бахтин 1990: 27]. Таким образом, народная культура в книге М.М.Бахтина, как и в книгах А.Я.Гуревича, противопоставляется письменной культуре средневековья в двух основных ее вариантах: культуре священного писания и культуре рыцарского романа (конечно, это противопоставление не может быть абсолютным).

Конечно, проблемы разграничения (взаимного размещения) областей исследования социальной истории, исторической антропологии и культурологии в рамках настоящей работы не могут быть изложены в полной систематической форме. Поэтому, избегая дальнейшей детализации, остановимся на моментах, определяющих возможность изображения внешне хаотичных («междисциплинарных») воззрений в виде множества упорядоченных пар. В первую очередь подчеркнем то обстоятельство, что намечающееся распределение полномочий происходит в основном между двумя дисциплинами, между двумя предметными областями: историей и этнологией («антропологией»), письменной и бесписьменной культурой. При пересечении оси «история – этнология (этнография)» с осью «культура верхов – культура низов» возникает система координат, в которой можно достаточно наглядным образом определить, подмножеством какой из двух дисциплин, истории или этнологии (этнографии), оказывается та или иная «новая историческая дисциплина».

По Г.Риккерту, история – «индивидуализирующая наука о культуре» [Риккерт 1911: 21]. Как он писал, благодаря принципу отнесения к «культурным ценностям», история выделяет «существенные» события на фоне «несущественого»

(«скучного», «массового», «не входящего в историческое изложение») [Риккерт 1911: 126-129]. Напротив, «новая историческая наука» провозглашает интерес к «коллективному», «массовому», «повседневному» [Кром 2000: 10, 17 и др.]. Возникает вопрос: как обозначить данное направление? Как «историческую антропологию» («историческую этнографию») или как «социальную историю»? Вероятно, социальная история необходима как субдисциплина нарративной истории, изучающая взаимодействие правовых норм и жизненного уклада. Напротив, историческая этнография («историческая антропология») извлекает из письменных источников только те факты, которые касаются традиционной культуры. Далее, используя морфологию истории по аналогии с морфологией культуры (риккертовская трактовка истории это позволяет), можно уточнить задачи культурологии как «истории ментальностей», чтобы отличить их от тех задач, которые ставит перед собой этнограф, используя, например, термин «этнопсихология» при анализе этнографических данных прошлых эпох. В данном случае мы несколько модифицируем свою позицию, изложенную ранее (см.: [Белков 2009: 77-78]). Таким образом, одни и тот же письменный источник эпохи средневековья может содержать в себе данные, относящиеся к различным дисциплинам, которые принято объединять под общей шапкой «исторической антропологии».

2.7. Конъюнкция «культура и общество» (культурная и социальная антропология)

Довольно запутанные отношения этнографии с социологией и культурологией, социальной историей и исторической антропологией заставляют вернуться к вопросу о внутреннем строении этнографии, выражаемом в соперничестве двух течений: социальной и культурной антропологии. Факты соответствия разделения «социология и культурология» разделению «социальная антропология и культурная антропология как внешней и внутренней формы этнографии не вызывают больших сомнений.

Становление британской структурной антропологии на основе сближения с социологией, есть крайнее проявление одной из двух тенденций, изначально заложенных в самом предмете этнографии. А.Р.Рэдклифф-Браун писал: «Науки о культуре не может быть; можно изучать культуру лишь как характерную черту социальной системы. Поэтому, если вы намерены иметь науку, это должна быть наука о социальных системах» [цит.по: Srinivas, 1966: xvi]. Усиление внимания к одной из сторон логически привело к возникновению американской культурной антропологии в качестве своего рода ответной реакции компенсаторского характера. Так, по выражению А.Купера, американская культурная антропология оторвалась от социологии [Купер 1993: 3]. Вообще рассуждения о том, что и чем «охватывается», понятие ли культуры «умещается» на острие понятия общества, или наоборот, приобретают схоластический характер по той простой причине, что являются попыткой обосновать задним числом уже существующее различие между двумя концепциями

предмета исследования этнографии. Если априорно взять в качестве инструмента анализа одно из трех предельных понятий – «культура», «общество», «природа», – с помощью весьма несложных терминологических манипуляций всю систему гуманитарных наук можно превратить либо в культурологию, либо в социологию, либо в естественную историю.

В целом же, как можно заключить из некоторых работ обзорного характера (см., например: [Аверкиева 1971]), мозаичность споров между социальной и культурной антропологией свидетельствует, что их взаимные претензии не имеют никакого отношения к исходному локусу стоящей за ними проблемы. Этот локус находится в области полевой этнографии и сводится к вопросу, с чего начинать: с наблюдений или расспросов, двух различных способов сбора информации, непосредственного наблюдения и опосредствованного наблюдения. В этнографическом «поле» соединение культурной и социальной антропологии происходит само собой.

Полевой исследователь легко решает антиномию «культура или общество» в качестве начала фиксации явлений традиционной жизни. Одно невозможно без другого. Непосредственному наблюдению поддаются явления материальной культуры и обряд. Это – «культурная антропология». Явления социальной организации и духовной культуры (миф, фольклор) связаны с необходимостью словесной коммуникации, диалога между исследователем и представителями исследуемой культуры. Окончательно «социальной антропологией» это становится за вычетом мифа, который тяготеет к обряду в качестве его «объяснения». Можно соглашаться или не соглашаться с известной теорией о соотношении мифа и обряда, но она является одним из важнейших способов научной интерпретации «своего» для этнографии (этнологии) предмета исследования.

Это также связано с тем, что проблема «миф – обряд» во многом ассимилируется проблемой «культура – общество». Например, известно расхождение между Б.Малиновским и А.Р.Рэдклифф-Брауном. Б.Малиновский в качестве предмета исследования рассматривал культуру, трактуя социальную структуру как нечто лежащее в ее основании (оппозиция «обозначение – обозначаемое»). А.Р.Рэдклифф-Браун доводит это противопоставление до логического конца, отдав культуру и общество в ведение разных наук, этнологии и социальной антропологии (см.выше). Американские ученые суживают расстояние между категориями культуры и общества до минимума вследствие сужения расстояния между биологией и социологией, что воспринимается как отрыв от социологии.

Еще глубже лежит фактор различия моделей полевых исследований. Возможно, именно в этой сфере между британскими и американскими этнографами впервые (на «подсознательном» уровне) намечается та трещина, которая разрасталась на протяжении целого столетия уже в теоретической сфере. В

рамках полевой практики те и другие изначально занимали различные позиции в отношении исследуемой реальности. В первом случае в качестве противостоящей субъекту исследования реальности выступало «чужое» население колоний с акцентом на «общество», т.е. социальную организацию, во втором случае – «свое чужое» коренное население Северной Америки с акцентом на «культуру», т.е. фольклор (включая мифы и обряды). В российско-немецкой научной традиции подобная дилемма всегда выступала в более слабой форме. Немецкий дух Völkerkunde вселился в предмет исследования на территории России, где этнографическая реальность изначально выступала в двух формах: коренное население Сибири и коренное (нерусское) население Европейской части России. Отсюда сходство с американской моделью, которая позднее подверглась обратному воздействию британской научной мысли.

В сущности, благодаря этому обстоятельству российско-немецкая этнография осталась в старом теле Völkerkunde, определяя предмет исследования с помощью двойного понятия «культура и общество». В полевой практике длительного, непрерывного наблюдения это означает, что выбор конкретного начала исследования может иметь случайный характер, поскольку сосредоточение на одном из терминов отношения «культура и общество», на одном из аспектов жизни «народа» необходимым образом оказывается средством логического восхождения к другому.

Двойственность позиции полевого этнографа очень хорошо отражена в рассуждениях Б.Малиновского по поводу принципов, которые должны лежать в основе сбора этнографической информации. Помимо необходимости полного обзора явлений, каждое из которых в свою очередь должно рассматриваться во всех его аспектах по отношению к исследуемой культуре в целом, он говорит о том, что первое, с чего следует начинать – это описание «социальной конституции», представляющей собой «твердый скелет племенной жизни». Однако «анатомия культуры», или «конституция общества», или «структура общества», будучи своего рода кристаллической решеткой, никогда не формулируется самими носителями культуры. «Племенной код» управляет поведением людей, но не осознается ими подобно тому, как в обычной жизни не осознаются законы психологии [Malinowski 1922: 10-12]. Поэтому каждый «феномен» может быть познан только посредством его «конкретных манифестаций», или «актуализаций». Результатом является некий «каркас культуры», или «каркас общества», лишенный «плоти и крови» реальной человеческой жизни [Malinowski 1922: 17]. Таким образом, «скелет абстрактных конструкций» должен быть в дальнейшем наполнен случайностями реальной жизни (impoderabilia of actual life) [Malinowski 1922: 18].

Принимая во внимание смешение Б.Малиновским вопросов методики полевой работы и вопросов методологии, в частности, вопроса, что является предметом исследования этнографии, ключевым моментом в его рассуждениях можно считать ряд эквивалентных по смыслу противопоставлений: «общество» и

«культура», «феномен» и его «манифестация» «структура» и ее материальная «оболочка», «абстрактное» и «конкретное». Противоречие Малиновского состоит во взаимоисключающих трактовках понятий «общество» и «культура» в качестве предмета исследования. В одних высказываниях они выступают как синонимы, в других – как уровни культуры (уровни исследования). Филис Каберри видит одно из принципиальных отличий системы Малиновского от системы А.Р.Рэдклифф-Брауна в том, что последний проводил четкую линию между обществом и культурой [Kaberry 1980: 87].

Если попытаться придать высказываниям Малиновского более организованный вид, мы получим систему очень близкую понятию структурализма, тем более что понятия «культура», «структура», «код» в своих построениях он использует фактически так же, как это впоследствии стал делать К.Леви-Стросс. Культура для Б.Малиновского выступает своего рода кодом, лежащей в ее основании структуры (культура – «обозначающее», общество – «обозначаемое»). Различие заключается лишь в том, что К.Леви-Стросс говорил «социальной структуре» иносказательно, как о «структуре разума». С этой точки зрения французский структурализм является «окультуренной» версией британского структурализма, пытаясь соединить в себе культурную и социальную антропологию задолго до того, как между ними был подписан мирный договор (cultural social anthropology).

Отрыв культурной антропологии от социологии, т.е. социальной антропологии, о котором пишет А.Купер (см. выше), был обусловлен двумя факторами. Во-первых, более широким использованием шаблона «биология – культура». Во-вторых, определением понятия культуры как формы сознания, тогда как для британских ученых культура есть скорее форма общества (к вопросу о разграничении понятий «сознание» и «общественное сознание»). Оторвавшись от социологии, американская антропология примкнула к психологии. Так называемая психологическая антропология (исследования «культура-и-личность»), пережив этап своего расцвета, когда она претендовала на пересмотр самого понятия культуры, мирно заканчивает свой путь в качестве субдисциплины культурной антропологии [Белик 1991: 24]. Здесь нам остается лишь повторить сказанное ранее по поводу этносоциологии. Психологическая антропология, будучи аналогом этнопсихологии по характеру решаемых ею задач, требует базового психологического образования и потому является субдисциплиной психологии.

История возникновения психологической антропологии (другое ее название – культурная психология) более интересна в другом отношении. Она совершенно замечательным образом показывает, насколько тонко особенности определения понятия культуры как предмета исследования определяют стандарты постановки и решения научных задач. Напутствуя Маргарет Мид перед ее первой поездкой на Самоа, Ф.Боас говорил ей прямо противоположное тому, что мог бы сказать Б.Малиновский. Он советовал ей «не терять время,

занимаясь этнографией вообще, изучением культуры в ее целостности», а ставить перед собой только конкретные (относящиеся к предмету психологии) задачи становления личности [Мид 1988: 7]. Малиновский наоборот указывал, что этнограф, который ставит перед собой цель изучать только религию, или только технологию, или только социальную организацию «вырезает» поле исследования искусственно, поэтому будет иметь серьезные затруднения в своей работе [Malinowski 1922: 11].

Однако, отмечая, что различие между культурной и социальной антропологией в определении предмета исследования обусловлено скорее контаминациями, чем четко осознаваемой процедурой ввода понятий «культура» и «общество», мы пока еще не ответили на главный вопрос, какая из двух скрывающихся за ними реальностей лежит в основании выделения того предмета исследования, который мы должны считать «своим».

Если попытаться извлечь нечто общее из всех возможных контекстов отношения этнографов к противостоящей им реальности, можно говорить о нерасчлененности культуры и общества в качестве предмета исследования этнографии. В этом плане особенно характерно использование клише «культура и общество» в российской научной традиции. Конечно, можно спросить, что от чего не отделено, культура от общества, или общество от культуры? Ответ заключается в том, что нерасчлененность понятий культуры и общества является способом выделения предмета этнографического исследования. Этот способ аутентичен самой исследуемой реальности, поскольку границей между явления культуры и общества служит письменность («письмо»). В современной литературе это свойство первобытной культуры принимается за основную черту («диффузность» мифологического сознания) [Байбурин 1991: 78].

В рамках полевой работы вопрос о «неотчетливости противопоставления» культуры и общества» решается практически. В поле исследователь сталкивается непосредственно с культурой как объективированными результатами человеческой деятельности. Он видит жилища, орудия труда, обряды, слышит мифы и сказки. В качестве контраргумента, доказывающего расчлененность понятий культуры и общества, можно сослаться, например, на известное высказывание Лоуи, которое приводит Маргарет Мид: «Как мы узнаем, кто брат чъей-то матери, если кто-нибудь не скажет нам об этом?» [Цит.по: Мид 1988: 9]. На самом деле, узнать это можно и невербальным способом в ходе долговременных наблюдений над поведением людей, включающем в себя определенные запреты или предписания, в том числе выражающихся в стереотипах пользования материальными предметами. Конечно, проще спросить, но для полного описания отношений родства все равно придется прибегать к «наружному наблюдению».

Рассматривая социальную организации (общество) как «анатомию культуры», Малиновский, фактически, утверждает, что правила и распорядок «племенной» жизни никак не формулируются. Не существует писаного или эксплицитно выраженного свода законов, поэтому «племенная» традиция, структура общества воплощается (материализуется или, как теперь принято говорить, объективируется) в наиболее неуловимой и сложной форме - повседневного поведения или памяти людей [Malinowski 1922: 3, 11]. Таким образом, в высказываниях Б.Малиновского на эту тему почти в готовом виде содержится мысль о том, что выделение *понятия* общества из *понятия* культуры возможно только в условиях существования письменной культуры, когда общественные законы фиксируются не в стереотипах поведения, а в текстах. На этом основании мы утверждаем: предметом исследования этнографии является именно культура.

Американская школа культурной антропологии правильно указывает на предмет своего исследования, но неправильно его определяет. Особенность культуры как предмета исследования заключается, с одной стороны, в абстрагировании от различия между понятиями культуры и общества (предпосылки к этому лежат в самой объективной реальности – первобытной культуре), а, с другой стороны, в абстрагировании от биологических аспектов культуры. Поэтому при «сложении» культурной и социальной антропологии в сумме с теми или иными оговорками объективно получается этнография («социально-культурная антропология»).

Представление о единстве предмета этнографии с точки зрения оппозиции культурной и социальной антропологии становится естественным продолжением тезиса о единстве, или всеобщей взаимосвязи элементов, составляющих первобытную культуру. Предметом этнографии является культура, находящаяся в непосредственном единстве с «социальной системой», в терминах А.Р.Рэдклифф-Брауна. Но это не означает, что для нас понятие культуры вообще включает понятие общества или первично по отношению к нему. Мы говорим лишь о том, что этнографию интересует такое состояние культуры, при котором соблюдается указанное условие. Не наша вина, если это требование соответствует, прежде всего, представлению о первобытной культуре. В данном случае предмет и метод («самодвижение» предмета) этнографии совпадают между собой. Самоидентификация этнографии заключается во взгляде на свой предмет как на культуру, поэтому предметом исследования этнографии выступает первобытная культура. По Дюркгейму, любой «социальный факт» следует рассматривать как вещь, т.е. то, что познается извне, а не то, что познается изнутри [Дюркгейм, 1991: 394]. Однако рассматривать социальный факт таким образом значит рассматривать его как явление культуры, следовательно, становиться на точку зрения этнографии. В известном смысле этнография – это наука о вещах, будь то предмет материальной культуры, элемент социальной организации или миф. Для нас некий парадокс заключается в том,

что там, где социологи определяют «социальный факт» как этнографический, этнографы (этнологи) определяют «этнографический факт» как социальный.

Глава 3. Полевая этнография: метод, предмет, дискурс

3.1. Функционализм и постмодернизм

При определении места функционализма в развитии этнографической мысли, историки науки редко обращают внимание на один важный момент. По определению самого Б.Малиновского, функциональный метод – это теория полевой работы этнографа [Malinowski 1932: xxxi; Leach 1980 (1957): 119]. Полевой исследователь, должен изучать культуру «своего» племени по ее собственным законам как полноценную (self-contained) реальность без каких-либо предварительных теоретических установок. Пользуясь в момент сбора материалов априорными теоретическими положениями, исследователь, эволюционист или диффузионист, помимо своей воли неизбежно превращает каждый элемент культуры в нечто оторванное от того целого, которому этот элемент принадлежит (т.е. из которого он происходит. – П.Б.). Это становится фактом постольку, поскольку элемент мысленно извлекается из его естественного окружения, выносится из пределов культуры, в которой он «живет», в некое воображаемое пространство, будь то прошедшая эпоха (эволюционизм) или отдаленный географический регион (диффузионизм) [Malinowski 1932: xxxi-xxxii]. По Б.Малиновскому, представление о «групповом браке», якобы нашедшее «множество примеров» во всех частях света, является прямым следствием метода хирургического рассечения культуры на отдельные «черты». Например, институт пиррауру в Центральной Австралии выглядит совсем иначе, если вместо поисков «следов группового брака» путем указания только на один аспект пиррауру (возможность половых отношений между двумя классами мужчин и женщин) ставить перед собой задачу всестороннего описания данного явления на фоне всей культуры [Malinowski 1932: xxxiii].

С указанной точки зрения, наблюдения над «тем, что существует, как это работает и что означает для самих носителей культуры», могут быть связаны между собой воедино только в процессе полевой работы. Сравнения и реконструкции, т.е. теоретизирование, Б.Малиновский считает возможными, но уже в кабинетных условиях, в качестве следующего этапа работы [Malinowski 1932: xxxi]. Последнее замечание, сделанное почти мимоходом, вероятно, в силу сосредоточенности на решении основной задачи – создания метода целостного описания отдельной культуры («полной реальности культуры, работающей на полном ходу»), оказывается в тени высказываний, касающихся правил полевой работы, поэтому впоследствии функционализм вообще стал восприниматься как запрет на теорию. Эрнест Геллнер однажды заметил, что функциональный метод Б.Малиновского – это культ полевой работы [Gellner 1970: vi]. Таким образом, на языке топологии функционализм есть не что иное, как отрицание метода превращения множества элементов культуры в топологическое («воображаемое») пространство путем наложения на него топологической структуры, в виде «эпох» или «кругов», т.е. семейства подмножеств, которые представляют собой открытые множества.

В конечном счете такое отрицание теории привело к прямо противоположному результату – не только к утрате вкуса к теоретическим исследованиям, но и к вырождению полевых исследований в этнографии. Эдмунд Лич называл поздний период функционализма «коллекционированием этнографических бабочек», усматривая в этом причину популярности структурализма К.Леви-Стросса. Последний верно уловил слабое место функционализма, указывая на «постоянно присутствующую в его работах мысль о том, что на основании эмпирических исследований одного общества можно получить универсальные утверждения» [Леви-Строс 1983: 21]. Но, поскольку в этом состоит основной принцип постмодернизма, постмодернизм является своего рода завершением функционализма.

Феномен постмодернизма в литературе принято объяснять одновременно двумя, в сущности, противоположными способами, а именно: как трансформацию структурализма и как результат внешнего влияния, искусственного переноса новейших к тому времени идей в философии и литературной критике [Купер 1993: 3; Шандыбин 1998: 14]. Последнее утверждение, может быть, верно только в отношении самого термина, ибо данное направление как таковое сложилось внутри этнографии, будучи логическим завершением последовательного применения функционального метода. Еще до появления в науке моды на постмодернизм проблема идеальной формулы «написания этнографии» еще в 1957 г. была поставлена видной австралийской исследовательницей Филис Каберри именно с точки зрения вклада Б.Малиновского в создание методов полевой этнографической работы [Kaberry 1980: 71-90].

Что касается первого утверждения, о структурализме правильнее было бы говорить не как о предтече, а как о форме постмодернизма, учитывая очень широкую амплитуду понимания этого слова. Фигура К.Леви-Стросса столь загадочна лишь в той мере, что в своих работах он он действительно выступает скорее в роли «философа», или «литератора». Правда, здесь надо иметь в виду, что в литературе постмодернизм – это запоздалое стремление вырваться из замкнутого круга традиции, или, во всяком случае, избавиться от влияния традиции в литературе после того, как несколько веков тому назад литература и другие виды современного искусства вышли из недр фольклора. Как заметил Л.А.Меньшиков, «постмодернизм иронически относится к традиции, но осознает, что преодолеть традицию невозможно» [Меньшиков 2011: 322]. Преодолеть традицию в искусстве невозможно именно потому, что оно генетически связано с фольклором, т.е. традицией.

В этнографии понятие постмодернизма связано скорее с попыткой сделать неактуальным понятие научной школы на основе неверия в возможность парадигмального развития гуманитарного знания. В известном смысле, К.Леви-Стросс использует метод Б.Малиновского при описании чужих теорий в духе «романтического субъективизма». При изучении собственных этнологических

теорий К.Леви-Стросса, мы натыкаемся на вопрос Эдмунда Лича: что является исходным пунктом выделения базовых оппозиций и откуда становится известно об отражении этими оппозициями фундаментальных особенностей человеческого мышления [Leach 1970: 129]? Как бы отвечая на этот вопрос, Н.А.Бутинов писал: «Мы говорим об эмпирической реальности, которую К.Леви-Строс недооценил, не охватил полностью, недостаточно глубоко изучил, многого не понял» [Бутинов 1983: 465]. Общее в постмодернизме и структурализме – отношение к этнографической реальности, когда, по одному выражению Н.А.Бутинова, обобщение идет впереди сравнения.

Как ни странно, но истоки подобных взглядов лежат в теории полевой этнографической практики Б.Малиновского и – главное – в его методе написания этнографических трудов. По замечанию Эдмунда Лича, школа Б.Малиновского в этнографии отличается от этнографии старого стиля, основанной на сухом изложении фактов, живым изображением действительности [Leach 1980: 119]. В одной из своих последних статей Эдмунд Лич выступил со следующим заявлением: «Этнографическая монография имеет больше общего с историческим романом, чем с каким бы то ни было научным трактатом… Когда Малиновский пишет о жителях Тробрианских островов, он пишет о себе, когда Эванс-Причард пишет о нуэрах, он пишет о себе. Любой другой подход превращает персонажей этнографических трактатов в заводных кукол … Как авторы этнографы в первую очередь озабочены не истинностью фактов, они убеждают тем, как пишут» [Leach 1989: 140-141]. В глазах А.Купера, такое заявление тем более удивительно, что исходит от одного из наиболее выдающихся (читай: верных) учеников Б.Малиновского [Купер 1993: 3]. Однако, если мы внимательнее вчитаемся в работы Б.Малиновского, увидим в нем непосредственного предшественника течения, много позже названного «постмодернизмом». Постмодернистские этнографические романы являются «плодами», по которым мы узнаем функционализм, имея в виду евангельское изречение, в котором Малиновский усматривал самую суть функционального подхода [Malinowski 1944: 147].

Существует несколько признаков постмодернизма, указывающих на его функционалистское происхождение. Внешним отличительным признаком постмодернизма можно считать подчеркнутую образность названий монографических исследований по отдельным культурам. «Аргонавты» Б.Малиновского, несомненно, являются первым в истории этнографии примером литературного подхода в научномуописанию этнографической действительности. Само название книги является планом выражения такого способа описания, когда культура как бы развертывается из элемента, взятого (в той или иной степени произвольно) в качестве ее основного символа. У Б.Малиновского в качестве символа традиционной культуры тробрианцев выступает кула – традиционный институт морских экспедиций за сокровищами. В предисловии к «Аргонавтам» Б.Малиновский писал, что, хотя содержание книги сосредоточивается

на ритуальном обмене ценностями, в ней делаются постоянные ссылки на социальную организацию, магию, мифологию, фольклор и все прочие аспекты, как и на главный (курсив мой. – П.Б.) [Malinowski 1922: 16]. Конечно, речь пока идет только о том, как реализовать функционалистский принцип описания культуры как единого целого. Однако этот аспект функционального метода in spe содержит в себе в качестве его второго отличительного признака одну из основных идей постмодернизма, согласно которой этнографическая реальность есть не более, чем совокупность относительно самостоятельных фрагментов: «связность и целостность – это либо видимость, искусственный продукт описания, либо результат действия каких-то конкретных сил, т.е. опять же является искусственным продуктом» [Шандыбин 1998: 15].

Культура может предстать как единое целое только в воссозданном в мышлении виде, следовательно, как некая структура. Собственно говоря, именно это Малиновский и имел в виду: носитель культуры, в том числе европейской, не в состоянии представить свою культуру во всем ее объеме, т.е. сделать ее для себя обозримой, или выразить ее в абстрактных понятиях, именно потому, что находится внутри нее. Это задача внешнего наблюдателя, вооруженного профессиональным опытом отражения объективной внутренней непрерывности культурного пространства [Malinowski 1922: 11-12]. В этом состоит сущность функционализма как метода полевой этнографии.

Обычна («элементарная») структура этнографического описания совпадает с общими представлениями о морфологии традиционной культуры, ее делении на отделы материальной, социальной и духовной культуры, каждый из которых может делиться на более мелкие разделы. Разумеется, при таком подходе единство исследуемой культуры обосновывается только внешне, единством события описания, или единством пространства описания (место – время – авторство). Функционализм, по крайней мере, имплицитно предлагает иную процедуру описания, связанную с выбором главного элемента, который должен служить символом всей культуры. Преимущество этого метода заключается в единообразии (единстве языка) описания многообразных по своим качествам явлений. Здесь символ – это своего рода призма, сквозь которую рассматривается «сверху донизу» вся культура. Однако зависимость продукта описания от места, времени и авторства сохраняется, а, может быть, даже усиливается. Выбор символа сугубо субъективен, поскольку обращаться к теории функционализм запрещает. Перефразируя К.Гирца, этнография превращается в игру символов культуры исследователя [Geertz 1988: 2].

Постмодернисты делают следующий шаг: из субъективной трудности задачи описания культуры как единого целого делается вывод, что сама реальность – это хаотическое множество явлений. Некоторые основания для этого вывода существуют. Например, в большинстве случаев для описания обряда исследователь должен находиться одновременно в разных точках пространства. Это можно назвать естественным «деконструктивизмом» полевого исследования.

Таким образом, фрагментарность полевых записей расценивается постмодернизмом как фрагментарность описываемой реальности.

«Деструктивизм» условий полевого исследования преодолевается «конструктивизмом» исследователя. Это третий признак постмодернизма. Из него вытекает четвертый признак – отказ от объективности и научности в пользу «литературного» подхода [Шандыбин 1998: 15]. Отсюда возникает, в сущности, риторический вопрос, является ли антропология искусством или наукой [Carrithers 1990: 263-282]. Однако постмодернизм возникает вовсе не из непреодолимой тяги к «писательству». Так или иначе борьба между двумя тенденциями, «позитивизмом» и «постмодернизмом», происходила на всем протяжении истории этнографии [Соколовский 1993: 5]. С известной точки зрения, в каждом этнографе происходит «единство и борьба двух противоположностей». С одной стороны, интерес к теоретическим построениям («логический позитивизм»), с другой – интерес к описанию неизвестных явлений культуры, предполагающий использование литературных приемов изложения, вплоть до популизаторства («постмодернизм»).

Беллетризация науки – одно из самых распространенных обвинений в адрес постмодернизма. Как ни странно, она есть лишь следствие отсутствия вкуса к теоретическому мышлению. Яркий тому пример – труды Виктора Тёрнера (см. например: [Тёрнер 1983]). При чтении его работ на первый взгляд может показаться, что перед нами образчик предельно теоретизированного подхода. Однако по мере «привыкания» к его манере письма начинаешь понимать, что теоретические выкладки здесь выступают лишь в роли стиля описания эмпирического материала. При всей внешней «теоретичности» постмодернизма он характеризует американскую культурную антропологию сугубо эмпирической, описательной наукой, ограничивая ее компетенцию полевой этнографией Это как раз то, к чему призывал Б.Малиновский и то, в чем состоит реальный вклад постмодернистских исследований. Какова бы ни была степень субъективности подобных исследований, они описывают реальность, следовательно, из них всегда можно извлечь полезную информацию при критическом, т.е. аналитическом подходе.

Таким образом, корни постмодернистского течения гораздо глубже, в решении вопроса о соотношении теории и эмпирии. Во-первых, Б.Малиновский писал о «взаимном оплодотворении» конструирующей деятельности и эмпирического наблюдения, причем в таком контексте, что определение «контуров», или «социальной конституции», является для него явно первичной задачей по отношению к изучению «конкретных манифестаций», или «примеров», следовательно, субъективно [Malinowski 1922: 10, 11, 13, 18]. С этой точки зрения, постмодернизм – чтение стихов одновременно с их литературным анализом.
Во-вторых, в системе взглядов Б.Малиновского результаты эмпирического наблюдения зависят от субъективного фактора, от того, насколько исследова-

тель овладел искусством включенного наблюдения. При характеристике приема включенного Б.Малиновский невольно подчеркивает иррациональность методов полевой работы, не скупясь на метафоры и преувеличения вроде: «инициация в полевую работу», «найти секрет эффективной полевой работы», «этнографическая магия», позволяющая «вызвать подлинный дух туземцев», чтобы «создать верную картину племенной жизни» [Malinowski 1922: 4, 6]. Наконец, метод включенного наблюдения он отождествляет со своим собственным опытом его применения, т.е. «пишет о себе», как выразился Э.Лич. Пятый признак – отказ проводить четкую границу между субъектом и объектом научного исследования [Шандыбин 1998: 15]. Эта в сущности неокантианская концепция является «сплавом», с одной стороны, гиперболизации роли включенного наблюдения, с другой – не очень ясного понимания в какой форме теоретическое конструирование («субъективное») и эмпирическое наблюдение («объективное») дополняют друг друга.

Таким образом, взглядам Малиновского свойственна антиномичность в том плане, что он постоянно нарушает границы, которые сам же устанавливает. В основном это происходит за счет того, что он постоянно путает вопросы методики с вопросами методологии, методы сбора материалов (фиксация отдельных наблюдений) и методы их систематизации (собственно описание собранных материалов). Проблему внутренней критики этнографических источников он смешивает с проблемой построения теоретических объектов исследования, проблему максимально полного описания фактов культуры, стоящую перед полевым исследователем – с проблемой их интерпретации и т.п. Вероятно, поэтому в одном месте он отбрасывает теорию под именем «искусственных», или «формальных» схем [Malinowski 1932: xxxii, xxxiii-xxxiv], чтобы в другом месте втащить ее обратно, но уже под другими именами. На одних страницах в связи с требованием научной достоверности полевых данных, он говорит о необходимости провести четкую линию между результатами непосредственного наблюдения и собственными выводами, зависящими от истории формирования личности исследователя, на других – о необходимости предварительной «научной тренировки ума» полевого исследователя [Malinowski 1922: 3, 12]. Но как отделить собственный «здравый смысл» и свою «психологию» от навыков, обретенных в рамках системы академического образования, тем более что результаты профессионального обучения зависят от условий складывания личности студента? Как бы отвечая на этот вопрос, Б.Малиновский говорит о различии между «хорошей теоретической подготовкой» и «предвзятым мнением», но не указывает формальных признаков этого различия [Malinowski 1922: 9].

В своей первой книге, написанной по чужим источникам, Б.Малиновский, занимал более взвешенную позицию, говоря о том, что необходимо тщательно анализировать (курсив наш. – П.Б.) утверждения даже профессиональных этнографов, чтобы иметь возможность отделять простые записи фактов или их

обобщение от теоретических заключений, основанных на чисто гипотетических посылках [Malinowski 1913: 13, 25]. Это путь сравнительно-аналитического метода, подразумевающего целостное описание культур (функционализм в широком смысле слова). Как показывает практика, «деструктивизм» индивидуального полевого исследования нейтрализуется непрерывностью общего исследовательского пространства. Этот путь ведет к использованию понятия структуры.

Второй путь – отказ от сравнительно-аналитического метода (функционализм в узком смысле слова), который ведет к постмодернизму, т.е. попытке элиминировать противоречия функционального метода за счет избавления от самой реальности. В своем стремлении получить функциональный метод в совершенно чистом, свободном от субъективных «примесей» виде, он фактически лишает этнографа использовать чужие источники. Основное противоречие функционализма – столкновение или смешение неосознанного применения метода идеализации и реализации номиналистической программы, подразумевающей непригодность логической теории, принимаемой в науке [Грязнов 1982: 24]. Последнее оставляет только один вариант, заключающийся в признании постмодернистской идеи сосуществования множества независимых друг от друга индивидуальных истолкований эмпирических объектов. С этой точки зрения, то, что мы называем постмодернизмом, правильнее называть «постфункционализмом».

3.2. Модель «поле – кабинет»

Проповедуя функциональный метод полевой работы, Б.Малиновский в неявном виде ставит несколько действительно серьезных теоретических проблем, которые до сих пор управляют нашей наукой, выступая в роли ее интерпретаторов. Это проблема этнографического источника, проблема основного уровня этнографического наблюдения, проблема объективности этнографического знания и проблема базисного знания, которым должен обладать этнограф (проблема «школы»).

Как и во многом другом, при решении вопроса о методах обучения профессиональных этнографов, способных к эффективной работе с информантами Б.Малиновский занимает двойственную позицию. С одной стороны, он признает, что проведение полевых исследований требует специальной теоретической подготовки, с другой – он против абстрактных (conjectural and reconstructive) теорий, оказывающих отрицательное влияние на результаты полевых исследований. Это противоречие снимается терминологическим образом за счет допущения теории «в строгом эмпирическом смысле» [Malinowski 1932: xxxi]. Как выясняется, на практике это означает почти полное отсутствие какой-либо внятной системы обучения, которую заменяют рассказы о личных впечатлениях [Купер 1993: 6].

Все это дает повод говорить об уникальности опыта создания кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского университета. с точки зрения места, которое она занимает в системе гуманитарного образования и не только в нашей стране. Согласно первоначальному замыслу кафедра лежит на двух китах: исследованиях по этногенезу и полевых этнографических исследованиях. Фактически, это разделение соответствует оппозиции «поле – кабинет» в том понимании, которое было характерно для Б.Малиновского, а затем представлено в более подробном виде в работах А.Р.Рэдклифф-Брауна. В идеале все происходит в следующем порядке. Этнограф собирает информацию в «поле», чтобы затем в «кабинете» систематизировать ее. В результате систематизации становятся видны пробелы или противоречия. Для их устранения этнограф повторно едет в «поле», снова возвращается в «кабинет» и так до тех пор, пока (в терминах точных наук) «методом приближения» полевые наблюдения не приобретают форму единого целого, т.е. форму максимального соответствия наблюдаемой реальности.

Идея Р.Ф.Итса, воплощенная в системе обучения на кафедре этнографии и антропологии, по существу является преломлением функционалистских взглядов, их адаптацией к сфере университетского образования в условиях господства марксистского (исторического) подхода. Из его лекций можно было понять, что этнограф, ограничивающий свою деятельность «полем» или «кабинетом», не является этнографом в плане соответствия профессиональным требованиям. Такое построение академического курса следует считать несомненным признаком функционализма. Но у функционализма два варианта. Функционализм в узком смысле ведет к постмодернизму, т.е. слиянию теоретических построений с сухими (brute) эмпирическими данными, функционализм в широком смысле – к разграничению этих сфер в процессе познания этнографической реальности. Считающийся постмодернистским тезис о том, что связность и целостность этнографической реальности есть искусственный продукт описания, на самом деле является крайней формой функционалистской доктрины.

Принципиальное различие между западной полевой этнографией и отечественной полевой этнографией заключается в стратегии подачи результатов полевой работы. Отделение настоящей теории от «предвзятого мнения» происходит не в голове исследователя, а в практике составления этнографических отчетов. Как выразился С.В.Соколовский, этнографические отчеты – своеобразный жанр, не предназначенный для взора аутсайдеров [Соколовский 1993: 4]. В данном случае нами подразумевается их эмпирическая чистота (отсутствие выводов или авторских интерпретаций).

Этнографический отчет служит границей между эмпирическими и теоретическими исследованиями. Этнографический отчет, как и требовал Б.Малиновский, нельзя (невозможно) изменить, интерпретации содержащихся в нем све-

дений могут быть сколь угодно смелыми, оставляя в целостности уже зафиксированный эмпирический материал. Как кажется, главная идея статьи В.А.Козьмина, одного из учеников Р.Ф.Итса, состоит в том, что задача полевой этнографии – это создание этнографического источника [Козьмин 1993: 461]. С момента создания этнографического источника он становится объективной неизменяемой данностью (по Попперу, частью «третьего мира» понятий и представлений), причем не только по отношению к другим авторам, но и по отношению к собирателю информации. Б.Малиновский особо настаивал на недопустимости «совершенствования» (т.е. подделки. – П.Б.) полевых наблюдений даже самим собирателем после того, как он покинул «свое» племя [Malinowski 1932: xxxi]. Это замечание делает полевые записи основной формой этнографического источника. Интерпретировать полевые наблюдения можно, каким угодно образом, поскольку любой исследователь может вернуться к источнику и составить собственное мнение о содержании, отраженной им реальности (внести в полевые записи теоретические построения практически невозможно, наблюдение попросту не дает к этому повода). Показать, где и как проходит граница между источником и его интерпретацией, можно на примере работы Урсулы Макконнел, посвященной одному из австралийских мифов. Во-первых, приводя «Лунный миф» аборигенов Северного Квинсленда, она предупреждает читателя, что текст мифа составлен ею из нескольких записанных в разное время кусков, исходя из подразумеваемой их содержанием последовательности; во-вторых, текст мифа сопровождается специальным разделом, в котором он анализируется («объясняется») путем введения экстралингвистической информации [McConnel 1931: 9, 17-25].

С этой точки зрения, наиболее предпочтительно полевое описание, стремящееся к максимально полной фиксации, но на практике осуществить такую запись крайне сложно, так как, например, ритуал может происходить одновременно в разных местах [Байбурин 1982: 11]. Поэтому именно в момент непосредственного наблюдения культура распадается на отдельные фрагменты. «Рассматривать» исследуемую культуру как единое целое, т.е. описывать ее, – это уже довольно сложная теоретическая задача. При ее решении можно идти по пути «позитивизма», классифицируя ее элементы по разделам от простого к сложному (материальная – социальна – духовная культура), или «символизма», используя в качестве парадигмы элемент, который кажется более ярким и емким. Именно по этому пути пошел Б.Малиновский при написании «Аргонавтов». Его дневниковые записи выступают в роли наблюдения, на основе которых строится описание культуры тробрианцев, включающее в себя эти наблюдения. Разумеется, упомянутую книгу можно использовать в качестве этнографического источника с учетом того, что было привнесено, а именно –. моделирования этой культуры.

То же касается «постмодернистов», делая поправку на то, что неосознанное смешение двух уровней исследования (наблюдение - описание), они превра-

щают в особый научный метод. Западная практика защиты диссертаций, основанных исключительно на собственных полевых материалах (как негласный запрет на сравнительные исследования), закрепляет позиции «постмодернизма». В российской науке границы между эмпирическими и теоретическими исследованиями всегда соблюдались достаточно строго, поэтому в качестве диссертационных сочинений более широкий характер имеют теоретические работы, связанные с анализом множества этнографических источников, что само по себе препятствует распространению «постмодернистских» тенденций. Внутри советской науки в силу известных причин сравнительный, или сравнительно-исторический метод, рассматривался в качестве основного, ничем не противореча дореволюционной научной традиции с ее стремлением более четко отделять полевую этнографию от теоретической.

Здесь мы подходим к тому, что, по общему мнению, отделяет Б.Малиновского от советских этнографов. Это – его пресловутый отказ от принципа историзма, который выражался в сомнениях по поводу надежности исторических реконструкций. Однако это чисто внешнее различие. В этом вопросе обе стороны непоследовательны в равной степени, но с обратным знаком. Переходя к конкретным исследованиям С.А.Токарев высказывал положения, мало чем отличающиеся от позиции Б.Малиновского. В этой ситуации Б.Малиновский вряд ли смог бы добавить что-либо существенное. С другой стороны, само утверждение о невозможности, или ненадежности исторических реконструкций является, исходя из логики рассуждений Б.Малиновского, не чем иным, как «теоретическим предположением» (conjectural and reconstructive theory), т.е. никак должно – и не может! – влиять на результаты полевой работы. Здесь декларативный историзм и декларативный антиисторизм в качестве внешней формы одинаково бессильны по отношению к содержанию функционального, если угодно, системного метода. Находясь в поле и занимаясь описанием конкретной культуры, исследователь просто за неимением времени не в состоянии раздумывать, кто он, эволюционист или диффузионист, марксист или антимарксист.

Таким образом, отказ от исторических реконструкций, явный или скрытый, как основной элемент функционального метода означает лишь требование структурного подхода. Полевые исследования по самой своей природе являются синхроническими, т.е. структурными. Как следствие мы находим в работах Б.Малиновского факты использования таких терминов, как «контур», «конституция», «каркас», «скелет» культуры и др. В связи с этим уместно напомнить положение российского этнолога П.Ф.Преображенского о «специфических свойствах этнографического материала – расположенности в одной временной плоскости», оказывающих (надо полагать, решающее) влияние на историю этнологических учений [Совещание 1929: 114]. Перенести результаты полевых исследований во временную плоскость можно только в «кабинетных» условиях.

3.3. Об истолковании исторической реконструкции («принцип историзма»)

При выяснении вопроса, является или нет этнография исторической наукой, следует остановиться на двух рамочных, или «лиминальных» для советской этнографии событиях. Речь идет о двух «перестройках», одна из которых происходила в конце двадцатых, а другая – в конце восьмидесятых годов XX в. В 20-х гг. XX в. теоретические дискуссии проходили под лозунгом исторического материализма, в 80-х гг., правда, не в такой откровенной форме, с различными оговорками, этот лозунг попытались снять. Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что и сторонники принципа историзма, и его более или менее явные противники не могли четко сформулировать как для себя, так и для своих оппонентов, в чем же заключается этот принцип. Однако, судя по контексту, под историзмом чаще всего подразумевается достаточно простой прием, заключающийся в классификации эмпирических материалов с помощью хронологии. При таком подходе этнография, безусловно, становится разделом нарративной истории. Приблизительность датировок, когда счет идет не на годы, а на тысячелетия, суть дела не меняет. Реже понятие историзма отождествляется с использованием контрфактических или условных предложений. Отсюда обвинения в «антиисторизме», звучащие в адрес Б.Малиновского, считавшего этнографические (исторические) реконструкции в принципе невозможными.

Таким образом, касаясь вопроса разумности проблемы исторических реконструкций в этнографии вообще, следует иметь в виду общенаучный характер этой проблемы. Сложности с реконструкциями возникают, в частности, и в нарративной истории, пользующейся письменными источниками в том значении якобы объективных (раз и навсегда фиксированных) следов прошлого, в котором это понятие существует для историка. Ход рассуждений историка почти всегда совпадает с исторической реконструкцией, в которой он вынужден использовать предположения в форме условных предложений, а именно: формулируются предполагаемые следствия, которые неизбежно должны совершиться при отсутствии некоторых компонентов в условиях. Обоснование таких предложений является нетривиальной процедурой, поскольку формально настоящее здесь выступает как причина прошлого (см.подробно: [Грязнов 1982: 108-11]). В сущности, говоря о ненадежности метода «пережитков» (т.е. исторических реконструкций) Б.Малиновский, сам того не ведая, указал на существование этой до сих пор неразрешенной логической проблемы.

Система «поле – кабинет» представляет собой структуру этнографической реконструкции. Полевые записи выступают в роли «обломков» реальности, которые в кабинетных условиях соединяются, реконструируются в единое целое посредством заполнения обнаруживающихся пустот логикой и эмпирическими данными, почерпнутыми из имеющейся литературы. Одновременно та-

кая двухступенчатая практика исследования поддерживает единство дисциплинарного пространства этнографии в части противопоставлении понятий культуры и общества. Здесь все несколько проще, поскольку неразрывность терминов в выражении «культура и общество» воспринималось в советской этнографии как нечто само собой разумеющееся, будучи наследием дореволюционной российской этнографии. Теория этногенеза сама по себе отстаивает нерасчлененность этих понятий при определении предмета исследования этнографии. Московская школа этнографии строилась на принципе поглощения этнографии социологией. Такое негласное противостояние московской и ленинградской школ аналогично тем событиям, которые происходили в западной науке, начиная с конца XIX – начала XX вв. В Англии появляется тенденция к трактовке этнографии как первобытной социологии, в США этнографы больше тяготели к исследованиям по фольклору («умственным проявлениям человеческой жизни»). В конце концов это привело к размежеванию между социальной и культурной антропологией. Только в конце XX в. это в сущности нелепое противопоставление попытались преодолеть конвенциональным путем с помощью термина «социальная культурная антропология».

Известный скептицизм западных ученых в отношении этногенетических исследований основывается именно на излишне категоричном мнении Б.Малиновского о недостоверности исторических реконструкций. Согласно комметариям С.А.Токарева, он полагал, что знать прошлое первобытных народов мы не можем в виду отсутствия письменных памятников (отсюда название «бесписьменные народы) [Токарев 1978: 235]. Поэтому в западной науке исследованиям по этногенезу были противопоставлены исследования по этноистории, посвященные отрезку истории первобытных народов, отраженному в письменных свидетельствах европейских наблюдателей, с момента первого контакта до наших дней. Однако функционализм в своих основах не столько «гносеологичен», сколько «эпистемологичен» (см. выше мнение Б.Малиновского), т.е. не запрещает, а только ставит вопрос о том, как возможны исторические реконструкции. Наиболее четко это выразилось в работах А.Р.Рэдклифф-Брауна. Он писал о конкретно-историческом изучении отдельных народов, их внутреннего развития и культурных связей между ними, опираясь на письменные источники, если они есть, данные антропологии, лингвистики и этнографии («культурного облика»). Например, детальное изучение этих фактов позволяет определить приблизительное время миграции, разграничить культурные элементы более раннего и пришлого населения и таким образом реконструировать первоначальную культуру данного ареала [Radcliffe-Brown 1958: 5-7]. В этом плане интересно мнение С.А.Токарева, который, с одной стороны, замечает, что метод А.Р.Рэклифф-Брауна в какой-то мере близок диффузионизму, а, с другой – сочувственно относится к его мнению о поспешности выводов эволюционистов вместе с признанием рациональности идеи эволюции [Токарев 978: 240-241].

Таким образом, система взглядов А.Р.Рэдклифф-Брауна в своей основе принципиально не отличается от теории этногенеза в советской этнографии. В современном виде теория этногенеза стремится вполне гармонично сочетать в себе достижения трех основных школ этнографии: эволюционизма, диффузионизма, функционализма (в порядке появления). Другая сторона вопроса связана с тем, что при «этногенетическом» подходе сама этнография естественным образом гармонично сочетает в себе теоретические и эмпирические исследования. В системе подготовки этнографов, созданной Р.Ф.Итсом, теория этногенеза во многом пыталась заменить собой этнографическую теорию в целом. Это отразилось и в структуре кафедры: этнография и физическая антропология и в его определении этнографии: «Этнография – историческая наука о происхождении и этнической истории народов, формировании специфических особенностей их культуры и быта – составных частей мировой цивилизации» [Итс 1991: 8].

В кулуарах науки Р.Ф.Итса иногда упрекают в том, что, сосредоточив внимание на этногенезе и этнической истории он таким образом вводил этнографию в слишком узкие рамки (теперь можно утверждать, что это рамки археологии). Однако при более внимательном взгляде теория этногенеза как университетская дисциплина вполне эффективно выполняла функцию общетеоретической основы этнографии по крайней мере на стадии обучения. Комплексный метод, будучи благим намерением объединить предметы различных наук, выкладывал дорогу к единству предмета этнографии. Кроме того, в советские времена это означало, если не отказ, то, во всяком случае, тенденцию отодвинуть на второй план теорию «базиса» и «надстройки», когда функция этнографии сводилась к бесконечному повторению обоснования первичности «бытия» по отношению к «сознанию» и построению «периодизаций». Таким образом, этногенентическая концепция, с одной стороны, на практике объединяла теорию и эмпирический базис этнографии, поскольку полевая работа рассматривалась как сбор данных для этногенетических построений, с другой – выступала в роли парадигмы, т.е. базовой теории, в рамках которой можно создавать частные теории в соответствии с требованием единства стандартов постановки и решения проблем. Упорство ученых в использовании метода исторических реконструкций заставляет предположить, что исторические реконструкции все-таки отражают возможность использования некой вполне рациональной процедуры.

Конечно, дисциплина, ограничивающая себя исследованиями по этногенезу и этнической истории, представляет собой простейший вариант этнографии, но это целостная система, живой организм способный к саморазвитию. В какой-то мере кафедра этнографии и антропологии в течении одного-двух десятилетий повторила тот путь, который мировая этнография прошла за двести лет. Вспомним, что этнография в роли самостоятельной дисциплины возникла из тезиса о необходимости отделения истории народов от истории государств.

Создание кафедры этнографии и антропологии было воссозданием этнографии в России по той же схеме, по которой она впервые (спонтанно) строилась в XVIII в. Как и в момент первичного формирования этому предшествовал довольно длительный допарадигмальный период существования этнографии как науки. Это период, когда, по определению Т.Куна, ученые уже есть, а науки еще нет [Кун 1975: 133, 206]. Можно выразиться несколько иначе: в этот период уже складывается достаточно устойчивое представление о границах некоторой области возможного знания (предмете исследования), но еще неясно, как исследователи, оказавшиеся на этой «территории», должны извлекать знание из ее «недр» (объект исследования).

3.4. Этнография и археология

В случае с комплексным методом «дьявол» прячется, прежде всего, в тонкостях взаимоотношений между этнографией и археологией. Речь идет о явно археологическом (даже физико-антропологическом) акценте в этногенетических исследованиях или, как вариант, исследованиях по истории первобытного общества (т.е. «археологии охотников и собирателей»). По словам известного австраловеда Н.Петерсона, этнографический подход к археологии (то, что в нашей науке называется «этноархеологией») играет важную роль, ибо аналогия имплицитно или эксплицитно присутствует во всех реконструкциях прошлого [Peterson 1971: 239]. «Этнография, – пишет В.Р.Кабо, – охватывает жизнь народа в ее целостности, археология располагает лишь ее фрагментами» [Кабо 1979: 95-96]. Отсюда вывод: «Только этнография делает возможной социально-культурную интерпретацию археологических памятников, только она способна вдохнуть в них жизнь» [Кабо 1979: 61]. Вопрос в том, какая наука, этнография или археология, может (если может) заниматься подобными интерпретациями. Очевидно, что, когда этнограф говорит о реконструкции древностей, он имеет в виду археологические памятники, следовательно, становится на позиции археологии. Реконструкция этногененетического пути или истории первобытного общества – это в принципе археологическая задача. Археолог мыслит проспективно, поднимаясь от нижних слоев к дневной поверхности. В сфере этногенетических исследований этнограф может остаться этнографом только в том случае, если интенсифицирует структурные (синхронические) исследования этнографической реальности. На этой основе может возникнуть только ретроспективная картина. Вопрос в том, как возможно совместить между собой результаты этнографического и археологического анализа.

Вообще в области исторических наук (они же: гуманитарные, социальные, культуроведческие, антропологические) проблема дисциплинарного самоопределения заключается не только в их аутентичности понятию науки. В Европе история изначально противопоставлялась как знание, основанное на неких иных принципах, отличных от собственно научных. В наше время это представление стало формулироваться в терминах отличия описательного

(«квалитативного») знания от математизированного («квантитативного»). До сих пор в философско-научных трактатах социальные науки характеризуются как «недоразвитые» в отношении естественных или точных наук. Одним из наиболее ярких проявлений такого отрицания оказываются непрерывных пограничные войны и стремление к захвату чужих территорий. Каждая отдельная наука пытается интерпретировать (классифицировать) другие науки в качестве собственных субдисциплин, согласно некоторому методу исследования. Добровольный переход в чужое подданство (опять-таки, в обмен на «метод») – более редкий случай. Так или иначе дисциплинарные границы часто случайным образом пересматриваются. В этом контексте важно понять, как это вообще возможно? Откуда берется необычная для науки аморфность, противоречащая самому понятию дисциплины? Ответ заключается в отказе рассматривать вопросы выделения предмета исследования имярек науки и в переключении внимания на метод, под которым, в свою очередь, понимается нечто совершенно расплывчатое, близкое к «подходу», или «взгляду».

При более точной формулировке понятия предмета исследования, задача разграничения гуманитарных наук становится логически осуществимой. Перечислим основные традиционные отрасли в рамках понятия «этнография и смежные науки» («ethnography and related sciences»): антропология (физическая), археология, востоковедение, искусствоведение, (нарративная) история, история культуры, лингвистика, социология, филология, этнография (этнология). Данный список носит традиционный характер в силу того, что подразумеваемая связь между перечисленными науками не имеет эксплицитного выражения, существуя на правах аксиомы. Это то, что можно обозначить термином «этнография этнографии», имея в виду принадлежность соответствующих установок к сфере бесписьменной культуры внутри самой науки.

Такое молчаливое предположение необходимо вынести на поверхность и проанализировать. В терминах логики объект «этнография и смежные науки» обосновывается либо синхронически с помощью понятия «социальная жизнь», либо диахронически с помощью понятия «комплексного метода». В обоих случаях в качестве обоснования выступает само обосновываемое положение, но под другим названием. В данном случае, когда неосознанным образом не проводится различие между предметом, объектом и методом, цель оправдывает средства, а цель состоит в написании «истории народов», говоря современным языком, «этнической истории», или «этногенеза и этнической истории», если учитывать некоторые оттенки смысла, встречающиеся в работах на эту тему. Понятно, что каждая из наук мнит себя центром (по принципу «крылья, ноги, хвост»), тем самым корректируя общие, во всяком случае, для всех очевидные положения «теории этногенеза». Порядок перечисления, конечно, не может радикально изменить теорию, однако форма изложения, вероятно, влияет на конкретные результаты ее применения. Чаще всего споры возникают не между представителями одной и той же науки, а между представителями разных наук по принципу иерархии принадлежащим им фактов. Для

нас в настоящий момент более актуальная точка зрения этнографов. (например, «археология и смежные науки» и т.п.), в наиболее последовательной форме высказанная в работах С.А.Токарева и Р.Ф.Итса. Речь идет о традиционном, т.е. реально практикуемом, но не имеющем рационального объяснения, взгляде, что ядро этногенетических исследований составляет пара «этнография и археология».

Относительно этой старой научной школы инновация состоит в утверждении, что этнография при реализации своих научных интересов должна отказаться от приоритетного внимания к «древностям», к вопросам этногенеза и в целом – к эволюционным построениям, перенеся акцент в изучении элементов культуры с диахронического подхода на синхронический. В сущности, данная инновация заключается в пересмотре отношений между этнографией и археологией (ср. «антиисторизм» Б.Малиновского). Но новая школа, отвергающая старую, является именно традицией, так как в качестве своего обоснования принимает отрицание ранее укоренившейся нормы исследований, следовательно, не указывает, что же именно она отрицает. Она не указывает, существование какого именно теоретического объекта она отрицает, имея в виду языковое выражение некоторого высказывания об окружающем мире.

Общепринятые взгляды на взаимоотношения этнографии и археологии применительно к решению этногенетических задач, связаны с использованием модели пробиваемого с двух сторон тоннеля. Но для этого в качестве основной посылки необходимо принять утверждение, что предмет археологии является «остатком» предмета этнографии (ср. выше мнение В.Р.Кабо). Этот вроде бы очевидный тезис согласуется с теми взглядами, которых придерживаются сами археологи, противопоставляя «предания» и «остатки» при определении специфики предмета археологии [Клейн 1978: 15-17]. В свою очередь, данное разделение некоторым образом коррелирует с разделением «письменные – вещественные источники». Однако при всей своей кажущейся простоте данные оппозиции не позволяют вполне однозначно развести понятия этнографии и археологии.

Прежде всего, обычный подход к сочетанию данных этнографии и археологии предполагает, что множество элементов «археология» возникло как дополнение множества «этнография», составляя разность между этими множествами. В реальности происхождение этнографии и археологии в одинаковой степени обусловлено их взаимоотношением с нарративной историей в качестве ее дополнений в двух различных аспектах.

Первоначально этнография отделилась от истории как «история народов» от «истории государств». Впоследствии в процессе совершенствования понятийного аппарата произошла трансформация, уточняющая форму осознания специфики феномена, знанием о котором является этнография. В настоящее

время большинство исследователей прямо или косвенно указывают на бесписьменную (традиционную) культуру как предметную область этнографии, противопоставляя ее письменной («государственной») культуре. Предполагаемое определение предмета этнографии объединяет понятия вербальной культуры (фольклор, духовная культура) и невербальной культуры (материальная, социальная культура, или элементы социальной организации). Археология первоначально отделилась от истории в плоскости, в которую вложено противопоставление сведений по «истории государств», полученных из письменных источников и полученных помимо них в виде исторических артефактов (так называемая классическая археология). Археология возникает как наука, изучающая невербальные формы культуры. Первобытная археология с этой точки зрения является расширением функции по отношению к классической археологии. Понятие материальной культуры в данном случае не отражает сущности археологии, поскольку вербальная культура также состоит из материальных объектов в виде актов речи, устных или письменных.

Таким образом, уточняя представления о науках, занимающих пограничные («соседние», «пересекающиеся») с этнографией области, мы создаем более полное представление о границах компетентности самой этнографии. Естественно, это невозможно сделать, не выходя за рамки объектных языков конкретных наук. Проблема определения предмета – это всегда проблема выбора метаязыка.

3.5. Что такое советская этнография

При характеристике рассматриваемого («заключительного») периода в истории советской этнографии, с одной стороны, указывается на то, что отсутствие этнографического образования в Санкт-Петербурге (Ленинграде) не отвечало потребности в подготовке професионалов-этнографов, для работы в существующих этнографических учреждениях [Итс 1984: 127]. Но с другой стороны указывается на то, что это «не означало кадрового дефицита в этнографических центрах города. Институт и музей пополнялись успешно работающими там и в настоящее время выпускниками восточного, филологического и исторического факультетов университета» [Козьмин 2009: 112].

В связи с последним замечанием возникает вопрос: если такая переквалификация, хотя бы и с некоторыми трудностями, но все-таки возможна в рамках любой отрасли гуманитарного образования за счет прослушивания двух-трех дополнительных курсов, зачем вообще нужна специальная система преподавания этнографии? Собственно говоря, структурное объединение археологии и этнографии на историческом факультете ЛГУ в 1949-1952 гг. было вполне адекватным ответом на этот вопрос.

По-видимому, периодически возникающая проблема исчезновения интереса к этнографии как университетской дисциплины заключается не в «дефиците кадров», а в дефиците теории, т.е. в невозможности обосновать существование этнографии как особой науки со своим особым предметом исследования.

По мнению М.И.Артамонова, заведующего кафедрой археологии, в период перехода этнографов под начало археологов, воссоздать этнографическое образование можно было только при условии «активности» самих этнографов [Тихонов 2003: 286]. Если он не имел в виду, что этнографы должны плясать вприсядку, то, вероятно, в данном случае под «активностью» этнографов следует понимать прежде всего интерес к теории. Этот интерес, возможно, и существовал, но проявить его было крайне сложно по другим причинам. Некоторые исследователи считают, что закрытие кафедры этнографии было частью существовавшей тогда политической идеологии [Гадло 1998: 55]. Действительно, идеология сыграла в этом свою роль, косвенным, но весьма существенным образом, поскольку единственный способ теоретически обосновать существование этнографии как особой дисциплины – это указать в качестве предмета исследования традиционную культуру.

По выражению В.А.Козьмина, «осознавая значимость этнографии как самостоятельной дисциплины», Р.Ф.Итс в первую очередь имел в виду «историю народов» [Козьмин 2009: 112]. Сам Р.Ф.Итс писал, что этнография – это «наука не только о раритетах, о культурно отсталых народах, об их традициях и обычаях, фольклорно-этнографическом быте, но и наука о бурном развитии современного этапа этнической и культурной истории мира…, а также о будущих этнических преобразованиях на планете» [Итс 1982: 52-54]. Однако ни в лекционных курсах, ни в полевой этнографической практике вопросы о «бурном развитии современного этапа этнической и культурной истории мира» и пр. никогда не рассматривались.

Подлинная научная идеология петербургской кафедры этнографии и антропологии отражается в определении этнографии как науки об этногенезе, что подразумевает изучение именно традиционной культуры («фольклорно-этнографического быта»). Методика этногенетических исследований Р.Ф.Итса основана на принципе подчинения данных различных наук этнографическому знанию, т.е. знанию о традиционной культуре, приобретаемому в ходе полевых исследований [Итс 1991: 126]. Здесь следует оговориться в том плане, что не обязательно становиться на точку зрения, согласно которой именно этнография является венцом этногенетического исследования. Речь идет о том, что под маской «этногенеза» скрывается традиционная культура. Изучение этногенеза посредством «отбора показательных элементов в разносторонней жизни, культуре и быте этноса» (показательные или этнодифференцирующие элементы – это элементы традиционной культуры. – П.Б.) лишь декларируется. На самом деле исповедуется и проводится на практике изучение традиционной культуры посредством этногенетических исследований.

В той или иной форме оправдываться в своем интересе к традиционной культуре (вроде того, что этнография – это наука «не только о культурно отсталых народах»), отечественная этнография вынуждена была с момента подведения итогов «Совещания этнографов Ленинграда и Москвы» в 1929 г. В сущности, к вопросу о предмете исследования (а не о методе) этнографии и сводится критика позиции П.Ф.Преображенского, заявленной им в докладе «Этнология и ее метод». Судить об этой позиции только по опубликованным тезисам довольно сложно, но она хорошо видна в зеркале более пространных тезисов доклада «Марксизм и этнология» В.Б.Аптекаря, который выступал одновременно в роли содокладчика и оппонента, а также в резолюции Совещания, принятой по этим двум докладам. «Поскольку этнология претендует на звание отдельной от социологии дисциплины, – писал В.Б.Аптекарь, – она должна быть признана не чем иным, как буржуазным суррогатом обществоведения, поставленным на голову, знаменующим невозможность построить науку об обществе средствами буржуазной науки» [Совещание 1929: 116]. И далее: «Марксистская социология – исторический материализм – разрешает основную задачу этнологии – происхождение и развитие культуры, уничтожая этнологию как особую науку» [Совещание 1929: 116]. В резолюции этнология отрицается как теоретическая наука о явлениях культуры на том основании, что не существуют и не могут существовать такие культурные факты, которые не могли и не должны были бы стать объектом для изучения историка и социолога [Совещание 1929: 117]. Итак, речь шла не столько об использовании марксистского метода в науке, сколько об отрицании особой науки о явлениях культуры независимо от того, как её называть, этнографией или этнологией.

Даже изложенные в предельно краткой форме (не тезисы, а скорее перечень тем, затрагиваемых в докладе) взгляды П.Ф.Преображенского своим систематическим характером свидетельствуют о теоретической беспомощности его противников. Поскольку текст очень небольшой приведем его полностью, выделив ключевые моменты:

> 1. Идея всемирной истории и возможность ее осуществления при современных данных археологии и этнологии. Изменения временной исторической перспективы в зависимости от развития археологических знаний. Изменения пространственной исторической перспективы путем привлечения этнографической ойкумены, как объекта исторического изучения. Зависимость последнего факта от наступления фазы мирового хозяйства.
> 2. Принципиальная установка этнологического метода – в своей основе этот метод является методом исторической науки, т.е. методом исторического материализма. Зависимость специальных сторон этнологического метода от особенности этнографического материала.
> 3. Специфические свойства этнографического материала – расположенность в одной временной пласкости. Влияние этих свойств на историю этнологических учений. Задачи, поставленные старой эволюционистской школой, и способы их разрешения. Следы, оставленные в этнологической терминологии неисторическим подходом к

этнографическому материалу – вопрос о «первобытности», «дикости», «малокультурности», деление на «Kulturvölker» и «Naturvölker», отрицание всякой индивидуальности в среде так называемых малокультурных народов.
4. Культурно-историческая школа в этнологии. Конструирование понятия «культурный круг». Отсутствие элемента «связки» между отдельными элементами культурного комплекса в этом понятии. Значение марксистского метода при подлинно-научном конструировании этого понятия.
5. Основные задачи применения марксистского метода в этнологическом исследовании. Прозрачность взаимозависимости внутри культурного комплекса в этнографическом материале. Ретроспективный анализ этого комплекса. Проблема историзации так называемых первобытных и малокультурных народов. Необходимость палеоэтнологического обследования путем анализа погребенных и бытующих культурных пластов. Механичность представления о культурном заимствовании у Ратцеля и Гребнера. Культурное срещение как этнологическая аккультурация. Понятие «этноса» и исследование «техническо-хозяйственных ареалов», как первая задача этнологической работы. Понятие об относительности темпа исторического развития.
6. Взаимоотношения терминов «этнография» и «этнология». Отсутствие принципиальных границ для этнологического исследования. Возможность построения всеобщей истории культуры только при тесном сотрудничестве истории, археологии и этнологии [Совещание 1929: 114-115].

Как можно видеть, доклад П.Ф.Преображенского представлял собой программу развития (теории) этнографии, которая остается актуальной – даже по манере выражения – до настоящего времени. Пожалуй, единственная (в данном случае тактическая) ошибка заключалась в том, что он ввязался в спор о взаимоотношении терминов «этнография» и «этнология». По словам участников Совещания, П.Ф.Преображенский отрицал существование принципиальной разницы между этнологией и этнографией [Совещание 1929: 111]. Он писал о культурно-исторической школе в этнологии, а его критики фактически (добросовестно или не очень) рассматривали культурно-историческую школу как синоним этнологии (как отмечают авторы вступительной статьи, «термин “этнография” в процессе работ совещания окончательно утвердился как единственно правильно определяющий нашу науку в отличие от расплывчатого термина “этнология”») [Совещание 1929: 112].

В программе П.Ф.Преображенского содержится несколько крупных идей (например, идея определения этноса как теоретического объекта). Мы остановимся на утверждении о существовании особого предмета исследования, этнографической ойкумены, или этнографического материала. В связи с этим он обращается к понятию «культурный круг» в качестве объекта этнологии. Как отмечается во вступительной статье, понятие культурного круга представляется П.Ф.Преображенскому «крайне неплодотворным» [Совещание 1929: 111]. Он говорит об отсутствии элемента «связки» между отдельными элементами культурного комплекса в этом понятии, что, с его точки зрения, противоречит эмпирическому факту «прозрачности взаимозависимости» внутри культурного комплекса в этнографическом материале. Взамен «культурного круга» он предлагал ввести понятие «техническо-хозяйственный ареал», видимо, только для того, чтобы защититься от нападок со стороны начетчиков.

Он исходил не из стремления попросту отбросить это понятие (или, наоборот, безоговорочно принять), а из стремления более точно определить его или, как он сам же выражался, предложить более совершенную конструкцию.

«Курс этнологии», вышедший в свет в том же 1929 г., дает более полное представление о взглядах П.Ф.Преображенского: «Наиболее существенной проблемой современной этнологии является точное определение того культурного единства, которое в немецкой исторической школе называется культурным кругом, а у американских этнологов – культурной площадью или ареалом. Культурное единство представляет собой термин чисто этнологический, возникший лишь в самое последнее время. Оно не совпадает ни с единством лингвистическим, так как данная культура может выходить за пределы данной языковой группы или, наоборот, заключать в себе несколько языковых групп; это единство не совпадает также и с группой расовой, так как культура может совпадать и не совпадать с распространением данного расового типа. Таким образом культурное единство или культурный круг представляет собой величину совершенно особого рода. Те характеристики культурных кругов, которые имеются у Гребнера и Шмидта, страдают отсутствием внутренней связи между отдельными элементами культурного единства. В них не имеется того внутреннего соответствия, которое основатель современной социологии Конт назвал консенсусом и которое всего удобнее назвать корреляцией отдельных элементов культуры» [Преображенский 1929: 26-27].

Только что процитированный фрагмент означает, что П.Ф.Преображенский практически одновременно с Бронславом Малиновским, сформулировал положение, согласно которому отдельные культуры как предмет исследования этнологии (П.Ф.Преображенский писал об «этнических культурах») предстают, в терминах С.А.Токарева, как «единое и неделимое целое, где все части взаимосвязаны и взаимообусловлены» [Токарев 1978: 236]. Однако там, где Б.Малиновский выступал как полевой этнограф, или практик, П.Ф.Преображенского как теоретика, намного опережавшего свое время, интересовал вопрос построения теоретического объекта «культурное единство». В некотором роде теоретический путь П.Ф.Преображенского является зеркальным отражением пути полевого этнографа Б.Малиновского. Это сказывается прежде всего в отношении к «музейному происхождению» теории культурных кругов. Как известно, для Б.Малиновского это был повод к насмешкам. П.Ф.Преображенский, для которого построение абстрактных понятий являлось признаком зрелости этнологии как науки, видел в «музейном происхождении» преимущество нового направления.

Обвинения П.Ф.Преображенского в «немарксистском построении доклада» проистекали не из его мнимой приверженности научным принципам культурно- исторической школы (он особо подчеркивает «механичность представления о культурном заимствовании у Ратцеля и Гребнера»), а в обосновании

факта существования этнологии (этнографии) как отдельной научной дисциплины, обладающей собственным научным языком. Это видно из следующего пассажа: «своем выступлении В.Б.Аптекарь доказывал, что 1) этнология не имеет своего объекта и метода исследования и потому не является наукой и 2) что этнология по сути дела есть буржуазный суррогат обществоведения, пытавшийся подменить собой марксистскую социологию и историю» [Совещание 1929: 111]. Любопытно, что авторы вступительной статьи в числе недостатков доклада В.Б.Аптекаря называют то, что он «не останавливался совершенно на применении метода исторического материализма к конкретному этнографическому материалу», но тем не менее отмечают, что его доклад сыграл на Совещании «важную положительную роль» (и это при «немарксистском построении»? – П.Б.) [Совещание 1929: 111].

В прениях по докладу В.Б.Аптекаря «представители марксистского направления в этнографии… доказали действительность и значимость этнографии как особой научной дисциплины, которая, применяя историко-материалистический метод, должна изучать конкретные варианты социально-этнологических формаций» [Совещание 1929: 112]. В самом докладе говорится о том, что марксистская социология разрешает основную задачу этнологии – происхождение и развитие культуры, уничтожая этнологию как особую науку, что этнологического исследования отдельных «этнических культур», «культурных кругов» превращается в «социологическое исследование конкретных во времени и пространстве отдельных обществ – конкретных вариантов социально-экономических формаций [Совещание 1929: 116].

В целом «представители марксистского направления в этнографии» в 1929 г. заварили ту теоретическую кашу, которой отечественная наука продолжает питаться до сих пор. Основным вопросом является вопрос о предмете исследования. В зависимости от того, как мы его решаем, мы говорим либо о существовании этнографии как особой науки, либо о ее несуществовании. «Представители марксистского направления» одновременно утверждают и то, и другое, даже не замечая этого вопиющего противоречия в высказывании о существовании особой научной дисциплины, являющейся отраслью другой дисциплины. Этнография – особая научная дисциплина, являющаяся частью «правильной» социологии, а этнология не является особой научной дисциплиной (и вообще наукой), поскольку относится к «неправильной» социологии и т.п. Надо все-таки различать понятия предмета и объекта: утверждения о наличии / отсутствии предмета исследования и истинности / ложности теории (П.Ф.Преображенский писал о теоретически правильнос конструировании понятия «культурный круг»).

Суть критики модели этнографии П.Ф.Преображенского, какой бы несостоятельной эта критика ни была, заключается в отрицании традиционной культуры как предмета этнографии. Здесь возникает два варианта, которые в той

или иной степени могут сочетаться. Дилетантскую точку зрения отражают заявления, что этнография является частью социологии. Эта точка зрения может быть высказана самыми разнообразными способами, прямо или косвенно, теоретически или практически, на «марксистских» или «немарксистских» основаниях, в терминах науковедения или идеи служения обществу (человечеству). Здесь становится понятно, что марксистский подход есть не что иное, как разновидность антропологического подхода, поскольку и в том и в другом случае традиционная культура «исчезает» как самостоятельный предмет исследования, отторгается от понятия этнографии / этнологии. В этом плане утверждения, что этнология может считаться наукой только как субдисциплина социологии (ср. позиции Б.Малиновского, В.Б.Аптекаря, Ж.Маке, А.Й.Элеза) является лишь крайней формой выражения идеи, согласно которой смысл этнографии заключается в решении социальных проблем, т.е. её смысл находится вне неё самой, а именно – в антропологии как способа рассуждений о человеке вообще (т.е.обществе). Приведем только три высказывания, максимально расходящиеся во времени и в идеологических основах. В резолюции Совещания этнографов 1929 г. говорится: «Советская этнография не может разрешить своих коренных и насущных методологических и практических вопросов, не увязав их самым тесным образом с важнейшими задачами социалистического строительства и общими мероприятиями советского правительства, в частности, с его работой в области национальной политики» [Совещание 1929: 117].

В статье М.В.Крюкова, которая так и называется «Советская этнографическая наука нуждается в перестройке» (1988), заключение гласит: «Перестройка, в которой этнография нуждается не в меньшей мере, чем все другие общественные науки, требует не просто повышения качества наших работ, а устранения реально существующих препятствий на пути ускоренного развития теории этнических общностей и на этой основе – скорейшего преодоления разрыва между этнографическими исследованиями и общественными нуждами сегодняшнего дня» [Крюков 1988: 622].

Представитель «классической антропологии» Фредрик Барт пишет следующее: «В своих дискуссиях нам следует опережать правительства и общественность. Наша дисциплина должна гораздо лучше использоваться для постановки и формулирования проблем, которые заслуживают внимания и ученых, и общественности. Необходимо признать также, что наиболее принципиальные положения наших теорий во многих случаях следует апробировать на практике, способной выявить их эффективность и соответствие действительности» [Барт 1995: 46]. Перед этим он делает оговорку в том плане, что программа наших исследований не должна определяться политическими приоритетами [Барт 1995: 46]. Однако, как оказывается независимость ученых от политики должна осуществляться за счет опережения, или угадывания, политической конъюнктуры, т.е. наиболее сильной формы зависимости. Западная «антропология» по своему содержанию, в отношении предмета этнографии,

ничем не отличается от «советской этнографии», которая провозглашает, что проблемы теории принадлежат не самой этнографии, а марксистской социологии, использующей метод исторического материализма, которая и является советской «антропологией». Составные части те же самые: «социология» и материализм, а материализм подразумевает историзм. Споры между марксистами и немарксистами сводится к оценке (personal remarks). Советские этнографы обвиняют западных антропологов в том, что у них плохой историзм (антиисторизм) и плохой материализм (биологизм). После так называемой перестройки в этнографии в конце 1980-х – начале 1990-х гг. ничего не изменилось за исключением переноса споров на отечественную почву.

В этом ряду теория Ю.В.Бромлея может претендовать на особое место благодаря двум положениям: «этнография – наука об этносах» и «этнос – явление социальное». Иначе говоря, теория Ю.В.Бромлея не является теорией этноса, она является теорией, согласно которой этнография – наука об этносах как социальных явлениях. Впрочем, даже в этом его теоретические взгляды на этнографию мало чем отличаются от взглядов В.Б.Аптекаря:

1. «“Этнос” – народность, с марксистской точки зрения историческая категория, порожденная общественно-производственными отношениями, этнологами или идентифицируется с антропологическим понятием “раса”, что ведет к объяснению всех общественных явлений в их разнообразии расовыми свойствами (вульгарный материализм), или рассматривается, как некая духовная сущность, формирующая в силу свойственных ей имманентных законов культуру того или иного народа (спиритуалистический идеализм)» [Совещание 1929: 115].

2. «Среди советских ученых наиболее распространено представление об этносах как социальных явлениях, вместе с тем имеется также мнение, согласно которому этносы представляют собой биологические общности – популяции» [Бромлей 1981: 10]. «Нет оснований… полагать, будто главная для всех этносов черта состоит в том, что они представляют собой биологические популяции» [Бромлей 1981: 18]. «Этническое самосознание, как и любая форма сознания, – явление вторичное, производное от объективных факторов…совершенно неправомерно было бы сводить, как это нередко делают буржуазные ученые, сущность этносов к самосознанию…» [Бромлей 1981: 16].

Сама по себе трактовка этносов как явлений социального порядка, имея в виду конкретные общности русских, немцев, французов и т.п., ничего не добавляет к нашему знанию о них. Однако в совокупности с тезисом, что этнография есть наука об этносах, эта трактовка приобретает значение очень сильной посылки, из которой вытекает несостоятельность этнографии как самостоятельной дисциплины. Каким бы экстремальными ни казались утверждения А.Й.Элеза об «этнологии как социологической науке об этносе», они являются логическим продолжением теории Ю.В.Бромлея: «Если некоторая научная дисциплина, в

данном случае – этнология, - эмпирически существует, из этого еще не следует, что объективно существует ее предмет, только рассмотрение самого ее предмета, причем не с нашими произвольными критериями отбора, а имманентными самой этнолгии образом, с отслеживанием собственной логики самой этнологии (т.е. в данном случае «общей социологической теории этноса» Ю.В.Бромлея. – П.Б.), позволяет нам определить, является ли существование этнологии как раздела социологии научно оправданным или же ее следует считать лженаукой» [Элез 2001: 6]. Мы опять возвращаемся к тезисам В.Б.Аптекаря:

«Что же касается этнологического исследования отдельных “этнических культур”, “культурных кругов” и т.д., то оно превращается в социологическое исследование конкретных во времени и пространстве отдельных человеческих обществ – конкретных вариантов социально-экономических формаций» [Совещание 1929: 116].

Действительно из рассуждений Ю.В.Бромлея и его сторонников довольно сложно понять, о чем они говорят, когда речь идет о предмете этнографии. Критикуя высказывания некоторых немецких коллег о предметной области этнографии как триаде «этнос, культура, образ жизни», Ю.В.Бромлей утверждает, что «во всех этих случаях фактически имеется в виду не предмет этнографии, а ее генеральный объект (этнос) и “частные” объекты (культура и образ жизни) [Бромлей 1988: 64]. Тогда, что же является предметом этнографии, если культура – это один из ее объектов? Обратимся к словам к М.В.Крюкова об этнографии как науки об этносах, специфическим предметом которой являются «закономерности формирования, развития и трансформации этнических общностей», или «этнические аспекты общественных связей на всех этапах существования человеческого общества» [Крюков 1988: 58]. Но если предметом этнографии выступают «этнические аспекты общественных связей», спорить с утверждениями А.Й.Элеза было бы сейчас крайне затруднительно.
Ситуация несколько проясняется, когда Ю.В.Бромлей высказывается относительно, как он выражается, «сетований» Г.Е.Маркова по поводу того, что представление об этносах как основных объектах этнографии нанесло ущерб изучению традиционной культуры [Марков 1987: 77-82]. Несколькими годами позже близкую точку зрения высказывает В.Н.Басилов. Он вспоминал, что убеждение Ю.В.Бромлея в необходимости сосредоточить внимание на теории этноса и (подчеркнем, как следствие этой теории. – П.Б.) на исследованиях в рамках пограничных дисциплин: этносоциологии, этнолингвистики, этнопсихологии, этноэкономики, этноботаники и т.п. по сути отнимало предмет исследования у этнографии [Басилов 1992: 8-9]. Таким образом, теория Ю.В.Бромлея и с этой стороны «антропологична», памятуя высказывания западных ученых о мозаичности предметной области антропологии. Общие цели ставились вполне созвучные антропологической идее самопознания человека: «изучение современных этнических (этнокультурных) процессов» [Ба-

силов 1992: 8]. Анализируя «антропологический» подход к созданию исследовательских программ этнографии, можно обратить внимание на другое замечание В.Н.Басилова, касающееся возникшего мнения, что при сохранении предмета исследования, этнография не способна дать научно значимые результаты [Басилов 1992: 8]. Вероятно, это каким-то образом связано с представлением об исчезновении предмета этнографии вместе с исчезновением традиционной культуры в качестве объекта полевой практики.

Ю.В.Бромлей счел упреки Г.А.Маркова «странными», поскольку в совместной с М.В.Крюковым статье он выдвинул на «передний план «как раз традиционно-бытовую культуру, рассматриваемую в качестве ядра предметной области данной науки» [Бромлей 1988: 67]. Однако указанное противоречие принадлежит не столько взглядам Г.А.Маркова, сколько взглядам самого Ю.В.Бромлея. Как кажется, именно он, а не его оппоненты, постоянно смешивал понятия предмета и объекта. исследования. Определение науки дается через её предмет, а не объект. Если расставить все по своим местам, этнография – это наука о традиционной культуре, одним из объектов которой является этнос, теоретический объект существующий в единственном числе и не имеющий непосредственного материального репрезента в отражаемой им реальности.

Профессиональная точка зрения связана со стремлением сохранить представление о традиционной культуре как предмете исследования в условиях приспосабливания к некоторой политической доктрине, запрещающей изучение традиционной культуры (позиции идеологов и дилетантов в подобных случаях почти неотличимы). Парадоксально, но отказ от термина «этнология» в пользу термина «этнография» под идеологическим прессом со стороны профессионалов выглядит как уловка, состоящая в попытке попытка «замаскировать» традиционную культуру как предмет исследования. Это становится одним из условий, при которых традиционная культура продолжает оставаться предметом исследования: обязательность материалистического «объяснения» явлений культуры и уплата идеологической дани в виде изучения «современности», преодоления «осталости» и пр. «Этнография, – писал Н.М.Маторин в 1929 г., – не есть наука чисто описательная, такой науки нет вообще. Термины «этнография» и «этнология» идентичны, и спор о словах бесполезен. Этнография есть наука, исследующая быт культурно отсталых народов и культурные пережитки в быту народов, уже захваченных капиталистическим развитием. Как наука о быте, этнография должна быть, наукой прежде всего материалистической… В подлинном смысле наукой этнография становится лишь тогда, когда она проникается органически методом диалектического материализма… Это значит, что бытовые явления и сложные надстройки, как религия, искусство, право и т.п., этнограф обязан объяснить, исходя прежде всего из данных хозяйственного уклада, из данных социального устройства, учитывая борьбу классов, где они есть, и т.д. Это значит, что этнограф берет вещи в их динамике и для него не только кика или сарафан должны стать предметом изучения, но

и то новое, что находим в пестром быте по-революционной деревни, перестраивающейся на социалистический манер» [Совещание 1929: 118-119].

Однако, как показывает история советской этнографии, стратегия отложенной теории, когда наука целиком сосредотачивается на сборе и обработке полевых данных, приводит к тому же результату, что и «антропологизм» (= «социологизм»), а именно – к утрате предмета исследования. В разных терминологиях, но за этнографией закрепляется репутация эмпирической, или описательной науки, не имеющей своей собственной теории и даже не имеющей права на создание теории.

Различие между советской этнографией и западной культурной или социальной антропологией состоит в определении предмета исследования: с одной стороны, «этнос» («народ»), с другой – «человек» («культура») [Белков 1995: 200]. Сходство заключается в непоследовательности (происходящей из смешения содержания и объёма понятий), благодаря которой все исследователи рано или поздно приходят к традиционной культуре.

3.6. Фиксация, систематизация и интерпретация этнографического знания

Создание эмпирического базиса, выделение предмета исследования является содержанием первичного допарадигмального периода в развитии этнографии. В данном случае выделение предмета совпадает с созданием парадигмы, т.е. некоторой образцовой теории. Уместно вспомнить, что рождалась этнография как «описание народов», т.е. именно как полевая этнография. Означает ли это, что полевая этнография сама по себе является парадигмой этнографии в целом?

В отечественной литературе этнографию определяют как науку, основанную на методе непосредственного наблюдения (в отличие от других, прежде всего так называемых смежных наук) [Козьмин 1993: 461]. «Не потому ли, – спрашивает С.В.Соколовский, – отечественная этнография, как, впрочем, и западные антропология и этнология, столь бдительно охраняет границы своей предметной области от посягательств аутсайдеров, всякого рода маргиналов и «диссидентов», не прошедших «крещения» полевой работой?» [Соколовский 1993: № 2]. В том, что это действительно так, легко убедиться. Обвиняя К.Леви-Стросса в скрытом переопределении антропологии как следствии его некомпетентности, С.Даймонд замечает, что «его полевая работа была эпизодической и исчислялась месяцами, а не годами; он никогда не жил в примитивном или архаическом обществе длительное время» [Даймонд 2008: 29]. С другой стороны, Кейт Фокс, почти бравируя тем, что не прошла инициацию полевой работой в «глиняной хижине», и занимаясь целенаправленным исследованием современного западного общества, не перестает считать себя профессионалом-антропологом [Fox 2004: 5]. Сам Даймонд однажды отметил та-

кой парадокс: чем шире распространяется цивилизация и чем глубже она проникает во все сферы жизни, тем выше становится профессиональный уровень антропологии [Diamond 1968: 103].

По-видимому, компетентность исследователя, обращающегося к этнографической реальности, состоит не в том, чтобы самому описать всю эту реальность, а в том, чтобы в своих интерпретациях исходить из этой реальности в ее наиболее полном виде. Для этого, безусловно, необходим достаточно серьезный опыт полевой работы, позволяющий критически относиться к чужим источникам и на их основе воссоздавать целое, при этом не «вчитывая» в него свои априорные конструкции. С этой точки зрения, ошибочность построений К.Леви-Стросса состоит не в том, что он не сам записал варианты Эдипова мифа, а в том, что он слишком вольно обращается с мифологическим материалом вообще. Как выразился по этому поводу В.Я.Пропп, К.Леви-Стросс абстрагирует чужие абстракции там, где необходимо абстрагировать саму реальность.

Возникает вопрос: что происходит с предметом исследования при ортодоксальной трактовке полевой этнографии? Все имеет свою цену, за все надо платить. С этой точки зрения, обращает на себя внимание противопоставление антропологии и этнографии как теоретической и эмпирической науки, что выражается в фактическом отождествлении понятия «этнография» и понятия «полевая этнография» и превращение полевой этнографии под именем «этнографии» в особую дисциплину, которая определяется как наука, основанная на методе непосредственного наблюдения. Таким образом, то, что мы называем «этнографией» распадается на две независимые дисциплины: антропологию (культурную и / или социальную) и этнографию, каждая из которых должна иметь свой предмет исследования.

Мы опять возвращаемся к формулировкам Б.Малиновского. Ссылаясь на сложившуюся в науке практику словоупотребления, он использовал термин «этнография» для обозначения эмпирических (описательных) исследований в области «науки о человеке», а термин «этнология» относил к компаративным («спекулятивным») теориям [Malinowski 1922: 9]. По его выражению, этнология вводит закон и порядок в то, что кажется хаотическим и бессмысленным, трансформируя чувственный мир случайного и представляя в виде множества организованных сообществ, поведение членов которых подчиняется определенным принципам [Malinowski 1922: 9].

Находясь в «поле» исследователь – в силу невозможности охватить целое – действует достаточно случайным образом. Фокусировка делается на отдельных частях наблюдаемой реальности в зависимости от того, что непосредственно попадает в поле зрения. При движении в реальном пространстве «от информанта к информанту» целостность сбора информации достигается за счет поиска неповторяемой информации. Исследователь двигается «кругами»

до тех пор, пока этот ресурс получения новых сведений не исчерпывается. Кроме того, в качестве мерила завершенности картины выступает простейшая схема «материальная культура – социальная культура – духовная культура». В «кабинете» разрозненные сведения собираются воедино, исходя из предположения, что каждая часть «помнит» другую. В результате возникает целостное описание, чаще всего организованное по той схеме, которая упоминалась выше. Для достижения еще большей целостности описания на поздних этапах развития этнографии стал использоваться, по существу, сюжетный прием, когда в роли «протагонистов» стали выступать, если так можно выразиться, наиболее «выпуклые» элементы культуры, в терминах которых истолковываются все остальные элементы. Если в этом следовать Б.Малиновскому до конца, этнография – это методика сбора данных, а этнология – методика собственно описания. Здесь уместно вспомнить одно замечание С.Даймонда о том, что наука, которая отступает от эпистемологии и метафизики, превращается в некую бессмысленную по своей сути технику [Diamond 1968: 98]. Верна и обратная теорема. Современная антрополгия есть не что иное, как особая техника дискурса.

Позже представление об этнографии и этнологии как более низких, описательных ступенях «науки о человеке» нашло свое отражение в схеме А.Р.Рэдклифф-Брауна, который называл «этнологией» науку, изучающую культуру методом исторической реконструкции, а «социальной антропологией» науку формулирующей общие законы, лежащие под явлениями культуры [Radcliffe-Brown 1958: 8]. Частое повторение этой классификации свидетельствует скорее о ее тривиальности, чем объективности.

Таким образом, возникает некая иерархия наук, построенная на принципе деления «более – менее конкретное» исследование: этнография – этнология – антропология. Внешне все выглядит вполне убедительно, однако возникают два вопроса. Во-первых, почему различным уровням исследования в одной и той же области знания – наблюдение (фиксация) / описание (обобщение) / сравнение (конструирование) – присваивается статус особой дисциплины? Во-вторых, на каком основании понятие научной дисциплины отождествляется с понятием научного метода? Фактически, «этнография» определяется как метод непосредственного (включеного) наблюдения, «этнология» – как метод исторической реконструкции (комплексный метод), «антропология» – как сравнительный метод. Не говоря о том, что такая «классификация наук» противоречит истории появления данных терминов, во многих ситуациях вместо указания на науку о традиционной культуре с помощью имени формально мы опять-таки вынуждены говорить о «нашей», или «этой» науке, разумеется, если нам очень повезет и мы окажемся в кругу единомышленников, которые определяют предмет «этой» науки так же, как и мы, а не как-нибудь иначе.

В англоязычных странах, прежде всего в Англии и США, с 1983 г. неоднократно издается учебник «Этнография. Принципы практических исследований» Мартина Хаммерсли и Пола Аткинсона. С первых страниц становится ясно, что это, может быть, неосознанная попытка философикации взглядов Б.Малиновского. Отвечая на вопрос, что такое этнография, они пишут, что интерпретируют термин «этнография» в широком смысле безотносительно к тому, какие примеры можно привести, а примеры почему-то приводятся из психологии и социологии). По их мнению, термин «этнография» обозначает особый метод или совокупность методов, в основном предполагающих непосредственное, вплоть до включенного, наблюдение над повседневной жизнью людей на протяжении длительного периода времени. Этнограф наблюдает, что происходит, слушает, что говорят, или сам задает вопросы, тем самым собирая любые доступные сведения в той области, на которой фокусируются его исследовательские интересы. При этом делается оговорка в том плане, что непосредственное наблюдение как метод сбора информации используется и в других социальных науках, и что вследствие этого границы этнографии изначально размыты. Поэтому авторы подчеркивают, что не ставят своей целью жесткое разграничение между этнографией и другими видами квалитативного, т.е. описательного исследования [Hammersley, Atkinson 2005: 1-2].

С этой же точки зрения, авторами упомянутого издания придается большое внимание различию между квалитативным (описательным) методом так называемых социальных наук и квантитативным (количественным, статистическим) методом так называемых точных наук [Hammersley, Atkinson 2005: 3-10]. Б.Малиновский (изучавший в университете физику и математику) был первым, кто обратился к таким «точным» наукам, как физика и химия, и к таким «менее точным» наукам, как биология и геология, стремясь передать их «точность» полевой этнографии в том, что касается фиксации условий эксперимента [Malinowski 1922: 2-3].

Процесс соотнесения полевой этнографии с другими науками по шкале «статистическое – описательное знание» не может протекать без использования шкалы «теоретическое – эмпирическое знание». В советской и постсоветской науке, имея в виду профессиональную этнографическую среду, такое противопоставление считается бессмысленным: эмпирические исследования предполагают владение теорией или ее создание, и наоборот, теоретические выводы являются результатом анализа эмпирических данных.

В предисловии к своей книге М.Хаммерсли и П.Аткинсон заявляют, что центральной темой для них является обоснование важности рефлективного подхода к этнографической (полевой) работе. Другими словами, речь идет о создании теории этнографии как полевой этнографии. Сначала мы отрезаем полевую этнографию от этнографической теории, а затем пытаемся «нарастить» отрезанную часть. В антропологии происходит обратное: за счет выделения области «описательной антропологии» и «теоретической антропологии» [Мид

1988: 10; Кон 1988: 407]. Но что есть «описательная антропология», если не этнография?

Метод непосредственного наблюдения не определяет специфику этнографии не только на фоне так называемых смежных наук, но и на фоне науки в целом. В данном отношении описательные науки принципиально ничем не отличаются от точных наук. Здесь можно говорить только о специфике инструментов реализации идеи непосредственного наблюдения. Полевая этнография имеет в своем арсенале и эксперимент, и специальные приборы, усиливающие возможности непосредственного наблюдения. Дневниковые записи самый простой инструмент фиксации (опосредствования, «увеличения») результатов непосредственного наблюдения. Существуют и более сложные инструменты, объединяемые понятием аудиовизуальных методов. В этнографии они играют такую же роль, как телескоп в астрономии. Характерная для точных наук математизация знания не является достаточным критерием для их противопоставления описательным наукам (к числу которых относится и биология). Математизация есть не что иное, как метод формализации в узком смысле. Но это не значит, что в описательных науках формализация вообще отсутствует. Помимо формализации в узком смысле существует формализация в широком смысле, т.е. процесс овеществления абстрагирующей деятельности человека в знаковую систему (язык). Можно ли утверждать, что для социальных наук не характерна абстрагирующая деятельность, т.е. мышление? Под формализацией в узком смысле понимается создание языка более узкого и специализированного, чем обычный язык. Таким образом, дело не в том, что точные науки более развиты по отношению к социальным (которые считаются «недоразвитыми»), а в том, что их построение невозможно средствами обыденного языка, тогда как это возможно в случае социальных наук. Естественный язык как знаковая система относительно предмета социальных наук обладает достаточной обозримостью, поэтому они не нуждаются в использовании математической символики и превращения гуманитарного знания в вид исчисления.

Как можно видеть, вопрос о методе этнографии тесно связан с вопросом о предмете этнографии, но не тождествен ему. Неправильно интерпретируемый метод приводит к искаженному представлению о предмете исследования. Указание на метод непосредственного наблюдения не позволяет определить специфику этнографии. Однако упорство в повторении тезиса о том, что непосредственное наблюдение является главным методом этнографии, должно иметь какую-то объективную причину. Причина лежит в самом предмете исследования. Мы просто не с той стороны смотрим («подходим»). Мы говорим о методе получения информации о традиционной культуре извне, т.е. субъектом исследования, а надо говорить о методе передачи информации внутри, между носителями традиционной культуры. Если следовать Б.Малиновскому, первобытная (традиционная) культура является синонимом бесписьменной культуры, внутри которой знание передается путем непосредственного наблю-

дения. Носитель традиционной культуры наблюдает, что происходит, слушает, что говорят, или задает вопросы. Эта идея интуитивным образом изначально заложено в самом понятии традиции.

3.7. Метод включенного наблюдения в этнографии

По мнению самих этнографов, наиболее объективная, точная форма метод наблюдения – метод включенного наблюдения. Подчеркивание исключительной важности метода включенного наблюдения имеет своей целью обозначить границу между социальными и точными / естественными науками. В самом деле, суть этого метода вроде бы состоит в том, чтобы наблюдать над представителями исследуемой реальности незаметным для них образом, т.е. так, чтобы исследуемые вели себя естественным (объективным) образом, не делая поправок на постороннее присутствие. Иначе говоря, метод включенного наблюдения предполагает абсолютное исключение возможности использовать метод опроса, не отделимого от моментов осознанного поведения со стороны информантов. С другой стороны, реакция информанта, знающего, что его специально опрашивают, исследователями, раздумывающими над проблемами полевой этики, рассматривается как нечто неосознанное, подсознательное стремление уйти от правильного (естественного) ответа, т.е. догадаться, какой ответ «нужен» и т.п. Но, как известно, здесь достаточно не задавать так называемые наводящие вопросы.

Очевидно, что понятие включенного наблюдения в неопределенном смысле объективного наблюдения – это порочный круг, из которого мы никогда не выйдем, ибо объективное определяется через субъективное, а субъективное – через объективное. Не следует забывать, что термин «включенное наблюдение» как обозначение метода полевой работы был привнесен из социологии [Басилов 1992: 10]. В социологии метод включенного (аннонимного) наблюдения состоит в том, что исследователь становится непосредственным участником изучаемой группы. Но то, что возможно для социолога, невозможно и даже методически вредно для этнографа. Социолог может некоторое время проработать инкогнито в том или ином учреждении (например, в Институте этнологии), изучая отношения между сотрудниками. Но как этнографу проникнуть «под прикрытием» в бригаду оленеводов где-нибудь на Таймыре или Чукотке? Западные исследователи в качестве идеального случая применения включенного наблюдения вспоминают опыт полевой работы Б.Малиновского среди жителей Тробрианских островов [Купер 1993: 5]. Но, насколько может быть известно, Б.Малиновский не проводил исследования под видом местного жителя, пришедшего из отдаленной деревни. Этнографы восприняли чужой термин, не разобравшись в его значении.

Тем более, что в отношении методов естественных наук использовать термин «включенное наблюдение» гораздо более резонно, поскольку противостоящая

им реально по определению является не имеющей сознания, молчащей, следовательно, позволяющей изучать себя незаметно для нее самой. Казалось бы, к этому идеалу, к которому стремятся этнографы и особенно те этнографы, которые именуют себя антропологами, ближе всего оказываются биологи, специализирующиеся в области этологии.

Как выясняется, быть антропологом означает изучать законы (правила) и эволюцию человеческого поведения [Купер 1993: 7, 8, 9, 12; Fox 2004: 13]. Сравнение с поведением приматов рассматривается как своего рода базовое утверждение [Купер 1993: 7]. Отсюда и средства получения информации: в основном биологического и экологического характера, вероятно, с тем, чтобы отойти от постмодернизма и уложить описание «в рамки марксизма», в частности, встать на позиции «политического использования этнографических исследований» [Купер 1993: 7,13]. Здесь попутно можно отметить, что в указанном отношении «постмодернизм» противопоставляется «марксизму» как направление, не признающее «точности и достоверности» результатов труда этнографов, поскольку, по оценкам некоторых авторов, «настоящего метода нет, ничего такого, чему можно научить», имея в виду именно метод включенного наблюдения [Купер 1993: 4, 6]. Речь идет лишь о том, чтобы как следует «научиться» этому методу, следуя теории биологического «базиса».

А.Купер вспоминает, что Ричард Ли в 1967-1969 гг., несмотря на преобладание интереса к «поддающимся измерению формам поведения», по мере продвижения в своем исследовании все больше прибегал к включенному наблюдению [Купер 1993: 9]. При этом он ссылается на собственные слова Р.Ли о том, что его начальная полевая работа состояла примерно на 30% из опросов и на 70% из наблюдения, но впоследствии это соотношение изменилось на обратное [Купер 1993: 9]. А.Купер также рассказывает о своей встрече в 1965 г. с японским антропологом Джиро Танака, который первоначально намеревался изучать одну из бушменских группы с использованием методов приматологии, поэтому решил «не вступать в отвлекающие внимание и мешающие работе личные отношения и даже не изучать язык», но в конце концов обратился к методу включенного наблюдения [Купер 1993: 9]. Обе истории примечательны в сущности одним и тем же противоречием. Называя действия Р.Ли методом включенного наблюдения, А.Купер описывает их как посещение людей на стоянках и длительные разговоры с ними, т.е. как метод опроса, а говоря о переходе Джиро Танаки к включенному наблюдению, он, видимо, забывает, что первоначальный метод пресечения личных отношений (т.е. возможности опроса) на основе незнания языка есть не что иное, как метод включенного наблюдения в его абсолютном выражении.

Так к какому же методу, по определению А.Купера, не очень точному и не имеющему точного определения, но являющемуся «общепринятой составной частью этнографической полевой работы», в конечном счете, пришли «даже скептики» [Купер 1993: 9]? Вероятно, к методу неправильно называемому

включенным наблюдением, т.е. методу долговременного и всестороннего, или непрерывного наблюдения путем установления всех видов контактов с носителями исследуемой культуры, включая постановку экспериментов. А.Купер неоднократно и вполне справедливо описывает элементы полевой деятельности этнографов, используя термин «эксперимент» [Купер 1993: 9]. Тем самым он, фактически, опровергает досужие рассуждения об эксперименте как виде деятельности, являющийся прерогативой естественных, или точных наук. Понятие опыта включает в себя наблюдение и эксперимент, одно предполагает другое. Если мы принимаем как нечто само собой разумеющееся то, что в рамках этнографии возможен метод наблюдения, то мы должны признать и возможность эксперимента. Более того, это всегда признавалось, поскольку в этнографии эксперимент существует под именем сравнительного метода. О важности этого метода для этнографии не писал только ленивый. Между тем в процедуре сравнении результатов наблюдения заключается сущность любого эксперимента. В связи с этим, например, совершенно непонятно, откуда взялось предположение, что естественные науки не используют сравнительный метод, и, во-вторых, почему в этнографии сравнительный метод считается теоретическим методом.

С этой точки зрения, метода включенного наблюдения для этнографии действительно не существует. Он существует как раз для естественных наук, изучающих живую и неживую природу, причем свое абсолютное значение он принимает именно при изучении неорганической природы, поскольку животный мир может посылать сообщения на языке поведения. Поэтому языком, на котором с нами разговаривает неорганическая природа, является язык математических формул. Это означает, что, во-первых, естественные науки находятся в более невыгодном положении по отношению к социальным, которые не нуждаются в математическом языке, и что, во-вторых, язык математики говорит не о «точности» естественных наук, а о том, что предмет исследования этих наук поддается числовому выражению, т.е. проще предмета социальных наук. Только в этом отношении может иметь смысл разделение «квалитативные – квантитативные методы». Научная точность заключается не в числах, а в понятиях. А понятие человеческого поведения не соответствует понятию предмета этнографии (человеческое поведение – предмет исследования психологии в её бихейвиористском варианте). Объекты «эволюция человеческого поведения», «широкие положения о человеческом поведении» вводятся в этнографию, чтобы приобрести право на теоретизирование за счет обращения к естественным наукам в силу непонятно откуда взявшегося убеждения, что социальные науки эмпиричны по определению, т.е. неспособны к построению моделей. По своей методологии, способам сбора эмпирических данных и способам их интерпретации, построения теоретических объектов, наука как форма познания совершенно однородна. Поэтому мы еще раз повторим, что конкретные науки различаются по предмету исследования. Именно предмет исследования определяет невозможность (да и ненужность) использования в

этнографии социологических методов наблюдения. Социология изучает отношения между людьми (классами людей), этнография – отношения между вещами (классами вещей).

Глава 4. Этнографические источники. Дилемма «текст – вещь»

4.1. Понятие «текст» в этнографии

Этнографы не всегда воспринимают раскрытие понятия «этнографические источники» как особую тему («проблему»), чаще довольствуясь остенсивным определением отдельных видов этнографических источников, перечисление которых совпадает с общепринятым представлением о морфологии традиционной культуры: жилище, обряды, верования, системы родства и т.п. Согласно учебнику, этнография, опираясь на разнообразные источники, изучает «историческую действительность» (т.е. те самые «источники». – П.Б.) [Этнография 1982: 26-29]. Такое неразличение понятия «этнографические источники» и понятия «явления / элементы культуры» сопряжено с истолкованием эволюционистского понятия пережитков как отражения закона, по которому более поздняя («современная») культура содержит в себе информацию о более ранней («первобытной») культуре в форме «следов» или «осколков».

Выше мы уже говорили, что метод «пережитков» на самом деле является частным случаем построения контрфактических предложений и при всех его недостатках не ставит этнографию в положение более низкое, чем, скажем, нарративную историю или даже так называемые точные науки. В данном случае речь идет о том, что чрезмерное увлечение методом «пережитков» в определенных условиях провоцирует упомянутое отождествление понятий «этнографический источник» и «явление культуры», которое является, пожалуй, одним из самых сильных заблуждений этнографии. Под определенными условиями следует понимать ту форму «историзма», которая была присуща марксистской науке: этнография – историческая наука, история основывается на изучении исторических источников, следовательно, этнография должна основываться на изучении этнографических источников.

Таким образом, неверно трактуемый метод пережитков приводит к отождествлению явлений культуры с «этнографическими источниками». Все дело в невольной подмене тезиса. Тезис «современная культура содержит в себе культуру прошлого» подменяется тезисом «современная культура является источником информации о культуре прошлого». Иначе говоря, методом пережитков является синхронический (структурный) метод табуляции явлений культуры, а не диахронический метод выстраивания явлений по произвольной, в сущности, схеме эволюции «от простого к сложному». Структурный подход – ключ к эволюционному подходу.

Единственной попыткой в рамках этнографии найти надежные теоретические средства преодолеть заблуждение, связанное с отождествлением понятия этнографических источников с этнографической реальностью можно считать известную статью А.К.Байбурина «Некоторые вопросы изучения объективированых форм культуры (к проблеме этнографического факта)» (1982). Понятие

«этнографического факта» он вводит посредством понятия «этнографический текст», ставя первое в отношение ко второму как «часть» к «целому» [Байбурин 1982: 10]. В качестве спецификации обоих понятий используется понятие «этнографичности». «Мы вкладываем в данный термин, – пишет А.К.Байбурин, – некоторое содержание, но его невозможно обнаружить даже в специальных работах, посвященных истолкованию этнографических понятий» [Байбурин 1982: 8]. Согласно его собственной формулировке, этнографичность – определяющее свойство этнографического факта и этнографического текста, которое только и позволяет им быть таковыми [Байбурин 1982: 8-9]. «Этнографичность» – жаргонное слово, значение которого в профессиональной этнографической среде сближается с понятием традиционной культуры как предмета исследования этнографии, а зачастую заменяет его. Можно спорить об оттенках слов: «народная», «традиционно-бытовая» культура, «этнический» слой культуры, но смысл остается примерно один и тот же (см.: [Бромлей 1973: 206-210]). Несмотря на явную готовность преодолеть инертность этнографического образа мышления, А.К.Байбурин приходит к положению, молчаливо принимаемому этнографами: «этнографичность – это прежде всего соответствие представлениям исследователя о том, какие явления в наибольшей степени информируют о традиционной культуре данного этноса» (курсив наш. – П.Б.) [Байбурин 1982: 8-9].

Другая форма спецификации понятий «этнографический факт» и «этнографический текст» связана с введением им понятия «текст культуры». Ссылаясь на то, что все большее число исследователей склоняется к мысли об определяющем характере «информационных аспектов» культуры, А.К.Байбурин утверждает, что по отношению к культуре как к семиотической системе применимы такие понятия как «код» (язык) и «сообщение» (текст). «Язык культуры, – пишет он, – это та система правил, та парадигма смыслов, которая реализуется в виде объективированных текстов культуры. С этой точки зрения текстом культуры является как само поведение человека, так и результаты этого поведения (миф, ритуал, материальная культура, социальные институты и т.п.)» [Байбурин 1982: 7].

Как следствие такого выражения этнографической реальности связь между этнографическим фактом и этнографическим текстом конкретизируется ее уподоблением связи слова (части речи) и предложения или текста (речи). Примером «текста» может служить обряд, включающий в себя в качестве компонентов словесные акты, жесты, движения, позы, части пространства, утварь, пищу, формы поведения и т.п. [Байбурин 1982: 10]. Не очень понятно, почему одному объектному языку (науки о языке) придается статус метаязыка по отношению к другому объектному языку (этнографии). В качестве метаязыка и лингвистики, и этнографии, как и любой другой конкретной дисциплины, выступает язык методологии науки (субъект, объект, предмет, метод, явление,

форма и т.п.). Тем не менее интересно проследить, к чему приводит утверждение о приоритете вербальных систем в этнографии, если его принять за истинное.

На практике это предложение сводится к требованию глобальной замены термина «явление культуры» термином «текст культуры», которое, впрочем, выполняется не очень строго. В результате термины «этнографический текст» и «этнографический факт» (т.е. элементарный этнографический текст) употребляются в одном и том же научном тексте в двух противоположных значениях явлений культуры и описания явлений культуры, т.е. обозначаемого и обозначающего. С одной стороны, говорится, что текст культуры (как элемент культуры) потенциально может выступать в роли этнографического текста, с другой – этнографический текст характеризуется как способ описания элементов культуры: «из текста культуры вычленяются значимые элементы и конструируется этнографический текст» [Байбурин 1982: 10].

Понятию «этнографический текст» в значении текста культуры А.К.Байбурин придает еще одно дополнительное значение, – значение этнографического источника [Байбурин 1982: 12]. Структуру данного множества он задает ограниченным списком: исторические хроники, изобразительное искусство, орнамент, фольклор и т.п. [Байбурин 1982: 12]. Это множество, характеризуемое с помощью понятия метатекстов, т.е. текстов культуры, описывающих другие тексты культуры, он противопоставляет текстам (фрагментам) культуры, с которыми этнограф сталкивается непосредственно при полевой работе (материальная культура, обряд). Кроме того, указанное противопоставление в его построениях соотносится с разделением «фольклор – этнография». Последнее ему необходимо для указания на несостоятельность концепции вторичности фольклора по отношению к этнографической реальности, когда фольклор используется для реконструкции «отраженной» в нем этнографической реальности. Как он пишет, метатексты следует изучать с точки зрения описания традицией самой себя [Байбурин 1982: 12]. С этим замечанием вполне можно согласиться, однако в данной связи важнее подчеркнуть, что в некоторой перспективе оно ведет к утверждению о некорректности самого отождествления понятий явления культуры и этнографического источника. Примечательно, что А.К.Байбурин не ставит проблему этнографических источников по отношению к материальной культуре или обрядам, но только по отношению к тем отделам культуры, которые могут рассматриваться как аналоги исторических хроник, т.е. письменных источников. Разделяя таким образом этнографические источники на два класса, он фактически пересматривает само понятие этнографического источника.

В этом плане становится возможным вернуться к другому его высказыванию о том, что «этнографический текст» является результатом конструирования, материалом для которого служат вычленяемые из реальности элементы (курсив наш. – П.Б.) [Байбурин 1982: 10]. По своему значению это «вырванное» из

собственного контекста высказывание является довольно точным определением этнографического источника как письменного источника.

Оценивая рассматриваемую статью А.К.Байбурина в целом, следует отметить «переходы» от одних значений вводимых или интерпретируемых им терминов к другим. Такова цена создания «метаязыка описания». «Текстом» является и сам фрагмент культуры, и его фиксация, и его описание, и его интерпретация. Поэтому ввод понятий «текст культуры» и «этнографический текст» (в указанном смысле) носит искусственный характер, имея своей целью доказательство на основе прецедента тезиса, согласно которому в этнографии отсутствует свой «особый язык описания». Здесь присутствует немалая доля лукавства: если этнографы в какой-либо – даже самой слабой – форме принимают термин «текст культуры», они тем самым признают истинность упомянутого тезиса, а именно: «понятийный фонд этнографии представляет собой крайне пестрый набор терминов и понятий» [Байбурин 1982: 5]. «Речь может идти, – пишет далее А.К.Байбурин, – лишь о некоторой сумме понятий, лишенных того функционального и концептуального единства, которое обеспечивает статус языка описания» [Байбурин 1982: 5]. В переводе на язык науковедения это означает, что этнография не построила своего объектного мира, т.е. вообще не существует как теоретическая наука.

В качестве обоснования этого фактически высказанного положения приводится утверждение о том, что в каждой конкретной сфере исследования («социальная организация», «мифология», «материальная культура», «религия» и т.п.) свои термины и понятия, имеющие мало общего с другими. Это якобы приводит к несопоставимости результатов исследований в различных сферах, наглядно проявляющейся при попытках описания культуры того или иного народа [Байбурин 1982: 5]. Таким образом, делается вывод, что этнография не существует даже как эмпирическая наука, подкрепляемый утверждением о «неоднородности явлений, составляющих предметную область этнографии» [Байбурин 1982: 5]. Затем это утверждение преобразуется в тезис о неоднородности предметной области этнографии [Байбурин 2003: 14].

Таким образом, происходит подмена понятия: наличие субсистем стало восприниматься и трактоваться как отсутствие системы в целом. Первоначально это представление о неоднородности предмета этнографии рассматривалось скорее не как причина, а как следствие ориентации этнографического описания на фиксации отдельных явлений вместо связей между ними и отсутствия единой концептуальной схемы описания этнографической реальности [Байбурин 1982: 6].

Подводя итог следует отметить, что в целом негативная оценка А.К.Байбуриным существующих в этнографии методов описания содержит вполне рациональное требование функционализма, который, в сущности, всегда был одним из главных принципов советской этнографии под именем системного подхода

к культуре. Тем самым он косвенным, но достаточно понятным образом указывает, что предметом этнографии является не этнос (группа людей), а традиционная культура (свойство группы людей). Трудности описания традиционной культуры как целого с помощью общепринятых понятий «явление культуры» или «элемент культуры» им явно преувеличены, хотя, разумеется, нельзя утверждать, что собственный язык этнографии не поддается никаким дальнейшим усовершенствованиям.

Представление А.К.Байбурина о преимуществах анализа свойств традиционной культуры с помощью понятия «текст культуры» основано на чрезмерном увлечении ритуальными аспектами традиционной культуры. Безусловно, ритуал можно уподобить «тексту», если речь идет о синтаксически упорядоченных множествах элементов в виде действий с вещами. Однако ритуал не равен по объему культуре, чтобы переносить законы существования ритуала на всю традиционную культуру. В ином случае создание единого языка описания теряет смысл постольку, поскольку множество «культура» будет содержать только два подмножества, пустое множество и себя.

Другое возражение может быть связано с двумя возможными толкованиями понятия «текст», как совокупности знаков и как совокупности символов. Здесь мы сталкиваемся как раз с тем случаем, когда необходимо различение понятий знака и символа, следовательно, неуместна, как крайне слабая, аналогия с языком. Ритуал – это совокупность символов, или даже, единый символ, и в этом качестве он выступает не как описание (кодирование), а как изображение, или имитация действительности. В этом смысле, родовым понятием при определении ритуала более корректно считать термин «рисунок», «картина», но не «текст».

4.2. Понятие «вещественные источники» в археологии

Если в работах исследователей фольклора («духовной культуры») мы находим наиболее сильное выражение идеи нетождественности понятий *предмета исследования* и *источника информации*, в работах археологов (исследователей «истории материальной культуры») обнаруживается противоположная тенденция максимально сближать эти понятия. Отождествление понятия предмета исследования археологии (памятников древней культуры) с понятием археологических источников заключено в утверждении Л.С.Клейна, что путь к определению археологических источников пролегает через понятие «вещественные источники» [Клейн 1978: 38].

Впрочем, у Л.С.Клейна есть высказывания несколько иного рода, трактующие археологические источники как письменные источники. В одной из его формулировок источник выступает в качестве фиксации образа объектов непосредственного наблюдения вместе с условиями их подбора и закрепления

[Клейн 1978: 28]. Действительно, археологическим источником является письменная и графическая фиксация результатов раскопок, описание местоположения памятника и взаиморасположения составляющих его предметов как «по горизонтали» (по квадратам, т.е. «кругам»), так и «по вертикали» (по культурным слоям). Выражение «вещественные источники» есть противоречие в определении вроде «деревянного железа».

В конце концов, никому из естествоиспытателей приходит в голову рассуждать об особенностях физических, химических, биологических «источников», рассматривая в качестве таковых физические тела, вещества или биологические виды. Мнение Л.Н.Гумилева является едва ли не единственным исключением, распространяющим понятие «вещественных источников» (в противоположность письменным, или историческим, якобы обрекающих историка на «простой или критический пересказ чужих слов») на природные явления [Гумилев 1990: 30]. Для представителей естественных наук так же, как и для историков, источником служит письменный отчет о событии того или иного наблюдения или эксперимента, который точно таким же образом подвергается внешней и внутренней критике путем их повторения на основе заданного комплекса условий.

Проблема исторического источника, по определению А.Я.Гуревича, – это проблема перехода от источника к действительности, подразумевающая «перевод» одной системы понятий в другую [Гуревич 1975: 98]. Разъясняя свою позицию, он писал: «Источник – единственный посредник между историком и обществом, создателем этого источника, - оказывается вместе с тем в определенном смысле и средостением, препятствующим адекватному познанию прошлого» [Гуревич 1975: 98]. Следовательно, задача состоит даже не в «переводе», а в более сложной системе действий. В свое время Мартин Хайдеггер указывал, что даже самый блестящий перевод древнего текста не обеспечивает правильного понимания, поскольку различается не только словарный запас языков, но – самое главное – система коннотаций. Из этого вытекает, что этнографические, археологические и пр. источники не могут принципиально отличаться от исторических источников. В частности, этнографический источник с того момента, как он создан, становится таким же «чужим» по отношению к своему создателю, как и древняя хроника, созданная данным обществом, по отношению к историку. Таким образом, А.Я.Гуревич высказал очень интересную мысль, что исторический источник анонимен, так как создает его все общество (в отличие от того, что археологический или этнографический источник всегда имеет четкое авторское начало). Вероятно, данная сторона исторического процесса и является предметом исследования социальной истории.

Процедуру, которую обычно формулируют как извлечение информации из «вещественных источников» [Клейн 1978: 45], на самом деле является процедурой абстрагирования свойств предмета, которая необходимо для создания

данного письменного источника. Свойства предмета становятся информацией уже внутри источника. Поэтому трудность в изучении остатков материальной культуры не в том, что «информации» (наблюдаемых свойств и отношений) слишком мало, а в том, что её слишком много. Принципиальное отличие археологии от этнографии состоит не в ее фрагментарности, а в ее безгласности (этнической безымянности). Информация, которую этнограф находит в этнографических источниках, какими бы пространными, «полными» они ни были, качественно так же фрагментарна, как и информация, которую археолог находит в археологических источниках, а историк – в исторических источниках. Объединяет этнографа и археолога необходимость самим создавать источники своего знания, а затем рассматривать их как нечто возникшее помимо них. Это становится видно, когда археолог изучает чужие археологические отчеты или когда археолог возвращается к своему отчету по прошествии некоторого времени. Задача археолога заставить говорить сами вещи посредством анализа их взаиморасположения во времени и пространстве. Археологические раскопки – это включенное наблюдение в чистом виде («объективное», свободное от субъективных искажений, т.е. мнения носителей культуры), причем настолько чистом, что об этом не могут мечтать даже этнографы. К тому же в плане полноты описания реальности предметы материальной культуры объективно имеют более высокий статус, чем явления духовной культуры. Во-первых, они объективны в отношении неизменности в потоке времени, во-вторых, они выступают в роли знаков, по которым возможно реконструировать духовную культуру, но не наоборот. Вряд ли можно считать разумной задачу воссоздания древних форм жилища по упоминаниям в произведениях фольклора (к вопросу о фольклоре как этнографическом источнике).

Сложности в связи с определением понятия источника, которые, как мы видели выше, возникают у исследователей фольклора, внешне несколько иного вида, чем у этнографов или археологов, хотя, если можно так выразиться, принцип заблуждения тот же самый. Миф как реальность отождествляется с реальностью его фиксации, его записи («текста»). Однако даже простая запись мифа на самом деле является его описанием, принципиально ничем не отличающимся от описания материального предмета. Неразличение мифа и текста мифа, реальности и ее отражения в этнографическом источнике, сильнее всего бьет по этнографии. Видя в мифе (или фольклоре) только текст, этнографы самоустраняются от подобных исследований.

Положение о разграничении мифа как реальности и мифа как текста легче принять, если мы скажем, что в описание мифа как текста должно входить не только содержание мифа, но и нечто иное (его «иное»), т.е. обстоятельства его исполнения: кем, перед кем и в каком социальном контексте он исполняется, в рамках или за рамками определенного обряда и т.п. Это то, что Б.Малиновский, вступая в спор с филологами (прежде всего с представителями натурми-

фологической школы), называл описанием «живого» мифа. «Ограничение исследования мифа, – писал он, – простым анализом текстов было фатальным для правильного понимания его природы» [Malinowski 1926: 21-22].

Следуя своим собственным целям размежевания «фольклора» и «этнографии», А.К.Байбурин в этом контексте несколько неожиданно приходит к идее, что, во-первых, «фольклор принадлежит к той же самой этнографической действительности», а, во-вторых, «в традиционной культуре те системы, которые принято относить к этнографической реальности, столь же семиотичны, как и фольклор, и в этом смысле от него не отличаются» [Байбурин 1982: 12]. В своих программных статьях, отмечая двойственную природу предмета исследования этнографии (под именем «этнографического факта»), демонстрирующего одновременно «знаковость» и «вещность, он настаивает на том, что этнографа должен интересовать прежде всего семиотический статус вещей, в котором заключается «этническая» специфика культуры (т.е. специфика культуры как предмета этнографического исследования) [Байбурин 1981: 215-226; Байбурин 1982: 12, 13]. При этом он говорит, что использование понятия «семиотический статус вещей» позволяет прежде всего отказаться от общепринятого распределения элементов культуры между сферами «материальной» и «духовной» культуры [Байбурин 1982: 13]. Именно объект «семиотический статус вещей» делает возможным анализ традиционной культуры с помощью понятия текста.

Однако категорическое распределение элементов культуры между множествами «материальное» и «духовное», которое может показаться слишком грубым, в этнографии никогда не воспринималось как догма. Условность этого разделения подчеркивается существованием понятий «традиционная культура» и «явление культуры». Оба понятия безразличны к границе между материальным и духовным. Вообще термин «явление» («элемент») культуры выступает как абстрактная единица, с помощью которой любую совокупность сходств и различий возможно представить в виде множества упорядоченных пар («сгустков связей»). В этом смысле понятие «семиотический статус вещей» эквивалентно понятию традиционной культуры. Поэтому мы продолжаем настаивать на полезности противопоставлений «бесписьменная культура – письменная культура» или «вербальная – невербальная культура».

Внимания заслуживает еще один момент. Если мы принимаем тезис о двойственности предмета этнографии, гораздо проще обосновать вывод, согласно которому этнографа должен интересовать «вещный» статус мифа (и в целом духовной культуры). С точки зрения «вещности» мифа гораздо проще провести различие между текстом мифа в виде записи в дневнике полевого исследователя и самим мифом, выступающим предметом непосредственного наблюдения в полевых условиях тем более, что исполнение мифа как части традиционной культуры является категорией молчаливого показа, а не рассказа [Белков 2004].

Как уже говорилось, этнография – это наука о вещах в широком (логическом) смысле слова. Для этнографа материальный предмет как явление культуры ничем не отличается от мифа или сказки. Говоря, что этнографа интересует знаковая сторона вещей, А.К.Байбурин на самом деле говорит нечто иное: описание вещи отличается от самой вещи как «вещь для себя» (по отношению к чему-либо) от «вещи в себе» (безотносительно к чему-либо).

Вместе с предлагаемым пониманием этнографического источника (нетождественность предмету исследования или самой реальности) корректируется смысл понятия исторической реконструкции. К какой бы науке мы не принадлежали, изучение любого источника, или его интерпретация, есть реконструкция отраженной в нем реальности, поскольку источник потому и является фактом, или сообщением, что не может отражать собой все стороны даже мельчайшего фрагмента реальности [Грязнов 1982: 53]. В этом отношении даже разделение на социальные и точные науки теряет свое обычное значение. Факт, исторический, этнографический, археологический, биологический и пр. есть всегда теоретический объект, некая абстракция реальности. Позитивизм, как и постмодернизм, основан на непонимании подлинной природы факта, заключающейся во взаимопереходе между реальностью и ее отражением (воссозданием) в мышлении. Вопрос только в том, какая из сторон этого отношения отбрасывается или, по крайней мере, затушевывается в позитивистском или постмодернистском «дискурсе».

В нарративной истории как дисциплине проблема различения предмета исследования (истории, или исторических событий) и источника информации о нем выглядит более тривиальной в силу того, что историку не только нет необходимости, но даже запрещено «собственноручно» создавать новые источники. Поэтому историку не приходит в голову называть сами исторические события «вещественными источниками». Однако это не означает, что данная проблема в истории вообще не существует. Там, где этнографы или археологи, не видят границы между предметом исследования и источником, историки, часто не замечают границы между источником и его интерпретацией, говоря, что памятник старины становится историческим источником в результате работы источниковеда, или о необходимости отличать «исторический факт», т.е. реальный фрагмент исторической действительности, от «историографического факта», т.е. реконструкции исторического события на основе источника. Подборка такого рода высказываний представлена в книге Л.С.Клейна «Археологические источники» [Клейн 1978: 37]. Это всего лишь метафоры процедуры подтверждения подлинности источника и поиска его связей с другими источниками. В данном случае критика источника совпадает с исторической реконструкцией.

В этой части показателен параллелизм исторических (источниковедческих, или архивных разысканий) с той ситуацией, которую мы наблюдаем в этнографии и археологии. Во-первых, нарушается граница между понятиями предмета исследования, или исторического события, и исторического источника, рассказывающего об этом событии, ибо «историческим фактом» скорее является содержание письменного источника. Во-вторых, реконструкция («историографический факт») событий по историческим источникам операционально ничем не отличается от реконструкции явлений культуры по этнографическим или археологическим источникам. Этнографические и археологические источники так же подвергаются внешней и внутренней критике, как и исторические источники. Принципиальной является разница между предметом исследования истории, этнографии и археологии, а не между видовой принадлежностью их источников. Например, сочинения Геродота являются одновременно и историческим, и этнографическим источником. Тоже можно сказать об «Аргонавтах» Б.Малиновского, содержащие в себе сведения, которые могут нами рассматриваться как исторические и вполне могут использоваться при написании истории государства Папуа-Новая Гвинея. Ср.: в музейной практике отсутствие в описи сведений исторического характера (имя собирателя и время собирания и поступления) существенно снижает этнографическую ценность предмета.

Подобные нарушения границ между реальностью, источником и реконструкцией этой реальности на основе источника как в теории, так и в практике исследований неизбежны, являясь отражением объективной реальности, в которой невозможно провести четкую линию между фиксацией, систематизацией и интерпретацией (=наблюдением, обобщением, конструированием) этнографической реальности.

4.3. Неортодоксальные способы создания этнографических источников

На фоне предыдущего изложения становится вполне возможным переосмыслить определение специфики этнографии или археологии по контрасту с историей на основании изучения ею «письменных источников» [Клейн 1978: 45]. Для этого кажется достаточным вернуть понятию текста его исконное значение письменно фиксированного акта устной речи. Между понятием исторического и этнографического источника не может быть принципиальной разницы в субстанциональном смысле («письменный – неписьменный»). По очень удачному замечанию Б.Малиновского, этнограф выступает в одном лице и летописцем, и историком, что, впрочем, это не мешало ему по-прежнему отождествлять понятие этнографических источников с самой культурой как частью непосредственно наблюдаемой реальности [Malinowski 1922: 3].

Явления («прообразы») традиционной культуры представляют предмет исследования этнографии, а их первоначальная фиксация или описание (систематизация зафиксированных полевых наблюдений), несомненно, реализуясь в виде текстов, являются этнографическими источниками («образами»). Понятие «этнографического текста» по отношению к непосредственно наблюдаемым явлениям культуры просто неверно, а по отношению к этнографическим источникам тривиально. Понятие «этнографического факта» сливается с понятием этнографического источника в том плане, что отражает момент создания источника. Фактом является не фрагмент культуры сам по себе, но то, что зафиксировано письменно, или то, что заключено в этнографическом (письменном) источнике. Фиксация предмета только органами чувств не может быть фактом именно потому, что не связана с отбором свойств. Разумеется, этнографическое явление, будь то предмет быта, обряд или исполнение мифа можно восстановить по памяти, которая в зависимости от индивидуальных свойств исследователя или информанта фиксирует только часть свойств отражаемого явления, но опять-таки фактом этот фрагмент памяти становится только в записи, в остановленном виде, делающим данную (т.е. отделенную, выделенную) информацию независимой от субъекта сообщения. Выделение фрагмента реальности совпадает с отделением (отчуждением) результата выделения от субъекта мышления.

По Гегелю, граница – это не линия, а переход одного в другое. В теоретическом пространстве переход между этнографией, археологией и историей происходит, образно говоря, не в том месте, где находится понятие источника, а в том месте, где находится понятие предмета. Структурно («схематически») этнографический предмет, или археологический артефакт, в системе этих наук занимает такое же место, как и историческое событие в нарративной истории или явление природы в естественных науках. Здесь, например, нет места постулируемому различию на субстанциональном уровне: между «преданиями» и «остатками». Безусловно, «остатки» (сами вещи) нагляднее, существеннее «преданий», но во многих случаях этнограф получает знание о существовании тех или иных вещей (обрядах, верованиях) со слов информантов. Это налагает некоторые ограничения на пользование такой информацией, требующей дополнительной обработки, но не исключает возможности пользоваться ею. Это касается и исторических хроник, содержащих сведения этнографического характера, и современных полевых исследований, на основе которых создаются новые этнографические источники по разделам традиционной культуры, утратившим свою бытовую актуальность.

Помимо непосредственного наблюдения существуют два неортодоксальных способа формирования этнографического источника. Первый способ – описание культуры по воспоминаниям. Это фиксация знания о традиционной культуре, являющегося результатом опосредствованного наблюдения, глазами самих носителей культуры. Как отмечает В.А.Козьмин, результаты работы с информантом считаются менее ценным источником совершенно незаслуженно,

ибо это означает отказ не только от большей, но и от специфической информации, которую невозможно получить другим путем [Козьмин 1993: 463].

На наш взгляд примером ценности источников такого рода является книга «Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней», изданная по материалам Л.М.Ивлевой [Ивлева 2004]. Казалось бы, отрывочные записи воспоминаний информантов в сочетании со стремлением собирателя к максимальному охвату данного явления материальной, обрядовой или духовной культуры складываются в достаточно полную и достоверную картину, характеризующуюся определенной новизной информации даже по отношению к ранним источникам, отражающим реалии традиции, еще не «обрезанной» или «разорванной» посторонним вмешательством.

Конечно, в обоих случаях понятие источника связано с письменной фиксацией лишь некоторых свойств и сторон предмета. Таким образом, вещь как этнографический факт выступает не в форме материального предмета, а в форме абстракции, отражающей взаимосвязь элементов, на которые она расчленяется в процессе описания. Возьмем такой «исторический факт», как способ ориентации египетских пирамид. Для нас он существует только в описании, причем, как оказывается, недостаточном, ибо письменные источники сообщают, что это делалось с помощью натягивания бечевок, но не сообщают как это делалось.

В описании (источнике) вещь берется не сама по себе, а только в тех аспектах, которые фиксируются в тексте. Вещь выступает как абстракция, т.е. не как материальный предмет, а как взаимосвязь элементов, на которые она расчленяется в процессе описания. Это подразумевает, что описание этнографической вещи есть теоретический объект, некая идеальная модель, которая в процессе познания может пересматриваться или совершенствоваться, согласно определенным правилам, которые заложены в самой модели. Помимо прочего это должно означать, что описание как создание источника (предмета исследования) совпадает с моментом конструирования объекта исследования этнографии. Здесь можно воспользоваться определением, согласно которому объект исследования – это не сам фрагмент окружающего мира, а только некоторые его свойства, зафиксированные исследователем [Грязнов 1982: 53].

Второй неортодоксальный метод создания этнографического источника – описание путем создания описей музейных предметов. Жизнь предметов в музейных коллекциях представляет собой простейшую модель создания этнографического источника: «предмет – опись – научное описание». Рутина музейной работы, вопреки скепсису Б.Малиновского, наилучшим образом соответствует процедуре создания этнографического источника. В рамках этнографического музееведения постоянно возникает проблема атрибуции или, точнее, реатрибуции старых поступлений, полностью или частично утративших связь с сопроводительными списками.

Конкретная процедура состоит во взаимной идентификации вещи и текста. В виде текста может выступать номер на вещи, номерная или текстовая этикетка, список, составленный при поступлении, статья в описи или карточном каталоге и, наконец, записки собирателя, содержащие историю приобретения данной вещи или хотя бы упоминания о бытовании подобных вещей в соответствующей культуре. Круг музейных документов, которые в настоящее время представляющих собой первоисточники можно расширить в зависимости от истории сложения музейных коллекций. Кроме того, привлекая позднейшие исследования профессиональных этнографов для атрибуции коллекционных предметов, мы, фактически, превращаем их в музейные тексты.

Задача установления, или, лучше сказать, восстановления. связи между вещью и сопровождающим текстом присутствует во всех без исключения ситуациях. Речь может идти только о степени простоты или сложности конкретного случая. Доказывать связь текста с вещью необходимо даже тогда, когда текстовая или номерная этикетка буквально наклеена на вещь. Само описание вещи является таким доказательством. Помимо прочего из этого вытекает, что между атрибуцией музейной вещи и семантическим анализом не существует абсолютной границы. Это два полюса одной и той же проблемы. Атрибуция музейной вещи совпадает с определением ее практической функции, из которой вытекает семантика вещи. Согласно функциональному методу, действительное представление о назначении вещи можно составить только на основе полного описания культуры, в которой эта вещь когда-то функционировала. В скрытой цитате из Б.Малиновского как в отношении функционального метода, так и основанной на нем «теории институтов», А.К.Байбурин пишет, что музейная вещь мало репрезентативна («мертва»), так как вырвана из тела («текста») культуры, представляющую собой сложную систему практических и семиотических связей между вещами («контекстов») [Байбурин 1982: 10]. Для иллюстрации достаточно напомнить употребляемое в современной практике составления описей и каталогов выражение «вещь неизвестного назначения». Однако можно хотя бы предположить возможность существования методов реконструкции назначения (функции) вещи путем анализа ее значения (семантики).

Чем же по своему конечному результату описание вещи в культуре (в полевых условиях) отличается от ее описания в стенах музея уже после изъятия из живой традиции? Что является, или что следует называть этнографическим источником: вещь как таковую или письменную фиксацию ее свойств?

Предлагаемый выше подход к определению этнографического источника позволяет устранить разрыв между атрибуцией на основе изучения музейной документации (функциональный анализ) и научным описанием (семиотический анализ). Здесь обнаруживается обратная зависимость: степень совпадения вещи и текста наиболее низкая на уровне отдельного предмета и наиболее высокая на уровне культуры в целом (этнической группы или целого региона).

Документальное свидетельство может оказаться ошибочным, тогда как семантический анализ, учитывая максимально возможное число связей между предметами и их значений, т.е. всю совокупность текстов, позволяет атрибутировать отдельную вещь даже в тех случаях, когда собственно музейные методы оказываются бессильны. Конечно, речь идет не о противопоставлении музееведения методам теоретического анализа функции и семантики вещей, а о встречном движении от одного метода к другому, поскольку абсолютной границы между этими формально противоположными методами не существует. Сказанное также означает, что при решении, казалось бы, узко музееведческих задач, исследователь сталкивается с чисто теоретической проблемой – определением понятия «этнографический источник», которая в свою очередь связана с целым рядом других фундаментальных проблем этнографии.

В этом пункте мы подходим к вопросу о соотношении между «позитивизмом» и «символизмом». Насколько достоверными («точными») могут считаться результаты семантического анализа? При чтении некоторых работ создается впечатление, что это занятие – удел немногих, движение мысли которых происходит путем ассоциаций, неведомых простым смертным. Здесь мы действительно имеем дело скорее с искусством, чем с наукой, что вполне соответствует, например, идее постмодернизма. Но что такое семантический анализ, если не разгадывание значения вещи? В этом плане семантический анализ становится синонимом структурного анализа. Разгадка вещи состоит в подборе (=создании) соответствующего текста, или описания путем восхождения с низших к высшим ступеням идентичности вещи тексту, т.е. восстановления связей «непонятной» вещи с другими вещами. Наибольшая степень соответствия достигается на ареальном уровне, когда вся совокупность источников и все множество этнографических предметов противостоят друг другу как два атомарных факта. Тем самым мы поднимаемся на тот уровень анализа, где посредством сравнения «говорят» сами вещи. Таким образом, семантический анализ не содержит в себе ничего большего, чем обычный сравнительный анализ. Сравнительный же метод означает, что несуществующий к моменту исследования текст описания предмета (или его детали) создается окольным путем, исходя из содержания других текстов, принадлежащих другим предметам.

При исследовании музейной вещи задача состоит в погружении ее в культуру (включая язык) в виде текста, который фиксирует ее образ на момент встречи с ней наблюдателей (собирателей). Но это формальная сторона. По смыслу данная процедура сводится к «оживлению» вещей, воспроизведению всех ее возможных взаимосвязей на момент отрыва вещи от материнского тела культуры, ее породившей. Следовательно, момент «смерти» вещи», оказывается моментом ее нового «рождения», воспроизведения в мышлении уже как предмета исследования этнографии. Описание вещи в дневнике полевого исследователя является ее «умерщвлением» не в меньшей степени, чем ее перенос в музейное хранилище. Следует особо отметить, что рассматриваемая проблема

касается не только случаев, связанных с изучением старинных этнографических собраний, не обеспеченных надлежащей документацией.

В заключение можно сказать следующее. Поскольку речь идет о совмещении вещи с текстом, описанием, источником, семантический анализ неизбежно оборачивается источниковедческим. Именно источниковедческий анализ (низший уровень) делает результаты семантического анализа достоверными. Любое описание этнографического предмета является решением задачи установления максимального соответствия между вещью и текстом. Сам процесс описания, проходящий внутри системы «вещь – текст», имеет двухсторонний характер. С одной стороны, идет процесс создания источника, с другой – самого субъекта исследования.

Здесь открывается еще одна грань проблемы. Возможность определения полевой (включая музейную) этнографии как экспериментальной этнографии, объединяющей в себе фиксацию и описание. Сравнительный анализ во всех его аспектах – семантическом, структурном, источниковедческом и др. – есть не что иное, как логическая разновидность эксперимента. По своим основным параметрам этнографический эксперимент ничем не отличается от естественнонаучного эксперимента, т.е. получения новой информации путем соединения / разделения различных элементов. Придавая этнографическому предмету (ритуалу, явлению фольклора, социальному институту, материальному предмету) ранее неизвестное, измененное значение, «соединяя» его с некоторой вещью или некоторым понятием, мы затем по цепочке уже известных для данной культуры ассоциаций прослеживаем поведение этого предмета и реакцию культурной среды на это изменение, чтобы определить, насколько естественной («своей») для этого предмета выглядит данная модификация.

Утверждая, что этнографический источник по определению может являться только письменным источником (текстом в прямом смысле слова), следует подчеркнуть, что описываемая вещь потому не является источником информации, что она есть чистая информация, а чистая (бесконечная) информация – это сама реальность. В.А.Козьмин, разграничивая понятия этнографического источника и этнографического факта, на практике проводит различие между этнографическим источником (полевыми материалами, или записями) и этнографической реальностью [Козьмин 1993: 461]. Вероятно, в силу особенностей внутрилингвистического подхода к реальности, обусловленных задачами перевода (межъязыковой трансформации текстов) необходимость такого различения / отождествления лучше чувствуется языковедами. Как писал Л.С.Бархударов, «не может быть никакого обмена информацией, если не существует самой информации; нельзя обмениваться мыслями, если не существует самих предметов мысли» [Бархударов 1975: 36]. Здесь пусть в имплицитной форме, но довольно отчетливо выражено тождество понятий «сама информация» и «предмет мысли» (для нас попросту «предмет»).

Информация в подлинном смысле слова всегда есть результат некоторого абстрагирования, вычленения отдельных немногих свойств вещи, которые в данном отношении (неважно, ошибочно или нет) выступают как существенные. Только в результате абстрагирования возникает этнографическое сообщение в виде музейной описи как вида этнографического источника. Парадокс, демонстрирующий это отношение, заключается в том, что этнографический предмет (предмет исследования этнографии) становится частью текста описи (этнографического источника) подобно рисунку или фотографии, ибо, как принято считать, без описи он ничего не говорит, практически теряя большую часть своей ценности не только для музея, но и для науки как таковой.

4.4. Археологические модели в практике этнографических исследований

Рассмотрим утверждение, что музейная вещь мало репрезентативна («мертва»), так как вырвана из тела («текста») культуры, представляющую собой сложную систему практических и семиотических связей между вещами («контекстов») [Байбурин 1982: 10]. Теоретически более сбалансированной выглядит позиция О.В.Лысенко. «С этой точки зрения, – пишет он, – реконструкция является не только операцией по восстановлению исчезающих форм, но является неотъемлемой частью культуры, ее внутренним механизмом, обеспечивающим адаптационные процессы самоидентификации явлений культуры и человека в постоянно изменяющемся пространстве» [Лысенко 2011: 310-311]. Следовательно, реконструкция является не только способом регенерации функций вещи, достаточно случайным образом «исчезающих» в момент их извлечения из культурной среды и насильственного помещения в музейное пространство, но и форма существования самой традиционной культуры, поскольку традиция может быть представлена в виде множества «квантов», отдельных событий («ритуальных практик», в терминах О.В.Лысенко), когда носители культуры воссоздают её элементы, но всегда в несколько измененном виде.

Проведем еще одно сравнение с археологией. Образ «мертвая – живая вода» в наибольшей степени подходит к характеристике взаимоотношений археологии и этнографии. Археология изучает «остатки» не только материальной культуры, но, исходя из общепринятой морфологии культуры, также социальных институтов (систем родства) или мифов. Этнографические «пережитки» при определенном смещении f во времени и пространстве могут быть совмещены с археологическими «остатками». Если этнография и культурология (как конкретная наука) основаны на абстракции «объективированные результаты абстрагирующей деятельности человека» при дальнейшем разбиении указанного множества на два подмножества «бесписьменная культура» и «письменная культура», то археология основана на абстракции «результаты трудовой деятельности человека» при разбиении на подмножества, соответствующие понятиям «первобытная археология» и «классическая археология»,

т.е. опять-таки на «археологию бесписьменных культур» и «археологии письменных культур». В данном случае понятие «результаты трудовой деятельности» рассматриваются как частный случай, или более конкретная (более сложная) абстракция по отношению к понятию «объективированные результаты абстрагирующей деятельности». Этнография в отличие от археологии берет явления трудовой деятельности не сами по себе (т.е. «вещь в себе»), но именно как «вещь» (т.е. «вещь для себя»). Это, в частности, означает, что этнография имеет возможность наблюдать трудовой процесс в живом виде, а, следовательно, наблюдать и слушать ритуал, его сопровождающий. Однако деление на современные («живые») и древние («мертвые») культуры не является ключевым при разграничении предметов исследования археологии и этнографии. Только абстрагируясь от видового понятия человека (т.е. от «антропологии») в рамках двух рассматриваемых высказываний, мы производим связанную с этим абстрагированием операцию обобщения, результатом которой и являются предметные области этнографии и археологии.

Археологическое понятие культуры обнажает отношение, скрытое в этнографической культуре. Пользуясь этим, понятию группы, широко используемому этнографами в различных контекстах (устоявшегося термина не существует), можно придать более строгое и вместе с тем непривычное истолкование. Первоначально речь шла об обосновании понятия «малой группы» («малой этнографической группы»), или его эквивалентов, в качестве основной единицы измерения в этнографии, путем простого противопоставления понятию этноса как «большой группы людей» [Белков, Верняев, Новожилов 2009. С.91-93; Новожилов 2009: .94-110; Белков 2010в: 173-178; Новожилов 2010: 179-187; Белков 2011: 402; Новожилов 2011: 406]. Современные работы, посвященные так называемым субэтносам, представляют интерес именно как альтернатива концепции малых групп, т.е. как форма развития традиционной концепции этноса [Бузин, Егоров 2008: 308-346; Бузин 2011: 402-403; Егоров 2011: 403].

На наш взгляд, после нескольких публикаций последнего времени, сознательно ставящих своей целью создание «теоретической модели малой группы», в том числе путем привлечения более ранних эмпирических исследований, вырисовывается факт постепенного отвлечения внимания от этноса как «конструкта», имея в виду совокупность произвольно выбранных элементов культуры. Отсюда возможность пересмотра общепринятого подхода, связанная с истолкованием объекта этнографии уже не в качестве отражения группы людей, являющихся носителями определенных черт культуры, а в качестве группы признаков (системы элементов, или института). При этом условии малую этническую группу как объект исследования этнографии можно уподобить понятию множества в математическом (топологическом) смысле, приняв ее за «точку вместе с ее окрестностью», т.е. взяв некое свойство (элемент) культуры в качестве «стержня», вокруг которого формируется данный «кластер» признаков [Фурсова 2003: 265; Верняев 2011: 47-80]. Топологический подход подчас непроизвольно проявляется уже на уровне высказываний

о роли исследователя («главного звена»), выстраивающего малую этнографическую группу посредством встраивания («вживания») в ее среду, т.е. образующего собой центр некоторого «круга», или «точку с окрестностью» [Новожилов 2010: 187].

Впрочем, этнография всегда негласно пользовалась этим методом при описании традиционной культуры, в полевых отчетах или музейных описях. В терминах «этнографичности» элемент (явление) культуры есть некоторое неразложимое на составные части наименьшее целое, соответствующее определенной функции: «топор», «копье», «обычай пострига», «обряд размножения», «миф», «загадка» и пр. Разумеется, реальный каменный топор состоит из нескольких: частей, лезвия, рукоятки, крепления. Однако можно представить себе топор, сделанный целиком из очень твердого дерева. В этом случае функция «топор» суживается (специализируется), но не исчезает как таковая, превращаясь в пустое множество. Напротив, функции различных предметов могут быть соединены в один за счет сложения предметов или их частей в качестве функционально целых. Например, некоторые типы австралийских копьеметалок, являются соединением (топологической «суммой») копьметалки, сосуда и долота.

Вещь (в широком смысле) как элемент культуры может характеризоваться не только в терминах складывания и раскладывания на отдельные части («целое и его часть»). Путем анализа, или абстрагирования, любой предмет можно представить как сочетание внешних свойств с помощью классической триады «форма – материал – цвет». Наконец, каждая составная часть, например, лезвие топора, также имеет свою форму, материал и цвет, но вместе с тем и свою функцию. Эта проблема хорошо знакома музейным специалистам: что считать единицей хранения, весь топор или его составные части?

В число свойств («ингредиентов» сущности) данного предмета входят также функции, считающиеся принадлежностью других предметов, причем чужая функция (случай пересечения множеств) становится значением предмета. Например, орнамент или форма изделия может подсказать наличие символической функции. В момент описания любая культура путем задания структуры (топологии) превращается в топологическое пространство (группу), в котором физическое или функциональное расстояние между элементами не имеет значения. Поэтому окрестностью материальной вещи оказывается некий знак ритуал или миф и наоборот. Из общеизвестных примеров можно привести понятие «список основных элементов культуры» как способ задания топологии на множество «человеческая культура».

Такое определение понятия культуры, позволяет несколько иначе, чем принято, взглянуть на соотношение этнографии и археологии, поскольку допускает применение в качестве средства анализа понятия открытое множество.

Обычно этнография и археология рассматриваются как источники информации, дополняющие друг друга (см.выше: модель пробиваемого с двух сторон тоннеля). Археология поставляет информацию о прошлых ненаблюдаемых элементах современной культуры, этнография – информацию о ненаблюдаемых элементах археологической культуры. Археологическая культура рассматривается как этнографическая культура прошлого, сохранившаяся фрагментарно, неполно, в виде «остатков» предметов древней этнографической культуры. Однако для того, чтобы встать на эту точку зрения, необходимо считать, что предмет археологии выделился в качестве дополнения предмета этнографии, являясь разностью между всеми возможными элементами традиционной культуры и теми ее элементами, которые доступны наблюдению этнографов в современности. В действительности данные этнографии и археологии не встречаются в одной точке. Вероятно, более правильно считать, что этнография и археология возникли параллельно в качестве дополнений нарративной истории. В случае этнографии выделение предмета происходит по ведомству оппозиции «письменная – бесписьменная информация», в случае археологии – «визуальная – невизуальная информация» (если говорить точнее, речь идет о способах доставления информации).

Таким образом, в своих истоках история, с одной стороны, этнография и археология, с другой, соотносятся между собой как открытое и замкнутое множество. Из этого вытекает, что предмет археологии, несмотря на то, что его составляют «остатки» культуры, не является «остатком» предмета этнографии, являясь в указанном смысле полным (равным самому себе). Материальная культура является средством передачи информации невербальным (несловесным) способом, доминирующим в бесписьменном обществе даже при передаче мифов. Следовательно, изучая топологию предметов из археологических раскопок, мы получаем информацию о духовной культуре (так называемых, «предметах культа») вполне сопоставимую по объему с этнографической информацией, включающей результаты опросов. Если культуру вообще представить в виде функции, т.е. кортежа трех элементов, место археологии становится еще более ясным. Первый элемент – область определения (множество мысленных образов), второй элемент – область значений (множество материальных реализаций мысленных образов), третий элемент – функция f, т.е. отображение первого множества во второе множество, или на второе множество, если такое отображение является полным.

С этой точки зрения, предметом археологии является множество графиков (функций) отображения первого множества во второе. Археологическое исследование как реконструкция состоит в восстановлении недостающих участков графика (паттерна, конфигурации, шаблона) данной культуры по сохранившимся элементам второго множества путем очевидных (наблюдаемых) соответствий элементам первого множества. В истории аналогом понятия графика культуры является понятие ментальности. Для этнографии задача построения графика является тривиальной, разумеется, при наличии процедуры

такого построения. Поэтому в задачу этнографии входит исследование таких трансформаций графиков, которые осуществляются в самой реальности «без разрывов и склеиваний» (топологическая эквивалентность культур, или т.н. «единство человеческой психики», – основная идея эволюционизма). В тех случаях, когда археолог переходит к выполнению такой задачи по отношению к археологическим культурам, он становится «этнографом». И наоборот, когда этнограф обладает лишь отрывочными знаниями о той или иной этнографической культуре, он становится «археологом». Кажется, об этом пишет О.В.Лысенко, приводя пример музейной практики: «В музейной коллекции вещи начинают жить своей собственной жизнью, и нам приходится заново производить раскопки (sic! – П.Б.) в поисках тех смыслов и значений, которые привели их на полки хранилищ» [Лысенко 2011: 311].

По меркам теории «знаковости» этнографической вещи, археология имеет заметное преимущество, поскольку археологическая культура сама по себе является системой знаков (ребусом), которая подлежит разгадыванию, причем без этнографических подсказок, ибо в ином случае умозаключения археологов не будут имеет никакой ценности именно для этнографов. Сущность взаимоотношений этнографии и археологии в плане извлечения позитивной информации заключается в методе «постепенного приближения» при создании шкалы различий между культурами в пространственно-временном континууме.

Помимо прочего возможность применения языка топологии (в качестве метаязыка) по отношению к объектному языку истории, этнографии, археологии показывает, что разделение на точные и гуманитарные («номотетические» и «идеографические») науки не имеет под собой достаточного основания. Точные и гуманитарные (исторические) науки, как принято говорить, находятся на континууме. Следовательно, границы между ними в некоторых отношениях могут устанавливаться достаточно произвольно (произвольность, условия которой оговорены, есть форма выражения необходимости). Формализация в узком смысле слова («точность», «измерение») может достигаться не только средствами языка чисел, но и средствами языка графов, которым этнография пользуется уже довольно давно и небезуспешно. Числовой ряд подразумевает не только измерение (сложение единиц в более крупные единицы), но и определение порядка (места единиц в данном n-мерном пространстве). Историки, этнографы, археологи не могут измерить, но могут пронумеровать исследуемые явления. От этого их выводы не становятся менее точными, т.е. не говорят меньше об окружающем мире как с точки зрения способности формулировать основные законы, так и с точки зрения прогнозирования / продуцирования новых фактов.

Часть II. Объект этнографии

Глава 5. Этнографическая реальность и фольклор

5.1. Этнография и филология

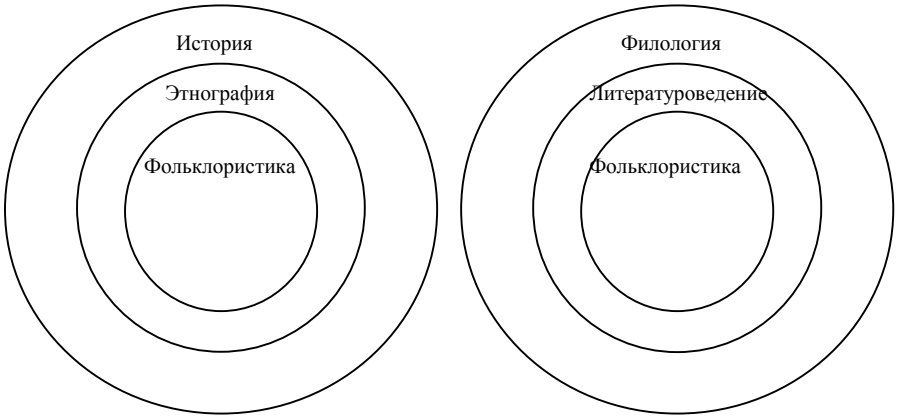
В.Я.Пропп считал, что для западноевропейской науки, преимущественно немецкой и французской, характерно слишком широкое толкование предмета фольклора (Volkskunde). Такое понимание фольклора включает не только изучение устного народное творчество, но также обрядовую жизнь и материальную культуру [Пропп 1976: 17]. В настоящее время в германоязычных странах значение термина «фольклор» также практически сливается с термином «Volkskunde» [Гусев, Штробах 1991: 136]. Наряду с этим В.Я,Пропп указывал, что на Западе под фольклором понимается крестьянская культура одного, причем в большинстве случаев своего народа; культура своего народа служит предметом изучения фольклористики, или Volkskunde, а культура всех других народов, в том числе первобытных – предмет этнографии, или Völkerkunde [Пропп 1976: 18-19]. Таким образом, В.Я.Пропп был первым, кто придал современное звучание проблеме «фольклор и этнография», до настоящего времени сохраняющей значение инструмента самоопределения фольклористики. Во-первых, по его мнению, наука о фольклоре должна охватывать духовную культуру всех народов [Пропп 1976: 19]. Во-вторых, он не соглашался с тем, что термин фольклор или его эквиваленты могут распространяться на «ранние формы» материальной культуры и социальной организации изучаемых народов, ибо для этого существует наука этнография [Пропп 1976: 17].

В конечном итоге, по версии В.Я.Проппа, фольклористика – это наука о духовной культуре*, этнография – это наука о ранних формах материальной культуры (включая социальную организацию). Часть современных исследователей, выступающих от имени фольклористики, придерживаются проппов-ской схемы, связывая понятие «этнографической реальности» с ритуалом, социальной организацией и материальной культурой, т.е. всем тем, что не относится к понятию фольклора в узкой трактовке совокупности вербальных систем [Байбурин, Левинтон 1984: 229-230].

Критикуя широкое понимание фольклора как предмета исследования, В.Я.Пропп выступал против отождествления этого понятия с понятием этнографии вообще, и этнографии своего народа в частности. Приведем точку зрения этнографов: «С литературоведением этнография связана через фольклористику, изучающую устное народное творчество (сказки, легенды, песни, пословицы и пр.). Фольклористика – это обособившаяся отрасль этнографии, и

* Термин «духовная культура» в данном контексте неточен, так как подразумевает не только фольклор и мифологию, но и религию.

естественно, что каждый фольклорист есть в то же время и этнограф. Но устное народное творчество, как известно, питает и письменную художественную литературу: большинство литераторов так или иначе черпает свои сюжеты, отдельные мотивы своих произведений из фонда народного творечества, перерабатывая его; народное творчество накладывает особый отпечаток и на самый язык литературных произведений. Поэтому фольклористика, не теряя связи с этнографией, в то же время рассматривается и как часть литературоведения» [Токарев 1968: 12]. Если учитывать, что в данном отношении литературоведение выступает синонимом филологии, а сама этнография для С.А.Токарева является выделившейся областью истории, с помощью кругов Эйлера его взгляды можно отообразить в следующем виде:



Таким образом, тезис о фольклористике как обособившейся отрасли этнографии приводит к нарушению одного из основных законов логики. Фольклор выступает предметом исследования двух разных наук, одно и то же понятие одновременно входит в объем двух различных понятий, что логически невозможно. Проще предположить, что мы имеем дело с двумя различными предметами, которые и этнографами, и филологами обозначается одним термином (мы сейчас несколько упрощаем картину, специально не рассматривая проблему соотношения предметных областей истории и филологии).

С одной стороны, не каждый фольклорист есть в то же время этнограф, с другой – указание на то, что народное творчество питает литературу, не является объяснением связи фольклористики с литературоведением. Существуют фольклористы и фольклористы: фольклористы-этнографы и фольклористы-филологи. И те, и другие начинают с созерцания одного и того же фрагмента реальности, но выделяют из него два различных предмета исследования.

Очень близко к такому решению проблемы подошел К.В.Чистов. Первоначально он исходил своих рассуждениях из двух положений: 1) из принятого на практике определения предмета этнографии (история первобытного общества,

этногенез, этническая история, этнические отношения, культура и быт народов) и фольклористики (устное народное поэтическое творчество), 2) из принятого в теории этнографии положения, что фольклористика является одним из разделов этнографии [Чистов 1971:17, 24]. Приводя три взаимоисключающие точки зрения на взаимоотношения фольклористики и этнографии (фольклористика – наука филологическая, фольклористика – наука этнографическая, фольклористика независимая наука), он попытался их примирить с помощью тезиса о том, что специфика фольклористики заключается в единстве литературоведческого (фольклор связан прежде всего со словом) и этнографического начала ее предмета. Поэтому фольклористика «может рассматриваться и как одна из органических составных частей этнографии, и как одна из составных частей литературоведения» [Чистов 1971: 17-18].

Казалось бы, К.В.Чистов выразил ту же самую мысль, что и С.А.Токарев, может быть, более строго. Однако важно, как именно он аргументировал свою точку зрения относительно двойной специфики фольклористики. «Это, – писал он, – прямо вытекает из природы фольклора: каждый фольклорный факт – одновременно явление народного искусства и народного быта» [Чистов 1971: 17-18]. Если проанализировать данную фразу, ее внутренний смысл намного шире её синтагматики. Понятие «фольклорный факт» противопоставляется понятиям «явление народного искусства» и «явление народного быта», причем первое отражает фольклорный акт (действие, поскольку слово – это тоже действие) сам по себе (вещь «в себе»), являясь указанием на некий материальный репрезент, фрагмент действительности, а два вторых отражают свойства этого фрагмента действительности (вещь «для себя»). Очевидно, речь идет о двух различных предметах исследования.

В сущности, в слишком широком толковании фольклора западноевропейскими учеными нет ничего необычного, учитывая историю появления терминов «Volkskunde», «мифология» и «фольклор» в качестве синонимов «народной традиции». Социальным толчком к собиранию и осмыслению поэтического народного творчества явилось начало национального движения в странах Европы, которое в силу ряда исторических причин было особенно характерным для регионов со славянским и немецким населением. Первоначально еще не вполне отчетливое представление о предмете данной области знания реализовывалось в термине «Volkskunde» в значении близком понятию мифологии («поэтического народного творчества») [Токарев 1978: 22]. Речь идет об изучении мифологии в том смысле слова, которое ему придавал Якоб Гримм в «Deutsche Mythologie»: не только мифы как таковые, т.е эддические мифы, но и так называемые языческие религиозные верования [Стеблин-Каменский 1976: 61]. В России «народоведческое» («Volkskunde») направление был реализовано с открытием «Отделения этнографии» РГО (1847). В докладе его председателя Н.И.Надеждина обосновывалась идея изучения преимущественно «народности русской» [Токарев 1978: 26]. По замечанию Д.К.Зеле-

нина, до конца XIX в. основное внимание уделялось именно явлениям духовной культуры восточных славян [Зеленин 1991: 13]. В указанном смысле понятие мифология («Volkskunde») является эквивалентом понятия фольклора («folk-lore») до его введения английским историком Уильямом Томсом в 1846 г. обозначения духовных традиций «народа» и «знания о народе» [Гусев, Штробах 1991: 135]. Тесная связь российской и немецкой научной традиции можно считать объяснением, почему термин «фольклор» в России был принят только в конце XIX в.

Предельно широкое значение понятие мифологии имеет в работах А.А.Потебни, который включал сюда не только предания, верования, сказки, но и вещественные памятники, обычаи, обряды [Токарев 1978: 22-23]. «Мифология, – писал А.А.Потебня, – есть история мифического миросозерцания, в чем бы оно не выражалось: в слове и сказании или в вещественном памятнике, обычае и обряде» [Потебня 1976: 426]. В связи с подобными высказываниями ему иногда приписывается попытка выразить идею «тождества мифа, действа и текста» в рамках проблемы проведения границ между мифом и ритуалом [Ревуненкова 1992: 6]. На самом деле он, вероятно, имел в виду нечто иное, а именно: реконструкцию («историю») мифологических представлений, воплощаемых в том числе и в традиционной материальной культуре. Проблема «миф – ритуал» не являлась фактором его научного мышления, так как не была средством интерпретации значимой для него теории. Это, собственно говоря, то, с чего начиналась фольклористика. Как пишет М.И.Стеблин-Каменский, в «Deutsche Mythologie» Гримма реконструируются языческие верования из их следов в современной народной культуре (в виде топонимики, ономастики, фольклора и пр.) [Стеблин-Каменский 1976: 59]. Английское «фольклорное общество» использовало понятие фольклора в значении «древних нравов, обычаев, обрядов и церемоний прошлых эпох, превратившихся в суеверия и традиции низших классов цивилизованного общества» [Гусев, Штробах 1991: 136].

Таким образом, из последовательности и характера изменения в распределении (схождении / расхождении) значений терминов «этнография», «мифология» и «фольклор» вытекает, что две тенденции в определении границ исследований в области фольклора существовали всегда: широкое толкование предмета (народная культура в целом) и узкое толкование толкование (духовная культура народа). Это связано с самим характером постановки задачи и метода ее решения – реконструкции архаических верований на основе изучения современной народной культуры, которая рассматривается как некая материнская «порода», содержащая в себе в виде вкраплений следы прошлых эпох. В.Е.Гусев и Х.Штробах сетуют на то, что подобные представления о фольклоре как реликтовом, пережиточном явлении в современной культуре, имеют хождение до настоящего времени [Гусев, Штробах 1991: 136]. В действительности в этом, казалось бы, устаревшем понимании задач исследований по

фольклору, когда фольклор рассматривается как «пережиток» (в терминах теории этногенеза, «субстрат») более древнего состояния культуры, в эмбриональном виде содержится то, что в XX в. стали называть структурным подходом.

При ближайшем рассмотрении критика метода пережитков сводится к утверждению, что определение того или иного явления в качестве пережитка требует обоснования [Веселовский 1923: 94; Bogatyrev 1929: 11-14]. На наш взгляд, очень удачная формулировка сущности структурного («формального») подхода принадлежит Алану Дандису (он отмечает, что большинство ученых используют понятия структуры и формы как взаимозаменяемые): «Хотя конечной целью может быть историческая реконструкция, средством ее достижения является интенсивное исследование формы» [Dundes 1964: 33-34, 57]. По-видимому, речь идет об имманентном оборачивании, в самом процессе исследования (анализа), синхронического подхода в диахронический. Таким образом, задача состоит в том, чтобы найти критерии отличия между двумя аспектами фольклора, не предсказывая заранее, в каких отношениях окажутся дисциплины, изучающие эти аспекты.

5.2. Мифологическая и антропологическая школа

Из предыдущего изложения вытекает, что при определении концептуального расстояния между мифологической и антропологической школой ссылки на эволюционизм, как на дифференциал последней, мало показательны. Считается, что эволюционистской концепции прежде всего соответствует тезис о сохранении у развитых народов в виде «пережитков» духовной культуры первобытного общества [Байбурин 1991: 81]. Однако, как заметил Е.М.Мелетинский, использовании метода «пережитков» было довольно заметной чертой мифологической школы [Мелетинский 1976: 23]. Образцовым началом антропологической («эволюционистской») школы в изучении фактов духовной культуры послужила анимистическая теория Э.Тэйлора, согласно которой, в основе религиозных верований и обрядов «дикарей» лежат представления о «духовных существах». Отсюда термин «анимизм», обозначающий первичную форму религии, или, по выражению Э.Тэйлора, «минимум религии»* [Токарев 1978: 44]. Согласно Е.М.Мелетинскому, различие здесь заключается лишь в том, что в построениях мифологической школы место анимизма занимал «натурализм» («небесная мифология») [Мелетинский 1976: 23-24].

Более надежным критерием демаркации является взаимоотношение субъекта с предметом исследования. «Одним из важных преимуществ анимистической теории перед мифологической, – писал С.А.Токарев, – было как раз то, что она

* «Религиозность» остается признаком предмета этнографии. Происходит не только смена метода, но и предмета: вместо поэтических – религиозные воззрения.

была построена на обильном этнографическом материале: это была, кстати, первая в науке концепция происхождения и истории религии, опиравшаяся целиком на данные этнографии» [Токарев, 1978, 45]. Е.М.Мелетинский локализует отличие старой и новой теории несколько иначе, указывая не только на то, что антропологическая концепция в отличие от мифологической построена на данных этнографии, но и на то, что ее «главным материалом» был «не индоевропейский круг, а архаические племена в сопоставлении с цивилизованным человечеством» [Мелетинский 1976: 24]. Можно сказать, что антропологическая школа возникла путем «скрещивания» Volkskunde и Völkerkunde. Реконструкции более древних форм, основанные на анализе непонятных фактов традиционной (крестьянской, народной) европейской культуры, были заменены прямым сопоставлением с результатами непосредственных наблюдений в культурной среде первобытных народов. Насколько существенным является это отличие?

Формула «фольклор и этнография» во многом аналогична оппозиции «крестьянская и первобытная культура». Поэтому метод пережитков Э.Тэйлора является не методом реконструкции, а скорее методом подбора или подстановки на основе сходства отдельных явлений крестьянской и первобытной культуры. На место первобытной культуры реальных народов мифологическая школа ставила воображаемую языческую культуру, используя оппозицию «христианская – языческая культура». Под язычеством здесь, вероятно, следует понимать библейскую начальную цивилизацию. В первую половину XIX в. иное было трудно предположить. Первобытные народы («дикари») рассматривались как деградировавшие носители первоначальной, довольно высокой цивилизации земледельческого типа. Эволюционная теория Э.Тэйлора возникает на отождествлении первоначальной цивилизации с культурой охотников и собирателей, т.е. культурой присваивающего типа. Однако в абсолютном выражении оценки представителей мифологической и эволюционной школ практически идетичны. И для тех, и для других современная крестьянская культура в одинаковой степени является более слабым аналогом (трансформацией, искажением) предшествующей стадии. Если речь идет о духовной культуре, это, соответственно, «небесная мифология» и «анимизм». «Антиэволюционист» Б.Малиновский, критикуя метод пережитков, писал, что явления культуры в современном мире приобретают новые функции. Структуралист К.Леви-Стросс заявлял, что культура «кодирует», что история «уродует» элементарные (первобытные) «структуры разума». Можно согласиться с мнением М.И.Стеблин-Каменского, усматривающего неслучайное сходство между натурмифологией и структурализмом. В конечном счете теория К.Леви-Стросса сводится к тому, что миф «кодирует», т.е, можно сказать, выступает метафорой «структур разума». Тезис о «метафоричности» мифа при изображении окружающей действительности рассматривают как главную идею К.Леви-Стросса о природе мифа и другие исследователи [Березкин 1987: 87-88]. Формулировки разные, идея всегда одна и та же, и эта идея так или иначе

ведет к представлению о «двойном ядре» традиционной культуры как предмета этнографии.

Фактически, противоположность мифологической школы и антропологической школы трактуется как противоположность филологии и этнографии. Мифологическая школа строилась на достижениях сравнительной филологии индоевропейских языков В ее основании лежит теория Макса Мюллера, по которой миф – это своего рода «болезнь языка», или, в терминах А.К.Байбурина, результат «семантического сдвига» [Байбурин 1991: 80]. Как объясняет М.К.Стеблин-Каменский, с точки зрения сторонников школы Макса Мюллера, мифология «не значит того, что она как будто значит», состоит из метафор и поэтических образов, первоначальный смысл которых утрачен. Однако этот скрытый смысл с помощью этимологических сравнений, прежде всего на основе санскрита, может быть реконструирован [Стеблин-Каменский 1976: 11]. На этой почве возникло несколько ветвей: солярная теория, лунарная теория, теории, в соответствие с которыми мифы символизируют метеорологические явления: облака, бурю, гром и молнию или даже «мировые законы» тяжести, движения, сродства. К работам этой школы примыкают исследования, где значением мифа могут быть идеи, понятия, социальные статусы и т.п. [Стеблин-Каменский 1976: 11-12].

Все же не следует полагать, что подобные представления в науке являются чистым анахронизмом. В методе «пережитков», или «болезни культуры» (по аналогии с «болезнью языка») можно видеть не столько недостаток, сколько отражение специфики Volkskunde в определении этой дисциплиной предмета своего исследования. Крестьянская культура в некоторых отношениях выступает как неполностью сохранившееся целое в сравнении с первобытной культурой подобно тому, как в археологии памятники древней материальной культуры рассматриваются в качестве омертвевшей части некогда целой, живой культуры.

Подведем итоги. Мифологическая школа в своих конкретных изысканиях основывалась на диахроническом противопоставлении современной европейской мифологии (в значении «фольклора»), и древней индоевропейской мифологии. Данная практика до сих пор остается основной в филологических исследованиях. При исследовании корней какого-либо фольклорного сюжета, зафиксированного в Европе, скажем, в XIX в., проводится ретроспективный поиск текстов со сходными сюжетами или мотивами в европейской средневековой, ведийской и пр. литературе.

В рамках антропологической школы происходит переориентация на другой объект поиска. В качестве прототипа, или основы рассматриваются материалы первобытной этнографии. Внимание фокусируется на определенном сходстве

или на возможности видеть сходство между фольклорными мотивами со стороны отраженных в них социальных коллизий и ритуальными мотивами (обычаями), зафиксированные этнографическим путем в первобытных обществах. В целом антропологическая школа в изучении мифа есть плоть от плоти филологии и к собственно этнографическим (антропологическим) методам не имеет никакого отношения. Ритуалистическую доктрину мифа (апофеоз антропологической школы) разрабатывала кембриджская школа классической филологии [Байбурин 1991: 81].

Таким образом, мифологическая и антропологическая школа различны между собой, но не противоположны друг другу. В случае с антропологической школой мы имеем дело с тавтологией, говоря точнее, с перестановкой элементов множества «мифологическая школа», или его взаимно-однозначным отображением в себя. Концептуально мифологическая школа не может (и не должна) быть окончательно отброшена как, например, не могут исчезнуть из языка контрфактические предложения. Эта научная традиция, по-видимому, являясь достаточно гибки инструментом филологического анализа, на протяжении двух столетий неоднократно видоизменялась, модифицировала свои представления об исходном («главном») материале.

Действительно, антропологическая школа в том виде, в котором она обычно преподносится, является продолжением («стадией») мифологической школы. Если не принимать во внимание конкретные формы мифологии как дисциплины, например, ставшие притчей во языцех солярную, лунарную и другие подобные теории, метод «семантического сдвига» продолжает существовать в работах более современной неомифологической («семиотической») школы, как считается идущей от Ю.М.Лотмана. Теперь шаблон «реплика – оригинал» перенесится из области изучения мифа на ритуал. Так же, как когда-то во всех мифах находили «олицетворения» небесных светил, в настоящее время во всех ритуалах с такой же тщательностью обнаруживают символику «модели мира» («мирового дерева» и / или «первочеловека»). Новейшая модификация этой системы взглядов принадлежит А.К.Байбурину, в работах которого ритуалу отводится роль символа, или метафоры того или иного «перехода»: «старое – новое», «жизнь – смерть», «свое – чужое», «биологическое – социальное» [Байбурин 1993]. В данном случае мы имеем дело с соединением понятия функции Б.Малиновского и понятия rites de passage Арнольда ван Геннепа. Фактически, тот или иной «переход» интерпретируется как функция данного ритуала. В связи с этим можно сказать, что, вводя понятие «культура ритуального типа» как несомненный аналог понятия «традиционная культура», А.К.Байбурин не столько проводит границу между этнографией и фольклористикой со стороны последней, сколько видоизменяет предмет исследования этнографии, трактуя ее как «науку о ритуале». Тем же самым действием, вследствие включения ритуала в понятие фольклора, видоизменяется предмет филологии.

Пожалуй, единственным случаем действительно этнографического подхода к изучению мифа является концепция Б.Малиновского. Все дело в радикальной смене исходного локуса наблюдений, или «интереса», если под «этнографичностью» понимать ту «несобственную точку», которой пополняется «плоскость» («текст») исследования для описания этнографических соотношений и систем.

Изложение своих взглядов на миф Б.Малиновский начинает с критики натурмифологии [Malinowski 1926: 14]. Он говорит, что, наблюдая живой миф в действии (а не изучая его останки, мумифицированные в сознании древних жрецов, как это делают мифологи, никогда не покидавшие свои кафедры), просто невозможно себе представить, что миф – это всего лишь красивая рапсодия, плод пустого воображения или результат натуралистической игры ума первобытного человека [Malinowski 1926: 14-21]. По утверждению Малиновского, миф такой, какой он есть, в его живой первозданной форме – это не просто рассказ, но переживаемая реальность, не вымысел, но то, во что верят как в происходившее в прошлом на самом деле и продолжающее влиять на происходящее в настоящем [Malinowski 1926: 21]. В мире, где миф живет, это сила, производящая реальную работу решению практических задач, встающих перед человеком в сфере ритуала, морали и «социологических принципов» [Malinowski 1926: 14, 16]. Именно в таком контексте можно говорить о «теории внутреннего единства мифа и обряда», как считается, получившей в трудах Б.Малиновского законченное выражение [Ревуненкова 1992: 3]. Так называемая проблема первичности мифа или ритуала искусственно создана как раз теми, над кем Б.Малиновский откровенно иронизировал за склонность к кабинетному отшельничеству.

Для того, чтобы правильно определить место Б.Малиновского в негласно существующей иерархии исследователей мифа, необходимо учитывать, что для него связь мифа и ритуала – это синоним связи между священной традицией и социальной структурой. Возводя тезис о связи между мифом и ритуалом к Джеймсу Фрэзеру, он формулирует взгляды последнего в терминах социологической и ритуальной важности мифа, ставя себе в заслугу формулировку этих взглядов как социологической теории мифа: «Изучаемый живым миф… является не символическим, но прямым выражением своего предмета высказываний; это не объяснение в целях удовлетворения научного интереса, но вызывание к жизни посредством нарратива первозданной реальности, имеющее своей целью удовлетворение глубоких религиозных чувств, моральных чаяний, социальных установок, наконец, просто практических потребностей [Malinowski 1926: 16-17, 23].

Б.Малиновский особо подчеркивает, что подлинное понимание мифа невозможно без учета фактора присутствия его создателей, предполагающего необходимость комментариев с их стороны, а также изучения множества вариантов одного и того же мифа, поскольку миф вырастает непосредственно из жизни

людей во всей её полноте [Malinowski 1926: 20-21]. Таким образом, миф объективен, но его объективность («правда») заключается не в нем самом, а в его «культурной функции» как свода правил социального («ритуализованного») поведения, на которых держится жизнь общества в целом. Согласно Б.Малиновскому, для того, чтобы в изучении мифа (т.е. мифа и всего, что с ним связано синхронически и диахронически) встать на точку зрения этнографии, необходимо решительно перенести акцент, т.е. в своих сравнениях идти не от мифов высоких культур (известных по литературным источникам), к мифам первобытных народов (существующих в записях полевых этнографов), а наоборот от первобытных мифов к жреческим мифам; мифы должны изучать не филологи, а этнографы («социальные антропологи»). Концепция Б.Малиновского одинаково чужда мифологической и антропологической школе изучения мифа, поскольку обе эти школы не выходят за рамки филологии. Речь идет о перемещении самого субъекта исследования в «этнографическое» пространство, представляемое в качестве прообраза «мифологического» пространства.

5.3. Миф и ритуал. Композиция слова, действия и вещи

При рассмотрении особенностей мифологической и антропологической школ в построение предмета исследования, споры вокруг обрядовой теории мифа могут вызвать особый интерес. Тем более, что в работах по истории изучения мифа, констатируется факт появления этой теории, но не объясняется логика её появления.

Родоначальником обрядовой теории мифа, декларирующей приоритет ритуала над мифом, принято считать Дж.Фрэзера [Байбурин 1991: 81]. Насколько это утверждение соответствует внутреннему строю «Золотой ветви»? На наш взгляд, основой его научной концепции мифа является следующий тезис: объяснение смысла того или иного культа часто носит субъективный характер, но выявление сходства ритуалов – вопрос фиксации реальных фактов наблюдения [Фрэзер 1983: 361]. Очевидно, что для него «приоритет» ритуала над мифом есть скорее вопрос методики сбора информации о мифе, выступающем в роли содержания обряда, т.е. об обряде как «записи», точнее, «рисунке» мифа. Судя по всему, многие исследователи поняли слова Дж.Фрэзера превратно (по принципу «то ли он украл, то ли у него украли»). Е.В.Ревуненкова, фактически указывает на эту ошибку в своей характеристике обрядовой теории мифа: «Миф стал рассматриваться как нечто производное, вторичное по отношению к обряду. Усилия многих мифологов были направлены на то, чтобы отыскать ритуальную основу мифа» [Ревуненкова 1992: 4]. М.И.Стеблин-Каменский писал: «Появилось множество исследований, выводы которых сводились к тому, что обряд предшествует мифу. Миф рассматривался в этих исследованиях как нечто, возникшее из обряда, как своего рода текст к обряду» [Стеблин-Каменский 1976: 15]. Здесь важно отдавать себе отчет, о чем мы говорим, когда определяем ритуал как основу мифа, о том, что описывается мифом, или

о том, что является, текстом («каркасом») мифа. У Дж.Фрезера речь идет о «каркасе»: ритуал по сравнению с мифом более «объективен», более «консервативен», более независим, от индивидуальных разночтений. Как он полагает, смысл мифа может быть сокрыт от непосвященных и впоследствии утрачен, но описание соответствующего ритуала и использование его в качестве ключа позволяют расшифровать этот смысл, т.е. «изначальную природу того или иного бога или богини» [Фрэзер 1983: 345, 370]. (Дж.Фрэзер не учитывал, что от непосвященных скрыт сам священный ритуал. – П.Б.)

В плане «метафорической» природы мифа, как способа олицетворения какого-либо фрагмента эмпирической реальности, Дж.Фрэзер остается полностью на позициях мифологической школы. Согласно его собственному определению, миф есть «повествование о природных явлениях на языке образов, заимствованных из человеческой жизни» [Фрэзер 1983: 620]. Если говорить точнее, он принадлежал к одному из течений внутри мифологической школы, опираясь на вывод В.Маннхардта, что главный предмет культа европейских народов составляют духи хлеба, воплощенные в первом или последнем снопе [Токарев 1983: 396], Дж.Фрэзер оспаривает истолкование культа Осириса и относящегося к нему мифа как одну из разновидностей солярного культа, сводя «сущность этих обрядов» к инсценировке смерти и воскресения растительности [Фрэзер 1983: 361]. К отражающим увядание и возрождение растительности культам Дж.Фрэзер относит также культ Диониса, Деметры и Персефоны. Персефону он считает «аллегорией растительности» (злаковых), Деметру рассматривает как аналогию Матери Хлеба в крестьянской культуре современных ему европейских народов. В частности, он приводит свидетельство христианского автора Ипполита II в.н.э.), по которому суть Элевсинских мистерий, посвященных Деметре, сводилась к показу сжатого хлебного колоса [Фрэзер 1983: 368, 370,371, 374]. Едва ли представленные выдержки из текста Фрэзера можно назвать проявлением его приверженности ритуалистической теории происхождения мифа, что подразумевает происхождение мифа из ритуала или, по меньшей мере, роль ритуала как «источника развития мифологии».

Такое вúдение сущности ритуалистической теории не согласуется и со взглядами Б.Малиновского, который наряду с Дж.Фрэзером считается одним из основателей обрядовой теории мифа [Байбурин 1991: 81]. Многие другие известные исследователи получили звание сторонников обрядовой теории мифа, нисколько того не заслуживая. Если А.Н.Веселовский говорил о возникновении искусства из ритуала, то это еще не значит, что он «разрабатывал ритуалистическую доктрину» [Байбурин 1991: 81]. Таким же сомнительным кажется утверждение, что книга «Исторические корни волшебной сказки» В.Я.Проппа принадлежит к числу работ, в которых применена теория, рассматривающая миф как нечто производное от обряда [Стеблин-Каменский 1976: 98]. Пропп решал вполне конкретную научную задачу происхождения волшебной сказки. В связи с этим он выдвинул идею, что рождение «собственно сказки» – это

превращение священного рассказа в профанный в момент его отделения от обряда [Пропп 1986: 359-360].

Дж.Фрэзер никогда не приводил свои высказывания о соотношении мифа и ритуала в единую систему, не создавал «стройную теорию» о приоритете ритуала над мифом. Его высказывания, имеющие форму универсальных, говорят не о происхождении мифа из ритуала, а о необходимости анализа ритуала для понимания утраченного смысла соответствующего мифа. Напротив, высказывания Дж.Фрэзера о том, что миф может быть чем-то придуманным для объяснения обряда или чем-то вторичным по отношению к обряду носят сингулярный характер, т.е. касаются частных единичных случаев соотношения мифа и обряда. В этом очень легко убедиться, приведя несколько цитат (курсив мой. П.Б.): «миф о гибели Вирбия под копытами коней был, вероятно, придуман для того, чтобы сделать понятными отдельные стороны его культа» (с.446-447); «в интересующем нас случае нет сомнения, что миф уступает по древности обычаю» (с.447); «миф о смерти Бальдера был… преданием, объяснявшим (так!), почему те или иные народы ежегодно подвергали сожжению человеческого представителя божества и почему с торжественной обрядовостью срезали омелу» (с.620); «это предание относилось к категории мифов, нуждающихся в том, чтобы их дополнили ритуалом. В данном случае, как это часто случается, миф относится к магии, как теория – к практике» (с.620). Если понимать эти высказывания буквально, то в одних случаях речь идет о том, что миф объясняет ритуал, в других – ритуал объясняет миф.

На универсальность претендует высказывание Дж.Фрэзера «миф изменяется, в то время как обычай остается неизменным» [Фрэзер 1983: 447]. Здесь речь идет не о предшествовании ритуала мифу, а о попытке объяснения современного измененного мифа по отношению к мифу, возникшему синхронно с обрядом, подобно капсуле времени сохраняющим следы древнего мифа. Дж.Фрезер не рассматривал миф просто «как своего рода текст к обряду» (М.И.Стеблин-Каменский), скорее он рассматривал обряд как текст первоначального мифа. В этом смысле, В.Я.Пропп не является представителем обрядовой теории мифа.

Таким образом, существующее представление об обрядовой теории мифа возникает в результате обобщения совершенно разнородных, часто противоположных высказываний по поводу решения конкретных научных задач в сфере изучения мифов и ритуалов. Обнаруживая структурное сходство между проблемой «миф – ритуал» и проблемой «фольклор и этнография», можно привести высказывание А.К.Байбурина и Г.А.Левинтона о том, что «невозможен единый ответ на вопрос о логическом и хронологическом предшествовании фольклорных и этнографических фактов, что необходимо в принципе отказаться от априорных решений и рассматривать различные типы соотношений

порознь, как конкретные случаи» [Байбурин, Левинтон 1984: 230]. Это сходство становится очевидным, если мы вместо терминов «фольклорный факт» и «этнографический факт» подставим термины «миф» и «ритуал».

Отсюда следует, что принятая в литературе трехчленная периодизация истории изучения мифа, основанная на абстрактном ответе на вопрос о первичности мифа или обряда, носит искусственный характер. Тезис о единстве мифа и ритуала, слова и действия, является решением несуществующей проблемы, поскольку никак не связан с анализом реальности и, следовательно, обладает чисто синтаксическим содержанием, представляя собой композицию противоречащих друг другу утверждений о первичности мифа по отношению к ритуалу и первичности ритуала по отношению к мифу.

Часто встречающееся в литературе сравнение проблемы мифа и ритуала, слова и действия, с проблемой курицы и яйца само по себе свидетельствует о её дрейфе в сторону схоластицизма. Курица не является «причиной» яйца, яйцо не является «причиной» курицы, поскольку и то, и другое имеют общую причину. В качестве реальной подоплеки вопроса о связи обрядов с мифами (мн.ч.) выступает проблема выделения предметных областей филологии (фольклористики) и этнографии. В рассматриваемом контексте для филолога первичен миф («вербальные системы»), для этнографа – ритуал («этнографические» аспекты жизни). Вопрос заключается, во-первых, в том, у какой черты они должны остановиться, двигаясь навстречу друг другу, чтобы не выйти из пределов своей компетентности, а, во-вторых, в том, какие задачи и как они могут решать, оставаясь в пределах своего предмета исследования.

Первопричиной мифа и ритуала («фольклора» и «этнографической реальности») при условии их неразличения в терминах оппозициональности (взаимной «диффузии»), выступает особая композиция слова, действия (точнее, слова, действия и вещи), как свойство некоторого эволюционного пространства. Наиболее распространенная ошибка заключается в отсутствии фиксации (неосознанном, не отмеченном характере) постоянных переходов между эмпирическим и топологическим (концептуальным) пространством исследования. Если оппозиция «миф – ритуал» есть форма организации топологического пространства, то оппозиция «слово – действие» есть форма организации эмпирического пространства (непосредственного наблюдения).

5.4. Миф и религия

Итак, проблема соотношения мифа и ритуала, приобретает содержательный характер, следовательно, становится разрешимой только в плоскости построения предмета исследования этнографии. Интерпретативность этой проблемы заключается в попытке косвенным образом разграничить сферы этнографии и

религиеведения, этнографии и мифологии* (как «науке о мифе»), мифологии и религиеведения, мифологии и фольклористики.

Положение В.Я.Проппа, согласно которому «наука о фольклоре» должна охватывать духовную культуру всех народов требует не только исключения из понятия фольклора так называемой «этнографической реальности, но и включения в него мифологии (как предмета исследования) [Пропп 1976: 19]. Когда речь идет, например, о мифологии индоевропейских народов, данное предложение не вызывает особых возражений, поскольку является скорее констатацией существующего положения дел. Но в отношении первобытной мифологии, в частности, мифологии коренного населения Австралии или Новой Гвинеи, применение термина «фольклор» кажется не вполне корректным. Это хорошо видно из практики словоупотребления. В научной практике понятие фольклора ассоциируется скорее с традиционной духовной культурой европейских народов, понятие мифологии – с духовной культурой неевропейских народов первичной формации, что примерно соответствует делению Volkskunde – Völkerkunde, отражающему внутреннее строение предмета исследования этнографии, причем принципом этого деления выступает не столько отношение между «своей» и «чужой», «европейской» и «неевропейской», «развитой» и «неразвитой» культурой, сколько отношение между субъектом и предметом исследования.

В данном случае использование одного и того же термина «народ» в единственном и множественном числе предполагает два значения этого термина. Предметом Volkskunde является низовая культура, или культура «народа», предметом Völkerkunde – культура первобытных «народов». Во втором значении термин «народ» указывает на некую группу, демографическую единицу населения путем абстрагирования от фактора социального расслоения. Так называемые «первобытные», или «естественные народы» (Naturvölker) представляют собой такую абстракцию в силу отсутствия общественного разделения труда. Это ставит субъекта полевого исследования в положение, когда он вынужден использовать методы целостного наблюдения, охватывающего все морфологические части культуры. А постольку, поскольку он имеет дело с относительно малыми группами людей («племенами»), целостное описание культуры становится еще и возможным. Таким образом, предмет исследования, будучи специально выделенным фрагментом реальности, диктует методы своего исследования. По-видимому, этнография не исходила заранее из необходимости разделения Volkskunde и Völkerkunde. Разделение этих понятий произошло посредством анализа самого процесса познания некоторой реальности, в результате которого она и становится «этнографической реальностью».

* По Б.Малиновскому, мифология есть наука о мифах «высоких культур» **[Malinowski 1926: 11, 122]**.

Одним из следствий того, что исследователи часто не обозначают переходы между эмпирическим и теоретическим пространством, является отсутствие четких координат понятия религии по отношению к понятиям мифологии и ритуала, или их объединения в понятии фольклора. Наряду с другими значениями термин «фольклор» принимает еще одно значение, а именно: народные верования, или народная религия. В эпоху романтизма достоверность мифа обосновывалась его поэтической или религиозной сущностью [Стеблин-Каменский 1976: 8]. Понятие мифологии Якоба Гримма по смыслу во многом эквивалентное современному понятию фольклора, он обнимает собой не только «мифы как таковые», но и языческие «религиозные верования» (см выше).

Трудности с определением понятия религии, возникали также в эпоху становления этнографии как теоретической науки. Это было связано с потребностью найти общий термин для обозначения таких явлений, как «анимизм», «фетишизм», «тотемизм», «динамизм», «шаманизм». Существуют два основных способа рассматривать подобные факты: либо в качестве форм первобытной религии (по Э.Тэйлору, анимизм – «минимум религии»), либо в качестве дорелигиозных представлений («верований»). Хотя обычно они воспринимаются как синонимы на общем фоне противопоставления первичной и вторичной формации, существенное различие в семантике этих терминов все же нельзя не заметить. В первом случае мы говорим, что анимизм – это религия, во втором – «нерелигия». Этнографы настолько сроднились с этим противоречием, что часто просто не замечают его из-за кажущейся понятности выражения «вера в сверхъестественные существа». Последнее проявляется во взаимозаменяемости терминов «низшая мифология» и «демонология», «мифология» и «религиозные представления».

Наглядную, ощутимую форму нерасчлененность понятий мифологии и религии приобретает при издании различных сводов энциклопедического характера. Ключевые термины в названиях разные, содержание одно и тоже. Различие заключается в том, что в энциклопедических изданиях по мифологии (см. «Мифы народов мира», 1982) общие статьи, посвященные отдельным мифологическим системам, довольно легко строятся по единому шаблону независимо от стадиальной принадлежности культур, будь то австралийская мифология или древнегреческая мифология. В последнем случае к общей характеристике мифов добавляется ряд статей, рассказывающих об отдельных мифологических персонажах (богах). При написании словарей по религиям народов мира сложность возникает, во-первых, при создании общих статей по тому или иному региону мира, если речь идет о народах, не имевших письменности, а, следовательно, не имевших унифицированной системы представлений, единого пантеона (с этим связана и невозможность создания словника по отдельным персонажам); во-вторых, при создании статей об отдельных персонажах развитых религий, поскольку непонятно, чем они должны отличаться от по-

добных статей по мифологии. Таким образом, правильность идеи, что мифология возможна без религии (первична по отношению к ней), но не наоборот [Лосев 1930: 128; Стеблин-Каменский 1976: 64], доказывается трудностями при решении более узких практических задач.

На первый взгляд, это противоречие легко устранить, сославшись на то, что в качестве неотъемлемого компонента религии выступает не только миф о том или ином сверхъестественном существе (классе существ), но и релевантный ему обряд почитания. Имплицитной формой этого аргумента является употребление термина «культ» или «религиозный культ». Однако понятие культа, подразумевающее единство мифа и обряда (ср. выражение «верования и обряды»), не только не устраняет исходное противоречие, но усугубляет его, вновь возвращая нас к проблеме соотношения мифа и обряда. В текстах Б.Малиновского термины «миф», «обряд», «религия» соотносятся между собой таким образом, что понятия обряда и религии фактически сливаются [Malinowski 1926: 36, 38-39, 49]. Современные авторы при сравнении взглядов на миф как нечто производное или вторичное по отношению к обряду и миф как часть и отражение религиозных представлений разводят понятия обряда и религии в качестве возможных «источников» (исходных локусов) мифологии, видимо, отстаивая идею их синхронного происхождения в рамках триады «миф-ритуал-религия» [Ревуненкова 1992: 4]. Однако проблема состоит вовсе не в снятии вопроса о первичности / вторичности членов диады «миф – обряд» и диады «мифология – религия», а в обосновании правомерности их объединения в триаду, следовательно, проблема в соотношении объемов этих трех понятий (если, конечно, допустить, что понятия мифа и мифологии тождественны друг другу, что далеко не очевидно).

По этому поводу возникает еще один вопрос: о каким формальным признакам мы можем отличить первобытную веру в некие верховные существа, прародителей людей и создателей всего сущего, от веры в «настоящих» богов из пантеона развитых обществ? При таком подходе мифология и фольклор с одинаковым успехом могут считаться частью предметной области религиеведения и наоборот. Именно отсутствие четких критериев до сих пор дает логическую возможность доказывать исконность образа верховного небесного бога-творца: «Мы повсеместно встречаем в архаических религиях образы высших существ – демиургов, творцов мира, людей, культуры. Правда, они еще не вполне выделились из сонма других героев мифологии и сочетают в себе их функции. Здесь мы являемся свидетелями возникновения образа единого бога-творца во всей сложности и противоречивости этого процесса. В эволюции религиозного сознания образ единого бога постепенно освобождался от архаических наслоений, становился все более отчетливым и завершенным. Образ единого всемогущего бога-творца не дан человечеству изначально, он раскрывался в истории» [Кабо 2002]. Религия и мифология не синонимы. Если мы находим этот образ в архаических религиях, то не имеет смысла говорить о его

невыделенности среди других мифологических персонажей. А если так называемые верховные существа являются мифологическими персонажами, то не имеет смысла говорить, что они могли превратиться в объекты религиозного почитания путем простого «соскребывания» них архаических черт по какому-то, вероятно, заранее составленному плану. Однако следует подчеркнуть, что с нашей точки зрения, приверженность такого рода взглядам в настоящее время не является признаком ретроградства. Причина состоит в неразработанности некоторых частей современной теории традиционных (символических) форм духовной культуры, а также в глубоко укоренившемся представлении об эволюции как сугубо кумулятивном, прямолинейном процессе («теория малых дел» в исторических масштабах). На этом фоне теория «скачков» выглядит как чисто синтаксическая уловка.

С этой точки зрения, противопоставление Б.Малиновским позиций мифологов, изучающих мифы известные по литературным источникам (мифология развитых культур), и этнографов, имеющих возможность изучать первобытные мифы во всей полноте их социальных аспектов («примитивная» мифология, или фольклор) [Malinowski 1926: 122], позволяет наметить границу между мифологией и этнографией в плане их отношения к духовной культуре как предмету исследования. Мифология в отличие от этнографии изучает преимущественно мифы, зафиксированные в древних или средневековых письменных источниках. (для Якоба Гримма «мифы как таковые» – это эддические мифы).

Письменные стандарты мышления отделяют духовную культуру от других сфер культуры (так же, как социальную структуру от культуры в целом). Записать – значит остановить, а остановить – значит отделить одно от другого. Религия – это застывшая мифология. Граница между мифологией и религией так же, как между мифологией и фольклором, пролегает в области зарождения письменного языка, но в иной плоскости. Трактовка первобытных представлений о мире в качестве «минимума религии» обусловлена скрытым отождествлением роли письменности и ритуала в качестве разновидностей «текста».

Мифология, оторванная письменной формой существования от своих социальных корней, выражаясь гегелевским языком, превращается в «свое иное», в элемент религиозных воззрений. По-существу, «Ригведа», содержанием которой является мифология, выступает уже как собрание религиозных текстов. В этом плане сущность религии в отличие от мифологии заключается не в вере / рассказе о сверхъестественных существах (первопредках, богах), а в вере / почитании сверхъестественных существ. Если в условиях первобытности обряд служит своего рода текстом, а точнее, символическим изображением мифа, то с появлением письменности, т.е. с переносом внимания на адорацию, отношение переворачивается. Сами священные мифы превращаются в объяснения обрядов. Как кажется, ведийская литература в целом является тому ярким примером. Обрядовая теория мифов верна, но только в частном случае

жреческой («высшей») мифологии, которая всегда была предметом исследования филологии как науки о литературном языке.

Рациональное зерно обрядовой теории мифа в обосновании понятия религии. Эта теория «значит не то, что она значит». Если высказывания, которые можно трактовать как апологию или уступку обрядовой теории, свести к единому корню, оно будет гласить: всякий раз, когда мы говорим о приоритете ритуала над мифом, мы говорим о религии, а не о мифологии. Религиеведческий «интерес» к ритуалу – это та идеальная или несобственная точка, пополняющая плоскость культуры и придающая ей свойство «этнографичности.

5.5. Этнография фольклора

Как писал Е.М.Мелетинский, окончательное оформление мифологии как дисциплины в лице мифологической школы произошло во второй половине XIX в. под влиянием (или, говоря точнее, в рамках) сравнительной филологии индоевропейских языков [Мелетинский, 1976: 23]. Следовательно, при обзоре дискуссий на тему «фольклор и этнография», «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» и т.п. полезно иметь в виду и такой вопрос: кто с кем и в какой момент выясняет отношения, фольклористы с этнографами, фольклористы с фольклористами, или филологи с этнографами?

На фольклор как предмет исследования издавна претендуют две самостоятельные науки, филология и этнография. Мы отдаем себе отчет в том, что этот список можно дополнить, например, музыковедением, но в целях упрощения схемы временно выводим из области рассмотрения все другие элементы, конкретизируя понятие фольклора термином «словесный фольклор».

Каким возможно, что две совершенно разные науки называют предметом исследования один и тот же фрагмент реальности? Поскольку под фольклором обычно понимается устная народная традиция, или совокупность произведений различных жанров художественного творчества, этнография как «наука, изучающая народы, их быт и культуру» вправе утверждать, что фольклор является составной частью ее предмета. Но признавая известную автономию фольклористики внутри себя и не принимая участия в исследованиях по фольклору, этнография ставит себя в довольно двусмысленное положение. С одной стороны, словесный фольклор, несомненно, является частью традиционной культуры в прошлом и настоящем («в наибольшей степени интересующей этнографов», по выражению А.К.Байбурина). С другой стороны, сами этнографы, по-видимому, не согласны изучать фольклор, так как это требует специальных знаний в области филологии.

Сложившуюся в науке ситуацию охарактеризовал К.В.Чистов: «Сторонники «филологической» точки зрения, как правило, признают, что фольклор имеет «этнографические» корни, а сторонники «этнографической» сравнительно

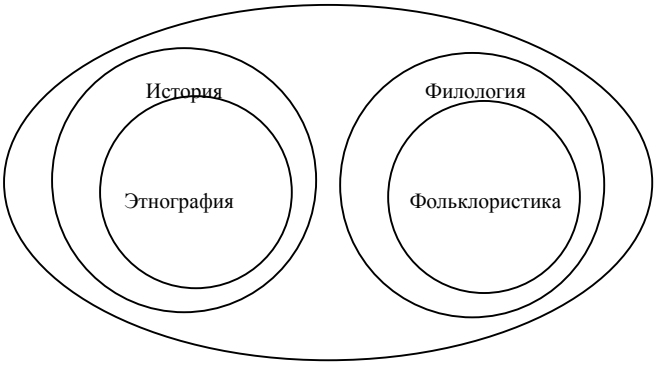
редко отрицают филологические достижения фольклористики» [Чистов 1971: 17]. Итак, одни признают связь фольклора с этнографией, а другие не отрицают достижений филологии в области изучения фольклора. Позиции явно асимметричные, ибо это означает, что у этнографов никаких достижений в данной области нет, причем по той простой причине, что они ника не обозначают своего присутствия в исследованиях по фольклору. Такова цена, казалось бы, сугубо «проэтнографического» тезиса, согласно которому фольклористика – это обособившаяся отрасль этнографии. Этот тезис кажется неверным как с точки зрения исторической, поскольку формирование сообществ исследователей фольклора («своего» народа) и этнографов в узком смысле слова (исследователей «чужих» народов) происходило автономно, в разное время и даже в разных странах, так и с точки зрения теоретической, поскольку из поля зрения этнографии как науки практически полностью выпадает один из важнейших аспектов реальности, именуемой фольклором. Именно фактический, хотя и необоснованный отказ этнографов от изучения фольклора дает повод говорить о фольклористике как исключительно отрасли филологии, или как совершенно самостоятельной науке.

Обычно сами этнографы перепоручают задачу изучения фольклора филологам, выражающим готовность работать под «руководством» этнографии при сохранении им звания фольклористов. В филологии складывается сходная по структуре ситуация, которая, однако, не является полной симметрией положения дел в этнографии. Здесь задачи по изучению фольклора выполняют не приглашенные этнографы, а сами филологи тоже под именем фольклористов. В процессе эволюции возникает две формы фольклористики, одна из которых объявляет о своем суверенитете по отношению к филологии (резкие возражения против «идентификации» фольклора с литературой), а другая – по отношению к этнографии (тезис о «неоднородности» предмета этнографии). В обоих случаях это делается путем апелляций к наличию своего предмета исследования. Казалось бы, данный факт лишь подтверждает тривиальный тезис о фольклористике как самостоятельной дисциплине наряду с этнографией и филологией. Однако представления о предмете исследования у представителей двух сторон различаются, кажется, слишком радикальным образом (при том, что те и другие являются филологами по образованию).

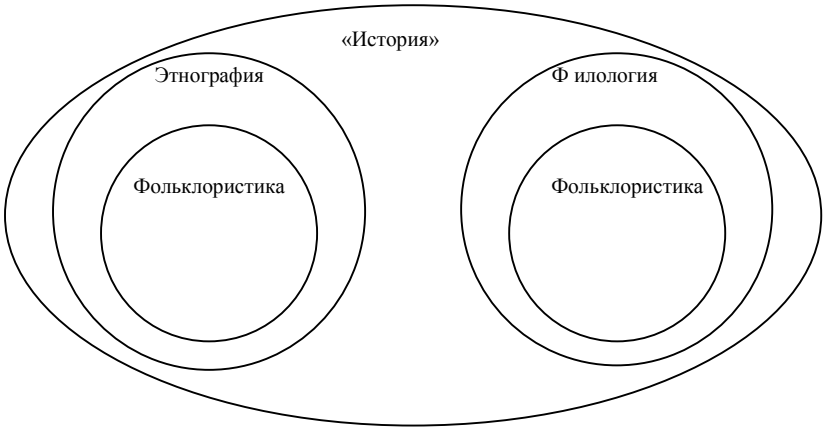
При анализе классификационной трилеммы К.В.Чистова особое место занимает схема взаимоотношений между этнографией, филологией и фольклористикой, предложенная Т.А.Бернштам. Свои выводы она строила на фактах истории российской этнографии. Придерживаясь традиционных взглядов на оформление этнографии в науку в середине XIX в., она отмечает, что в этот момент этнография понималась в самом широком смысле, как наука, изучающая «всю совокупность реалий крестьянской жизни, включая фольклор и язык (народные говоры) [Бернштам 2003: 28-33]. Однако для нее это не означает принятие тезиса о выделении фольклористики из этнографии. «Научное ста-

новление этнографии и высвобождавшейся из филологии словесной фольклористики происходило практически одновременно с осознанием ими своей родственности и многих общих задач. Обе науки работали на одном культурном поле, пользовались одинаковым способом сбора материала, их проблемно-теоретические интересы и сравнительно-аналитические методы диктовались исторической и мифологической школами: конкурирующими направлениями «старших наук» – истории и филологии» [Бернштам 2003: 31-32]. Взаимоотношения между этнографией и филологией по поводу фольклора, возможно, более сложны, но параллелизм (разные истоки) становления этнографии и фольклористики подтверждается историей науки. В Германии термин «Volks-Kunde» впервые появился в 1782 г. в связи с описанием «народных праздников», т.е. примерно в том же значении, что и английский термин «folk-lore» в 1846 г. [Vermeulen 2008: 219-220].

«Родственность» этнографии и словесной (т.е. филологической фольклористики) объясняется «родственностью» истории и филологии (вспомним историко-филологический факультет в Санкт-Петербургском университете, впоследствии разделенный на исторический и филологический; современный восточный факультет до сих пор сохраняет это единство истории и филологии):



В этой схеме есть скрытый потенциал, имея в виду замечание Т.А.Бернштам, по поводу того удивительного факта, что этнографы никогда не занимались волшебной сказкой [Бернштам 1995: 235-236]. Следовательно, в фольклоре есть нечто такое, что невозможно выразить только средствами филологии. Объективно существует еще одна фольклористика, которая так и не «высвободилась» из этнографии, памятуя исходное совпадение объемов понятий этнографии (традиционной культуры) и фольклора (народного знания).



Данная схема характеризуется одним чисто терминологическим недостатком. Субдисциплины двух самостоятельных дисциплин обозначаются одним и тем же термином, который отражает два разных понятия, два разных предмета. Оставив самоназвание «фольклористика» филологам, введем для различения сфер интересов двух наук понятие ««этнология фольклора». Как известно, в американской науке уже давно используются два термина: антропологическая (этнографическая) фольклористика и литературная фольклористика.

Поскольку до сих пор этнография сама отказывалась «расчленить» себя, т.е. «строить себя внутри», ей пришлось строиться или выступать по отношению к самой себе извне, посредством филологии, которая, не встречая никакого сопротивления, как бы против своей воли, стала проникать внутрь этнографии гораздо глубже, чем позволяет строение ее собственного предмета. К этому и сводится противоречие в позиции В.Я.Проппа. С одной стороны, он критиковал фольклористов за интерес к крестьянской «этнографии» (Volkskunde), с другой – предлагал распространить фольклористику в область исследования мифологии первобытных народов, т.е. в область исследований собственно этнографии (Völkerkunde). Дело в том, что граница между Volkskunde и Völkerkunde, хотя и не совпадает с границей между фольклористикой и этнографией в обычном понимании этих слов, все же выступает в качестве удобного ориентира, в том плане, что фольклор как «искусство слова» (в терминах Б.Н.Путилова) первоначально оказался под сенью Volkskunde.

Таким образом, можно говорить о двух науках, изучающих фольклор. Каждая строит свой особый предмет исследования за счет абстрагирования от тех аспектов фольклорной реальности, которыми интересуется её антипод. Выражаясь иначе, существуют исследователи фольклора, но не существует единой, отдельной дисциплины – фольклористики. Это можно было бы считать признаком допарадигмальной стадии данной области знания, но внутренние различия в понимании предмета исследования по линии «этнография – филология» настолько четко структурированы в оппозициональном плане, что приходится с порога отвергнуть эту гипотезу.

При первом приближении можно воспользоваться формулировками В.П.Аникина: для фольклористов, работающих в сфере филологии, предметом исследования выступает народное художественное творчество, а для фольклористов, работающих в сфере этнографии – знаки, знаковость, коды [Аникин 2005: 59]. Следовательно, с точки зрения филологов, фольклористы, работающие в сфере этнографии, не являются филологами в классическом смысле слова именно в силу претензий на семиотический подход. Существует и этнографическая точка зрения, согласно которой представители семиотической школы этнографами так и не стали. Тем более, что они сами к этому явно не стремятся, заявляя об этом своим особым подходом к постановке проблемы

«фольклор и этнография». По мнению В.П.Аникина, для постижения специфичности фольклора «не надо покидать филологию». В целом соглашаясь с этим ценным именно для этнографов мнением, мы скажем иначе: при изучении фольклора этнографу не надо покидать этнографию, филологу – филологию, имея в виду то, что преметом исследования в обоих случаях выступает не фольклор вообще, т.е. данный нам в эмприческом созерцании фольклорный акт, но только один из двух его аспектов, синтагматический и парадигматический. На это можно было бы возразить, что настоящие прорывы в исследованиях по фольклору связаны с именами тех ученых, которые как раз выходили за пределы филологии: А.Н.Веселовского, В.Я.Проппа, Л.Б.Лорда, О.М.Фрейденберг, А.Дандиса. Однако они не то чтобы выходили из пределов филологии, но переходили на сторону этнографии независимо от степени осознанности своего решения.

Для характеристики позиции филологов приведем развернутое высказывание. «Чтобы пояснить ситуацию, – пишет В.П.Аникин, – предложим иллюстрацию. Возьмем заговор. Как явление устного народного творчества он, конечно, может стать предметом этнографического изучения. Этнографа в заговоре может интересовать выражение народного взгляда на возможность достижения практической цели с помощью «формульного» текста, но этнограф изучает текст только в связи с постижением феномена народного быта. В подробное изучение текста (sic!) этнограф может не входить. Так судит о заговорах, например, А.К.Байбурин» [Аникин 2004: 5]. В связи с этим им приводятся слова А.К.Байбурина: «По сути дела, произнесение заговора, заклинания (в особом месте и времени с соблюдением особых правил произнесения) и есть ритуал» [Байбурин 1991: 43-44]. Особо примечателен упрек в недостаточном внимании к тексту, ибо он адресован автору теории «традиционная культура как текст».

Далее В.П.Аникин комментирует позицию А.К.Байбурина, цитируя наиболее характерные высказывания: «Делается вывод, что под заговорами (заклинаниями) надо разуметь «не только словесные тексты, но и соответствующие ритуалы». Вполне логично для себя автор статьи объясняет особенности заговоров (заклинаний) через связь с ритуалом: «их выраженный прагматический характер», «строго фиксированную структуру», недопущение изменений. С последним связана «сила» ритуального текста» [Аникин 2004: 5-6]. В итоге он приходит к выводу: «Конечно, этнограф может невольно выйти за пределы своей науки, но никогда анализ нефилолога не будет касаться важнейших свойств заговора в такой мере, чтобы раскрыть их неосознанную художественную природу» [Аникин 2004: 6]. Это высказывание можно перевернуть, используя собственную терминологию В.П.Аникина, сказав, что филолог может выйти за пределы свое науки, но никогда анализ неэтнографа не будет касаться свойств заговора, чтобы раскрыть их прагматическую природу.

Таким образом, борьба за сферы влияния в исследованиях по фольклору идет не между этнографами и фольклористами, а между этнографами («нефилологами») и филологами («неэтнографами»). При этом факт отнесения А.К.Байбурина к стану этнографов является далеко не бесспорным, по крайней мере, для него самого. С чисто этнографической точки зрения, специфика научной школы, которую в настоящее время de facto возглавляет А.К.Байбурин, состоит в переносе филологических методов, точнее, понятий («культура как текст») на одну, довольно небольшую часть предметной области этнографии, а именно: на ритуал, который рассматривается как практический («прагматический») аспект фольклора. Как мы видели, филологи не без оснований усматривают в этом признаки «этнографичности». Спрашивается: что изучает ученый, ставящий акцент на прагматические аспекты фольклора, фольклор или ритуал, и кем он является, филологом или этнографом? Можно было бы сказать, что он является одновременно и тем и другим. В реальности «слово и действие», «миф и ритуал», «фольклор и этнография», безусловно, образуют единое целое. Но наука как таковая начинается с процесса расчленения реальности, создания отдельного предмета исследования, формирования особой точки зрения на реальность. Будучи прерогативой искусства, совмещение двух (или более) точек зрения противоречит самому принципу научного познания мира. Нет точки зрения, нет субъекта исследования. Перефразируя Б.Успенского, «точка зрения» – это проблема композиции научного исследования [Успенский 2000: 9].

В этом плане было бы логично сначала определить («вспомнить») предметные области этнографии и филологии как наук, претендующих на доминирующее положение в изучении фольклора, чтобы затем попытаться понять, каким образом с ними соотносятся исследования, объединяемые понятием фольклора. Для этого мы вновь используем одно из противопоставлений В.П.Аникина. Этнография – это наука о явлениях культуры вообще (ср. с понятием явления культуры как этнограического источника), а филология – это наука о художественном творчестве [Аникин 2005: 61]. Отметим, что определения предметных областей этнографии и филологии В.П.Аникина соответствуют определениям фольклористики и этнографии К.В.Чистова (см. выше: «народное искусство» и «народный быт»). Конечно, оба понятия, «фольклор как явление культуры» и «фольклор как художественное творчество» носят слишком общий характер и требуют расшифровки.

Понятие художественного творчества необходимо, прежде всего, в том отношении, что оно дает критерий для выделения фольклористики внутри филологической науки. Если филология изучает художественное творчество вообще, то фольклористика – народное художественное творчество. Тем самым проводится различие между литературоведением и фольклористикой как двумя направлениями филологических исследований на основе оппозиций письменное – устное творчество, авторский – анонимный характер произведения.

Здесь ключевым является понятие текста. Общее, что объединяет литературоведение и фольклористику как отрасли филологии заключается в том, как именно этот предмет, т.е. «художественное творчество», ложится на стол исследователя. Ответ, кажется, очевиден: в виде текста. То, что находится за пределами текста, филолога интересует чисто факультативно, ибо противоречит основной филологической парадигме, ориентированной на синтагматический анализ. Наоборот, для этнографа текст, зафиксированный в письменном виде, есть лишь поверхность фольклора как явления культуры.

От того, как мы интерпретируем понятие «явление культуры вообще» зависит ответ на вопрос: должна ли (вправе ли) сама этнография изучать фольклор, а если должна, то как? Ключ к ответу, опять-таки, лежит в отношении к понятию «текста». Фольклор как предмет этнографии представляет собой нечто гораздо большее, чем «текст», письменную фиксацию речевого акта. На столе этнографа текст мифа или сказки оказывается не сам по себе, но как часть множества текстов, описывающих культуру в целом. Разумеется, вместе с этим меняется фокус, или, если угодно, происходит «переключение гештальта». Структура самого текста отходит на второй план и, наоборот, на первый план выдвигается внетекстовая реальность, этнографический «подтекст», обладающий своей собственной более глубокой структурой. Можно сказать, в поле зрения этнографа фольклорный речевой акт не то, чтобы перестает быть текстом, он не нуждается в тексте. На этом уровне, т.е. уровне устной коммуникации, элементами фольклорного произведения становятся уже не слова или даже фразы, а более крупные единицы, которые субстанционально ничем не отличаются, скажем, от единиц других морфологических частей культуры. Изба может рассматриваться как проявление (продукт) устной традиции, миф или сказка – как вещь. Определение фольклорного произведения как вещи обнаруживает изоморфизм определению явлений культуры как информационных сущностей. Тезис о приоритете «информационных аспектов» культуры привносит мало нового в наше понимание культуры в целом, но позволяет более четко обозначить границу между фольклором как «явлением культуры вообще» и фольклором как «художественном творчестве». Как явление культуры фольклор выступает в качестве некоторого сообщения (явления интеллекта), безразличного к своей форме (поэтике).

В связи с этим мы вновь соприкасаемся с проблемой этнографических источников. Этнографы обычно раскрывают понятие фольклора как совокупности явлений культуры, отождествляя его с понятием этнографического источника. В свое время это было аксиомой и для большинства отечественных исследователей фольклора с филологическим образованием. В соответствии с этим некогда господствующим мнением вопрос о соотношении фольклора и исторической действительности состоит только в степени достоверности различных жанрах. Таковы рассуждения А.С.Толстовой об «использовании фольклора в качестве исторического источника при изучении этногенеза и этнокуль-

турных связей народов» [Толстова 1983: 6]. Опираясь на положения В.М.Жирмунского и В.Я.Проппа, она утверждает, что в указанном отношении наибольший интерес представляют эпические жанры – предания, легенда, эпос, так как, по ее словам, основная функция произведений этих жанров и состоит в освещении исторического прошлого народов с поправкой на то, что фольклор как «искусство слова» присуще поэтическое обобщение изображаемых событий. Надо только уметь выделить в них историческое ядро [Толстова 1983: 9-10, 11].

В качестве одного из примеров приводится узбекское сказание, в котором в числе предков узбеков названы матиены – народ, обитавший в VI в. до н.э. – I в.н.э. на территории Иранского Азербайджана как одно из свидетельств участия переднеазиатских компонентов в этногенезе узбеков, каракалпаков, туркмен [Толстова 1983: 9-10, 11]. Все другие примеры имеют ту же структуру: фольклорное произведение и упоминание в нем исторического факта известного по письменным источникам. То есть на самом деле вовсе не фольклор выступает в роли источника знания о том или ином историческом событии. Наоборот, письменные источники при совпадении фольклорных и исторических данных выступают в роли источника знания, точнее, материала для выводов об особенностях различных жанров в рамках проблемы «фольклор и действительность». Иначе откуда бы мы узнали, выражаясь словами В.Я.Проппа [Пропп 1986: 126-127], в какой плоскости лежит историчность того или иного жанра, для какого жанра постановка вопроса об изображении исторической действительности правомерна, а для какого нет? В.М.Жирмунский писал, что поздние сказания о ногайских богатырях, «кое в чем уточняют летописные данные» [Жирмунский 1974: 10]. Неясно, на каких основаниях мы можем говорить именно об уточнении, а не просто отличии, пока не найдем другую летопись, подтверждающую «уточненные» исторические факты тем более, что достоверность любых летописных сведений тоже требует проверки. Исследуя фольклор как этнографический (исторический) источник, мы становимся на точку зрения истории так же, как, используя этнографические данные при археологической реконструкции, мы невольно становимся на точку зрения археологии.

Если этнографы советской школы придерживались взгляда, что фольклор может говорить о чем угодно, кроме самого себя, мнение их оппонентов, вполне заслуживающее внимания, сводится к тому, что задача фольклора состоит в «передаче единой основной парадигмы, которую можно назвать смыслом данного общества» [Байбурин, Левинтон 1984: 244-245]. В частности, говоря, что описание реальных событий не является смыслом фольклора [Байбурин, Левинтон 1984: 230, 232], они в имплицитной форме стремятся провести тезис о необходимости выйти из узких рамок толкования полезности фольклора для этнографов только как «этнографического источника». Много раньше об этом писал К.В.Чистов: «Утверждается, что фольклор важен этнографам не сам по себе, не как неотъемлемая часть народного быта и народной культуры, а лишь

как источник для изучения других сторон и других элементов быта – социальных отношений и пережитков, одежды, жилища и т.п. [Чистов 1968: 4]. Впоследствии об этом писал Б.Н.Путилов, как бы заочно отвечая С.А.Токареву по поводу определения фольклористики как «обособившейся отрасли этнографии. «В фольклористике, – писал он, – стали возобладать «филологические» тенденции, этнография же как бы отдала на откуп ей фольклорную культуру, преобладающим стал взгляд на фольклор как нечто стороннее. Узаконенным для этнографов стало отношение к фольклору как “источнику”…» [Путилов 1987: 18].

Примерно под таким углом зрения А.Н.Анфертьев предлагал переформулировать проблему этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов как проблему места, времени и условий зарождения тех или иных элементов фольклора («комплекса неспециализированной духовной культуры социальных низов письменных обществ») [Анфертьев 1984: 245, 246]. Примечательно, на какие слова В.Я.Проппа он ссылается, обосновывая свою позицию: «Формальное изучение нельзя отрывать от исторического и противопоставлять их. Как раз наоборот: формальное изучение, точное систематическое описание изучаемого материала есть первое условие, предпосылка исторического изучения и вместе с тем первый шаг его» [Пропп 1976: 139]. В контексте современных исследований построения А.Н.Анфертьева вполне точно раскрывают этнографическое понятие фольклора как явления культуры вообще, имея в виду экстралингвистическую реальность.

Б.Н.Путилов очень удачно сформулировал это следующим образом: «у этнографии есть как свои права на фольклор, так и обязанности перед ним» [Путилов 1987: 18]. Вопрос состоит в том, как осуществить эти права, т.е. не сужая понятие фольклора до понятия «этнографического источника» и в то же время оставаясь этнографом? Ответ может заключаться в реальном существовании двух принципиально различных предметов исследования, обозначаемых термином «фольклор» и принадлежащих двум различным наукам – филологии и этнографии. На наш взгляд, наиболее адекватным способом расшифровки понятий «художественное творчество» и «явление культуры» может быть их соотнесение с поэтикой («форма») и структурой, или композицией («содержание»)*.

В терминах семиотики дело можно представить следующим образом. В рамках филологии фольклор классифицируется скорее как часть литературы и существует для упомянутой науки, прежде всего, как синтактическая единица, в рамках этнографии – как часть культуры и существует для нее прежде всего

* В исследованиях по фольклору композиция, как правило, рассматривается в качестве одного из элементов поэтики жанра.

как прагматическая сущность. В первом случае семантика выступает в качестве «заключения» синтактики, во втором – в качестве «предпосылки» прагматики.

Во многих отношениях этнографический подход действительно совпадает с прагматическим подходом. Конечно, нельзя сказать, что само слово «прагматика» до сих пор оставалось неизвестным для исследователей, профессионально занимающихся фольклором независимо от того, как они себя называют. Но, судя по существующим публикациям, до недавнего времени для них слово «прагматика» являлось синонимом практического, когда фольклор выступает в роли психологического орудия совершенно в духе самой по себе верной теории знака Л.С.Выготского (см.: [Байбурин 1981: 215]).

После перевода на русский язык трудов Ч.С.Пирса, что сделало их более доступными, кажется, мало что изменилось. Основные положения Л.С.Выготского и Ч.С.Пирса трактуются в терминах соответствия [Адоньева 2004: 28]. При рассмотрении фольклорного жанра как прагматическую категорию, ставится следующий вопрос: «к достижению каких целей и принятию каких социальных ролей принуждают (sic!) коммуникантов задаваемые фольклорными жанрами стратегии взаимодействия?» [Адоньева 2004: 45, 47]. Или: «Отношение исполнителя фольклорного коммуникативного акта и публики – зрителей с точки зрения того, как факт их учета сказывается на коммуникативном поведении человека, представляет собой одну из наиболее интересных и практически неизученных проблем фольклористики» [Адоньева 2004: 46]. Между тем отношения между людьми посредством знаков изучает специальная область этнографии, которая связана с исследованием социальной организации, в частности, системы потестарных отношений, т.е. область этнографии, которая для исследователей фольклора выступает в качестве этнографии в собственном смысле слова. Прагматика изучает отношения между знаками и людьми (интеллектом) В самом начале работы мы уже приводили одно место из книги Ч.С.Пирса «Начала прагматизма». В нем он прямо и определенно указывает, что таким началом является интерес к проблеме соотношения в науке понятий сомнения и убеждения. Только под этим углом зрения, только в этом контексте, надо читать все его высказывания, касающиеся его теории знаков. Достаточно было бы сказать, что он категорически предупреждал против смешения понятий «прагматизм» и «практикализм»: «слова pracktisch и pragmatisch отдалены друг от дурга подобно двум полюсам» [Пирс 2000: 157]. Согласно Ч.С.Пирсу, «чистая риторика» (т.е. прагматика) ставит своей задачей «установление законов, в соответствие с которыми в каждом научном интеллекте один знак порождает другой и одна мысль влечет за собой следующую» [Пирс 2000: 49].

Там, где Ю.М.Лотман ставит вопрос о господстве коммуникаций типа «Я – ОН», которые заслоняют от исследовательского внимания другой, не менее важный тип коммуникаций – «Я – Я», он, не имея в виду прагматику, говорит

именно о ней. «Случай, когда субъект передает сообщение самому себе – пишет он – то есть тому, кому оно уже известно, представляется парадоксальным. Однако на самом деле он не так уж редок и в общей системе культуры играет немалую роль» [Лотман 1973: 228]. Как кажется, предлагаемая Ю.М.Лотманом характеристика системы «Я – Я» в противоположность системе «Я – ОН» вполне соответствует противопоставлению прагматики тем разделам семиотики, которые изучают отношения между знаком и его значением в качестве преамбулы прагматики: «В системе "Я – Я" носитель информации остается тем же, но сообщение в процессе коммуникации переформулируется и приобретает новый смысл. Это происходит в результате того, что вводится добавочный – второй – код и исходное сообщение перекодируется в единицах его структуры, получая черты н о в о г о соообщения» [Лотман 1973: 229]. Это правило работает во всех сферах человеческой культуры, даже если речь идет о таких экстремумах, как фольклор и наука. В противном случае прагматический подход было бы принципиально невозможно применить в рамках исследований по фольклору.

Фольклористы, говорящие о прагматике, имея в виду практические цели использования фольклорных речевых актов, фактически, лишь повторяют тезис о фольклоре как этнографическом источнике, что подразумевает вторичность фольклора по отношению к реальности социальных связей. Что такое «фольклор как этнографический источник»? Понятно словарное значение этого выражения, но о чем оно говорит? Или: какое значение этот элемент научного языка имеет для развития этнографии? Указывая на фольклор как этнографический источник, этнографы имеют в виду, что он сообщает нечто о культуре как о целом в диахроническом плане. При этом часто игнорируется, что фольклор говорит нечто о культуре также в синхроническом плане. В этом отношении книга А.К.Байбурина «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (1982) является рубежным исследованием именно для этнографии. Насколько можно понять, здесь «семиотика» рассматривается как метод описания материальной культуры не непосредственно, а через описание «обрядов и представлений» [Байбурин 2005: 9]. Используя метод такого «зеркального», или «перевернутого» изображения этнографических материалов, он отходит от принципов аморфной тартуской школы Ю.М.Лотмана, считающегося основателем отечественной семиотики. Это отклонение от принятых в рамках упомянутой школы норм обусловлено глубиной погружения в эмпирический материал.

Главная идея Ю.М.Лотмана, в сущности, довольно проста и состоит в поиске общего языка для всех гуманитарных наук языка («общность» принимается за «семиотичность»). Поскольку инициаторами этого движения были филологи, на этнографию стали переноситься (по образу и подобию К.Леви-Стросса) не столько семиотические, сколько лингвистические образцы научного поведения. В результате возникла тенденция к созданию некоторой сверхдисциплины, для которой неактуальны границы между конкретными науками (само

по себе это вызывает недоверие у этнографов и не только у них). В наибольшей степени это стремление выразилось в книге В.В.Иванова «Очерки по истории семиотики в СССР» (1976), из содержания которой вытекает, что все науки, использующие в своих текстах понятие знака, являются частью семиотики. На тех же основаниях было бы утверждать, что, скажем, астрофизика, геология, биология и тем более логика и математика являются частью семиотики (или лингвистики, памятуя теорию О.Нейрата). В настоящее время гуманитарные науки по этой же схеме объявляются частью культурологии.

При таком умозрительном подходе терминология подменяет собой содержание, метод исследования – методом описания, языковой деятельностью. С этой точки зрения Ю.М.Лотман и К.Леви-Стросс являются представителями описательной науки. Полемизируя с К.Леви-Строссом, В.Я.Пропп справедливо заметил, что тот представляет себе дело так, будто у ученого сперва возникает метод, а потом уже он начинает размышлять, к чему бы этот метод приложить [Пропп 1976: 135]. И далее он пишет: «Разница между моим мышлением и мышлением моего оппонента состоит в том, что я абстрагирую от материала, проф. Леви-Стросс абстрагирует мои абстракции» [Пропп 1976: 144-145].

В работах А.К.Байбурина хорошо виден этот внутренний конфликт («диалог») между филологом и этнографом (то, чего нет у Ю.М.Лотмана, который не входил глубоко в материал конкретных наук, в частности, этнографический). Если бы он однозначно идентифицировал себя как этнографа («здесь и сейчас»), возможно, исчезли бы, многие противоречия. Все как бы встало на свои места. Объективно смысл его рассуждений о «знаковости» и «вещности» служит тому, чтобы предотвратить наметившийся распад предмета исследования этнографии по мере все большей софистикации, отдаляющей друг от друга исследования в области фольклора («наука о фольклоре») и социальной организации («наука о родстве»). Подвергая сомнению устоявшееся представление о том, что факты этнографической реальности как «вещи» приоритетны по отношению к фольклору как «тексту» и распространяя понятие текста также на этнографию в узком смысле слова, А.К.Байбурин не допускает, что не менее логичным решением данной контроверзы является трактовка произведения фольклора как «вещи». В данном случае тезис о единстве предмета этнографии и тезис о его существовании тождественны друг другу. Поскольку знак всегда есть нечто материальное, материальная культура сообщает о духовной и социальной культуре, но не наоборот. «Знаковость» вещи – это ее способность сообщать о духовных или социальных явлениях (в условиях письменной культуры это свойство вещей становится просто менее актуальным, во всяком случае, менее востребованным).

Дилемма «знаковость – вещность» во многом подобна делению «художественное творчество – явление культуры». М.И.Стеблин-Каменский видел главную характеристику эпохи романтизма в осознании возможности «народного»

творчества, другими словами, особого вида литературы, где автором выступает не отдельный индивид, но некая сущность под именем «народа», который вкладывал в мифы некие философские или религиозные истины [Стеблин-Каменский 1976: 6, 10]. Под влиянием романтизма в работах представителей мифологической школы мифы трактовались уже как поэтические описания природных явлений. Отсюда еще одно название мифологической школы – «натурмифология», или, в терминологии С.А.Токарева, «астрально-мифологическая» («натуристическая») теория [Токарев, 1983]. Нас в данном случае интересует не то, что отделяет натурмифологов от романтиков, а то, что их объединяет. Объединяет их одинаковый подход к определению предмета исследования: народное творчество. В этом аспекте мифология может рассматриваться как протопонятие фольклора. Например, по наблюдениям В.Е.Гусева и Х.Штробаха, в настоящее время в большинстве стран термин «фольклор» используется в узком значении «народная поэзия» или «поэтическое народное творчество» [Гусев, Штробах 1991: 136]. Однако, согласно другому их замечанию, английский историк Уильям Томс, предложивший это понятие, подчеркивал, что фольклор – «это в большей степени знание, чем литература» [Цит.по: Гусев, Штробах 1991: 135].

Таким образом, внутренним стимулом к вводу термина «фольклор» было желание скорректировать уже существовавшее в то время представление о духовной культуре народа как предмете исследования. При очевидной тенденции понимать фольклор расширительно, не только как духовную, но и как материальную культуру, противопоставление «знание – литература» как бы переключает внимание с понятия «народное творчество» на понятие «явление народной культуры» и одновременно ведет к расширению понятия фольклора вплоть до совпадения в некотором пределе с понятием этнографии. В.Е.Гусев и Х.Штробах при определении значения термина «фольклор» в качестве родового понятия используют именно этнографическое понятие «явление культуры» [Гусев, Штробах 1991: 135]. Последнее тем более примечательно, что В.Е.Гусев в свое время в предельно ясной форме высказывал мнение, что фольклористика – независимая наука [Гусев 1967].

По замечанию Д.К.Зеленина, в России первыми от метода мифологического к культурно-историческому перешли Д.Н.Анучин, А.Н.Веселовский. Окончательное завершение классическая концепция этнографии, от А до Я, от материальной культуры до духовной культуры, приобрела в книге самого Д.К.Зеленина «Russische (Ostslavische) Volkskunde». Подобная тенденция была характерна уже для этнографической программы Русского географического общества (1847 г.) [Зеленин 1991: 12]. Параллельно оформление предмета этнографии происходило в конкретных исследованиях Л.Я.Штернберга, В.Г.Богораза, В.И.Иохельсона, поскольку в России идея Völkerkunde реализовывалась прежде всего в процессе изучения традиционной культуры коренных народов Сибири. С этого момента мы можем говорить о Volkskunde и Völkerkunde не

как двух субдисциплинах, а как двух программах этнографического исследования. Этнография родилась дважды в двух ипостасях, в середине XVIII в. под своим собственным именем и в середине XIX в. под именем фольклора.

Можно еще раз вспомнить мнение М.И.Стеблин-Каменского, усмотревшего неслучайное сходство между «мифологической школой» и структурализмом: миф «кодирует» структуры разума. Тезис о «метафоричности» мифа по отношению к окружающей действительности как главную идею К.Леви-Стросса рассматривают и другие исследователи [Березкин 1987: 87-88]. Здесь метафоризация выступает как форма искажения оригинала, или «деградация». (Ср.: австраловеды часто предостерегают от выводов по социальной организации аборигенов Австралии на основе материалов, собранных в XX в., выдвигая тезис о «детрибализации».)

Примеров такого рода можно подобрать великое множество, но формула во всех случаях одна и та же: движение от сложного к простому (оригинал – реплика, расцвет – отмирание, сильная – слабая форма и т.д.). Для Völkerkunde исследования по этой схеме являются как бы второстепенной обязанностью. Для Volkskunde, напротив, данная структура играет определяющую роль. Вероятно, поэтому фольклор и этнография так и не «срослись» окончательно. В своем поступательном движении они одновременно сходятся и расходятся. Более того, теория эволюции культуры – движение от простого к сложному – в некотором смысле есть перевернутый метод пережитков. Сказанное позволяет сформулировать отношение «фольклор и этнография» как диффузию двух относительно самостоятельных направлений, различие между которыми обусловлено противоположностью исследовательских программ. Volkskunde в противовес Völkerkunde возникает не на основе всеобщей теории эволюции, а на основе частной теории эволюции, т.е. теории этногенеза.

При рассмотрении проблемы «фольклор и этнография» также нельзя не учитывать её созвучие проблеме «фольклор и литература». Как известно, фундаментальное различие между двумя формами словесности сводится, если использовать выражение Г.А.Левинтона, к критике «индивидуальной» теории фольклора в пользу идеи коллективного санкционирования текста или концепции фольклорного произведения, которое (подобно языку) «никто не создает». В связи с этим можно указать еще на ряд очевидных или кажущихся очевидными различий, однако все эти различия так или иначе выступают внешними проявлениями одного и того же факта. «В литературоведении, – пишет Г.А.Левинтон, – единицей является текст, то есть то, чему в фольклористике примерно соответствует вариант» [Левинтон 1975: 77-78]. Вероятно, данную мысль мы выразим точнее, если скажем, что в литературоведении предметом исследования является текст, а в фольклористике – устное творчество («нетекст»), соответственно, эпизод и мотив. Эпизод – это составная часть словесного произведения, которая выделяется и соединяется с другими подобными единицами субъективно, тогда как мотив существует объективно, независимо

от индивидуального сознания, согласно универсальному закону устного творчества – тождества создания / исполнения. Но последнее вовсе не означает, что фольклорное произведение «никто не создает». Такое утверждение попросту не соответствует эмпирическим фактам.

Здесь мы вновь сталкиваемся с той трудностями наложения понятия текста на фольклорную реальность. Размышляя о структуре повествовательного текста, Ю.М.Лотман противопоставляет два способа построения, первый из которых состоит в использовании принципа нарративности, т.е. соединении знаков в повествовательные цепочки во временном отношении, второй – в использовании принципа пространственной организации. «Так, – пишет он, – на картине импрессиониста устанавливается изоморфизм предмета изображению, но не части предмета – знаку» [Лотман 1977: 383]. В сущности, речь идет о разграничении понятий знака и символа по тем критериям, на которых настаивал еще Э.Кассирер. С этой точки зрения, любое фольклорное произведение проще анализировать как часть изобразительного искусства. В фольклоре слово изображает, а не описывает. Отсюда возникает одинаковость употребления термина «мотив» в живописи, музыке и фольклоре. В целом это давно известная истина: «Решительное размежевание искусств на пространственные и временные, часто встречающееся в эстетике, не отвечает действительности» [Тарабукин 1973: 472].

Фольклор в целом, как вид изобразительного искусства прагматичен по своей природе, хотя это не исключает возможности выделения его словесной (синтактической) составляющей в качестве самостоятельного предмета исследования. Нельзя рассматривать фольклористику (выражаясь точнее, исследования по фольклору) односторонне, собственнически, либо как «отделившуюся отрасль этнографии», либо как «отделившуюся отрасль литературоведения». Спор между фольклористами и этнографами на самом деле является спором между филологами и этнографами. Этот «территориальный» спор между филологией и этнографией продолжается и поныне. Внешне это может выражаться либо в попытке вообще вытеснить этнографию из сферы изучения фольклора на том основании, что ее предметом является «социальная организация», либо в попытке приписать этнографии религиеведческий, следовательно, надо понимать, упрощенный подход [Байбурин 1991: 82]. Возможно, повод к таким суждениям дают сами этнографы. Там, где филологи предпочитают говорить о «мифе и ритуале», этнографы говорят о «верованиях и обрядах» [Токарев 1983: 672]. Однако подлинные прорывы в исследованиях по фольклору совершались благодаря использованию нефилологических методов в рамках прагматического, т.е. собственно этнографического подхода. Модель волшебной сказки Проппа, закон тождества создания и исполнения Пэрри-Лорда, концепция мотифемных последовательностей Дандиса, которые стали настоящими открытиями в изучении фольклора, созданы на основе этнографического подхода, когда исследователь пытается рассмотреть то, что стоит за, или перед текстом.

Глава 6. Этнос. Проблема «теория и её объект» в этнографии

6.1. Процедура указания: имя и дескрипция этноса

Выше уже упоминалась хрестоматийная ошибка Дж.Ханта, связанная с отождествлением понятий нации и расы. Однако это не было его индивидуальным теоретическим просчетом. Он лишь довел до логического конца («объяснил») распространенное научное представление, эмпирический факт, основанный на особенностях естественного (английского) языка. Что же общего между обыденными определениями нации и расы? Если исходить из установок, принятых до сих пор, нация и раса выступают как большие группы людей, отличаемые от других подобных групп по тем или иным признакам. При этом в первую очередь подразумевается эндогамность как «тенденция к преимущественному заключению браков внутри своей общности» («объективный механизм этнической интеграции») [Бромлей 1969: 84-85]. Поэтому понятие эндогамных групп людей по смыслу оказывается эквивалентным понятию популяции («расы») Как следствие в принципе любая человеческая популяция подпадает под определение этноса. С этой точки зрения критика Ю.В.Бромлеем и его сторонниками теории этноса Л.Н.Гумилева носит сугубо семантический характер. Большие и малые расы, взятые в целом, отличаются друг от друга по признакам культуры, в том числе языка на уровне языковых семей. В тех же случаях, когда на одном и том же языке говорят представители различных рас, т.е. групп, обособленных друг от друга с точки зрения генетических признаков, нетрудно доказать факт лингвистического заимствования. Как писал В.П.Алексеев, «на общем языке могут говорить и те народы, которые имеют разное происхождение» [Алексеев 1986: 19].

При определении понятия этноса («народа», «этнической общности», «этнической группы»), ученые-этнографы, или представители родственных, или смежных дисциплин (историки, филологи, психологи, социологи и др.) в силу тех или иных причин выступающие в роли этнографов, редко отдают себе отчет в самой природе проблемы. Иначе говоря: что мы делаем (и – главное – для чего), когда говорим, что занимаемся «проблемой этноса»? Очевидно, под «проблемой этноса», мы пытаемся решить противоречие эквивалентное противоречию в представлениях о предмете исследования этнографии (см.Введение): «народы» или их «быт и культура»? Это противоречие состоит в следующем вопросе: что собой представляет собой этнос как явление с точки зрения родового признака: популяция или общность культуры (группа людей или свойство людей, входящих в эту группу)?

Вероятно, в плане процедуры наша цель состоит не в том, чтобы придать правильную огранку существующим обыденным представлениям, как принято говорить, «выявить сущность» (кодифицировать наиболее часто повторяющиеся черты) эмпирических явлений, в повседневном языке именуемых «народами», а в чем-то другом. Ниже мы попытаемся показать, что проблема этноса

– это проблема построения, буквально, конструирования, некоторого теоретического объекта.

Предварительно можно отметить, что термин «этнос» и его семантические эквиваленты в литературе употребляются, по крайней мере, в трех основных значениях: 1) в значении ‘народ’, или указания на определенный класс эмпирических объектов в виде групп людей, выделяемых по признакам культурного отличия, 2) в значении ‘отдельная культура’, а именно: те аспекты культуры, которые ассоциируются с более общим понятием бесписьменной культуры*, 3) в значении теоретического объекта, представляющего собой абстракцию только одного свойства культуры, – свойства изменяться во времени и пространстве. Все три значения так или иначе выражают идею различия или многообразия человеческой культуры (см. выше).

Обратимся к опыту других наук, которые, как можно предположить, должны были сталкиваться с подобной ситуацией. Мы можем это сделать опосредствованно, пользуясь обобщениями философии науки как особой научной дисциплины, предметом исследования которой выступают собственно научные теории. Ситуация связана с необходимостью решать, казалось бы, тривиальный вопрос, которым открывалось настоящее исселдование: существуют ли объекты, знанием о которых является имярек наука, а если существуют, то как они существуют и что собой представляют [Грязнов 1982: 13]. Рассматривая проблему определения этноса, ученые-этнографы говорят о существовании этноса как теоретического объекта.

Философы науки соглашаются с тем, что при «нормальном» течении научной деятельности вопрос такого рода звучит нонсенсом. До некоторой поры ученые, работающие над решением конкретных задач, ищут и вполне успешно находят ответ на этот вопрос, опираясь исключительно на методы собственной науки. Для этнографов, например, не может быть никаких сомнений в существовании групп людей, называющихся арабами, русскими, французами, казаками, тлинкитами, бороро, фульбе, камчадалами etc. Действительно, существование – проблема теоретического знания, которая сводится к поиску процедуры ввода некоторого понятия в теоретический мир науки. В конечном счете, речь идет о существовании той или иной конкретной науки, с точки зрения оценки её зрелости: достигла ли она того уровня, когда может считаться теоретической областью знания, или нет. Но, будучи сугубо теоретической, проблема существования объектов исследования, возникает не только для философов науки и как раз в те моменты, когда данная наука сталкивается с непреодолимыми препятствиями при решении каких-то конкретных задач.

* В этом значении понятие этноса сближается с «идеальным типом» Макса Вебера, приобретая смысл модели конкретного этноса.

Тот факт, что проблема существования формулируется чаще всего логиками и философами и поэтому воспринимается работающими учеными как псевдопроблема, не имеющая прямого отношения к конкретному научному знанию, иногда объясняется двойственной природой данной проблемы: внутринаучной и философской (внешней для данной науки) [Грязнов 1982: 13-14]. Однако рассматриваемое противоречие можно трактовать не только как следствие двойственности самой проблемы, но и как результат формулировки одной и той же проблемы на двух разных языках, а точнее говоря, на языках, принадлежащих к двум различным уровням познания. Ученые, представляющие конкретные области знания, пользуются объектным языком, философы – метаязыком. Следовательно, для того, чтобы они начали понимать друг друга, необходим перевод с одного языка на другой. При этом скорее всего окажется, что проблема существования ставится (во многом правильно) уже на уровне объектного языка. Перефразируя одно очень известное изречение, проблема этноса «не значит того, что она как будто значит».

В языке конкретной науки нет терминов, которые позволяли бы достаточно точно выражать суть возрастающей неудовлетворенности противоречиями в наличной объектной теории. Иными словами, в языке отдельных наук есть свои термины теорий, т.е. описания тех или иных фрагментов реальности, но в нем нет своих терминов для описания самих теорий и связей между ними. Но главная трудность, с которой сталкивается ученый, решая проблему существования того или иного объекта исследования – это соблюдение запрета на поиск непосредственного референта данного понятия (теоретического объекта) в материальной действительности [Грязнов 1982: 21].

Обычно проблема этноса рассматривается как проблема указания на конкретные группы как этносы (максима «этнос – это реальность»). Как правило, этнографы становятся на точку зрения метода дескрипций, позволяющей проводить анализ объектов теории без привлечения идеи о референтах сингулярных терминов [Петров 1977: 23]. В работах, посвященных проблеме этноса в роли таких сингулярных терминов случайным образом выступают «русские», «поляки», «немцы», «сербы», «казаки», «ирокезы» и т.п. Но в целом при решении проблемы указания с помощью представления имени (зд. «этноса») в виде совокупности дескрипций, исследователи все-таки оставляют за собой право пользоваться сингулярными терминами, заранее принимая их референты как существующие (хотя говорить о тех или иных группах как «этносах», можно только после того, как определено само понятие этноса). Это означает фактическое использование имени в качестве решения проблемы указания (по С.Крипке): «Не спрашивайте, как же я могу идентифицировать этот стол в ином возможном мире, если не исходить из его свойств? У меня в руках стол, я могу показать его, и, когда я спрашиваю, может ли он быть в другой комнате, я, по определению, говорю о нем. Если я говорю о нем, то это именно о нем я говорю. Некоторые свойства предмета могут быть существенными для него, и

в этом смысле он не может не обладать ими. Однако эти свойства не используются для идентификации этого предмета в другом возможном мире, ибо в такой идентификации нет нужды, также нет необходимости и в том, чтобы существенные свойства были свойствами, которые используются, чтобы идентифицировать его в действительном мире» [Цит по: В.Петров 1977: 17].

Таким образом, наша задача – подойти к определению этноса, не используя в процессе доказательства ссылки на сингулярные термины. Формально это – задача указания на еще несуществующий для нас объект, такой, какой он есть до момента его введения в мир понятий.

В классическом определении С.А.Токарева, этнография – это «наука, изучающая народы, их быт и культуру» [Токарев 1968: 5]. В данном случае термин «народ», являясь своего рода детерминативом предмета исследования этнографии как дисциплины, одновременно указывает на материальный референт объекта исследования. В работах Ю.В.Бромлея материальным референтом понятия этноса служит «совокупность людей», обладающих некоторыми общими признаками. В теории Л.Н.Гумилева, представляющей более сложную систему взглядов, таковым выступает единое «этническое поле», якобы образующее данную группу людей. Кстати говоря, сам факт переноса акцента в определении этноса с того, что образуется (группа людей), на то, что образует (принцип внутренего единства), является существенным шагом к пониманию этноса как абстрактного объекта, если смотреть сквозь пальцы на то, что в работах Л.Н.Гумилева этот объект еще как бы по инерции мыслится как эмпирический. Идеализированный объект вводится в науку в виде знака: термина или высказывания, его разумный характер обусловлен свойством знаковой деятельности как таковой. Решение задач средствами знаковой системы (теории) одновременно является способом решения задач вне ее пределов в некоторой содержательной области [Грязнов 1982: 66-67]. Признавая это косвенным образом, исследователи говорят о «призрачности» этноса как явления [Байбурин 2003: 14].

Действительно, этнос – это идеализированный объект, абстрактный образ конкретных множеств элементов человеческой культуры. Но именно поэтому он является объектом, а не предметом исследования этнографии. В дальнейшем мы будем исходить из того, что проблема этноса – это не проблема придания недостающей четкости некоторому довольно расплывчатому представлению о «народах», которое дается нам изначально на стадии созерцания в виде множества эмпирических объектов. Это проблема, или, лучше сказать, задача конструирования объекта исследования этнографии. Отвечая на вопрос, что такое этнос, мы попытаемся ничего не предрешать заранее, не исключая того, что, в конечном итоге, этносом, может оказаться не «народ», а нечто совершенно иное.

Есть достаточно простой способ разграничения понятий «этнос-культура» и «этнос-народ», или «этнос-популяция». Достаточно мысленно представить себе, что существует особая наука, занимающаяся изучением человеческих популяций, или «народов». Эта наука известна под названием физической антропологии.

Чтобы привыкнуть к мысли об этносе-культуре, необходимо еще раз вернуться к книге С.М.Широкогорова и посмотреть более внимательно, но не на то, какое определение он дает термину «этнос», а на то как он обосновывает введение в этнографию понятия, соответствующего этому термину. «Вводя новый термин “этнос”, – писал С.М.Широкогоров, – я даю ему определение: этнос – есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освящаемых традицией и отличаемых ею от таковых других групп. Это и есть этническая единица, – объект науки этнографии» (курсив С.М.Широкогорова. – П.Б.) [Широкогоров 1923: 13]. Ключевой здесь является последняя фраза. Этнос – это единица исследования, объект этнографии. Судя по этому замечанию, свою задачу, С.М.Широкогоров видел не столько в определении уже известного объекта исследования этнографии, сколько в идентификации ранее неизвестного объекта [Белков 1995: 24]. Для него понятие этноса в некотором пределе, не вполне осознанно, выступало как абстрактный теоретический объект, независимо от его конкретного словесного облика (этнос – не этнос, историческая – не историческая общность, социальное – не социальное явление и т.п.). Этнос – это способ задания топологии, или, в более привычной терминологии, способ табуляции традиционной культуры.

6.2. Этнос и этнические различия

В конечном счете, единственное свойство, которое отражает понятие этноса – это свойство «народа» отличаться по своей культуре от других «народов». Хотя в данном случае нам ничто не мешает изменить формулировку и говорить уже не о культурных различиях как свойстве «народа», а просто как свойстве самой культуры «иметь в себе различие». Здесь культура выступает по отношению к себе как абсолютное различие (многообразие, пространство), т.е. берется отвлеченно от любого рода эмпирических объектов, не виде совокупности конкретных признаков, присущих той или иной группе населения, а в абстрактном, чистом виде, что позволяет описывать вроде бы совершенно несоразмерные друг другу эмпирические явления, не принимая во внимание размеры «материального носителя», т.е. народа (по словарю В.Даля: «люда, народившегося на известном пространстве»). В сущности, все существующие теории этноса в явном или неявном виде начинаются именно с этого положения и к нему возвращаются.

Топологический подход позволяет абстрагироваться от обыденного понятия «народа» («большой группы людей», «населения», «популяции» и т.п.), следовательно, сосредоточить внимание на (традиционной) культуре как истинном предмете исследования этнографии. С другой стороны, данный подход позволяет исключить из определения понятия этноса этническое самосознание, которое обычно доставляет массу хлопот при формулировке различных дефиниций этноса.

Если бы предлагаемый абстрактный подход по умолчанию не осуществлялся этнографами на практике, исследователи, изучающие традиционную культуру русских и русско-устинцев, вероятно, были бы не в состоянии знать, что занимаются одной и той же наукой и в то же время не той же самой наукой, которой занимаются ученые, называющие себя социологами. Например, нельзя сказать, что этнограф изучает русских. Этнограф изучает традиционную культуру русских. Точность описания традиционной культуры – вежливость этнографов.

В указанном смысле, этнос как идеализированный объект обладает топологическим свойством «не иметь частей и протяжения» (свойством «не иметь предметного образа»). В этой связи этнос – это некое топологическое пространство. Примеры, с которых обычно начинают этнографы при определении понятия этноса суть не что иное как перечисление способов задания топологии на исследуемую культуру. Примечательно, что этими способами пользуются и сами исследуемые в повседневной жизни.

Разумеется, в реальности нет объектов, наделенных такими абстрактными свойствами, как «иметь некое различие» и «не иметь протяженности и сложности состава», но надо понимать, что этнос как теоретический объект исследования есть не что-то такое, что исследуется, а то, посредством чего это что-то исследуется. Исследуя объект «этнос» в обычном смысле слова, мы исследуем его свойства именно как идеальной модели.

В этнографии понятие абсолютного различия может играть такую же роль, как понятие абсолютно черного тела в физике. Приведем более близкий пример попытки построения таксономической иерархии единиц этнографического исследования: суперэтнос, этнос, субэтнос, этнографическая группа и пр. В чем заключается то общее, позволяющее нам или даже заставляющее нас ставить явления, обозначаемые этими терминами, в отношение кумуляции? Вероятно, только в различиях между ними, причем независимо от количественных или качественных характеристик этих различий.

Парадокс в том, что общее невозможно выделить путем обобщения. Как известно, теория (теоретический объект) не является обобщением фактов и не может быть выведена из них логическим путем [Никифоров 2006: 129]. Еще бóльшая сложность возникает в связи с тем, что обобщение иногда сочетается

и потому отождествляется с абстрагированием [Грязнов 1982: 56]. По Дж.Ст.Миллю, общее предложение – это не какое-то новое знание, а «памятная запись», способ хранения в удобной форме существующего знания [Милль 1899: 157, 229]. Что же касается объектов «суперэтнос» или «субэтнос», то они, может быть, вопреки бытующему мнению, не только не являются результатом обобщения фактов, но не являются и абстракцией самой реальности, поскольку обладают только синтаксическим содержанием, которое определяется их отношением к термину этнос («выше – ниже», «больше – меньше»).

В связи с использованием идеализированных объектов возникает трудность скорее психологического характера, когда исследователю приходится мириться с тем, что он имеет дело только с одним объектом, который представляет только одно свойство эмпирического объекта [Грязнов 1982: 37]. Скажем, в математике теоретическим объектом выступает «точка», а не «точки». Неудовлетворенность этим обстоятельством проявилась, казалось бы, в очевидном определении этнографии как «науки об этносах» (мн.ч.).

Утверждение, что фактически объектом исследования этнографии выступает различие в человеческой культуре, является не таким уж неожиданным для самой этнографии. Многие исследователи пишут об этом, не отдавая себе отчет в последствиях такого толкования. Согласно программным заявлениям Ю.В.Бромлея, этнографию странным образом интересует не культура, а культурные различия [Бромлей 1973: 207-208]. В работах Ю.В.Бромлея и его последователей понятие различия в культуре даже реализуется отчасти в контексте теории этнического самосознания (сознания своего отличия от других подобных групп), но не рассматривается в качестве самостоятельного теоретического объекта. По мнению А.К.Байбурина, этнография строит себя, направляя внимание прежде всего на сходство и различие элементов культуры, причем интенсивность такого интереса зависит от «этнической дистанции» [Байбурин 1982: 9]. Касаясь проблемы исчезновения предмета этнографии, К.Леви-Стросс, заявляет, что этнография (антропология) будет существовать ровно столько, сколько будут существовать культурные различия, поскольку эти различия и являются предметом её исследования [Леви-Строс 1999: 36].

Но если это верно, этнография есть наука о чем-то пустом и бессодержательном. Наткнувшись на такой неприятный вывод, ученые прибегают к спасательным теориям, как бы напоминая себе, что являются сторонниками взгляда на этнос как эмпирический объект. Таким образом, этнографы всякий раз оказываются всего в одном шаге от признания, что этнос есть идеализированный объект, но так и не решаются сделать этот шаг ввиду его «пустоты» и «бессодержательности».

Эта двойственность, изначально присущая теории этноса Ю.В.Бромлея, только усиливается в теории этничности В.А.Тишкова. С одной стороны, он

утверждает, что этносы «существуют исключительно в умах историков, социологов, этнографов», что этносы – это «умственные конструкции», или «идеальный тип», служащий для систематизации конкретного материала [Тишков 1992: 7]. Следовательно, он хочет этим сказать, что этнос есть теоретический объект, не имеющий непосредственного репрезента в окружающей действительности. Правда, уже здесь обнаруживается один логический сбой, связанный с одновременным использованием множественного и единственного числа. Когда речь идет об «этносах» как умственных конструкциях, подразумевается ложность понятия этноса, что противоречит определению понятия этноса как идеального типа («разумной абстракции»). С другой стороны, отвечая на возражение оппонентов по тому поводу, что «отрицание этносов» (опять-таки, во множественном числе) равносильно отрицанию предмета этнографии, В.А.Тишков указывает на «некое культурное многообразие, мозаичный, но стремящийся к структурности и самоорганизации континуум из объективно существующих и отличных друг от друга элементов общества и культуры», на основе которых формируется во времени этничность, которая преобразуется в «метафорическую форму представлений об общности прошлого и будущего членов той или иной группы» [Тишков 1992: 7-8]. Эти предложения фактически повторяют основные положения теории Ю.В.Бромлея: 1) этнос в узком смысле слова, или этникос, есть исторически сложившаяся группа людей, с достаточно различимыми границами культурной общности; 2) общность культуры отражается этническим самосознанием, важным компонентом которого является представление об общности происхождения [Бромлей 1973: 31, 37]. В этом случае «континуум из объективно существующих и отличных друг от друга элементов общества и культуры» есть не что иное, как повторение концепции «протоэтноса» В.А.Шнирельмана (подразумеваемой самим строем определения этноса Ю.В.Бромлея), а этничность, которая «преобразуется» (т.е. отражается) в «метафорическую форму представлений» (т.е. этническое самосознание), есть не что иное, как «относительно стабильные особенности культуры» в высказываниях Ю.В.Бромлея. Можно сказать и так: понятия этноса Ю.В.Бромлея и В.А.Тишкова различны по содержанию, но тождественны по объему. Теорию Ю.В.Бромлея, как и любую другую теорию, нельзя опровергнуть её собственнымми средствами. Пользуясь собственными средствами теории можно показать её противоречия, но это еще не опровержение, т.е. не повод к тому, чтобы её отбросить в сторону.

С рассматриваемой точки зрения, концепция В.А.Тишкова является в конечном счете вариантом концепции Ю.В.Бромлея, адаптированным к терминологии западной науки. В общих чертах это соответствует формулировке С.А.Арутюнова: основной пафос работ В.А.Тишкова состоит лишь в переходе от примордиалистского подхода к этносу к конструктивистскому [Арутюнов 2012: 60-63]. Конструктивистский подход предполагает представление этнографической реальности не в виде суммы отдельных этносов, а в виде «культурного континуума», впрочем, давно известного этнографам под именем «этнической

непрерывности». Подчеркнем: независимо от того, как (имея в виду субъективную сторону дела) В.А.Тишков пришел к идее «культурного континуума», объективно его очевидное достижение состоит в том, что данное понятие в качестве языка описания он распространил за пределы первобытного общества.

Само по себе продвижение такого положения в науку является большим шагом вперед, однако это положение касается предмета исследования этнографии. Однако при этом (или только за счет этого) представление об основном объекте этнографии в системе его высказываний практически не меняется, а если меняется, то только за счет так называемого «приумножения сущностей» (репликация понятия этноса: этнос и этничность). Идея о «культурном континууме» в работах В.А.Тишкова никак не развивается. При анализе его работ не удается выяснить, что собой представляет «культурный континуум» в качестве предмета исследования, население Земли или культура населения Земли. В первом случае, понятие культурного континуума В.А.Тишкова совпадает с понятием этносферы Л.Н.Гумилева.

Таким образом, система В.А.Тишкова является объединением двух различных систем взглядов. В рамках одной аксиомой является иконоборческий тезис «этносы не существуют в реальности», в рамках другой – старый тезис «этносы существуют в реальности». Здесь, конечно, не может быть положительного синтеза. Общий недостаток позиции В.А.Тишкова, как и его оппонентов, заключается в смешении понятий объекта («этноса») и предмета исследования этнографии («этносов»). Утверждение, что этнос – это абстракция, не противоречит утверждению, что этнос является объектом этнографии. Именно благодаря абстрактности этнос только и может выступать в роли теоретического объекта – в противоположность предмету этнографии, непосредственно наблюдаемому «культурному многообразию».

6.3. Этнос и этничность

Вплоть до 1950-х гг. представление об этносе, или этнической общности, в российской этнографии не вызывало каких-либо теоретических затруднений. По вполне авторитетному мнению П.И.Кушнера (Кнышева), недоставало только практической разработки методов так называемых «этногеографических исследований» по установлению этнических территорий и этнических границ различных народов, «компактных групп», занимающих в течение длительного времени те или иные территории и связанных исторической преемственностью, т.е. передающих из поколения в поколение хозяйственный опыт, обычаи, верования, «все то, что создает так называемую этническую специфику» [Кушнер (Кнышев) 1951б: 3, 5].

С.А.Токарев, пожалуй, был первым, кто увидел противоречия в существующем представлении об этносе (этнической общности): «В этнографической

науке уже давно установился взгляд, что этнические общности, т.е. попросту народы, отличаются друг от друга не по одному какому-нибудь признаку, а по совокупности нескольких признаков: язык, территория, общее происхождение, экономические связи, политическое объединение, культурные особенности, религия и прочее. На первое место в числе этих признаков выдвигаются то один, то другие. В то же время нельзя определять этническую общность путем перечисления в с е х «видовых» признаков, которые играют роль в том или ином случае, ибо ни один из этих признаков не оказывается обязательным» [Токарев 1964: 43 43-53]. На наш взгляд, слова С.А.Токарева можно истолковывать как критику индуктивного метода. Ограниченность индукции как метода обобщения состоит в том, что предложения, полученные с его помощью, по смыслу эквивалентны множеству единичных утверждений, следовательно, им не свойственна не только необходимость, но и всеобщность [Грязнов, Дынин, Никитин 1973: 34].

Решить проблему этноса – значит дать понятие этноса, а индукция, по выражению Гегеля, выявляет «общее не в себе, а только по соглашению» [Гегель 1970: 426]. В своих рассуждениях мы постоянно апеллируем к опыту, но именно в нем не находим соответствия идее этноса как единства признаков. Речь идет о диалектике представления и понятия (по Гегелю). Представление – это некий нерасчлененный поток сознания, репрезентируемый термином обыденной речи. Надо только помнить, что процедура создания понятий, или объектов теории, функционирующих в форме терминов языка, двухсторонний процесс. По Марксу, «испарение» реальности до простейших абстракций идет одновременно со встречным процессом восхождения от простейших абстракций к все более сложным, воссоздающим данный фрагмент реальности в мышлении.

Тезис С.А.Токарева о том, что ни один из признаков, перечисляемых при определении этноса, не является обязательным, пытался опровергнуть Ю.В.Бромлей, фактически, возвращаясь к точке зрения П.И.Кушнера. (Схематически взгляды Ю.В.Бромлея и взгляды П.И.Кушнера почти неразличимы.) «Перед нами, – писал Ю.В.Бромлей, – свидетельство лишь того, что этнос представляет собой не отдельный компонент культуры, а определенную целостность» [Бромлей 1973: 31]. Очевидно, что здесь утверждение, подлежащее обоснованию, обосновывается с помощью тождественного ему по смыслу аргумента. Впрочем, сам С.А.Токарев также совершил круг, вернувшись к традиционному определению: «этническая общность есть такая общность людей, которая может быть основана на разных видах социальных связей – общности происхождения, языка, территории, государственной принадлежности, экономических связей, культурного уклада, религии» [Токарев 1964: 53].

Л.Н.Гумилев, подобно С.А.Токареву отрицая необходимость («обязательность») признаков этноса, утверждал, что нет ни одного твердого признака для определения этноса, причем «совокупность их вообще ничего не определяет»

[Гумилев 1989: 49]. В этом он такой же «индуктивист», как Ю.В.Бромлей, с поправкой на то, что его целью является не верификация, а фальсификация господствующих представлений об этносе. Вывод его таков: вынести за скобки можно только осознание отличия, противопоставление «мы – они» [Гумилев 1989: 41]. Однако Ю.В.Бромлей не менее категорично утверждает, что «этнос представляет только та культурная общность людей, которая осознает себя как таковую, выделяя себя среди аналогичных общностей» [Бромлей 1981: 24]. Итоговое тождество позиций Ю.В.Бромлея и Л.Н.Гумилева связано с использованием одного и того же метода. Это принцип использования метода различия, который гласит: «Если определенное явление возникает в связи с признаками A, B, C, X и при этом не возникает там, где имеются лишь признаки A. B., C, то можно сделать вывод, что X является причиной E» [Зегет 1985: 248].

С точки зрения формальной логики, вывод об этническом самосознании как сущности этноса абсолютно корректен, однако ни Ю.В.Бромлея, ни Л.Н.Гумилева этот вывод не устраивает, так как противоречит их материалистическим принципам [Бромлей 1981: 16; Гумилев 1989: 41]. Ю.В.Бромлей видит сущность этноса, отражаемую этническим самосознанием, в «объективном бытии», т.е. в совокупности (списке) материальных признаков [Бромлей 1981: 16], Л.Н.Гумилев – в «стереотипе поведения» («феномен этноса это и есть поведение особей, его составляющих») [Гумилев 1989: 142]. Из примеров, приводимых Л.Н.Гумилевым, видно, что термином «стереотипы поведения» он обозначает особенности психики и особенности культуры, т.е. примерно то же самое, что Ю.В.Бромлей называет этнодифференцирующими признаками [Гумилев 1989: 86, 91-92]. Вообще следует заметить, что в спорах между Л.Н.Гумилевым и Ю.В.Бромлеем слишком часто используются так называемые «бесконечные суждения» (вроде: «этнос – явление социальное», «этнос – явление не социальное» и т.п.), т.е., согласно Гегелю, формально истинные, но бессмысленные по существу.

Таким образом, если не уделять внимания фактам апелляций к идеологическим догмам и схоластических споров об оттенках словарных значений тех или иных слов, обе стороны на деле сходятся во мнении, что этнос – это группа (общность) людей, отличающаяся по набору признаков культуры от других подобных групп независимо от того, как именно осознается это отличие и осознается ли оно вообще. Это лишний раз убеждает, что прямым обобщением фактов невозможно построить теорию. При этом безразлично, какой индукции отдается предпочтение, элиминативной или энумеративной; элиминативная индукция сводит этнос к самосознанию, энумеративная – к обыденному представлению о совокупности не связанных между собой признаков [Белков 1993: 48-61].

Концепция Л.Н.Гумилева, несомненно, более прогрессивна по способу ввода понятий «пассионарность» и «этническое поле». Это делается не путем обобщения, а путем абстрагирования одного свойства – «этнической близости / чуждости», которое в общем контексте его рассуждений фактически отождествляется с понятием этноса [Гумилев 1989: 284]. Такая оценка кое в чем противоречит собственным положениям Л.Н.Гумилева, но не противоречит принципу рассматривать этнос как идеализированный объект, отражающий только одно из свойств эмпирического объекта. У Л.Н.Гумилева так называемая «биологизация» этноса, проявляющаяся в переходе от понятий этнического самосознания или стереотипа поведения к понятиям пассионарности и этнического поля как природных явлений, с одной стороны, выступает обычной формой стихийно-материалистического мышления, с другой – есть не что иное, как вполне добросовестная попытка разрешить противоречие, на которое Ю.В.Бромлей и большинство других исследователей прошлого и настоящего, закрывают глаза, – противоречие между двумя исключающими определениями этноса, как популяции и как общности культуры.

Некоторые сложности возникают с интерпретацией теоретических воззрений С.А.Арутюнова, если понятие «этнического поля» Л.Н.Гумилева сравнить определением этничности в плане изоморфизма «видовому многообразию адаптивно-эволюционной системе» [Арутюнов 1995: 19]. Отстаивая примордиалистское понимание этноса он использует ботанические аналогии, но при этом отмежевывается от Л.Н.Гумилева: «большинство этносов мира в определенном смысле примордиально, если только не понимать под этим некоторую мистическую передачу этнических чувств в генах или каких-то иных таинственных носителях» [Арутюнов 2012: 62-63]. В другой работе С.А.Арутюнова используется конструктивистский подход. При определении этноса во главу угла ставится понятие «информационной плотности» как состояния, отражающего объективную реальность. Становление этноса объясняется возрастанием интенсивности информационных связей в синхронном и диахронном отношении. На завершающей стадии этот процесс связывается «с развитием более или менее массового начального образования и средств массовой коммуникации, прежде всего периодической печати и литературы для массового чтения, что в свою очередь коррелирует с развитием капиталистического способа производства» [Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989: 32]. В подробном виде эта точка зрения была впервые изложена в книге Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества» (1983). В частности, в ней говорится о местном, или народном, «печатном капитализме» (print-capitalism) и «филологической революции», которая приводит к образованию нации [Anderson 1996: 75-77, 83].

В мировой науке, в частности, американской, термину «этническая группа» или его аналогам придается практически такой же смысл, как и термину «этнос» в отечественной литературе, вплоть до связи с идеей «традиционно-бытовой культуры» под именем «примордиалистского» понимания этнического

[Таболина 1985: 31]. Амплитуда перестановок в дефинициях примерно одинакова. Однако есть две особенности. Во-первых, нет места раздуванию вопроса о биологической или социальной «сущности» данного явления. Термин «популяция» рассматривается как синоним «группы людей». Во-вторых, понятие этнической группы совпадает с понятием малой группы, поскольку в США такого рода исследования первоначально возникли в рамках интерпретации теории американского «плавильного котла», а затем стали вестись еще более интенсивно уже в силу того, что эмпирически эта теория оказалась несостоятельной. Следствием этих двух факторов стало смещение основного внимания с понятия этнической группы на понятие этничности как специфических узах, основанных на общности культуры и заставляющих данную группу считать себя отличной от других таких групп [Таболина 1985: 32].

В российской (советской) этнографии понятие этничности имеет более абстрактный смысл классификационного индикатора в значении «степени этничности изучаемой группы» [Анфертьев 1993: 68]. В качестве иллюстрации можно привести высказывание А.Н.Анфертьева: «Род, племя, община, город могут иметь некоторые этнические признаки, разумеется в пределах нижней шкалы этничности [Анфертьев 1993: 68]. Впрочем, понятие этничности как «реальности» (западная трактовка) и понятие этничности как классификационного признака, по-видимому, не всегда четко различаются в тех случаях, когда мы встречаем выражение «уровни этничности» [Арутюнов 1995: 8].

В качестве нового веяния понятие этничности вторглось в российскую науку в 90-е годы прошлого века. По мнению С.В.Чешко, теория этноса не отвечает на вопрос, что такое «этническое», поскольку в перечислении признаков этноса нет указания на «этническую субстанцию» как таковую [Чешко 1994: 38-39]. Это не совсем верно, поскольку логически понятие этничности уже содержится в определении этноса.

Нетрудно показать, что понятие этничности является «перевернутым» понятием этноса или этнической группы (в данном случае это означает их тождество). «Определение понятия этничность, – пишет М.Ю.Ломова-Оппокова, – трудно сформулировать. Это не что-то строго определенное и материализованное, явное и видимое, а скорее трудноуловимое, скрытое, являющееся вместе с тем важнейшим определителем. Показателями этничности могут быть и этническое самосознание, присущее представителям определенной этнической группы, и самоназвание, традиционная культура, родной язык, а также защита национальных прав и исторического наследия. Каждый из этих показателей выражает этническое содержание, т.е. чувство идентичности, чувство группы, сознание деления «мы – они», другими словами, осознание групповой культурно-генетической идентичности, не зависящей от социальных и классовых факторов» [Ломова-Оппокова 1990 116: ???]. Изменится ли смысл данного высказывания, если вместо термина «этничность» подставить термин «этнос»? По словам С.В.Соколовского, «логика нашего анализа изгоняет этнос из

вещносго мира в призрачный мир субъективности» [Соколовский 1994: 9]. Понятие этничности как чего-то неопределяемого рациональным способом полностью вытекает из теории этноса Ю.В.Бромлея.

Кроме того, в приведенном выше отрывке из статьи М.Ю.Ломовой-Оппоковой понятие этничности, фактически, совпадает с понятием «пассионарности» и / или «этнического поля», а «чувство идентичности» – с «чувством комплиментарности» в текстах Л.Н.Гумилева. Сказанному не противоречит и утверждение, что этничность является не чем-то «материализованным», а чем-то «трудноуловимым», поскольку то же самое можно сказать о «пассионарности» и «этническом поле» в текстах Л.Н.Гумилева, несмотря на тезис, согласно которому этнос есть «природное явление».

С формальной точки зрения, речь идет о перестановках в высказываниях об этносе. Предикат ставится на место субъекта, субъект – на место предиката. Понятие этничности, действительно, достаточно просто выводится из определения этноса Ю.В.Бромлея. Можно сказать, этничность – это то, что отражается (а равно, отождествляется с) этническим самосознанием, компонентом которого является сознание единства происхождения [Бромлей 1973: 31]. Синтаксически данное преобразование делается с помощью метонимии «явление – свойство». Ср.: этническая общность в значении ‘группа’ и этническая общность в значении ‘сходство’ или ‘единство’. В формально-логическом плане субъект высказывания («этническая группа») смыкается с видовым понятием («общность культуры») за счет пропуска родового понятия («группа людей»). Так что, если сказанное по поводу этничности перевести на язык теории этноса Ю.В.Бромлея, этничность есть краткое обозначение той части определения этникоса (этноса в узком смысле), где говорится об общности культуры, языка, психики и самосознания. Во многих работах, посвященных этому вопросу, понятие этничности практически сливается с понятием этнического самосознания, что тоже вытекает из существующей теории этноса. Это видно из высказываний о том, что «этничность» развивается вместе с этническим самосознанием или «историческое происхождение» этничности поможет нам лучше понять специфику этнического самосознания [Козлов 1995: 53; Арутюнов 1995: 19]. «Этничность» пишем, «этническое самосознание» в уме. Если мы хотим придать терминам этничность / этническое некое конкретное содержание, то это можно сделать только посредством понятия устной традиции в широком смысле, подразумевающем феномен различия / сходства традиционной культуры.

Бесконечные трансформации дефиниций этноса / этничности вполне подпадают под физикалистское определение науки, согласно которому наука является не познанием объективного мира, а деятельностью субъекта в языковой сфере. С этой точки зрения, «реквием по этносу» В.А.Тишкова касается лишь упомянутых выше особенностей словоупотребления в рамках той или иной национальной научной школы. Определения этничности говорят сами за себя:

«отличительные идентичности и складывающиеся на их основе этнические группы», «родственная и групповая солидарность, а также общая культура или культурная схожесть и различия» [Тишков 2003: 96]. Из конктекста его высказываний не всегда понятно, о чем собственно идет речь, «феномене» или «категории» этничности. В первом случае мы говорим об «этническом» как смысловом эквиваленте этнического самосознания, во втором – о таксономическом принципе выделения конкретных объектов исследования (см.выше). Взгляды В.А.Тишкова, соприкасаются с концепцией Л.Н.Гумилева в том месте, где он говорит об этничности «как термине и субстанции», ссылаясь на «простые, почти фольклорные» определения зарубежных исследователей вроде: «суть этнической группы», «свойство принадлежности к этнической группе» и т.п. [Тишков 2003: 96-100]. На самом деле эти определения не столь наивны, поскольку являются свидетельством способности их авторов к абстрактному мышлению.

Понятие этничности является не столько отрицанием теории этноса, сколько выражением неудовлетворенности формулировкой задачи, решением которой эта теория выступает. Задача состоит не в том, чтобы определить группу людей, скрывающуюся за тем или иным самоназванием, а некоторое абстрактное свойство, лежащее в основе их выделения. В теории Ю.В.Бромлея эту роль выполняет понятие «этнического самосознания», в теории Л.Н.Гумилева – это понятие раскладывается по принципу кумуляции: «стереотип поведения – пассионарность – этническое поле». В теории В.А.Тишкова это же самое свойство предлагается обозначить термином «этничность» (фактически, «различность»). Однако, поскольку понятию этничности подыскивается некий материальный репрезент, соответствующая теория оказывается оксюмороном теории Ю.В.Бромлея как системы терминов, следовательно, паллиативом решения действительной, т.е. теоретической, а не эмпирической, проблемы. Таким образом, если учитывать известную истину, согласно которой результат является целым только вместе со своим становлением, теоретические построения В.А.Тишкова основываются все-таки не на простом копировании теории этничности в западной этнологии, но на стремлении преодолеть противоречия внутри теории этноса, какой мы ее знаем по работам Ю.В.Бромлея и его сторонников. Обращение В.А.Тишкова к зарубежной практике подобных исследований есть своего рода «мобилизация поддержки».

В связи с использованием термина «этничность» было бы очень желательно сделать еще одно уточнение. Безусловно, этнос – в противоположность обычному пониманию стоящей за этим словом сущности – не является единицей реальности. В этом заключался самый смысл введения понятия этноса С.М.Широкогоровым как этнической единицы (единицы этнического различия, единицы этнического расстояния, или «местности» - П.Б.) [Широкогоров 1923: 14]. Близость или подобие этих конструкций (или фиксаций) объективно существующим переходам (различиям) в противостоящей нам действительно-

сти зависит от характера задачи, поставленной в индивидуальном исследовании. Поэтому надо выбирать. Либо нами отрицается существование этноса как реальности, либо нами отрицается соответствие реальности существующему понятию этноса. Для этого, в свою очередь, надо отдавать себе отчет, о чем мы говорим в данный момент: 1) фрагменте реальности, 2) предмете исследования, выделяемом из этой реальности, 3) объекте исследования, который конструируется и проецируется на реальность, очерчивая собой границы конкретного исследования.

Как ни странно, понятие «этничности» («этнического») в российской этнографической науке разрабатывается достаточно давно в разнообразных терминологиях. Здесь можно перечислить, по крайней мере, понятия «этнической единицы» С.М.Широкогорова, «формы культуры» П.И.Кушнера, «этникоса» Ю.В.Бромлея, «этнического поля» Л.Н.Гумилева, «текста культуры» А.К.Байбурина и др., которые в своей основе восходят к идеям немецкой этнологической школы – понятию культуры как некоего живого, обладающего особой «душой», существа, в трактовке Л. Фробениуса (ср. ниже: понятие «идея культуры» О.Шпенглера). Для всех этих концепций в той или иной степени характерна тенденция рассматривать традиционную культуру как самодовлеющую сущность, как некую программу, спонтанным образом «вчитывающуюся» в сознание людей. В качестве приближения к понятию этноса как теоретическому объекту все эти «физикалистские» по форме концепции традиционной культуры кажутся вполне приемлемой мерой познания. К данному ряду можно отнести и понятие этнографичности, отражающее необходимость осознания предмета исследования этнографии. «Этничность» как отражение необходимости объекта этнографии изначально вложена в понятие «этнографичности» и является скорее эвфемизмом понятия этноса («этникоса»), по крайней мере в российской этнографии.

В западной литературе понятие этничности (которое весьма нечетко отделяется от понятия этнической группы) является скорее социологическим термином, выполняющим роль синонима национализма в тех контекстах, где речь идет об этнических группах в узком смысле слова (примерный эквивалент «малых», или «малочисленных» народов). При этом, кажется, нет никаких сомнений, что (прежде всего) в американской науке теория этнической группы (этничности) является частным случаем теории национализма (нации). Теория нации была достаточно хорошо развита западными учеными, именно потому, что им не приходилось вставлять в свои рассуждения искусственное понятие социалистической нации.

Примордиалистская» точка зрения свое наиболее развернутое выражение нашла в высказываниях П.Л. ван ден Берге. «Я определяю этническую группу, – пишет он, – во многом подобно тому, как Маркс определял класс, т.е. как объективно, так и субъективно. Этническая группа является группой, которая

обладает общей культурной традицией и обладает некоторой степенью сознания своего отличия от других таких групп. Язык и религия являются двумя распространенными частными проявлениями этничности. Из этого определения ясно, что я отвергаю как старую этнографическую концепцию, что этническая группа есть просто множество людей, которые обладают общим языком, обычаями и т.д., так и ныне модное понятие, что этническая группа существует, что бы о ней ни говорили» [Van den Berghe 1976: 242]. Фактически повторяя определение этноса Ю.В.Бромлея, П.Л. ван ден Берге полагает, что примордиалистская точка зрения (этнос как культурная общность) и инструменталистская точка зрения (этнос как единство самосознания) должны дополнять друг друга [Van den Berghe 1981: 18].

Доказывая свою точку зрения, П.Л. ван ден Берге указывает на то, что современная эволюционная биология, объясняя возникновение «родственных чувств», или непотизм, позволяет рассматривать явление этноцентризма как форму непотизма. В то же время, однажды возникнув, этничность изменяется в зависимости от ситуаций, связанных с многообразием экологических условий и необходимостью борьбы за власть и ресурсы. В историческом плане исходной «клеточкой» этнического является этния (ethny, ср.: фр. ethnie, исп. ethnia). Термин «этническая группа» П.Л. ван ден Берге считает неудобным, а термин «племя» – слишком многозначным. Этния – это популяция (the breeding population), состоящая из нескольких сотен индивидов, характеризующаяся особым «внутренним миром», предпочтением эндогамных браков и сознанием единства происхождения в виде представлений общем предке, реальном или воображаемом. Таким образом, этническое в конечном счете определяется общностью происхождения: элементарная этния – это десцентная группа, связанная инбридингом (свободным скрещиванием) и территорией, или корпорация, состоящих в родстве мужчин, стремящихся обеспечить себе монопольное право на женщин своей группы. Родившись «несколько тысяч лет тому назад», этнии впоследствии разрастаются до тысяч и даже миллионов человек, сохраняя (или расширяя) представление об общем родстве при одновременной «кристаллизации» отличительных признаков языка и культуры (этничности). Источником развития этний являются противоречия, связанные с конкурентной борьбой за ресурсы и естественным отбором, который благоприятствует непотизму, который «является важным – и, возможно, самым важным – базисом животной социальности», при том, что «все человеческие общества организованы на основе родства» [Van den Berghe 1981: 239]. В связи с этим интересен способ противопоставления расизма как культурной инновации, использующей в качестве этнического маркера биологический фенотип, и этноцентризма (этничности, этнического чувства) как врожденного (т.е. природного) чувства. Следовательно, рассуждая от обратного, подразумевается, что этноцентризм использует в качестве этнического маркера культурный «фенотип».

Общий ход мысли П.Л. ван ден Берге в его стремлении «раскрыть в этнической сущности диалектическое соотношение «социального» («инструменталистского») и «примордиального», как очень удачно выразилась Т.В.Таболина [Таболина 1985: 43], повторяет рассуждения Л.Н.Гумилева (или наоборот) о «несводимости» этноса «ни к социологическому, ни к биологическому, ни к географическому явлениям» [Гумилев 1990: 56]. Ср.: «Такая позиция ставит П.Л. ван ден Берге перед необходимостью не просто видеть в этничности особый, не сводимый к чему-либо другому базис социальности, но и изыскивать в ее недрах двуижущие противоречия, механизм этнической динамики. Это противоречие, этот механизм он усматривает в конкурентной борьбе за скудные ресурсы, види в этничности орудие отбора» [Таболина 1985: 53]. Очень близки по смыслу понятия «непотизм» и «комплиментарность». Такие совпадения действительно показывают, что в книге Л.Н.Гумилева на самом деле исследуется то явление, которое в западной литературе именуется этничностью.

«Инструменталистская» точка зрения наиболее четко выражена П.Р.Брассом. Рассматривая «национализм как элитный феномен», он пишет следующее: «Этническая транформация начинается только тогда, когда элиты сознательно склоняются к выбору этнических символов в качестве основы для мобилизации поддержки в соревновании с другими элитами или за контроль над локальным обществом, или за равный или привилегированный доступ к возможностям и ресурсам, которые возникают в процессе модернизации…» [Brass 1976: 239]. Однако, при этом он тотчас отмечает, что соперничество элит служит лишь катализатором манипулирования этническими символами (т.е. различиями в языке и культуре), ибо для успешной социальной мобилизации необходима «эффективная межклассовая коммуникация внутри этнической группы», основанная на наличии, по крайней мере у части населения, готовности воспринять (этнический) призыв и отсутствии интенсивных противоречий между элитой и остальным населением [Brass 1976: 239]. Речь идет о стремлении «ранее обездоленных групп» оттеснить доминирующие этнические группы, которые, в свою очередь, оказывая сопротивление подобным движениям с помощью государственного аппарата, способствуют появлению активного слоя населения, осуществляющего националистические призывы. Ответная реакцией доминирующей группы также состоит в призывах националистического характера ради сохранения своих привилегий [Brass 1976: 240].

В том виде, в котором понятие этничности обосновалось в российской этнографии на рубеже 90-х гг. XX в., оно скорее подпадает под определение П.Л. ван ден Берге: (см. выше) «модного понятия»: «этническая группа существует, что бы о ней ни говорили». Однако не будем забывать о более простой трактовке, – «этничность» как синоним термина «единство элементов традиционной культуры, – трактовке, как бы проступающей на поверхности рассуждений А.Н.Анфертьева по поводу этнической истории.

6.4. Формула этнической непрерывности

Концепция этничности В.А.Тишкова как «концепция отрицания этноса» может иметь двоякое толкование. Хотя это не сразу становится заметно [Белков 2009: 170]. Рассмотрим еще раз фразу «некое культурное многообразие, мозаичный, но стремящийся к структурности и самоорганизации континуум из объективно существующих и отличных друг от друга элементов общества и культуры», на основе которых формируется во времени этничность, которая преобразуется в «метафорическую форму представлений об общности прошлого и будущего членов той или иной группы».

В одном случае эта фраза может означать отказ от веры в существование четко очерченных, гомологических социальных единиц (коллективов) в виде «наций», «культур» или «этносов». Аргументом служит утверждение, что культура не существует в форме именно таких, в терминах Л.Н.Гумилева, «жестких систем» [Тишков 2003: 26]. Здесь «отрицание этноса» означает лишь доказательство несуществования четких границ между этносами, следовательно, множества. Скорее всего, сам В.А.Тишков именно в этом видит новизну своих научных взглядов.

В другом случае «реквием по этносу», наоборот, должен предполагать утверждение о существовании некоторого сплошного пространства традиционной культуры, некоторого континуума, субъективным образом прерываемого наблюдениями этнографов. По-видимому, большинство исследователей восприняли предложение В.А.Тишкова именно в этом ключе, если судить по вопросу: «Если нет этносов, тогда что же изучает этнология?» [Тишков 2003: 26]. Австраловеды довольно давно натолкнулись на двусмысленность описанной ситуации в связи с использованием понятия этнической непрерывности еще в 80-х гг. XX в.: единый культурный континуум или множество континуумов? Первоначально понятие этнической непрерывности показалось панацеей при описании австралийской реальности, но впоследствии все усилия в этом направлении были сведены на нет. Исследователи стали указывать на то, что теорию этнической непрерывности необходимо принимать с некоторыми оговорками. «В этнографической литературе, – писала О.Ю.Артемова в 1987 г., – уже не раз проводились параллели между лингвистической и этнической ситуациями первобытности и по аналогии с термином «лингвистическая непрерывность» утотреблялся термин «этническая непрерывность». Этот термин представляется удачным и вполне применимым к аборигенам Австралии, если учитывать, что такая этническая непрерывность не покрывала весь континент в целом, а образовывала отдельные системы в рамках определенных географических ареалов» [Артемова 1987: 26]. Такой подход к определению этнической непрерывности принципиально ничем не отличается от ортодоксальной точки зрения на племена австралийцев, представленной в работах Н.Тиндейла и

Дж.Бёрдселла [Tindale 1974, Birdsell 1976], и обусловлен не столько стремлением согласовать теорию с эмпирическими фактами, сколько субъективными неудобствами при обращении с реальностью, в которой отсутствуют сущности с очертаниями, хотя бы очень расплывчатыми. Вопрос, который был задан В.А.Тишкову, на самом деле имеет следующий смысл: если в самой этнографической реальности нет разделительных линий, то как эту реальность вообще изучать?

Для этнографа название той или иной современной нации до сих пор во многих случаях есть один из способов выделения объекта конкретного исследования. До того, как С.М.Широкогоров ввел понятие этноса, термин «нация» употреблялся этнографами, в том числе австраловедами, несколько отличным от историков образом. В XIX – начале XX в. полевые исследователи, работавшие в Австралии, называли «нациями» выделяемые по тем или иным признакам общности аборигенов Австралии независимо от численности принадлежащих к ним людей и величины территории расселения. Как правило, такие «нации» («маленькие нации») рассматривались как объединения «племен», причем одни исследователи называли «племенами» эндогамные, а другие – экзогамные единицы [Wheeler 1910: 20-21; Cameron 1875: 345; Dredge 1845: 7, 38; Parker 1854: 11-12; Taplin 1874: 1]. Данный факт интересен в двух отношениях. До начала XX в. термин «нация» использовался европейскими наблюдателями для обозначения групп людей, живущих в обществе, где отсутствует сама идея государства. Но контаминация идеей государства предполагает возможность проводить границы даже там, где их нет, в качестве рычага для «переворачивания» бесконечно «тяжелого», т.е. не поддающегося конечному описанию, эмпирического материала. Впоследствии «нации» и / или «племена», выделявшиеся ранними полевыми этнографами, казалось бы, на совершенно объективных основаниях (например, по признаку языка, эндогамии и пр.), стали трактоваться профессиональными этнографами как фиктивные единицы. Вместе с тем, как заметил Н.Петерсон, неким парадоксальным образом даже те австраловеды, которые относятся к понятию племени весьма скептически, продолжают пользоваться названиями, всегда считавшиеся наименованиями племен. По его мнению, последнее указывает на полезность термина «племя» и племенных названий в качестве обозначения условных (shorthand) единиц [Peterson 1976: 1].

В 1989 г. автором была защищена диссертация «Этнос аборигенов Австралии», в которой он попытался синтезировать «фиктивность» и «полезность» понятия племени при анализе австралийской реальности. Согласно заключению, «племена» коренных австралийцев представляют собой искусственные конструкции или, образно говоря, «пакеты» для сбора эмпирических данных по языку, культуре, обычаев и верований [Белков 1989: 18]. Степень произвольности выделения таких объектов не оказывает существенного влияния на результаты исследования. Известные по литературе «племена», или «этносы»,

аборигенов представляют собой куски непрерывного этнического пространства (по выражению В.А.Тишкова, «континуума существующих и отличных друг от друга элементов общества и культуры»), достаточно случайным образом выделенные исследователями по аналогии с европейскими нациями [Белков 1989: 16-19].

Из анализа эмпирических фактов вытекает, что так называемые первобытные «племена» существуют только на бумаге (в практике отчетов о полевых исследованиях), отражая не столько реальность, противостоящую этнографу, сколько условия обследования данной территории и способ его перемещений при сборе информации. Из работ, специально посвященных этой теме, выясняется, что силуэт того или иного племени на карте зависит от того, какую форму поселения и – главное – где избирает сам исследователь. Принципиально важным оказывается различие между условиями стационарной и маршрутной экспедиции, причем в первом случае многое зависит от наличия естественных преград, служащих границей обитаемой территории (горный хребет или берег моря) [Бутинов 1962: 146]. Однако эти «бумажные» конструкции вполне объективно отражают реальность, если при выделении «племен» в Австралии соблюдать только одно правило, – правило пространственного несовпадения с «племенами» других авторов.

Таким образом, причины полезности концепции племени как способа расчленения («структурирования») этнографической реальности лежат настолько же в этнографической реальности, насколько и в самом субъекте исследования, поскольку первобытное «племя» выполняет функцию идеальной модели малой группы. Согласно устному высказыванию А.Г.Новожилова, этнографы, в сущности, являются профессиональными исследователями малых групп постольку, поскольку научное описание больших групп складывается на основе информации, собранной в процессе проведения множества локальных исследований. Такой подход согласуется с идеей Р.Ф.Итса сосредоточить исследования на феномене «малого локального этноса» [Козьмин 2008: 7].

По удачному определению Т.Б.Щепанской, закон этнографического поля – выбрать одно конкретное сообщество и наблюдать его «обычаи, обряды и традиции» [Щепанская 1993: 9]. Этнографичность («несоциологичность») её исследований периферических групп современного общества обусловлена сформулированным таким образом принципом локализации исследуемой культуры, учитывая, что локализовать (топологически выделить) предмет наблюдения можно различными средствами. Противопоставление «большое – малое общество» в совокупности с построением текста по аналогии с описание традиционной культуры выступает эквивалентом пространственного способа выделения.

Противопоставление «больших групп» и «малых групп» равносильно противопоставлению двух стратегий, стратегии «большого круга» и стратегии «малого круга» этнографического исследования. Поэтому можно говорить о существовании взаимодополняющих альтернатив, двух способах фокусировки полевых исследований, один из которых соответствует модели Volkskunde (исследование «больших групп»), другой – модели Völkerkunde (исследование «малых групп»). В обоих случаях приходится чем-то жертвовать, абстрагируясь от одного из внутрених свойств культуры, либо сходства, либо различия. При исследовании больших групп, культура неизбежно предстает как набор относительно независимых друг от друга элементов, что и дает ложный повод говорить о неоднородности предмета исследования этнографии или о том, что этнография не имеет собственного предмета. При исследовании малых групп элементы культуры «перестают» существовать как отдельные сущности, сливаясь в нерасчлененное целое (отсюда возникает теория первобытного синкретизма).

В советской литературе проблема австралийского племени приобретает специфический оттенок, связанный с методологическим требованием исторического подхода. Невозможность выделить племена с четкими границами в Австралии (как и в других частях первобытной эйкумены), т.е. указать референт, соответствующий моргановскому понятию племени, исследователи пытаются обойти с помощью концепции зарождающейся этнической общности, или «протоэтноса» [Шнирельман 1982: 102]. Согласно этой концепции, первоначальное племя в отличие от классического является этнической, но не социальной (потестарной) общностью [Попов 1990: 108]. В терминах теории Ю.В.Бромлея, первоначальное племя – это «этникос», а классическое – «этносоциальный организм» [Бромлей 1973: 128]. Следовательно, первоначальное (первичное, первобытное) племя определяется как форма чисто этнической общности, а так называемое классическое племя – как форма политической (потестарной) общности. Исследователи признают тот факт, что понятие классического племени совпадает с понятием вождества [Попов 1991: 109]. Но, кажется, было бы проще сказать, что различие между утверждением о существовании племен с аморфной социальной структурой и утверждением о несуществовании племени на определенной стадии развития общества носит чисто лингвистический характер.

Положение о несуществовании первоначального племени хорошо согласуется с концепцией первобытной этнической непрерывности (см. выше). Раскрывая понятие этнической непрерывности («отрицание племени») в этом ракурсе, можно говорить о едином этническом пространстве, охватывающем обширные территории первобытной эйкумены. Это пространство «искривляется» под воздействием тех или иных факторов, но не теряет свойства непрерывности. «Племена» являются не чем иным, как фрагментами этого пространства, на которые оно делится наблюдателями, ориентирующихся на изменение признаков («вещей»).

Этническое пространство – вещное пространство. Поэтому то, что на карте выглядит как круг или пятно, в режиме текста выглядит как список «вещей», или основных черт культуры. Объективность выделения австралийских племен как единиц исследования заложена в самом процессе выделения, а не в его конечных результатах, которые могут расходиться в работах отдельных исследователей. «Полезность» племенных названий, о которой писал Н.Петерсон, заключается в том, что они являются своего рода средствами навигации, координатами нахождения тех или иных признаков культуры в этническом пространстве. Фактически, существующий способ нанесения на карту «племен» соответствует очерчиванию кругов, в центре которых название «племени» (сами круги являются «непечаемыми символами»). Мы можем сколь угодно произвольно проводить границы между соседними «племенами», но мы не можем произвольно переносить названия (центры) этих «племен», которые являются центрами полевых исследований, из одной точки географического пространства в другую, тем самым нарушая непрерывность этнического пространства.

Теории этнической непрерывности обычно придается эмпирический статус, но действительный её смысл состоит в попытке синтезировать два противоположных подхода при выделении этнических единиц (с границами или без). В условиях этнической непрерывности австраловеды двух разных эпох (до и после того. как понятие «племени» и «племенных» границ было подвергнуто критике) как бы поставили совместный эксперимент, демонстрирующий, что этнос как единица исследования под любым именем («народ», «нация», «племя») представляет собой идеализированный объект, отражающий не существование изолированных по тем или иным признакам групп людей, а пространственные изменения традиционной культуры. Представление о совпадении границ социальной группы с границами распространения тех или иных признаков культуры является вторичным по отношению к объективному факту существования признаков различия, или различию как таковому. Не менее яркий эксперимент, доказывающий, что этнос является абстракцией, но разумной абстракцией, был поставлен археологией с её основным понятием «археологическая культура». Во-первых, это понятие полностью соответствует понятию «культурного круга», во-вторых, сама процедура выделения археологических культур подразумевает наличие «археологической» (этнической) непрерывности.

Находясь в поле, исследователь неизбежно приводит свою точку зрения и в прямом, и в переносном смысле слова в соответствие с точкой зрения информанта на окружающее этническое пространство и в процессе сбора информации передвигается в этом пространстве вместе с ним. Тем самым этническая непрерывность распадается на части, во-первых, доступные непосредственному наблюдению, во-вторых, примерно, совпадающие с теми формами расчленения этнической непрерывности, которые являются «своими» для самих

носителей культуры. При адекватном переносе наблюдений на карту возникают «круги», накладывающиеся друг на друга, как бы обменивающиеся перифериями в силу того, что соседние центры влияния (наблюдения) могут находиться слишком близко. Этот принцип ви́дения мира сохраняет свою силу не только для собственно первобытной, но и для крестьянской культуры. Именно в такой форме этнической непрерывности предстает окружающее пространство в сознании носителей любой культуры традиционного типа. В качестве подтверждения можно привести материалы полевых исследований С.Б.Адоньевой, воплощенных в карте традиционных названий территориальных групп Белозерского края на Русском Севере [Адоньева 2004: 308]. По-видимому, этническая непрерывность является естественным состоянием традиционной (бесписьменной) культуры во всех ее формах, древних и современных.

Помимо прочего из сказанного можно сделать вывод о неэтнографичности антитезы «мы – они», поскольку она предполагает противопоставление эндогамных групп. При изучении тех же австралийских материалов это выглядит более очевидным. Экзогамные группы населения (кланы, половины, брачные секции) как этнические образования выступают более сплоченно, чем так называемые «племена» аборигенов [Белков 2004: 257-263]. Полевые исследователи говорят, что, если взять в качестве примера Восточный Арнемленд и попытаться приложить один за другим все известные критерии «племени» (общность языка, территории, названия, культуры, кооперация на более или менее постоянной основе, политическая автономия), окажется невозможным четко очертить какую-либо социальную или культурную единицу, поэтому более уместно говорить не о «племени», а о «совокупности локальных групп» [Turner 1976: 181]. Проще было бы утверждать, что традиционное общество аборигенов Австралии – это чисто родовое (клановое) общество, где в качестве основного социального организма выступает клан (по Дж.Макленнану, «экзогамное племя»). Следовательно, чем шире исследуемый «культурный круг», тем больше в него попадает экзогамных групп, тем выше степень эндогамности внутри данной окружности.

Таким образом, в отличие от современного общества, где «этническое» и «социальное», «этникос» и «социальный организм», «этнос» и «нация», могут характеризоваться неполным соответствием, в австралийском традиционном обществе они полностью отделены от друга, находясь как бы в разных плоскостях. То, что мы не в состоянии сформулировать, для самих носителей архаической культуры является реальным фактором поведения. Собственно этническая ситуация в аборигенной Австралии описывается только в терминах этнической непрерывности. Вновь вернемся к теории О.Шпенглера, который писал: «Я различаю и д е ю культуры, ее внутренние возможности, от ее чувственного проявления в картине истории» (разрядка О.Шпенглера. – П.Б.) [Шпенглер 1923: 116].

Мы присоединяемся к этим словам с поправкой на то, что противопоставление «своя – чужая культура» – это идея, возникающая в голове субъекта исследования и поэтому совпадающая с объектом исследования. Формула этнической непрерывности (ср. «формула хаоса»), вероятно, такова. Правильно построенный теоретический объект отражает самодвижение предмета исследования. Замечание Н.Петерсона по поводу «удобства» понятия племени при анализе австралийской реальности при всей его «компромиссности» наилучшим образом выражает идею непрерывности традиционной культуры, которую можно сделать топологическим пространством, если считать открытыми все его подмножества (например, «племена»). Но сделать это, значит, сделать возможным исследование этнографической реальности как этнической непрерывности. В сущности, так поступают составители карт, на которых указаны (расположены) этнонимы, но не обозначены границы. В данном случае этноним выступает в качестве точки с ее окрестностью, т.е. исследуемой культурой. В условиях поля при долговременном, погруженном наблюдении это позволяет этнографу двигаться в описании культуры в соответствии с ее собственным движением так, что в некотором пределе внешняя точка зрения постороннего наблюдателя совпадет с внутренней точкой зрения носителей культуры, «этнографичность» – с «этничностью». На этом фоне постмодернизм теоретически невозможен, ибо любое этнографическое описание становится объективным.

6.5. Концепция кругов культуры

Теперь попытаемся придать идее традиционной культуры как топологического пространства более наглядный вид с помощью теории графов. Триада «эволюционизм – диффузионизм – функционализм», с помощью которой принято интерпретировать развитие теоретической мысли этнографии, на самом деле представляет матрицу трансформаций объекта исследования, каждую из которых можно представить в виде специальных графов. Указывая на тот факт, что «целый народ имеет свой особый костюм, особые орудия и оружие, особые брачные и имущественные законы, особые нравственные и религиозные учения», Э.Тэйлор писал: «Этнография имеет дело именно с такими общими и единообразными свойствами организованных человеческих групп» [Тэйлор 1989: 23].

Таким образом, теоретическая этнография с самого начала, хотя и не вполне осознанно, заявляла, что в конечном интересуется не группой людей, именуемой «народом», а культурой как свойством народа. Проблема в том, как различить эти понятия. Эволюционизм делал это за счет классификации культур по видоизменению явлений культуры (граф «филогенетическое дерево»). Но, если мы говорим о стадиях развития культуры (или «содержании культуры» в противоположность «форме культуры», по П.И.Кушнеру), мы уже тем самым разграничиваем значение терминов «народ» и «культура».

Немецкая школа этнологии расчленяла эти понятия с помощью идеи «непринадлежности» культуры данному народу. В ретроспективном плане (по спирали) теории этногенеза Л.Н.Гумилева предшествует, а может быть, даже выступает по отношению к ней в качестве прообраза, теория культуры Лео Фробениуса. Совпадений множество. Например, Л.Н.Гумилев рассматривает этнос как популяцию, Л.Фробениус рассматривает культуру как «живой организм». При этом оба практически одинаково рассуждают о том, что культура или этнос рождаются, переживают различные возрасты и умирают. То же касается основных терминов их теорий. Там, где Л.Н.Гумилев говорит о «пассионарности», Л.Фробениус говорит о «душе» культуры. Там, где Л.Н.Гумилев говорит о «стереотипе поведения», Л.Фробениус – о «пайдеума» (от греч. «воспитание») [Frobenius 1898: X-XIII]. Различие возникает, кажется, только в том пункте, где Л.Фробениус подчеркивает, что культура развивается без народа.

Однако и Л.Н.Гумилев определяет этнос как группу людей скорее на словах, на деле отказываясь от понятия «этнической группы» в пользу понятия «этнического поля». С другой стороны, у Фробенуса упомянутое утверждение о существовании культуры без народа является скорее способом абстрагирования понятия культуры средствами предметного мышления. Впрочем, родство теории Л.Н.Гумилева с идеями Л.Фробениуса может иметь опосредствованный характер; термины теории этноса Л.Н.Гумилева очень близки терминам теории культуры О.Шпенглера (имя О.Шпенглера в работах Л.Н.Гумилева упоминается, имя Л.Фробениуса нет). Ср.: «культуры суть организмы», «культура умирает после того как … [её] душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и науки…», «на этой поверхности ширят свои величественные круги волно-великие культуры», «всякая культура переживает возрасты отдельного человека» и т.п. вплоть до примеров чувственного проявления «идеи культуры» в картине истории: Александр Македонский и Наполеон [Шпенглер 1923: 116, 118, 119, 123]. Ранее эти же примеры приводились Л.Фробениусом [Frobenius 1898: 6].

Максима «культура не имеет ног», на первый взгляд, кажущаяся абсурдом, очень близко подходит к определению объекта исследования этнографии. В контексте своих высказываний Л.Фробениус рассматривает культуру абстрактно, независимо от её конкретного наполнения, просто как нечто отличное от других культур, или как чистое различие. При таком подходе понятие культуры идентично понятию этноса в предлагаемой нами интерпретации. В этом же смысле «культура» Л.Фробениуса эквивалентна «этнической единице», в терминах С.М.Широкогорова, или абстрактному «культурному кругу», в терминах Фр.Гребнера. Заслуга немецкой этнологии состоит как раз в попытке построения теоретического объекта этнографии под именем «культуры», или «культурного круга» путем абстрагирования, а не обобщения. В свое время это отметил П.Ф.Преображенский, говоря о конструировании по-

нятия «культурный круг», причем, что особенно поучительно, связывая «сложение», т.е. опять-таки конструирование, понятия этноса с понятием культурного круга («технически-хозяйственного ареала») [Совещание 1929: 115]. Здесь мы обращаем внимание не столько на предлагаемое им «материалистическое» понимание культурного круга (надо помнить, в каких условиях велась дискуссия), сколько на четкое понимание этноса как теоретического объекта. В комментариях С.А.Токарева, у Л.Фробениуса культура выступает мистико-романтическим, метафизическим понятием [Токарев 1978: 141]. Полагая, что подвергает Гребнера уничтожающей критике, он писал, что «так называемые культурные круги Гребнера – чисто кабинетный домысел, которому не соответствуют никакие реальные факты» [Токарев 1978: 148]. С точки зрения философии науки, это не обвинение, а комплимент, поскольку речь идет о создании именно теоретических объектов. Кроме того, теории свойственна определенная автономия относительно фактов. Теория сама создает свой эмпирический базис, причем прогрессирующая теория не является пассивным повторением уже известных фактов. Наоборот, теория должна продуцировать (предсказывать) новые факты, тем самым умножая эмпирическое содержание научного знания [Lacatos 1978: 48].

Хотя немецкие этнологи, видимо, до конца не осознавали, что в данном случае имеют дело именно с теоретическим, а не эмпирическим объектом. Поэтому, фактически конструируя «культурный круг» в качестве теоретического объекта (т.е. абстрагируя одно из свойств культуры), они тут же начинают подыскивать ему референт в материальной действительности в виде списка конкретных признаков или отличий, замкнутых в географические (Л.Фробениус) и/или «исторические» (Ф.Гребнер) границы. Но даже в этом они оказываются «теоретичнее» самих себя, поскольку на практике не находят, а строят «референт» (ср. «тотемическая культура», двухклассовая культура», «культура бумеранга»). В результате, очерчивая в реальности некий круг, или «культуру» (по-нашему, «этнос»), они выделяли, попросту говоря, «фабриковали» единичный объект эмпирического исследования. Движение этнографической мысли шло в основном по направлению от теории к эмпирическому базису, т.е. по направлению от простейших абстракций к более конкретным.

Рисуя исследуемую культуру в виде накладывающихся друг на друга кругов, подчиненных определенной иерархии (от минимально возможных и выше), мы упорядочиваем этническую непрерывность, делая возможным ее научное изучение. Функционализм Б.Малиновского с его идеей отдельной культуры как целого, состоящего из взаимосвязанных элементов, или «функций», служит скорее модификацией, чем опровержением теории «культурных кругов». Некоторая трудность терминологического характера заключается в том, что в контексте исторического развития этнографической теории один и тот же термин «этнос» (или его аналоги) стал обозначать две различные ступени абстрагирования: 1) свойство культуры различаться в пространстве-времени и 2) модель культуры как системы взаимосвязанных частей (свойств). Каждая из этих

абстракций выполняет свою особую роль. Первая используется априорно при выделении предмета конкретного исследования. Вторая применяется апостериори в качестве инструмента организации (описания) наблюдаемых явлений. Вариантом модели отдельной культуры может выступать определение этноса Ю.В.Бромлея (и любое другое подобное опредление) как ряда этнических признаков «язык – культура – психика – самосознание – самоназвание» или морфологическое определение культуры «материальная культура – социальная культура – духовная культура», которое при желании можно детализировать. Понятие этноса во втором значении слова (модель культуры) можно рассматривать как эквивалент понятия инварианта.

Обычно термином «инвариант» обозначают нечто, лежащее глубоко в основе наблюдаемых явлений, по отношению к которому наблюдаемые явления трактуются как некоторое искажение или отклонение от него (ср. леви-строссовское «история уродует элементарные структуры»). Как кажется мы совершаем именно эту ошибку, когда следуем определению этноса Ю.В.Бромлея («этнос – это реальность» и пр.). Однако правильнее понимать под инвариантом как раз нечто противоположное, лежащее на поверхности (система измерения, исчисления, сравнения. Перефразируя К.Р.Поппера, можно сказать, что инвариант – это сеть, которую мы набрасываем на реальность. Разумеется, понятие этноса как мера реальности является знаковой системой, следовательно, должна обладать свойством изоморфности отображаемой реальности. Для сравнения скажем, что бинарные оппозиции К.Леви-Стросса являются одним из аналогов понятия модели, или инварианта отдельной культуры (ср. значение оппозиции «мы – они», которой придается такое значение в теории Ю.В.Бромлея).

При ближайшем рассмотрении выделение, если так можно выразиться, полного этноса по совокупности всех признаков («русские», «французы», «немцы» и пр.), является таким же «кабинетным домыслом» как выделение неполного этноса, скажем, «западноафриканского культурного круга» Л.Фробениуса или «западнопапуасской культуры» Ф.Гребнера. Это очень легко проверить, если действительно попытаться описать тот или иной конкретный этнос не монографическим путем, а при помощи краткой характеристики или перечисления признаков, составных частей культуры. Например, описывая «западнопапуасскую культуру» Ф.Гребнер перечисляет, в частности, такие признаки, как патрилинейный счет родства, отсутствие брачных классов, наличие географических подразделений племени, женские союзы, захоронение на платформах, использование метательной дощечки для копья и др. [Gräbner 1905: 30]. Можно, конечно, вслед за Малиновским называть это «детским анализом культуры», но следует также учесть, что это является скорее не принципом анализа, а принципом картографирования черт культуры с целью проследить их движение.

Тот же принцип дескрипции отдельных этносов используется и в современных этнографических атласах. Если бы Ф.Гребнер поставил перед собой не задачу создания легенды географической карты, а задачу написания монографии, посвященную «западнопапуасской культуре», её содержание вполне соответствовало бы всем требованиям Б.Малиновского только за счет полноты текста. С этой точки зрения, выделение культур по методу Ф.Гребнера есть не что иное, как выделение историко-этнографических областей или культурных ареалов, которые рассматриваются в качестве простейших этнических общностей по существующей в настоящее время шкале этничности. Условность выделения подобных картографических единиц не только не противоречит, но способствует прослеживанию реальных связей между отдельными элементами культуры в пространстве и во времени. Кросскультурные заимствования такого рода являются обыденным этнографическими фактами, которые до сих пор используются для выводов и предположений, в том числе относительно определения функций отдельных элементов культуры. Во многих случаях это единственный способ определения.

Можно даже предположить, что, трактуя выделение «полного» этноса как объективное в сравнении с субъективным выделением «культурных кругов», мы не различаем в своих действиях две независимые друг от друга процедуры. С одной стороны, это обобщение наблюдаемых явлений, с другой – абстрагирование этих явлений. Процесс выделения, т.е. абстрагирования этноса как объекта исследования первичен по отношению к процессу определения, т.е. перечисления (описания) признаков культуры, отличающих этот этнос от «других подобных общностей».

В указанном отношении интересно, в какой форме это скрытое противоречие между выделением этносов и определением понятия этноса в рамках общепринятой исследовательской программы проявляется в справочных изданиях, поскольку именно этот жанр научных текстов предполагает максимальную кратковсть при «синтактической неопровержимости» содержащихся в них высказываний. По определению В.И.Козлова, этнические признаки – это «совокупность признаков, необходимых и достаточных для определения этноса как особой общности людей, и тем самым для разграничения этносов между собой» [Козлов 1995: 102]. Почему не наоборот, почему не признаки необходимые для разграничения этносов между собой и тем самым для определения этноса? При такой формулировке становится очевидным, что на практике исследователи пользуются абстрактным понятием различия как такового. Так называемое определение этноса есть не что иное, как краткий список признаков, по которым выделяются единицы исследования в конкретных исследованиях независимо от того, выделяются ли эти единицы по одному или нескольким признакам.

Как утверждается, в классических случаях в число этнических признаков входят почти все условия формирования этноса [Козлов 1995: 102]. Но почему

классическими должны считаться относительно немногочисленные случаи выделения единиц исследования по совокупности признаков несмотря на то, что метод выделения по одному признаку работает во всех случаях, включая и «классические»? На практике за основу всегда берется какой-либо один признак, чаще всего этноним. Кроме того, различие между термином «этнические признаки» и термином «условия формирования этноса» отнюдь не чисто лингвистическое. Выражению «этнические признаки» помимо воли сторонников традиционного подхода соответствует, в сущности, абстрактное понятие этнических различий, подразумевающее определение этноса как этнической единицы. Напротив, выражение «условия формирования этноса» претендует на обобщение нашего знания об этносе как эмпирическом объекте.

Высказывания об этносе как эмпирическом объекте содержат погрешность, заключающуюся именно в несоотвествии эмпирической реальности. Например, в целях сохранения целостности теории этноса рискованно упоминать, что этнические признаки служат также для отделения этносов от «других социальных группировок» [Козлов 1995: 102]. Тезис о необязательности всех этнических признаков, играющий роль «первичного условия» в теории этноса не позволяет отделить этнос от касты, сословия, социального или профессионального объединения (см. выше: высказывание А.Н.Анфертьева о «шкале этничности»). В контексте конкретных исследований мы уподобляем этносу (т.е. культурному кругу с максимальным набором признаков) более широкие культурные круги (слои) как в исторической (диахронической), так и в пространственной (синхронической) перспективе: историко-этнографическая область, культурный ареал, стилевая провинция, стадия развития («этнический период» Моргана), хозяйственно-культурный тип, языковая семья, религиозная общность, общность самоназвания, сословная общность и т.п.

Обычная дефиниция «этноса-народа», в которой в качестве родового понятия используется «группа», подразумевает некое обладающее конечной чмсленностью население на определенной территории (государственные, административные, географические, климатические и пр. границы). Но это тоже лишь произвольный способ выделения этнических единиц исследования. Определение, которое дают этносу как группе людей, на самом деле никак не используется в построении конкретных этнографических исследований. Этнографам, описывающим этнос «французы» или этнос «рапануйцы», совершенно безразлично, какова численность тех и других и каковы их географические границы. Они ориентируются только на морфологию культуры, следовательно, для них в момент исследования данная культура и есть «этнос».

Еще более безразличны этнографы к факту физического («объективного») существования носителей культуры, когда переходят к интерпретации полевых данных. Таким образом, в контексте конкретных этнографических исследований понятие этноса всегда тождественно понятию отдельной культуры. По ка-

ким параметрам происходит это выделение (различение) окончательно выясняется только в процессе самого исследования. Поскольку речь идет о предмете конкретного исследования важно не то, как себя выделяют носители тех или иных культурных черт, но как эти черты выделяет сам исследователь. Так называемое этническое самосознание есть лишь один из способов выделения единиц исследования со стороны самого исследователя.

В этом плане полезно бросить взгляд в сторону археологии. Особенности самого предмета исследования археологии снимают вопрос об этническом самосознании как признаке ее основного объекта исследования, т.е. археологической культуры. При сравнении с археологией сильная сторона этнографии, заключающаяся в относительной полноте предмета исследования, оборачивается против нее, не позволяя осознать, что объектом ее эмпирического исследования выступает «этнографическая культура» (термин Л.С.Клейна).

Понятие абстрактного различия культуре (ср. понятие стоимости как абстрактного труда) предшествует выделению конкретного предмета этнографического наблюдения. Но в теоретических рассуждениях это реальное отношение задним числом переворачивается. Исследователям кажется, что они всегда имеют дело с уже выделенными единицами, на основе обобщения результатов сравнений которых они выделяют свои единицы исследования. Причиной этого заблуждения являются в том числе и трудности, связанные с разграничением абстрагирования и обобщения как методов мышления.

Возьмем несколько примеров по степени нарастания / убывания таксономической ценности признаков единства и различия культуры: культура морских охотников, культура морских охотников Берингова моря, культура эскимосов, культура эскимосов Аляски, культура эскимосов о-ва Кадьяк. Морские охотники, безусловно, осознают свое отличие от оленеводов, причем это осознание идет вразрез с их самоидентификацией по этнониму или языку. Береговые чукчи и коряки не могут не противопоставлять себя оленеводам, обитающих во внутренних районах Чукотки. С другой стороны, этнограф может выделить в качестве предмета конкретного исследования общность этнонима или общность хозяйственно-культурного типа. Под таким углом зрения понятие отдельной, т.е. помещенной в особое пространство исследования культуры, эквивалентно понятию этноса. Достаточно перевернуть высказывание об отдельной культуре, чтобы превратить его в высказывание об отдельной группе людей. Это соответствует существующей в науке практике в сфере словоупотребления. Термин «этнос» широко используется в этих двух значениях в зависимости от контекста.

Итак, человеческая культура как предмет исследования этнографии расчленяется субъектом исследования на посильные для него части, которые в конечном счете и выступают в роли конкретных «этносов», независимо от того,

насколько случайно их выделение. Объективность этого выделения заключается в том, что различия в культуре проявляются не одновременно как для носителей культуры, так и для иследователя. В одних случаях в «культурный круг», или «этнос», как бы вырезается «сверху» путем указания на этноним или географические границы. В этих случаях исследование затрагивает все морфологические слои культуры. В других случаях «оставляется» только один слой культуры, образующий собой круг данного исследования. Таким образом, конкретным объектом исследования, т.е. конкретным «этносом» может оказаться все что угодно: культура русских, материальная культура нивхов, современная молодежная субкультура, мифология аборигенов Австралии, восточнославянская сказка и т.п., поскольку все явления, стоящие за этими понятиями, удовлетворяют требованию относительной целостности, позволяющие рассматривать их как саморазвивающиеся системы. Суть дела, кажется, не в том, что эти «социальные организмы» (в качестве информационных аспектов человеческого существования) сами по себе «не имеют ног», а в том, что мы при построении объектного мира этнографии должны абстрагироваться от физического существования членов популяций, являющихся их материальными носителями.

Последовательность «эволюционизм – диффузионизм – функционализм», в терминах И.Лакатоса, является единой «исследовательской программой», в рамках которой происходит логическое усложнение первоначальной простейшей модели исследуемых явлений [Lacatos 1978: 50]. Сначала этнос (в значении «традиционная культура») рассматривается только как результат предшествующего развития, затем вводится фактор взаимодействия с другими культурами и, наконец, – фактор внутреннего различия (структуры).

Средствами теории графов историческую и логическую связь между эволюционизмом, диффузионизмом и функционализмом можно представить более наглядным образом. Э.Тэйлор и Л.Морган представляли культуру списком элементов, в виде несвязного графа («раса» или «этнический период» – совокупность вершин, не соединенных ребрами), Ф.Гребнер – в виде связного неориентированного графа («культурный круг» – совокупность вершин, соединенных ребрами), Б.Малиновский – виде связного ориентированного графа («культура» – совокупность вершин, соединенных дугами, или «функциями»). Идея связного ориентированного графа становится особенно актуальной для этнографии с постепенным исчезновением эталонной традиционной культуры, когда перед полевым исследователем возникает проблема отбора: какие элементы наблюдаемого культурного континуума фиксировать – как «этнографичные», а какие не фиксировать – как «неэтнографичные».

Безусловно, определение множества элементов относится к этносу-культуре как более сложной абстракции, воссоздающей в мышлении первоначальный эмпирический объект, прежде подвергнувшийся испарению до простейшей

абстракции различия (разностей) В этом смысле традиционная культура представляет собой декартово произведение различных элементов, которое можно представить в виде упорядоченного множества пар, «перемноженных» друг на друга вещей, или символов / функций.

Глава 7. Этнос и этническая история

7.1. Опыт критики комплексного метода

Наряду с эксплицитной формой понятия этноса в литературе давно утвердился имплицитный способ выражения данной идеи – в виде довольно расплывчатого представления об этнической истории или этногенезе. По определению Б.Е.Винер, «этнической историей можно называть как подход к изучению прошлого этнической общности, так и область этнологии, использующей такой подход» [Винер 2007: 4]. Здесь можно иметь в виду либо одноименность этнической истории как особой дисциплины и как предмета исследования, либо одноименность этнической истории как особой дисциплины и этнической истории как субдисциплины этнологии (этнографии), имеющей еще одно название «исторической этнографии».

Иногда понятия этногенеза и этнической истории рассматриваются как взаимозаменяемые, иногда – как дихотомичные, отражающие определенные этапы истории этноса. Высказывания в этой области интересны тем, что обнаруживают единодушие, которое вроде бы отсутствует в существующих определениях этноса. В данном случае практика конкретных исследований по истории этнических общностей полностью нивелирует теоретические разногласия в понимании этноса. Ниже мы рассмотрим две наиболее развернутые концепции этнической истории с тем, чтобы попытаться выяснить, какое именно определение этноса они объективно в себе содержат, а через это – выяснить, что в действительности является предметом этнической истории. Речь идет о работах А.Н.Анфертьева и Л.С.Клейна, которые демонстрируют удивительный параллелизм взглядов. На общем фоне их выделяют и объединяют две вещи. Во-первых, критический настрой относительно сложившейся научной традиции, именуемой комплексным методом, во-вторых, преемственность, выражающаяся в том, что там, где А.Н.Анфертьев, критикуя старый метод, сосредоточивает усилия на постановке запретов («чего не делать»), Л.С.Клейн предлагает систему предписаний («что делать»), несмотря на то, что диахронически его работа предшествует работе А.Н.Анфертьева. Двум этим работам придается особое значение, так как «спорны» в том смысле, что не являются пустыми по содержанию.

А.Н.Анфертьев предложил рассматривать в качестве предмета исследования этнической истории (ЭИ) априори совокупность этнических процессов, ведущими из которых являются процессы консолидации и дивергенции этнических общностей (ЭО), понимая под этим целый спектр социальных общностей, наделенных свойством этничности (в значении «культурное единство») [Анфертьев 1993: 62]. Он считает, что продуктивнее изучать не историю отдельной этнической общности, а этническую историю определенной территории, обосновывая это тем, что «в этом случае есть больше шансов выявить все

хитросплетения этноконсолидирующих и этнодивергентных процессов со всеми нюансами этнических конктактов» [Анфертьев 1993: 63]. Если сравнивать с музейной практикой, это похоже на противопоставление двух способов инвентаризации, т.е. инвентаризации по номерам «коллекций» и инвентаризации по «местам хранения» («сплошной» инвентаризации).

Здесь, вероятно, уместно напомнить, что идею проводить этногенетические исследования не в границах представлений о тех или иных этнических общностях, а в границах определенных территорий первым в достаточно узнаваемой и строгой форме высказал Р.Ф.Итс. «Методически этногенетическое исследование можно вести относительно определенного этноса, а также населения конкретной территории. В первом случае особую значимость приобретают полевые исследования современного этноса и выстраивание линии научного поиска от современного состояния в прошлое е этногоническим источникам. Во втором случае мы начинаем разработку проблемы от древнейших памятников культуры на изучаемом пространстве и их создателей и приходим к современному этническому составу исследуемого района. Второй путь предпочтительнее, ибо он последовательно, на вещественном материале востанавливает картину этнических и культурных преобразований» [Итс 1991: 116]. Это понимание роли археологических материалов совпадает с тезисом С.А.Токарева: «Археологические источники могут дать ясное представление о культурной преемственности на определенной территории, о связях культур смежных и даже более отдаленных территорий; но они опять-таки мало дают сами по себе для решения этногонических проблем, ибо археологический материал улавливает лишь культуру, но не народ» [Токарев 1949: 35].

Основной недостаток старой школы А.Н.Анфертьев видел в непонимании, что этническая история является самостоятельной научной дисциплиной. «Доминирующая в настоящее время практика, – писал он, – сводится к тому, что ЭИ занимаются представители различных научных дисциплин: специалисты в области археологии, лингвистики, культурной и физической антропологии, а также письменных источников. В результате либо выводы каждой из этих дисциплин в отдельности ведут к формированию односторонних этноисторических гипотез, либо делаются попытки сопоставления выводов разных дисциплин, причем исследователь вольно или невольно выбирает в пределах другой дисциплины выводы тех коллег, которые кажутся ему наиболее близкими ег собственным» [Анфертьев 1993: 63]. Таким образом, речь идет фактически о том, что вместо исследований по этнической истории проводятся диахронные исследования внутри одной из дисциплин, а именно: истории, археологии, лингвистики, физической антропологии или этнографии (культурной антропологии).

Здесь нельзя не вспомнить давнюю статью С.А.Токарева. «Изучение этногенеза отдельных народов, – пишет он, – составляет чрезвычайно сложную проблему. Полное решение ее невозможно без учета всех сторон этногонического

процесса и без привлечения всех видов источников. К сожалению, этого в большинстве случаев не делается, и проблема происхождения того или иного народа чаще всего решается на каком-нибудь одном материале – антропологическом, языковом, археологическом и пр. В результате получается одностороннее решение проблемы» [Токарев 1949: 35]. С.А.Токарев считал, что «наиболее полное и исчерпывающее» решение проблемы этногенеза данного народа, может дать «именно этнография и только этнография», но непременно «в тесном сотрудничестве» с историей, физической антропологией, археологией и лингвистикой [Токарев 1949: 36]. Так, по его мнению, можно выстроить иерархию наук по степени их информативности – от минимума к максимуму, воплощаемому этнографией.

Тезис о главенстве этнографии в вопросах этногенеза представляет собой заключение силлогизма, первой посылкой которого служит такое утверждение: «Народ характеризуется всегда множеством признаков, он представляет собой сложный комплекс исторически сложившихся особенностей, бытовых черт, материальной и духовной культуры. Понять происхождение народа – это значит разъяснить все эти особенности, установить их генезис и развитие» [Токарев 1949: 36]. Вторая посылка содержится в утверждении, что этнография – это «наука, изучающая этнические особенности отдельных народов» [Токарев 1949: 36]. Все вроде бы правильно. Приняв эти посылки, мы обязаны принять и упомянутое заключение о необходимости в вопросах этногенеза подчинить перечисленные выше науки этнографии. Однако, если внимательнее вглядеться в содержание первой посылки, можно увидеть, что на самом деле речь идет не об этногенезе, а о культурогенезе, или выражаясь словами самого С.А.Токарева, генезисе особенностей культуры («бытовых черт, материальной и духовной культуры»).

Согласно А.Н.Анфертьеву, реальное осуществление исследований по этнической истории возможно только при соблюдении условия полноты «источниковой базы», ибо в каждой категории источников отражаются лишь отдельные этнические признаки, которые имеют двоякий характер, выступая в различных отношениях либо в качестве этноконсолидирующих, либо в качестве этнодивергентных факторов [Анфертьев 1993: 63]. И в других программных высказываниях А.Н.Анфертьева о необходимости включения в «источниковую базу» максимального числа источников этнос определяется скорее в терминах теории Ю.В.Бромлея – как группа людей, характеризующаяся определенной совокупностью известных признаков.

Определение этнической истории дается А.Н.Анфертьевым путем указания на те качества, которыми должен обладать субъект исследования: «… человек, собирающийся специализироваться на изучении ЭИ, должен в более или менее равной мере владеть всем комплексом необходимых источников. Разумеется, было бы нереально требовать от него профессионального занятия всеми

перечисленными дисциплинами. Его задача должна состоят в другом. Он должен быть в курсе основных методик, используемых в каждой из них, а равно и общенаучных методов, уметь на основании этих знаний дать оценку степени достоверности выводов соответствующих специалистов и находить те конкретные локализованные во времени и в пространстве точки, в которых эти выводы окажутся сопоставимыми. Мы имеем в виду такие конкретно-исторические ситуации, которые отразились в максимальном количестве источников разной природы…» [Анфертьев 1993: 64].

Заметим, что с этой точки зрения, основным требованием к специалисту по этнической истории как представителю особой дисциплины является отсутствие базового образования в какой-либо конкретной дисциплине, т.е. отсутствие профессионального подхода как такового. Возникает вопрос: возможно ли вообще такое соединение, точнее, существует ли объективная научная процедура придания иследованиям по этнической истории той однородности, которая присуща каждой из «входящих» в нее наук в отдельности?

Ранее ответ на тот же вопрос пытался найти Л.С.Клейн. В его статье 1988 г. говорится, что так называемый «комплексные принцип», обычно выдаваемый или принимаемый за реальную процедуру, на самом деле представляет собой не очень ясную декларацию, смысл которой можно видеть только в простом сложении сведений. Как он пишет, при уверенности во взаимном подобии различных видов источников исследование оборачивается дилетантскими вылазками, скажем, из археологии в другие науки (лигвистику, топонимику, фольклористику и т.п.) [Клейн 1988: 15]. В качестве замены комплексного метода им предлагается «стратегия синтеза в исследованиях по этногенезу».

Вероятно, имеется в виду необходимость уравнять в правах науки, входящие в систему этногенетических исследований, ибо обычно представители каждой науки стремятся рассматривать материалы чужих наук как «подобные» своим материалам, т.е. не требующие специальных познаний при их интерпретации, следовательно, стремятся подчинить себе другие самостоятельные науки в качестве субдисциплин (единственное, пожалуй, исключение составляет история). Вне этого замечания трудно понять, чем собственно говоря, комплексный метод должен отличаться от стратегии синтеза.

Если С.А.Токарев, а позднее Р.Ф.Итс, заявляет, что на вершине источниковой («пищевой») цепочки находится этнография, то А.Н.Анфертьев фактически говорит о том, что это место может занимать представитель любой из «наук о человеке», поднявшись над ними в роли этноисторика. В этом он вторит Л.С.Клейну за исключением того, что последний для этого не выделяет исследования по этногенезу в особую научную дисциплину. Еще до А.Н.Анфертьева о возможности создания «науки, которая изучает явления этногенеза» писал В.П.Алексеев, но, признавая междисциплинарный характер проблемы изу-

чения этногенеза, он полагал, что в особу науку проблема этногенеза «выделится в силу необходимости к ней комплексного подхода» [Алексеев 1986: 3-4]. Характерно, что С.А.Токарев и Р.Ф.Итс, будучи сторонниками комплексного метода вполне последовательно рассматривали этногенетические исследования как одно из направлений внутри этнографии.

Вопрос о необходимости создания особой науки, посвященной изучению этногенеза, или этнической истории показателен в том отношении, что позволяет более объективно определить, насколько радикальны предложения, связанные с критикой комплексного метода. Как оказывается, авторы, подвергающие сомнению комплексный метод, либо повторяют его основные положения, либо выдвигают еще более противоречивые положения. Это неизбежно, поскольку сторонники комплексного подхода лишь обозначают его, а критики подробно разрабатывают, причем первые излагают его принципы посредством характеристики конкретных видов «источников», а вторые переходят к обобщениям, следовательно, только формулируют те положения, из которых исходят сторонники этого метода и которые не приводят к более или менее точным результатам.

Как осуществить на практике требование превратить этническую историю в особую научную дисциплину, т.е. сделать ее теоретической наукой? При этом следует ли её считать настолько самостоятельной, чтобы поставить в один ряд с археологией, этнографией, историей, физической антропологией? Если нет, этническая история все равно будет котироваться как одна из внутренних областей той или иной «зарегистрированной» науки в зависимости от базового образования конкретного исследователя и профиля научного института, в рамках которого он проводит свои исследования. Глядя на примеры решения (точнее, неправильного решения) частных этногенетических проблем в работах Л.С.Клейна или А.Н.Анфертьева, становится понятно, что суть дела для них заключается не в каких-то особых общих принципах (принципы те же самые), а в индивидуальном умении ими пользоваться, что в работах С.А.Токарева и Р.Ф.Итса воспринимается как нечто само собой разумеющееся.

По Л.С.Клейну, «результаты участвующих в синтезе наук» следует уподобить проекциям исчезнувшей объемной структуры (этноса. – П.Б.), некогда существовавшей в древности. Тогда суть междисциплинарного синтеза заключается в том, чтобы правильно расположить эти проекции относительно друг друга, т.е. отыскать такие связи между их элементами, которые бы позволили провести в многомерном пространстве соединительные линии между проекциями и тем самым восстановать данную структуру [Клейн 1988: 18]. Но где же здесь синтез, если под синтезом понимать некую общезначимую процедуру? Вместо процедуры предлагается лишь некий образ, геометрическая метафора. К тому же, по собственному замечанию Л.С.Клейна, ни одна из известных концепций этноса не постулирует (не показывает) жесткой, регуляр-

ной связи между этническими признаками («проекциями» этноса): материальной культурой, языком и этническим самосознанием, отраженном в наличии этнонима [Клейн 1988: 15].

А.Н.Анфертьев при ответе на поставленный вопрос как дважды два доказывает, что такой процедуры вообще не существует, что совпадение общностей, выделяемых на основе данных этнографии, археологии, лингвистики и физической антропологии, невозможно в принципе. В частности, одной из самых типичных и драматических ошибок он называет именно попытки «взаимооднозначного сопоставления общностей, выявляемых по разным категориям источников», так как «разные категории источников могут отражать разные стороны не только одной, но и разнообразие этнических реальностей, сосуществовавших в пространстве и во времени» [Анфертьев 1993: 65-66]. Отюда вывод: исследования по этнической истории должны проводиться в границах тех конкретных наук, разделение труда между которыми определяется общепринятым представлением об этносе, имея в виду признаки единства и различия языка, культуры, антропологического типа и самоназвания. Специалист по этнической истории должен сравнивать уже готовые результаты (выводы), полученные «соответствующими специалистами» (см. выше).

Та же мысль содержится в тексте Л.С.Клейна: «Археологические материалы, этнографические сведения, письменные источники, лингвистическая информация и пр. освещают жизнь и культуру с разных сторон, отражают разные аспекты, а если и одни аспекты, то по-разному. Получается как бы проекция на различно расположенные плоскости – проекции, которые и не должны друг с другом совпадать. Простое их совмещение ничего не дает, кроме недоразумений» [Клейн 1988: 17]. Там, где А.Н.Анфертьев настаивает на том, что «этноисторик» может оперировать фактами «только на уровне выводов, сделанных самостоятельно в каждой из дисциплин» [Анфертьев 1993: 65], Л.С.Клейн говорит о необходимости «синтеза перед синтезом». «Источники, – пишет он, – не только односторонни, но и фрагментированы. Это не позволяет свести разные проекции в одну объемную модель системы, пока эти проекции не избавятся от хаотической мозаичности, не приобретут облик структур, сплошных конфигураций. Это значит, что междисциплинарный синтез должен быть подготовлен: ему предшествует внутриотраслевой синтез источников» [Клейн 1988: 18-19]. Здесь Л.С.Клейн противоречит собственной установке. «Внутриотраслевой синтез источников» является переформулировкой понятия «выводы, сделанные самостоятельно в каждой из дисциплин». Следовательно, междисциплинарность («междисциплинарный синтез источников), о которой так много говорят, есть не более, чем фигура речи.

«Если при этом окажется, – пишет А.Н.Анфертьев, – что на определенной территории и в определенное время жили люди, пользовавшиеся единым языком или хотя бы составлявшие единое диалектное пространство, обладавшие еди-

ным расовым типом, единой культурой, единым самоназванием, – очень хорошо. Но если такого соответствия не окажется – тоже не беда. Самое главное, чтобы никого не смущало такое положение, когда, скажем носителей праязыка или народ, упомянутый в письменном источнике, не удается «посадить» на археологическую карту [Анфертьев 1993: 67]. Таким образом, вся критика сложившейся научной традиции здесь сводится к тому, что очень часто некий древний этнос реконструируется путем взаимной подгонки фактов, относящихся к различным реальностям. Замечание само по себе верное, но в теоретическом плане оно ничего не содержит в себе, кроме призыва к большей осторожности в выводах.

Таким образом, суть идеи, которая в одинаковой мере лежит в основе рассуждений А.Н.Анфертьева и Л.С.Клейна, состоит в том, чтобы вынести процедуру суммирования («синтеза») за рамки собственно этногенетического исследования, априори или апостериори. Тем самым, во-первых, оправдывается существующее положение дел, когда требование комплексного метода декларируется, но никем не выполняется, а во-вторых, с исследователей снимаются формальные обвинения в дилетантизме при вторжении в чужие области знания. Оба исследователя ставят перед собой теоретически неразрешимую задачу, пытаясь построить предмет исследования этнической истории соединением, или «сопоставлением» предметов ряда самостоятельных наук (см. выше: понятие источника подменяет понятие предмета исследования). Пожалуй, только с точки зрения отождествления этнографии с этнической историей в таком понимании можно говорить о «разнородности» предмета этнографии.

Между тем предмет исследования науки не строится (складывается из разнородных частей), а только выделяется и расчленяет себя (и в этом смысле строится). Путем арифметического сложения, даже если это действие называть синтезом, не может возникнуть новая конкретная наука. Тот факт, на который обращает внимание Л.С.Клейн, а именно: этногенетические исследования в реальности распадаются на несвязанные между собой разыскания в области культурогенеза, глоттогенеза и расогенеза – является не следствием субъективных ошибок отдельных исследователей (в этом случае было бы непонятно, почему ошибаются все без исключения), а следствием объективных законов науки.

Вообще, нетрудно заметить почти полное соответствие списков: 1) принципов классификации народов, 2) принципов определения этноса (как совокупности этнических, или этнодифференцирующих признаков) и 3) принципов комплексного метода (в качестве перечня используемых «источников», или данных нескольких наук) в исследованиях по этногенезу. Данное наблюдение лишний раз подтверждает, что понятие этнической истории является оборотной стороной понятия этноса.

В контексте критики комплексного метода изучения этнической истории обнаруживается удивительный факт. Авторы различных концепций этнической истории не испытывают никаких затруднений в преодолении разночтений по поводу самого понятия этноса. Высказывания в этой области обнаруживают единодушие, которое вроде бы отсутствует в существующих определениях этноса. По-видимому, сама практика конкретных исследований по истории этнических общностей каким-то непостижимым образом нивелирует теоретические разногласия в определении понятия этноса, позволяя рассматривать объект «этнос» как нечто общеизвестное, причем такое, что не содержит в себе никаких признаков, кроме этнонима, ибо для того, чтобы увязать между собой различные виды общности, или различные виды данных, необходимо обосновать их связь с одним и тем же этнонимом (вкупе с его исторической территорией).

7.2. Этническая история и нарративная история

Полезность критики комплексного метода заключается прежде всего в указания на существование некоторого единого, независимого от индивидуального сознания способа самоорганизации предмета исследования. Общий смысл критических высказываний в адрес комплексного метода ведет к координации предметов истории и этнографии при посредничестве других «смежных наук» и окольным путем – к определению понятия этноса.

Как выяснилось, наиболее сильных решений проблемы метода этногенетических исследований существет всего два: «синтез источников», т.е. «синтез предмета исследования» (Л.С.Клейн), и «синтез субъекта исследования» (А.Н.Анфертьев). Все дело в акцентах. В первом варианте в фокусе этнической истории, или исследований по этногенезу, оказываются этнические процессы, происходящие на данной территории (расогенез, глоттогенез, культурогенез), во втором – территория, в границах которой разворачиваются этнические процессы. Однако оба варианта практически одинаковым образом предполагают постановку вопроса об отношении к письменным источникам.

Касаясь конкретных проблем этногенетического характера А.Н.Анфертьев пишет следующее: «Не будь письменных источников (и следов в топонимике), мы бы никогда не догадались о колоссальных масштабах кельтизации Европы и частично Анатолии…» или: «Не останься письменных памятников на тохарских и хетто-лувийских диалектах, мы никак не ожидали бы наличия центральноевропейской по происхождению группы в Синьцзяне, а хетты едва ли были бы признаны индоевропейцами» [Анфертьев 1993: 66]. Наконец, он говорит о том, что для целей изучения этнической истории успехи сравнительно-исторического языкознания и археологии не могут быть определяющими: «По-настоящему надежную хронологическую основу дают только письменные источники после их надлежащей критической обработки» [Анфертьев

1993: 68]. Л.С.Клейн в качестве одного из удачных примеров междисциплинароного синтеза указывает на реконструкцию этнокультурной общности древних германцев, проведенную на основе увязки археологических данных со сведениями письменных источников [Клейн 1988: 22]. В другом месте Л.С.Клейн пишет, что серьезное обознование гипотезы о ведущей роли готов в сложении черняховской культуры позволило сопоставление данных археологии Северной Европы и Поднепровья с тем моментом, к которому письменные источники приурочивают приход готов [Клейн 1988: 23].

Та же тенденция к подчеркиванию (как бы против воли) значения письменных источников видится и в определении Л.С.Клейном проблемы этногенеза в узкой постановке, подлежащей ведению «этнографии, исторической и социальной психологии и поздней истории, черпающей свои сведения из письменных источников» [Клейн 1988: 17]. Во-первых, неясно, причем здесь историческая и социальная психология. Во-вторых, этнография сама по себе так же, как и археология сводит этногенез к культурогенезу. (Различая узкое и широкое значение проблемы этногенеза, Л.С.Клейн попросту идет на компромисс с этнографами, которые настаивают на приоритете этнографии.) Различие лишь в том, что этнография, как это видно из приводившегося выше высказывания Р.Ф.Итса, претендует на изучение культурогенеза «сверху вниз», а археология – «снизу вверх». Предлагаемую модель взаимодополнения этнографии и археологии можно представить в виде литореи, простейшего типа тайнописи, когда одну половину текста можно прочитать, только соединив её со второй. Однако этнография и археология представляют собой не половины одного «текста», а два совершенно разных «текста» (ср. выше тезис о несовпадении этнической и археологической культуры).

Остается только история, основанная на изучении письменных источников. В первую очередь следует говорить о том, что двойственность в понимании этноса соответствует двойственности в понимании предмета исследования этнической истории. Различие между двумя указанными вариантами этнической истории, один из которых читается между строк, – это различие между двумя определениями этноса. Первое (официальное) связано с представлением об этносе как культурной (этнической) общности людей, которое эксплицируется, или кодифицируется, в теоретических построениях вроде: «исторически сложившаяся совокупность людей, обладающих общими относиттельно стабильными особенностями культуры (в том числе языка) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других таких же образований» [Бромлей 1973: 37]. Признак антропологического (генетического) единства в данном случае учитывается или подразумевается, но вводится в определение опосредствованным образом, в качестве «следа» в так называемом этническом самосознании (идея «общности происхождения») [Бромлей 1973: 31]. Единство территории также вводится в конечное определение задним числом как признак, относящийся к моменту генезиса этноса [Бромлей 1973: 32].

Когда те или иные исследователи говорят об «этносах», они имеют в виду топологически различные «вселенные» с неодинаковыми свойствами. При таком подходе их не интересует конкретное географическое положение исследуемого множества людей, которое берется как «множество, взятое внутри себя» независимо от его границ. Здесь важно только то, какое положение они занимают относительно друг друга в пространстве исследования, совпадают или не совпадают друг с другом, например, вкладываются ли они друг в друга (русские и поморы) или занимают различные части пространства и насколько отдалены друг от друга (русские и немцы, русские и кечуа и т.п.). Вариантами этого абстрактного пространства может быть языковое, религиозное и пр. пространства, измеряемые не географическим расстоянием, а различием как таковым.

Расхождения (напротив, не всегда осознаваемые) касаются степени выраженности абстрагирования от «телесности» (группа, территория) в пользу свойств как таковых. Исключая из определения этноса признак общности территории, советские этнографы проводят ту же идею «культуры» или «культуного круга», которую столь яростно критикуют в работах Л.Фробениуса или Ф.Гребнера, ибо для них территория является почвой под «ногами» этноса.

Если первое определение стремится рассматривать этнос как множество признаков (это точка зрения, согласно которой предложения с квантором общности говорят о свойстве элементов данного класса), то второе (рабочее) определение, как бы скрываемое в первом, является тем действительным определением, которое используется в исследованиях по этногенезу как начальному этапу этнической истории. В этом определении этнос выступает как население (множество индивидов), занимающее определенную территорию и в силу взаимобрачных отношений связанное генетическими узами, что выражается в коллективном имени (этнониме). В данном случае в число подразумеваемых признаков попадает культурная и / или языковая общность. Ю.В.Бромлей писал, что «далеко не всякая совокупность людей, обладающая относительной культурной общностью, является этносом»: «… этнос представляет только та культурная общность людей, которая осознает себя как таковую, отличая себя от других аналогичных общностей. Это осознание членами этноса своего группового единства принято именовать этническим самосознанием, внешним выражением которого является общее самоназвание (этноним). Важным компонентом этнического самосознания выступает представление об общности происхождения всех членов этноса» [Бромлей 1973: 31]. При этом понятно, что представление об общности происхождения включает в себя представление об общей территории, в границах которой возникла данная этническая общность.

Таким образом, смысл предложения А.Н.Анфертьева можно свести к тому, чтобы в исследованиях по этнической истории перейти от определения этноса как культурной общности к определению этноса как генетической общности.

Сам он, по-видимому, не находил противоречия из вытекающих отсюда подходов к изучению этнической истории. Если под этносом (этничностью) понимать культурную общность, предметом этнической истории являются процессы консолидации и дивергенции этнических общностей, иначе говоря, культурогенез. Если под этносом понимать генетическую общность, предметом этнической истории являются процессы миграции, ассимиляции / диссимиляции, консолидации / дивергенции (слияния или выделения генетически относительно замкнутых локальных групп) в пределах определенной территории, которые фиксируются в передаче или изменении (переносе) во времени и пространстве групповых названий с одних территорий (частей населения) на другие.

Здесь во избежание лишних недоразумений следует подчеркнуть, что, указывая на противоречие между двумя определениями этноса, мы не ставим перед собой задачу доказать, какое из двух является истинным. Мы лишь пытаемся показать, что на практике является предметом исследования этнической истории – история генетической (территориальной) общности людей, обладающей собственным именем. В той или иной форме этот факт признается всеми. «В истории любого этноса, – пишет В.С.Бузин, – выделяются два этапа: этногенез – формирование этноса (фигурально выражаясь, его родословная), он завершается появлением общности людей со своим этническим самосознанием и этнонимом, и этническая история – трансформация этноса в ходе его существования – изменения территории обитания, языковые процессы, преобразования в сфере культуры и т.д.» [Бузин 2007: 18]. Примечательно, что при характеристике первого этапа в «истории этноса» используется термин «родословная», а сам этнос определяется как «общность людей со своим этническим самосознанием и этнонимом» без упоминания единства языка и культуры, тогда как описание второго этапа начинается с изменения территории. Следовательно, этап «формирования» этноса связывается с общностью первоначальной территории обитания, а этап «существования» – с трасформациями языка и культуры в результате дальнейшего расселения или переселения. Определяющим фактором является единство происхождения («родословной»), или «судьбы» (в терминах Л.Н.Гумилева) понимаемое как непрерывное существование на определенной территории определенного этнонима. Этническая история – это история этнонима в качестве логического опрератора (своего рода квантора общности), навешиваемого над определенной территорией, занятой частью населения Земли. Ср. выше: этноним как точка с окрестностью.

Как кажется, именно об этом писал Л.С.Клейн: «Историю каждого современного народа обычно начинают с вопроса о его происхождении – этногенезе. В такой форме вопрос неясен. Он обретает разумный смысл, лишь если мы сформулируем иначе: какой древний этнос можно идентифицировать с этим современным народом или связать с ним прямой преемственностью, а затем сведем дело к вопросу о том, когда, где, как и из каких компонентов сложился (или из

какой среды выделился) этот древний этнос» [Клейн 1988: 13]. Уместно спросить: в какой форме существует наше знание о «древних этносах»? Очевидно, что только в этнонимах, упоминаемых в древних письменных источниках.

Итак, историю каждого народа начинают с вопроса о его имени. Здесь мы вновь обращаемся к высказываниям А.Н.Анфертьева о решающей роли – как можно теперь понять – письменных источников в исследованиях по этнической истории, особенно на начальных стадиях, соответствующих понятию этногенеза. Вспомним его слова, что исследователей этнической истории не должно смущать такое положение, когда носителей праязыка или «народ, упомянутый в письменном источнике» не удается отождествить с создателями той или иной археологической культуры [Анфертьев 1993: 67]. Что касается «праязыка», то при отсутствии древних письменных источников, фиксирующих его существование, его можно лишь реконструировать на основе данных топонимики, но это означает создание письменного источника в виде результатов лингвистического обследования определенной территории, причем связать данные топонимики с тем или иным этнонимом возможно опять-таки лишь с помощью древних письменных источников. Все упирается в письменные источники. Нет письменных источников, нет этнонимов, нет этнонимов, нет этнической истории. В этом случае просто не с чего отсчитывать начало этнической истории.

У этой проблемы есть и другая сторона. Как уже упоминалось, согласно А.Н.Анфертьеву, попытки полного взаимного наложения этнической общности (этнонима), археологической культуры, языковой общности и антропологического типа практически никогда не имеют успеха. В своих рассуждениях он как бы по инерции все еще исходил из мнения о равноценности данных этнографии, археологии, лингвистики, физической антропологии и истории. Это напрямую связано с его предположением о существовании этнической истории как особой дисциплине. Однако существует более простое решение, которое заключается в том, что в своде наук, имеющих отношение к проблемам этногенеза, главенствующее положение занимает нарративная история, основанная на изучении письменных источников. Именно нарративная история является тем стержнем, на который нанизываются данные всех других наук данного ряда.

В косвенной форме эта мысль была выражена в работе Л.С.Клейна. Прежде всего он замечает следующее: «В прошлом веке проблемой этногенеза занимались в основном лингвисты, и этногенез рассматривали просто как аспект глоттогенеза. С рубежа XX в. усилиями Г.Коссинны центр тяжести проблемы сместился в область археологии и антропологии, а этногенез превратился в функцию и срез расогенеза и культурогенеза. Методологической основой этого совмещения было неоромантическое представление об органичном единстве всех параметров этноса как проявления «национального духа». Есте-

ственно было полагать, что при такой сопряженности они должны были, в динамике проходя сквозь всевозможные исторические катаклизмы, держаться вместе – не разрозниваясь» [Клейн 1988: 13]. По мнению А.Н.Анфертьева, собственно этническая история – это история отдельных этнических общностей, т.е. история их становления, существования и упадка; подобный подход сложился в академической науке Европы XIX – начала XX в. под влиянием идей национального возрождения [Анфертьев 1993: 63].

Как ни странно, будучи профессиональным археологом, Л.С.Клейн борется с «засильем» археологии, т.е. выступает на стороне этнографии, но его выводы распространяются и на другие науки. С его точки зрения, ученые, представляющие археологию, этнографию, лингвистику или физическую антропологию, несмотря на свои претензии по монопольному выдвижению целостных концепций этногенеза, на самом деле способны реконструировать лишь культурогенез, глоттогенез или расогенез [Клейн 1988: 16]. Если отбросить частности, современная триада «культурогенез, глоттогенез, расогенез» вполне соответствует взглядам эпохи неоромантизма и национального возрождения. Существующая теория этнической истории (этногенеза), а равно, её «критика», покоятся на трех китах: теории национального духа (этнография), теории вавилонской башни (лингвистика), и библейской теории происхождения человека (физическая антропология).

При отсутствии письменных источников исследование по этногенезу неизбежно распадается на несколько независимых, или точнее, инертных по отношению друг к другу областей знания. Понятие культурогенеза в отличие от понятия этногенеза – категория синхроническая. О доминировании письменных источников в решении проблемы этногенеза свидетельствует и их характеристика Л.С.Клейном – как источников, где «фигурируют наиболее легко усвояемые сведения о происхождении народов» (курсив наш. – П.Б.) [Клейн 1988: 16].

На этом фоне особенно интересна точка зрения С.А.Токарева. То, что Л.С.Клейн считает единственно разумным способом определения понятия этногенеза: идентификацию древнего этноса и современного народа (нации), С.А.Токарев квалифицировал как серьезную методологическую ошибку. С.А.Токарев доказывал, что письменные источники имеют наименьшую ценность при решении этногенетических проблем. По его мнению, их изучение дает меньше всего, хотя (sic!) «они как раз используются наиболее широко» (т.е. в терминах Л.С.Клейна, содержат в себе «наиболее усвояемые сведения». П.Б.) [Токарев 1949: 35]. Разъясняя свою позицию, С.А.Токарев говорит, что в письменном источнике исследователь имеет перед собой не свидетельство о реальном историческом процессе, а лишь чисто формальные данные, например, н а з в а н и я народов; «исследователь невольно подменяет изучение реального процесса становления народа прослеживанием истории его наименования» (разрядка С.А.Токарева. – П.Б.) [Токарев 1949: 19]. Общий вердикт

таков: «Историки зачастую считают достаточным ответом на вопрос о происхождении данного народа, если они находят имя этого народа, а тем более сведения о месте его обитания, в каком-нибудь древнем письменном памятнике. Между тем даже в случае полной гарантии тождества имен (современного и древнего) и полной уверенности в его географической локализации, - что бывает редко, - для проблемы этногенеза как мы ее теперь понимаем, это очень мало дает. Немногим больше подвигает нас к решению проблемы установление связи между названиями того или иного современного народа (или группы народов) и древнего (славяне – венеды – невры, чуваши – булгары, якуты – курыканы и пр.). Эти сопоставления могут быть сами по себе и верными, но они, самое большее, указывают н а п р а в л е н и е, в котором следует искать исторические связи данного народа» [Токарев 1949: 35].

П.И.Кушнер присоединился к С.А.Токареву в его нападках на историков: «Обычным приемом многих историков, специализирующихся на вопросах этногенеза, является метод “примеривания” сообщенных античными авторами названий к этнонимам обитавших позже на тех же территориях народов. Этот метод весьма примитивен и спорен, поскольку сведения античных авторов неточны, нередко противоречат друг другу и допускают смешение этнонимов с географическими названиями» [Кушнер 1951: 5-6]. В подтверждение он привел примеры, на его взгляд, неверных отождествлений, происходящих из отсутствия тщательного лингвистического анализа. Однако историки, кажется, никогда и не отрицали, что древние источники часто используются без внутренней критики, в том числе без лингвистической (этимологической) экспертизы.

Методологическую ошибку совершают не историки, а этнографы, ибо разрешить противоречия, связанные с трактовкой этнической истории как особой отрасли научного знания можно только в том случае, если письменные источники рассматривать как основу, стержень такого рода исследований, а этническую историю («историю народов») – именно как «историю наименования. С этой точки зрения, этническая история – субдисциплина нарративной истории. И если историки считают достаточным найти имя народа и локализовать его с помощью письменных источников, спорить с ними тем более бессмысленно, что сами этнографы на практике ограничивают сферу своей деятельности понятием культурогенеза в значении процедуры абстрагирования от этнических самоназваний. На практике это равносильно такому способу абстрагирования от временных («исторических», «хронологических») изменений в культуре, когда временные изменения рассматриваются как пространственные.

Этнография является одновременно исторической и неисторической дисциплиной, но в разных отношениях*. «Происхождение» этнографии – историче-

* См. **Приложение I**.

ское, «сущность» – неисторическая. Так что «первородная» трактовка этнографии как «истории-и-географии» Ф.И.Миллера своей скрытой синхроничностью, в конечном счете, оказывается более прозорливой, чем трактовка этнографии как «истории народов» его ученика, А.Шлёцера.

Сведéние этнической истории к истории этнонима или, наоборот, несводимость расо-, глотто- и культурогенеза в целостную концепцию этногенеза не является результатом ошибочных рассуждений и оценок, но естественным (логичным) следствием того факта, что этническая история как «история народов» есть история наций, поэтому была и остается частью нарративной истории.

«Этническая история определенной территории» А.Н.Анфертьева синонимична истории населения в пределах территории национального государства. Как таковая история наций складывается из двух этапов. Более поздний относится к новому времени, к периоду складывания государства, более ранний – к «древности», т.е. временному периоду, начинающемуся с первым упоминанием в письменных источниках этнонима (национального имени). Именно этот период истории нации принято связывать с понятием этнической истории. Воедино эти два периода можно связать только путем экстраполяции настоящего в прошлое на определенной территории, когда настоящее выступает «причиной» прошлого.

Парадоксально, но, впервые осознав себя в XVIII в. в форме понятия «история народов», этнография имела в виду не диахронию, а синхронию – идею традиционной культуры. А учитывая сказанное в разделе, посвященном соотношению этнографии и археологии, можно также сделать вывод, что культурогенез является в большей степени областью интересов археологии, чем этнографии, поскольку этнография в силу естественных причин не обладает таким инструментом анализа, как стратиграфический метод. Этнография – область применения структурного (синхронического, статического) метода. Это способ задания топологии предполагающий амбивалентность «вертикального» и «горизонтального» чтения схемы «первичная – вторичная формация» (понятие «пространственной эволюции»). Эволюционные построения объективны тогда и только тогда, когда существуют в виде поризма («неожиданного открытия»), т.е. побочного результата структурных исследований.

7.3. К разграничению понятий этноса и нации

Как показано в предыдущем разделе, объективно этническая история – это история нации (национальной идеи, или национального духа), начинающаяся с момента первой письменной фиксации национального («племенного») имени (самоназвания, этнонима). Соответственно, если определение этнической истории является определением этноса методом бриколажа, причем вместо опре-

деления этноса дается определение нации, проблема этноса как проблема построения некоторого теоретического объекта включает две взаимосвязанные задачи. С одной стороны, мы должны абстрагироваться от понятия группы («популяции»), с другой – от понятия нации («социального организма»), т.е. понятия государства.

Наиболее радикальным и в то же время понятным способом «разъединения» понятия этноса и нации является взаимоопределение нации и государства. Используя гегелевский язык, можно дать следующее определение: нация есть инобытие («свое другое») государства, либо «своего», либо «чужого» [Белков 1989]. Механизм один и тот же. Спор между российской и западной наукой по поводу возможности или невозможности этногенетических исследований беспредметен. Строго говоря, этногенез – это история наций, являющихся инобытием «своего» государства, этноистория – это история наций, являющихся инобытием «чужого» государства. В «Немецкой идеологии» говорится, что гражданское общество «выступает вовне в виде национальности и строится внутри в виде государства». Согласно С.М.Широкогорову, термин «нация» подразумевает государство, если не существующее, то in spe» [Широкогоров 1923: 14].

На уровне конкретных исследований подмена понятия этноса понятием нации (государства) довольно обыденное явление. «Если… попытаться сформулировать те признаки, которые отличают, например, ашантийцев от фантийцев и других аканских этносов, – пишет В.А.Попов, – то сделать это совсем непросто. Объединяет их гораздо больше моментов, чем разделяет. Наиболее очевидные различия связаны с языком и речевым поведением. Разделяют их также некоторые особенности хозяйственно-культурного типа, конкретные детали сакрально-ритуальной и атрибутивно-символической сфер, но все же главное отличие – в самосознании, которое, так или иначе, восходит к политической обособленности в рамках ЭПО (этнополитического организма. – П.Б.), что особенно заметно у ашантийцев. Конфедерации Ашанти и ее атрибутика превратились в главные этнические символы и этноспецифические параметры» [Попов 2008: 171]. Вообще этноним в момент своего возникновения (по факту упоминании в древней хронике или отчете полевого этнографа) всегда выполняет функцию политонима независимо от «материала», из которого он сделан. Выделение этнонимов в какой-то особый класс имен связано с их мифологизацией. Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский отмечают в качестве специфической черты мифологического сознания его способность «рассматривать – странным для нас образом – совершенно различные, с точки зрения немифологического мышления, предметы к а к о д и н» (разрядка авторская. – П.Б.) [Лотман, Успенский 1973: 284]. В сущности, при определении этноса сторонники общепринятого подхода так и поступают, становясь на точку зрения мифологического, т.е. обыденного сознания, когда различные группы рассматри-

ваются как одна: «множество одноименных объектов не разделяют с необходимостью никаких специальных свойств, кроме свойств обладания данным именем» [Лотман, Успенский 1973: 284].

На языке теории множеств или топологии этнос и нация в их абсолютном значении представляют одно и то же множество культурных различий, которое в первом случае выступает как открытое, а во втором – как замкнутое по отношению ко всему множеству X явлений человеческой культуры. Это одна из причин того, что понятие этноса очень часто подменяется понятием нации как «высшей стадии развития» этнической общности.

Итак, начало эпохи этногенеза отождествляется с периодом возникновения политических (исторических) общностей, т.е. общностей обладающих собственной письменностью, или отраженных в чужой письменности, чужой истории и потому выступающих в качестве политических. Здесь можно говорить об отраженных политических общностях, являющихся таковыми по факту оппозиционального включения в поле зрения сложившихся политических общностей. Письменные упоминания как главный ориентир в исследованиях по этногенезу (этнической истории) делают упоминаемые общности общностями и тем самым политическими общностями. Примечательно, что общности, изучаемые этноисторией превращаются в политические самим фактом упоминания о них в письменных источниках, фактом, предполагающим противопоставление колониальных (подчиненных) общностей политическим (самостоятельным) общностям.

А.Н.Анфертьев, предписывая не ограничиваться эпохой письменных источников, на самом деле фиксирует границу с эпохой, которая не охватывается письменной культурой: «ЭИ как научная дисциплина не может и не должна ограничиваться лишь определенными эпохами развития человеческого общества, поскольку ЭИ как ее предмет представляет собой непрерывный процесс (совокупность процессов), уходящий своими корнями в эпоху антропо- и социогенеза и продолжающийся на наших глазах» [Анфертьев 1993: 62]. Это предполагает выделение двух зон исследований, зону, которая охватывается письменными источниками, и зону, которая лежит за рамками письменной истории. Несколько иначе та же самая идея выражена Л.С.Клейном за счет различения проблемы этногенеза в узкой постановке (с опорой на письменные источники) и проблемы этногенеза в широкой постановке (с опорой на интеграцию «этногенетических» наук) [Клейн 1988: 17]. По его словам, «в некоторых вопросах эта широкая постановка вопроса возвращает ведущую роль лингвистике, в частности, когда нужно выяснить, из какой среды выделился данный народ, т.е. когда заходит речь о происхождении не одного народа и его языковых родственников, а всей так называемой семьи народов (славян, индоевропейцев и т.п.), строго говоря, языковой семьи, еще точнее – языковой общности этих народов [Клейн 1969: 21-35; Клейн 1988: 17]. Здесь он противоречит себе в том отношении, что именно за рамками письменной истории этногенез

объективно (а не вследствие чьей-то ошибки) превращается в срез одной из типов исследования, расо-, глотто- или культурогенеза. Для постановки проблемы этногенеза необходима зацепка в виде письменного упоминания этнонима.

На практике проблема определение этноса всегда сводится к проблеме абстрагирования от понятия государства как некоторой материальной сущности (имя – население – территория). Впервые этот вопрос был поставлен в момент рождения этнографии как вопрос отделения «истории народов» от «истории государств». Впоследствии к нему вернулся С.М.Широкогоров, настаивая на отказе от понятия нации как неэтнографического, т.е. ассоциирующегося с государством. Вновь возвращаясь к этому вопросу, мы как бы начинаем третий цикл.

Как уже отмечалось, в роли материального репрезента теоретического объекта исследования этнографии выступает «народ», или «нация» как группа людей, населяющая определенную территорию и ведущая обособленный образ жизни относительно других сопоставимых с ней групп людей. В этом плане эндогамность выступает лишь в качестве одного их множества способов проведения границ наподобие границ природных, административных, государственных, экономических, иерархических, религиозных, языковых или культурных. При определении нации все эти аспекты человеческого существования берутся только со стороны свойства быть границей между людьми. Таким образом, при постановке проблемы этноса («если мы говорим об этносе, то это именно о нем мы говорим»), необходимо абстрагироваться от нации, определенностью которой является граница. Определенностью этноса является различие. Наша неспособность развести понятия границы и различия логическими средствами приводит к смешению понятий нации и этноса при решении конкретных научных и даже прикладных задач.

В связи с этим бросается в глаза одна деталь в токаревском определении этнографии как дисциплины. Модель «народ и культура» подразумевает, что понятие народа не нуждается в определении посредством общности культуры, ибо оно каким-то неизвестным образом определяется нами a priori, до момента соединения с понятием культуры посредством союза «и». Подобных примеров множество. Всякий раз, когда становится необходимым указать на предметную область этнографии, народ противопоставляется своей собственной культуре как нечто определяемое помимо общности культуры, в которой (общности. – П.Б.) постулируется единство самого народа. Естественно, возникает вопрос: как вообще возможно определить народ (этнос), мысля его отдельно от его культуры? Только как «организованную группу людей». Но тогда, что может их связывать помимо общих признаков культуры? Остается только один признак, который этимологически заложен в самом слове «народ». Это признак единства происхождения. Согласно С.М.Широкогорову, этнос (народ) отличается от нации единством происхождения [Широкогоров 1923: 14].

Приняв эту посылку, мы обязаны принять и заключение: этнос – биологическая популяция. Но есть довольно простой выход из этого противоречия. С одной стороны, нельзя отрицать существование «народов», т.е. больших или малых групп населения с преобладанием внутренних браков, характеризующиеся наличием общих черт культуры и осознанием этой общности как общности происхождения. С другой стороны, нет никаких оснований считать, что такие «культурные популяции» являются объектом исследования этнографии. Существует, кажется, только одна область этнографических исследований, где данный призыв не работает. Это – этническая история (теории этногненеза). Необходимость этнической истории как самостоятельной субдисциплины принято обосновывать особым комплексным методом исследования. В свою очередь, специфика этого метода осознается как необходимость универсального знания в различных областях науки. По мнению А.Н.Анфертьева, ученый, специализирующийся в изучении этнической истории, должен в более или менее равной мере владеть знаниями по этнографии, археологии, лингвистике, физической антропологии etc [Анфертьев 1993: 64]. Можно привести еще целый ряд высказываний других исследователей, смысл которых сводится к одному и тому же: этническая история – это наука, использующая комплексный метод в целях изучения этапов сложения культуры данного народа. Ситуация очень напоминает стремление определить этнографию как науку, использующую метод непосредственного наблюдения. В отношении этнографии в целом мы уже подчеркивали, что ее специфика определяется не методом, а предметом исследования. Аналогичным образом мы можем утверждать, что предметом этнической истории является «история народов» и именно в том значении, в котором этот термин впервые встречается у автора термина «этнография» А.Шлёцера.

В некоторых работах, посвященных проблемам этногенеза, наряду с указанием на комплексный метод, внимание акцентируется на таких структурах, как «население – территория» и «предки – потомки» [Решетов 1993: 41 37-47]. Согласно В.П.Алексееву, «этногенетическая реальность» – это генетическое родство народов [Алексеев 1986: 9]. Внутри «науки об этногенезе» все «исторические» дисциплины фактически рассматриваются в качестве вспомогательных по отношению к физической антропологии и географии [Алексеев 1986: 11-20]. Еще в «Антропогеографии» Ф.Ратцеля говорится, что изучение географического распространения этнографических предметов имеет особую ценность для истории народов (курсив наш. – П.Б.), которые рождаются и умирают [Ratzel 1912: 388-389].

По контексту этногенетическое исследование – это исследования истории народа (нации) наподобие биографии человека как живого существа, от рождения до смерти. Сходство / различие языка и культуры рассматривается именно в качестве признака биологического родства популяций, именуемых

народами. Ход рассуждений в таких случаях примерно следующий: если современный народ (население данной территории) обладает или не обладает, такими-то антропологическими признаками и при этом обладает, или не обладает, такими-то признаками культуры, он является потомком древнего населения, обитавшего на такой-то территории. Для иллюстрации достаточно взять многочисленные исследования, связанные с поисками «прародины» того или иного населения. Отсюда совершенно очевидное преобладание интереса к материалам по физической антропологии, выводы которой рассматриваются как истина последней инстанции. Неслучайно автором эталонного труда по теории этногенеза стал не этнограф, а В.П.Алексеев, исследователь в области физической антропологии.

В этом плане известный скептицизм западных ученых в отношении этногенетических исследований кажется мало обоснованным. Склонность американских антропологов трактовать предмет своего исследования скорее с биологических позиций делает культурную антропологию чем-то вроде «общей теории этногенеза», особенно при сравнениях с теорией этносферы Л.Н.Гумилева. Расхождение сводится лишь к уровню человеческой популяции, оказывающейся в фокусе рассмотрения, отдельный народ или все человечество (как совокупность народов). Если советская этнография занималась поисками прародины отдельных народов или языковых семей, поскольку устанавливала более четкие границы между социальным и биологическим (т.е. между культурной и биологической антропологией), американская антропология, не придающая данному разграничению определяющего значения, сосредоточивается на поисках прародины человечества, или стартовой площадки человеческой цивилизации.

Этническая история – это пуповина, которая соединяет современную этнографию с нарративной историей, из лона которой она когда-то вышла. Этим отчасти объясняется то упорство, с которым ученые, занимающиеся проблемой этноса, продолжают утверждать, что изучают народы, тем самым отождествляя понятия этноса и нации. Согласно А.Шлёцеру, «этнографический метод» предполагает деление населения Земли в соответствии с известными, более или менее случайными, признаками сходства, превращающими некое множество людей в нечто единое, называемое «народом» (Volk) [Цит.по: Stagl 1974: 77]. Подобно тому, как отдельный человек имеет биографию, группы людей, объединенные в государство, имеют этнографию (курсив наш. – П.Б.) [Ibid.: 79] Ср. также понятие «этнической истории» и понятие истории как биографии культур О.Шпенглера [Шпенглер 1923: 116].

По мнению А.Шлёцера, понятие народа является более «широким» и более «высоким» по отношению к понятию государства, поскольку, с одной стороны, существуют народы, пережившие свое государство (евреи), а с другой – народы, никогда не объединявшиеся в единое государство (греки, славяне,

немцы) [Ibid.: 77-78]. Во многих отношениях рассуждения А.Шлёцера перекликаются одновременно с работами Ю.В.Бромлея и Л.Н.Гумилева. Особенно любопытно, что он писал об изучении отдельных народов «от их рождения до смерти» [Ibid.: 79]. Эта идея рождения и смерти обществ, народов, культур позже повторяется в работах Л.Фробениуса, Ф.Ратцеля, Э.Дюркгейма, О.Шпенглера, С.М.Широкогорова, Л.Н.Гумилева. Подобная «биологизация» является одним из проявлений логической трудности, всякий раз возникающей в тот момент, когда мы пытаемся отделить в мышлении понятие этноса («культуры») от понятия нации («народа» / «расы» / «популяции»). Логическая трудность усиливается психологической, чаще всего возникающей в связи с интересом к истории «своего» народа. В интересе исследователей к генетическим корням своей эндогамной общности нет ничего предосудительного, однако этот интерес часто неправомерно переносится на проблему определения объекта исследования этнографии. Как следствие, формулировки понятия этноса, не включающие в себя понятия «группа людей» воспринимается как своего рода запрет на этногенетические исследования. Зачастую с интересом к этногенезу ассоциируется и интерес к «политогенезу», отношению между «своим» и «чужим» государством в прошлом, настоящем или будущем.

Действительно, принцип демаркации понятий этноса (народа) и нации (государство) легче провозгласить, чем осуществить. Как известно, на Западе даже в практике повседневного словоупотребения понятия нации и государства отождествляются. Со словом «государство» связано представление о некотором населении с единым центром власти и территорией, имеющей определенные границы. Но, поскольку народ (нация) – это тоже население со своей территорией, т.е. границами расселения, разделить понятия народа и государства даже в представлении оказывается достаточно сложно тем более, что признак единства самоуправления изоморфен признаку единства происхождения. Именно поэтому через сто пятьдесят лет после объявления об отделении «истории народов» от «истории государств» С.М.Широкогоров вновь вернулся к этому вопросу, говоря, что «нация» определяет собою группу людей, объединенных в государство [Широкогоров 1923: 14]. Еще через пятьдесят лет Ю.В.Бромлей, в сущности, повторил тезис С.М.Широкогорова, заявив о необходимости разграничить понятия «этникоса» («собственно этноса») и «этносоциального организма», опираясь на введенное Ю.И.Семеновым понятие «социальный организм», которое является не чем иным, как эвфемизмом государства [см.: Семенов 1966: 88-106], если под государствами понимать большие группы людей, отделенные от других подобных групп территориальными границами и особой формой централизации власти. (По Ю.В.Бромлею, социальные организмы – это «самостоятельные единицы социального развития» [Бромлей 1973: 13]).

Блуждать в лабиринте близких по значению терминов можно до бесконечности. Поэтому единственно возможный способ избавиться от противоречий при построении объекта исследования этнографии – полностью абстрагироваться

от понятия «группа людей» при определении этноса, оставив только признаки культуры. Понятие «группа людей – это то, что «склеивает» между собой понятия этноса, нации и государства, препятствуя научному определению этих понятий. Если мы определяем объект этнографии как группу людей, то понятие нации имплицитно подменяет собой понятие этноса, а этнос, в свою очередь, в явной или неявной форме трактуется как биологическая популяция.
Анализируя высказывания самых различных исследователей, можно сделать вывод, что ключевым признаком этноса всегда выступает единство происхождения. (см. например: [Тишков 1988: 47-64]). В терминах Фихте, это «основоположение» существующей теории этноса, то есть положение, из которого выводятся и к которому сводятся все другие положения. Признаки эндогамности, общности территории, общности исторической судьбы, общности культуры и т.п. выступают в качестве более слабых аналогов признака единства происхождения. «Мы будем называть «этническими группами, – писал Макс Вебер, – те человеческие группы, которые разделяют субъективную веру в общее происхождение из-за сходства по физическому типу, или обычаям, или по тому или другому вместе, или из-за общих воспоминаний о колонизации и миграции» (курсив наш. – П.Б.) [Weber 1969: 389]. Попытка С.М.Широкогорова развести понятия этноса и нации по признаку наличия / отсутствия единства происхождения легко нивелируется вводом таких понятий как «вера в общее происхождение».

И.И.Ревзин один из немногих, кто предлагал обратить внимание на логическую форму определения понятия нации (зд. этноса. – П.Б.). Он указывает на то, что обычно эти определения строятся как видо-родовые, вроде: « “Нация есть такая общность людей, которая обладает следующими свойствами” (например, общностью языка, экономической жизни, культуры, некоторых черт характера)». При этом им подчеркивается, что обычно видо-родовое определение либо носит вспомогательный характер, либо вообще неосуществимо [Ревзин 1977: 29]. Затем он разъясняет это положение с помощью утверждения, что простые определения сложных исторических понятий сами по себе никогда не используются, ибо фактически больший вес приобретают комментарии [Ревзин 1977: 43]. Говоря о неосуществимости такого рода определений в исторических науках, он видит выход из положения в использовании рекурсивных определений. Согласно одной из формулировок, рекурсивные определение – это описание совокупности объектов через порождающие правила, содержащие ссылки на сам определяемый объект. Такое описание предполагает наличие некой базы неопределяемых первичных объектов, заданных простым перечислением. В определениях этноса роль такой базы выполняет объект «группа людей».

Ссылаясь на мнение И.Бар-Хиллела, И.И.Ревзин сетует по тому поводу, что «теоретики, работающие в данной области науки, и незнакомые, как правило, с новейшим развитием в логике и методологии науки, опасаются строить такие

определения, ибо внешне рекурсия очень похожа на определение по порочному кругу: idem per idem – понятие как будто определяется при помощи самого себя» [Ревзин 1977: 30]. Однако он ошибается в отношении «боязни», которую исследователи якобы испытывают перед порочным кругом в определении этноса. Проблема в том, что они попросту не видят порочный круг в своих рассуждениях. Именно в отношении общепринятого определения этноса уместно привести замечание И.Бар-Хиллела: «Трагикомично иногда наблюдать беспомощность обвиняемого, убежденного в законности его определения, но неспособного разъяснить этого своему оппоненту или даже самому себе» [Бар-Хиллел 1964: 104].

С этой точки зрения, расхождение между Л.Н.Гумилевым и Ю.В.Бромлеем является скорее вопросом последовательности в отдельных высказываниях, а по большей части, вопросом взаимоотношения между этнографией и нарративной историей. Если бы не многочисленные «помехи», создаваемые идеологическим фоном, можно было бы сказать, что эта борьба своими корнями уходит в эпоху первоначального становления этнографии как «географии и истории» (по Ф.И.Миллеру). Особое внимание Л.Н.Гумилева к географии при определении объекта исследования этнографии, является знаком того, что он выступал как этнограф в большей степени, чем Ю.В.Бромлей. Спор между Л.Н.Гумилевым и Ю.В.Бромлеем во многом был спором между этнографом, придерживающимся концепции географического детерминизма, и историком, для которого моделью служили исследования по истории европейский национальных движений. Естественно, для одного предметом исследования выступает культура как «живой организм», для другого – нация как «историческая общность». Борьба между этнографом и историком с переменным успехом происходит и внутри каждого из двух «учений об этносе» с той лишь разницей, что в теории Л.Н.Гумилева победа остается за этнографом (в данном случае именно благодаря «биологизации» этноса как проявления «сверхэтнографичности» характерной для немецкой школы этнологии), а в теории Ю.В.Бромлея – за историком.

В рамках марксистской науки, этнография была обречена на «историзм» исторической наукой в том узком понимании, которое подразумевало обязанность решать научные задачи по образцам нарративной истории. На практике это осуществлялось в исследованиях по этногенезу и этнической истории, а в теории – в построениях стадиальных схем развития этнической общности [Токарев 1964: 53]. Собственно говоря, это и создало почву для институционализации чуждого для этнографии подхода к определению объекта исследования. Этнография является исторической наукой не больше и не меньше, чем любая другая наука, ибо «историчность» как таковая заключается в использовании сослагательного наклонения (в этнографии – метода «пережитков»). По мнению Б.С.Грязнова, в отличие от естествоиспытателя «историк всегда имеет дело лишь с «обломками» или «элеметами» прошлого, которые в той или иной

форме существуют в настоящем» [Грязнов 1982: 108]. Однако естествоиспытатель не менее часто попадает в положение историка, когда исследует происхождение вселенной, солнечной системы, планеты Земля, происхождение видов и т.п. Вообще естестенные науки пришли к идее исторического развития едва ли не раньше, чем нарративная история. С другой стороны, по мере совершенствования методов нарративной истории сами историки все чаще и чаще обращаются не к диахроническим, а к синхроническим исследованиям, занимаясь изучением отдельных эпох и событий, т.е. абстрагируясь от временного ряда.

Теория Ю.В.Бромлея, как и все другие теории этноса, является теорией нации, следовательно, ближе к нарративной истории как «истории государств». Разумеется, в историческое время культурные различия используются в качестве материала при создании государственных образований, именуемых нациями. Мы не отрицаем этот факт, мы лишь утверждаем, что он не имеет решающего значения при определении объекта этнографии. Историк не то, чтобы прямо изучает, но подразумевает в своих исследованиях конкретные нации, причем контаминации понятия нации понятием государства неизбежно придает объекту исследования свойство конкретности, единичности, воплощаясь в реальных, положенных на географическую (политическую) карту демографических образований.

Конечно, для этнографа география (пространственные построения) также имеет значение, но на совершенно другом уровне, в совершенно другой области. Этнографию в конечном счете интересует не какая-либо конкретная территория с ее природными условиями, а формы природных условий, результат некоторой абстрагирующей деятельности, нечто общее для отдельных территорий, даже расположенных в разных частях света. Это способ определения этнографии идет из XVIII в. от классификации народов Ф.И.Миллера с его рекомендацией давать описания в соответстви с занимаемой природной нишей (степные народы, лесные народы и т.д.). В этом нетрудно узнать понятие «хозяйственно-культурного типа», с которого начинаются все учебники этнографии. Важность этого системообразующего для этнографии понятия заключается в том, что в нем содержится идея культурного круга (открытого множества явлений традиционной культуры), позволяющая анализировать любые свойства этнографической реальности – от этноса до мифологии.

Часть III. Субъект этнографии

Глава 8. Теоремы существования этнографии.

8.1. Композиция традиционной культуры

.

Понятие традиционной культуры, или традиции, безусловно, является лейтмотивом этнографии. Вероятно, поэтому данное понятие считается аксиоматическим, даже тривиальным, следовательно, чем-то таким, что не поддается внутреннему анализу. Морфологию традиционной культуры чаще принято рассматривать в виде трихотомии «материальная – социальная – духовная культура». Порядок расположения элементов этого отношения соответствует линейному отношению по степени понижения «вещности»: предмет – поведение – мысленный образ. Такой взгляд приводит к известному противоречию, которое формулируется в виде тезиса о неоднородности предмета этнографии. В качестве меры по снятию этого противоречия в литературе предлагается теория «знаковости» (семиотичности) феномена традиционной культуры (А.К.Байбурин).

Сравнение классического и неклассического варианта представлений о составе предмета этнографии проще сделать в терминах топологии. Тогда пара («традиционная культура», «морфология традиционной культуры») может именоваться топологическим пространством. Это означает, что на множестве «традиционная культура» задана топология («морфология», «композиция») посредством того, что называется базой топологии, в виде указания наименьшего набора открытых множеств, который порождает все (возможные) открытые множества, выступающие подмножествами множества «традиционная культура»: пища, одежда, жилище, системы родства, фольклорные жанры и т.п. Старым, наиболее распространенным способом задания топологии на множество «традиционная культура» («предмет исследования этнографии») является перечисление трех открытых множеств: материальная, социальная и духовная культура. «семиотическая» модель сокращает набор до двух множеств: вещная культура, знаковая культура («текст», «контекст»). Возникает вопрос: что может дать такое перекодирование двух топологических структур с точки зрения понимания задач, которые может ставить перед собой этнограф как субъект исследования? В первом случае задача этнографического исследования формулируется как описание явлений культуры, но тогда неясно, зачем это делается. Во втором случае ставится задача по выявлению или фиксации значений элементов культуры.

Здесь также возникают трудности. Во-первых, определение значений элементов культуры на практике совпадает с особым стилем («языком») их описания. Во-вторых, этнография имплицитно рассматривается как отрасль семиологии, что противоречит истории этих дисциплин.

На наш взгляд, семиологический подход связан с ошибочным отождествлением понятия знаковости с более общим понятием традиционности, отражающем законы существования бесписьменных форм культуры. Вероятно, это и есть то свойство, изучение которого входит в задачи этнографии как особой дисциплины. Данное утверждение может показаться тривиальным, но оно является таковым именно в силу того, что этнография ориентирована на аксиоматическое изучение традиции как формы непрерывности. Бесписьменная культура (непрерывная функция) в отличие от письменной (разрывной функции) имеет характер связного топологического пространства, состоящего из одного «куска». Конкретные исследования в области этнографии на практике никогда не следовали принципу абсолютного разграничения, например, материальной и социальной и / или духовной культуры. Утверждение, что любая вещь, используемая человеком, обладает двуединой природой, собственно вещи и знака, является не чем иным, как экспликацией общепринятого подхода, согласующегося с имплицитным представлением о естественной топологической структуре любого подмножества элементов культуры, т.е. топологической структурой, состоящей из пересечений с данным множеством других множеств из множества «традиционная культура».

Это означает, что в основе этнографического «интереса» может быть положены различные морфологические дихотомии, или топологии. Самоорганизация традиционной культуры в терминах разделения «эзотерическое – экзотерическое знание» обнаруживает черты сходства как со структурами исследовательского мышления в теории: «цивилизация – первобытность», «крестьянская – первобытная культура», «эволюционный – структурный подход», «своя – чужая культура», «современность – традиция», «вещность – знаковость», так и со структурой полевых исследований при установлении отношений между исследователем и информантом, информантом и исследователем, которые в процессе общения могут незаметно меняться местами по линии «посвященный – непосвященный». Относительно друг друга левые и правые члены этих оппозиций в разных контекстах принимают оттенки обыденного (профанного) и тайного (сакрального) знания. В каком-то смысле противопоставление «социальная – духовная культура» (или его более слабый эквивалент «общество – культура») выступает в роли обобщения упомянутых дихотомий, по свойствам внешнего и внутреннего. Следовательно, дихотомии эзотерическое – экзотерическое и духовное – социальное («фольклор» – «этнография») являются выражением одного и того же отношения в различных терминологиях [Белков 2004]. Понятие материальной культуры в этом контексте сливается с понятием невербализованной культуры, противопоставляемой понятию вербализованной культуры, обнимающему духовную и социальную культуру, если слово и жест (поведение) рассматривать как формы языковой коммуникации. Применимость рассматриваемых дихотомий к языку этнографической теории обусловлена тем, что семантическое разграничение противоположных понятий служит способом формализации континуума, существующего в реальности.

Обнаруживаемый изоморфизм исследовательского пространства предмету исследования этнографии позволяет использовать противопоставление «эзотерическое – экзотерическое» в качестве инструмента при решении задач, связанных с взаимоопределением понятий ритуала и игры, ритуала и театра, мифа и ритуала, мифа и сказки. Эти понятия определяются не во временной последовательности, т.е. в терминах «развития», «эпох», а в терминах пространства: «размещения», «кругов» (варианты: «центр – периферия», «ядро – оболочка»). Решая задачу их расположения в топологическом пространстве, мы тем самым решаем задачу их расположения во времени, но не наоборот.

Топологические понятия очень легко находят соответствие в этнографической реальности, т.е. культуре бесписьменного типа, например, в виде соотношения эзотерического и экзотерического. С его помощью проще доказывать «теоремы существования» в этнографии, подразумевающие поиск критериев, выясняющих, имеют ли смысл (решение, значение) оппозиции вроде уже упомянутых: «ритуал и игра», ритуал и театр», «миф и сказка» и т.п.

При таком взгляде на вещи структура ритуала «эзотерическое – экзотерическое» (ср.: «ритуал – ритуализация») поддается анализу с помощью понятий открытого и замкнутого множества (точечного пространства). Эзотерические действия или знания даже по своему этнографическому определению являются замкнутым множеством. На этом понятии, фактически, строится анализ таких этнографических явлений, как тайные союзы. В терминах топологии это вроде бы очевидное положение можно уточнить, делая его более строгим. Множество называют замкнутым, если его дополнение открыто. В данном случае экзотерическое выступает в роли дополнения эзотерического. Напомним, что открытым множеством называется такое множество, каждая точка (каждый элемент) которого принадлежит этому множеству вместе с некоторой окрестностью. Следовательно, рассматривая эзотерическую часть ритуала как замкнутое множество, мы находимся на позиции непосвященных, которые могут бесконечно приближаться к границе священного, в том числе в реальном пространстве, если, например, речь идет о тотемических центрах в Австралии, но никогда ее не пересекают [Белков 2004].

Напротив, со стороны посвященных эзотерическое выглядит как открытое множество, а экзотерическое как замкнутое, учитывая, что замкнутое множество двойственно (в плане взаимообразности определения) открытому и наоборот [Стинрод Н., Чинн У. Первые понятия топологии. М., 1967: 46]. Этот способ анализа можно распространить на всю традиционную культуру. Если принять за аксиому, что бытовые отношения «шире» ритуальных, ритуал в целом по своему объему оказывается включенным в сферу реалий повседневной жизни. Следовательно, здесь для нас также будет действовать упомянутый принцип взаимоопределения открытого и замкнутого множества в терминах дополнительности, но при условии, что множество «экзотерическое» будет рассматриваться как всюду плотное во множестве «эзотерическое», т.е. если

считать замыкание «эзотерического» совпадающим с «экзотерическим». На языке этнографии речь идет о субъективной оценке степени сакральности обрядовых центров или действий. Феномен градации сакральности обрядовых центров был зафиксирован и подробно описан на австралийских материалах. Процесс задания топологии субъективно, но его результаты носят объективный характер. Знаменитое высказывание К.Леви-Стросса, которое сводится к идее безразличия к границе между представлениями исследователя и носителя исследуемой им культуры, приобретает рациональный для науки смысл именно в терминах топологии, если элементарные структуры, выявляемые этнографом, рассматривать как топологии, заданные на множестве тех или иных элементов культуры.

Рассуждения об этике полевой этнографии и необходимости одновременного отчуждения исследователя как от «чужой», так и «своей» культуры, фактически, являются решением задач в области топологии предмета исследования. С этим же связано, отмеченное А.К.Байбуриным, представление, что интерес этнографа возрастает пропорционально степени «отдаленности» изучаемой культуры от культуры самого исследователя. Евроцентризм – простейшая форма «сакрализации» предмета исследования, т.е. превращения его из метрического (географического) в топологическое (этническое) пространство.

8.2. Понятие игры как границы между бытовой и ритуальной сферой

В обычном словоупотреблении понятие игры применимо не только к любому явлению человеческой культуры, но даже к этологии животных. В связи с этим мы заранее исключаем из сферы нашего внимания стихийные воплощения детского воображения, которые по аналогии с известными фактами принято называть «игрой». На первый взгляд, в отличие от игры как таковой спонтанные детские реакции на взрослую реальность не подчинены каким-то правилам, а если и подчинены, то правилам психологическим. Исходя из указанного выше противопоставления, подобные ролевые игры («дочки-матери», «казаки-разбойники» и пр.) подпадают под определение ритуала. Однако, во-первых, отсутствие видимых правил не означает отсутствия правил вообще, а, во-вторых, никем еще не доказано, что ритуал передается заучиванием его частей. Можно даже утверждать, что смысл и содержание одного и того же обряда меняется от исполнения к исполнению в соответствии с законом Перри-Лорда о тождестве создания и исполнения. С каждым новым обрядом руководители обряда меняют правила игры в зависимости от состава участников. Таким образом, понятие игры в собственном смысле слова как игры по правилам, следует отличать, от ритуала как игры правил.

По широко известному определению Хёйзинга, игра имеет два основных значения: «Игра есть борьба за что-нибудь или же представление чего-нибудь. Обе эти функции без труда объединяются таким образом, что игра «представляет» борьбу за что-то либо является состязанием в том, кто лучше других что-

то представит» [Хёйзинга 1992: 24]. Данная мысль Хёйзинга подчеркивает различие между миром детей и миром взрослых. Детская игра воображения – это лишь изображение фрагмента действительности (паровоз, пароход, растущее дерево), а не его представление. Как писал Выготский, «ребенок плохой актер для других, но прекрасный актер для себя» [Выготский 1991: 64].

В плане противопоставления «состязание (агон) – представление (зрелище»), высказывание Й.Хёйзинга остроумно, однако оно, видимо, не является действительным, или полным, отражением существа дела, поскольку не объясняет, почему в принципе становится возможным ассоциировать с одним и тем же словом столь различные явления как состязание (спортивная, интеллектуальная, азартная игра) и представление (театр). Умозрительные рассуждения о происхождении драмы из агона кажутся несколько натянутыми, поскольку основываются на древнегреческом материале (явно вторичном по отношению к первобытности) [Хёйзинга 1992: 165-166]. Возникает вопрос: что между ними общего? При ответе на этот вопрос мы попытаемся опираться на этнографические данные. Есть и другой, уже опробованный в научной литературе способ определения игры путем противопоставления «игра – ритуал»: «если ритуал передается из поколения в поколения путем заучивая его частей, блоков, фрагментов, то игра – с помощью правил» [Байбурин 1993: 23]. Согласно этой концепции, ритуал основывается на заучивании, игра – на сложении, но только при условии, что одно исключает другое. Возникает противоположный вопрос: в чем заключается различие между ними? Главная трудность заключается в том, что два упомянутых определения несопоставимы друг с другом.

В качестве базового предположения возьмем идею возможности двух определений игры в качестве функции, или отображения (в терминах этнографии, «воспитания») множества «дети» во множество «взрослые», интуитивного и теоретико-множественного. Первое определение связано с понятием знаковой системы. Игра – это особая форма моделирования реальности, знаковая деятельность, посредством которой ее участники стремятся решить задачи в неигровой сфере. Например, с точки зрения антитезы «дети – взрослые» представители младшего поколения переводятся во взрослое состояние (по ступеням «детство – отрочество – юность»). Второе определение связано с понятием множества упорядоченных пар, когда для любого элемента множества «детство» существует определенный элемент из множества «зрелость», такой, что данное отображение выступает как правило некой игры. В этом случае игра выступает как граница между ритуалом и повседневной деятельностью, но таким образом, что дополнение множества точек (элементов), принадлежащих игре, распадается на две части, два открытых множества: множество «ритуал» лежит внутри множества «игра», множество «быт» лежит вне множества «игра». Указанное уподобление приобретает этнографически наглядный характер в том плане, что дети, мальчики и девочки, находятся на границе двух миров, мужского и женского, совпадающих со сферами ритуала и быта (ср.

обычай превращенного пола). Кроме того, понятие отображения одного множества в другое позволяет более четко сформулировать отношение между миром взрослых и детей при ответе на вопрос, что чем определяется, мир взрослых выступает в качестве образа, а мир детства – прообраза.

В рассматриваемом отношении в качестве эмпирического обоснования может выступать обрядовый цикл хориоми папуасов киваи (залив Папуа). Преамбулой к основным ритуалам служит период времени в две-три недели, посвященный проведению различных игр. Мужчины, женщины и дети, группами или в одиночку прыгают через «скакалку» (морихиро): зрители поощряют криками самых ловких и, наоборот, смеются над теми, кто падает. Другая игра – «перетягивание каната» (иви каравамудо). Она начинается несколькими людьми, к которым присоединяются все новые и новые участники (при этом соблюдается единственное четкое требование – численное равенство сторон), пока не соберется вся деревня, чтобы принять участие в игре или в качестве зрителей, издающих особый клич, чтобы поддержать свою «команду» [Landtman 1927: 330, 383-384].

Дети играют в игру гогобе. Так называются небольшие обручи, свернутые из листьев кокосовой пальмы. Эти обручи пускают по ветру вдоль пляжа. Победителем считается хозяин самого быстрого гогобе. Затем устраиваются гонки игрушечных каноэ. Заключительная игра – кокади, представляющая собой некое подобие хоккея. В качестве «мяча» используется деревянный шарик (впоследствии его отдают на хранение в мужской дом, в качестве клюшек – ветки или палки. Кокади - это «игра для взрослых», ей придается особое символическое значение. Считается, что тем самым победившая партия обеспечивает себе удачу на охоте на дюгоней [Landtman 1927: 330-332].

В развитие темы игрового элемента ритуальной культуры возьмем описание ямсового фестиваля папуасов абелам (область Маприк) [Gardi 1960: 148-159]. Это праздник урожая, его проведение (обычно в феврале) приходится на окончание длительного ритуального цикла, начало которого можно отсчитывать сразу со дня посадки. Обрабатывались огороды абелам с такой необычайной тщательностью, что своей ухоженностью приводили в удивление даже видавших виды европейцев. Уже один этот факт говорит сам за себя, однако по этому поводу можно сказать нечто большее. В представлениях абелам ямс, который в отличие от других растений: банана, сладкого батата или таро, – мистическим образом связан с людьми и даже представляет собой почти одно и тоже, что и человек, является важнейшим культурным растением. Хозяин урожая считает себя в кровном родстве с выращенным им ямсом, почти отождествляет себя с ним, и поэтому не может употреблять его в пищу сам. Будучи равнодушными к страданиям животных, абелам чутко реагировали на любую «боль», причиняемую растению чужаком, неосторожно наступившим на отросток. То, что к ямсу относятся как к человеку, хорошо видно из того, как обра-

щаются с «мертвым» («умершим») ямсом – клубни, которые год назад отложили для рассады, но которые уже не могут использоваться в качестве посадочного материала. Клубни «мертвого» ямса украшают, надевают на них раскрашенные плетеные маски, дают им собственные имена. Вообще они рассматриваются как воплощения тех или иных умерших людей. Ямс считается существом мужского рода. Поэтому посадка ямса сугубо мужское дело. В прежние времена с момента посадки и до момента, когда усики ямса (ямс – вьющееся растение) начинают подниматься вверх по бамбуковой подпорке, ни одна женщина не может ступить на огород, дабы своей ритуальной «нечистотой» не препятствовать росту растений.

В представлениях абелам существует очень действенное средство ускорить рост ямса. Это – детская игра в волчок и вместе с тем что-то вроде игры в городки или кегли. Цель – фигура, образуемая черенками пальмовых листьев, которые втыкают в землю по углам и в центре небольшой квадратной площадки (длина стороны около метра). Задача соревнования состоит в том, чтобы с помощью волчка «выбить» черенок. В течение года волчки хранятся под крышей в хижине. Играть ими можно только в течение короткого периода времени, когда ямс на огородах начинает давать ростки: вращение волчка напоминает обвивание вокруг опоры растущих усиков ямса. Таким образом, игра служит магическим средством плодородия, предопределяя быстрый рост растений ямса, образование больших, сильных клубней. Обычно клубни ямса достигают 50-60 см в длину и примерно 20 см в толщину, однако при благоприятных условиях можно вырастить клубень в рост человека и даже больше. В то время, как мальчики заняты игрой в волчок, девочки играют в «колыбель для кошки». Эта игра также связана с магией роста, ибо веревочные узоры на пальцах подобны переплетению побегов ямса на земле, прежде, чем они начинают расти вверх.

В день открытия фестиваля с раннего утра все жители деревни наряжаются. Наносят на лица праздничную раскраску, вставляют в прически яркие птичьи перья и цветы, одевают красочные всех цветов радуги головные уборы, одевают на предплечья все имеющиеся кольца из раковин, на грудь вешают перламутровые пластины. После этого на деревенской площади семьи начинают возводить пирамиды из клубней ямса. Здесь становится особенно хорошо видно, что мы присутствуем на своеобразной ярмарке тщеславия. Каждый стремится показать, какие большие клубни ему удалось вырастить: чем больше, тем лучше. Однако, все имеет гораздо более глубокий смысл, чем просто демонстрация результатов труда. Вырастить огромные клубни ямса очень престижно. Выращенный ямс является символом силы и здоровья хозяина, его достоинства как мужчины. Только тот, кто работает, не покладая рук, старателен и терпелив при проведении магических церемоний, не уклоняется от обязанности охранять ночью свой огород от воров и диких свиней, будет вознагражден предками урожаем из огромных клубней ямса, которые превзойдут по величине клубни, выращенные соседями.

Клубни ямса, уложенные в пирамиды, наряжают подобно куклам: миниатюрные маски, головные уборы из перьев казуара или райской птицы, магические украшения, пояса из раковин. Некоторым вырезают человеческие лица. Один за другим мужчины подходят к своим пирамидам из ямса и на все лады расхваливают свой ямс, его красоту и силу. В конце своей речи оратор называет имя человека, которому он приносит в дар свой ямс. В будущем году он вправе рассчитывать на ответный дар сопоставимых размеров, для чего и делаются обмеры ямсовых пирамид с помощью гибких ротанговых лиан. Мерные кольца хранятся в мужском доме или – реже – в семейных хижинах. Таким образом, по общему рисунку отношения церемониального дарообмена представляют собой игру на достижение более высокого престижа.

На Тробрианских островах подобная система известна под названием кайяса. Термин кайяса относится также к песням и танцам, но чаще используется в связи с упоминанием такого рода состязаний [Bell 1994:.203-215]. Тробрианцы приступают к сезонной посадке ямса с тем большим азартом, если это означает начало такого соревнования. Личное честолюбие и усердие – верный путь к обретению престижа в обществе. Люди стремятся «померяться урожаем», чтобы получить признание не только в своей деревне, но и за ее пределами. В августе в деревне царит праздничная суета, причину которой нельзя не угадать: на деревенской площади множество аккуратных конусов, сложенных из клубней ямса. Вид этих конусов радует не только распираемых гордостью хозяев, но и гостей из соседних деревень и с близлежащих островов. Такая форма выставления напоказ имеет не только эстетическое, но и практическое значение простого и в то же время хитроумного способа вычисления и сравнения объемов. Поверхность конусов делают настолько крутыми, насколько возможно, т.е. настолько, чтобы они не развалились под своей собственной тяжестью. При этом условии угол между основанием и поверхностью конуса получается всегда один и тот же, тогда остается лишь измерить длину оснований таких куч, чтобы сравнить их объем. При подсчете используются также пальмовые ветви. По мере того, как наполняются ямсом одинакового размера корзины, с обеих сторон пальмовой ветви поочередно отрывают по одному листу, оставляя только каждый десятый, чтобы определить, чей урожай больше.

Начинается кайяса с церемонии «воззвания», вызова на соревнование. Тот, кто собирается проводить это состязание и берет на себя связанные с ним расходы, так называемый толикайяса («хозяин кайяса»), становится около своего ямбара с ямсом и обращается к жителям деревни с длинной речью о необходимости провести кайяса. Цель проведения кайяса называется катумова, что можно перевести примерно так: «чтобы росло лучше». И действительно: стремление выиграть соревнование кайяса фактически повышает урожайность ямса. Считается, что в годы «отдыха» население испытывает недостаток в пище.

Одно из условий, позволяющих принять такой вызов – достаточное количество саженцев на огороде или возможность достать необходимое количество в других деревнях, где в этом году не объявлено о проведении кайяса. При объявлении кайяса хозяин праздника объявляет награду, которую получит победитель (самая почетная – свинья, причем в данном случае обычай не обязывает человека делиться) и раздает табак. Тот, кто берет табак, тем самым принимает вызов на соревнование. В наших целях, весьма показательна собственная терминология тробрианцев. Кайяса – это «игра» (мвасана), а не «война» (йоваи), или «ссора». Цель ее – выявить наиболее могущественного, умелого в огородной магии человека. Действительно, при церемониальном обмене как системе отношений престижного долга преобладает игровой момент: дар и ответный дар можно интерепретировать в терминах структуры «ход – ответный ход». Таким образом церемонии воспроизводства системы престижных отношений типа кайяса позволяют выявить структурное сходство игры с диалогом, следовательно, с агоном, или «конфликтной ситуацией», по выражению Ю.М.Лотмана [Лотман 1994: 137].

В целом этнографический смысл игры заключается в построении модели успешного прохождения и завершения процесса, на который она нацелена. Игра выступает как всеобщий эквивалент достижения удачи. Говоря языком В.Я.Проппа, в игре преобладает функция «победы» или «решения трудной задачи». Эту функцию игра выполняет, формулируя невербальным образом идею выигрыша. Имеется в виду и сам процесс игры, и его результат – предмет, воплощающий данную идею и вследствие этого приобретающий значение талисмана («на счастье»). Продуктом ритуала, сравнимым по структуре с талисманом, но противоположным по «направлению», является оберег, или амулет («от несчастья»). Поскольку игра является способом продуцирования будущего, но не связана с тайным знанием, она относится к миру детства (в игре врозслые «ведут себя как дети»). Это тот элемент детской бесписьменной культуры, который выступает в роли внутренней формы мира взрослых («воспоминание о будущем»). В этом смысле чуждость понятие игры миру взрослых является знаком ее принадлежности («свойственности») этому миру.

Приведенные выше материалы не позволяют принять кажущийся очевидным тезис, согласно которому ритуал трансформируется в игру [Байбурин 1993: 22]. Правильнее было бы говорить не об эволюционной трансформации, когда игра выступает как «пережиток» ритуала, а о сохранении игры как оболочки ритуала, как части двуединого целого, включающего в себя сакральные и игровые действия.

8.3. Понятие театра как снятие границы между ритуалом и бытом

Процесс соревнования или демонстрации достижений (силы) неизбежно превращается в свою противоположность, приобретает характер некоего зрелища,

лицедейства, костюмированного, или кукольного представления, когда драматический момент выдвигается на первый план.

На языке топологии понятие театра можно анализировать с помощью такого объекта, как «совокупность точек прикосновения». Интерпретируя с этой целью австралийские материалы, можно сказать так: если ритуал, мужскую сферу деятельности, рассматривать в качестве закрытого множества, противопоставляемого открытому множеству реалий посведневной жизни, ассоциирующейся преимущественно с женской сферой деятельности, театр в своих первобытных истоках как намеренно искаженная версия сакральных образцов выступает как множество точек (элементов), окрестности, которых в момент совершения ритуала выходят из его границ, как бы проступая на внешней поверхности сферы в виде контролируемой утечки информации. Граница сохраняется, но на какое время становится более прозрачной («занавес» приподнимается). Здесь надо учитывать, что в периоды между отправлением ритуалов, все выглядит наоборот. Женская сфера в повседневном поведении трактуется как закрытое множество. Соответственно своими предосторожностями при перемещениях в реальном физическом пространстве женщины очерчивают «ногами» магические круги около священных мест таким образом, что «выворачивание» топологического пространства происходит в обратном направлении (между ритуалами повседневная диятельность оказывается внутри ритуала). Эта двойственность множества и его дополнения приводит к тому, что один неосторожный шаг или слово, (т.е. прибавление хотя бы одной лишней «точки»), нарушающее границы дозволенного приводит к утрате ритуалом его свойства быть открытым множеством, что грозит женщинам немедленной карой. Иначе говоря, женщина может переступить священную границу в реальном (физическом или вербальном) пространстве, но не может переступить границу в топологическом пространстве общественного мнения. Прежде всего, мнения мужчин, которые до определенного момента смотрят на такие вещи, что называется, «сквозь пальцы» (прием задания топологии на некоторое множество допустимых нарушений ритуального этикета).

Попробуем проиллюстрировать сказанное на конкретных примерах. В указанном отношении нашим собственным понятиям о «театре» в наибольшей степени отвечает содержание основных стадий хориоми. Вернемся к описанию этой церемонии в том месте, где оно было нами прервано.

Незадолго до окончания вступительной части мужчины предупреждают женщин о скором прибытии «духов». В назначенный день несколько мужчин из различных кланов наряжаются в «духов», покрывая себя с головы до ног листьями и травой (в представлениях папуасов киваи, характерным признаком духов мертвых, являющихся в человеческом облике, который позволяет их отличить от живых людей, служит сплошной покров, своего рода «саван» из листьев и перьев [Landtman 1927: 280]). В качестве атрибута «ряженые» несут

луки и стрелы. Идя в обход в глубине буша, они появляются на пляже на некотором расстоянии к западу от деревни, как бы со стороны Адири, Страны мертвых. Игра в «хоккей» кокади тем временем продолжается, но клюшки отставлены, участники в ожидании просто перебрасываются мячом. Наконец, «духи» начинают приближаться. Игра немедленно останавливается, женщины и дети застывают на месте, как бы пораженные необычным зрелищем. «Духи» подходят и рассаживаются на небольшом расстоянии от людей спиной к ним. Мужчины выкладывают клюшки в направлении хориоми. Это так называемая «лестница духов» (оборо тото). По ней духи поднимаются на площадку хориоми (по мере того, как они продвигаются, инициированные мужчины убирают за ними «ступени»). На площадке духи начинают исполнение танца, мужчины, не занятые в данной «мизансцене», рассаживаются в «зрительном зале». Танец заканчивается, и предводитель «духов» делает взмах рукой в сторону Адири, как бы приглашая других «духов» посетить людей. Затем он и его спутники приподнимают «вуаль», открывая лица, и, обращается к людям со словами о том, каким долгим был их путь из страны Адири. «Спикер» от имени живых делает ответное обращение, благодаря «духов», за то, что они откликнулись на призыв («приглашение») людей. Танец на некоторое время возобновляется, после чего «духи» входят в «кулисы» и там разоблачаются. Ночь мужчины проводят у костров с внешней стороны «занавеса», поскольку страшатся оставаться внутри из боязни встретить там «настоящих духов». На протяжении всего праздника хориоми их собственное поведение пронизано страхом и величайшим почтением. Представление отдельных «духов» по просьбе их родственников, вознаграждаемое подарками в виде пище, – обязательная часть процедуры чествования мертвых сородичей.

Можно сказать, пространство хориоми имеет два измерения, мужское и женское. Для женщин реальные «духи» – это ряженые в костюмах из листьев и веток, для мужчин – это невидимые глазу существа, которых ряженые только представляют (изображают) [Landtman 1927: 340]. Вопрос о том, насколько искренне обманываются женщины, принимая маски за мертвых родственников, мы оставляем в стороне. На этот счет в литературе высказывались различные мнения [Хёйзинга 1992: 35]. Однако существование двух реальностей обряда, эзотерической и экзотерической, никак не связано со степенью доверчивости отдельных индивидов. Это особое правило игры, в свою очередь вытекающее из идеи, согласно которой магия подчиняется неизменным механическим законам [Фрэзер 1983: 56]. Сами мужчины абсолютно убеждены в том, что во время хориоми духи мертвых действительно присутствуют, хотя и в незримой форме для людей.

Как будто в соответствии с этим делением происходящего на два уровня понимания, мужского и женского, возникает следующая структура: с одной стороны, люди играют роль духов мертвых, соваи, пришедших из страны Адири, с другой стороны, «духи мертвых» в процессе разворачивания действия играют различные роли: «воина», «шута», «духа», «охотника», «женщины»

[Landtmann 1927: 336-344]. Хориоми – это целая серия пантомим, героями которых выступают различные «духи». Одни «духи» выступают в качестве «статистов», другие – в качестве «клоунов», заполняющих паузы между эпизодами представления, третьи – в качестве «главных героев». У каждого духа свой образ (детали костюма, атрибуты, маски), своя «история» и функция. Например, клоуны имиги (беспрестанно дерутся между собой, крадут друг у друга еду, неприличным образом пристают к женщинам) – это духи мертворожденных детей или умерших детей, оставшихся сиротами в раннем возрасте [Landmann 1927:.338].

Самый страшный для женщин персонаж - купамоборо. Это дух «великого воина». Он принадлежит одному из кланов и почитается как «мастер» (хозяин) хориоми. На глазах у женщин он «убивает» духов низшего ранга, чем приводит их в состояние неописуемого ужаса. Его атрибуты – палица с каменным навершием, нож для отделения головы убитого врага и петля для ношения голов. Иногда он действительно использует в своей игре бутафорскую «голову» – кокосовый орех [Landtman 1927: 340-341]. В русской крестьянской культуре реминисценцией («пережитком») такого рода символического поведения выступает поведение мужской молодежи на Святках. Ряженые, парни в облике фольклорных персонажей, неожиданно появляются на посиделках, пугая девушек своим «страшным» видом.

Раскрытие секрета ряженых – кульминационный пункт процесса инициации мальчиков. Все происходит за ширмой хориоми. Посвящаемым в буквальном смысле «открывают глаза». В определенный момент наставники закрывают им глаза ладонями. Актеры поочередно предстают перед ними, снимают свой ритуальный наряд, наставники убирают руки, и мальчики впервые узнают, что ряженые – это не «духи», а обычные люди [Landmann 1924:.345]. Впрочем, надо отдать должное мужчинам. Как бы чувствуя свою вину, после смерти жены муж приходит на ее могилу, признается ей в том, как ее обманывали на празднике хориоми и просит прощения [Landtman 1927: 348].

Однако по ходу действия во время праздника хориоми для обмана и запугивания женщин делается все возможное. В первые дни проведения обряда нескольких мужчин посылают в деревню. Они бросают на крыши и стены раковины, куски дерева, комья глины, чтобы заставить женщин думать, будто этот шум производят духи мертвых, прибывающие из страны Адири. Звуки барабанов, доносящиеся с площадки хориоми, выдаются за игру духов, прибывших в составе первой «партии». Кроме того, всю ночь в деревне остаются два «стража», сидящие спиной к женщинам и время от времени издающие громкий свист. Их присутствие наводит ужас на женщин. «Хитрость» состоит в том, что мужчины деревни в это время якобы спят в мужском доме даримо. Кроме того, уже на следующее утро после «первого пришествия» женщинам дают знать, что «духов» на площадке хориоми пора «кормить». За провизией

выходят так называемые «молодые духи», полностью задрапированные растительностью. Женщины передают им съестные припасы, становясь к ним спиной, чтобы не встретиться с ними лицом к лицу (или не видеть). Этот прием – передача пищи духам, стоя спиной к ним – повторяется и в дальнейшем [Landtman 1927: 335]. Для того, чтобы окончательно ввести женщин в заблуждении относительно «подлинности» духов, вечером мужчины высылают за новой порцией пищи, уже для них самих, якобы находящихся не на площадке хориоми, а в «мужском доме» [Landtman 1927: 331-333]. Так, в течение нескольких дней и ночей мужчины держат женщин в страшном напряжении, организуя процессии прибывающих из Адири духов мертвых. Ночью они идут с горящими головнями или факелами, поскольку типичным признаком духов мертвых, как и путешествующих «душ» живых людей, считается свечение в темноте, а днем являются и исчезают в виде «фантомов» из лисьев и травы [Landtman 1927: 280].

С началом представлений («занавес – сцена», «актеры – зрители») все внимание переключается на то, чтобы создать у женщин иллюзию «узнавания» в танцующих персонажах недавно умерших родственников (ср. сказочный мотив «узнавания»). Процедура «опознания» проводится с учетом роста человека при жизни и индивидуальных украшений, которые впоследствии для пущей убедительности дают рассмотреть ближе и, дабы не оставить уже ни малейших сомнений, каждый «номер» завершается тем, что «ведущий» объявляет имена только что выступавших «духов». Все продумано до малейших деталей. Во время выступления «духов» перед женщинами все мужчины находятся за ширмой, чтобы было невозможно сопоставить факт отсутствия в толпе некоторых мужчин с появлением на площадке тех или иных «духов» [Landtman 1927: 335].

Особенно интересен тот факт, что наряду с очень развитой функцией ритуального обмана непосвященных в действиях участников церемонии хориоми отчетливо проступает функция продуцирования успеха. Исполнение ролей некоторых «духов» рассматривается как прямое средство, обеспечивающее охотничью удачу. В этой точке понятия агона и театра сходятся. Для человека, которому достается роль того или иного «духа» на празднике, «настоящий дух» впоследствии станет «помощником» в охоте на дюгоней [Landtman 1927: 332,335]. Различные украшения танцоров используются во время охоты как талисманы (их прикрепляют к головным уборам или древкам гарпунов). Имитация удачной рыбной ловли также считается залогом успеха в охоте на дюгоней [Landtman 1927: 342-343]. На заключительной стадии праздника хориоми особенно примечателен такой эпизод. Костюм одного из духов разбирается на «сувениры». Мужчины выхватывают из него ветки и бегут на свои огороды, где втыкают их в землю. Считается, что это способствует росту растений [Landtman 1927: 348]. Здесь мы в очередной раз сталкиваемся с феноменом

универсальности простейших символов. Ср. с русским обычаем втыкать освященные ветки деревьев в поле, в огороде, на могилах умерших родственников во время религиозных праздников.

Многие другие этнографические данные свидетельствуют, что функция защиты тайного знания от непосвященных, связанная с идеей продуцирования (здоровья, благополучия, счастья) является первоначальной функцией театра, своими корнями уходящей в мир архаической культуры. Для сравнения обратимся к анализу обрядов интичиума, продуцирующих обрядов народа аранда в Центральной Австралии.

В окрестностях Алис Спрингс находится тотемный центр уннирингита (личинок уитчетти), место магического продуцирования этого вида. Попробуем представить, как это происходило, пользуясь материалами Б.Спенсера и Ф.Гиллена. В назначенный день мужчины данной тотемической ложи, стараясь сделать это незаметно для членов других локальных групп, покидают общий лагерь, чтобы собраться в условленном месте. В путь отправляются по строго установленному маршруту с соблюдением ряда запретов и предписаний, касающихся оружия, одежды (волосяного пояса), пищи и порядка движения. Не доходя одной мили до места назначения, участники процессии снимают и оставляют все украшения, головные повязки, носовые палочки, перья. В сумерках процессия достигает входа в ущелье, где находится священный центр уннирингита. На рассвете мужчины вновь пускаются в путь, который повторяет путь, проторенный в мифические времена Алчера (Сновидения) великим предводителем людей-уитчеттти по имени Интваилиука. Наконец, они подходят к пещере в западной стене ущелья.

Здесь лежит большая кварцитовая глыба, вокруг нее – несколько небольших округлых камней – священных чуринг, символизирующих яйца тотемного насекомого. Большой камень представляет конечную стадию развития насекомого. Мужчины напевают заклинания. При этом алатунья (предводитель) постукивает по священным камням священным корытцем, все остальные – ветками. Цель этих действий – призывание отовсюду насекомых откладывать яйца. После этого алатунья берет один из камней и бьет («похлопывает») им несильно каждого из присутствующих по животу, приговаривая что-то вроде: «Ты наелся досыта», а затем «бодает» их в живот. Теперь мужчины спускаются на дно ущелья к тому месту, где, как гласит предание, предок Интваилиука во времена Алчера жарил личинки, выдавливал и ел их мякоть. Под заклинания, призывающие насекомых для откладывания яиц, совершаются действия, имитирующие действия Интваилиука. Группа переходит к небольшой пещере, откуда извлекаются два священных камня, изображающие яйцо и куколку насекомого. В сопровождении песнопений над ними совершаются ритуальные манипуляции. Таких священных тайников – десять и в каждом повторяются те же самые действия. На обратном пути мужчины останавливаются там, где оставили украшения, снова одевают их. На теле красной охрой и белой

глиной делают священные тотемические рисунки. На лицо также наносится ритуальная раскраска. Под головные повязки крепятся свисающие вниз веточки кустарника уднирринга, давшему название тотемному животному. Все мужчины, включая алатунья, держат в руках ветки уднирринга и непрерывно обмахиваются ими, как будто отгоняя мух. Лидер время от времени останавливается и картинно подносит ладонь к глазам, всматриваясь вдаль. Он высматривает, не видно ли идущих навстречу женщин.

Тем временем старый мужчина, которого оставили в лагере, подготовился к возвращению участников ритуального похода. В их отсутствие он построил на пути к лагерю длинную узкую хижину из веток, представляющую собой куколку, из которой возникает взрослое насекомое. Все, кто не участвовал в церемонии размножения, в ожидании собираются за хижиной. Женщины из «своей» ритуальной половины («фратрии») декорированы тотемным рисунком из белых и красных линий, женщины из «чужой» половины – белыми полосами, подкрашенными охрой.

Прибывшие медленно подходят и скрываются в хижине. Представители противоположной половины в этот момент ложатся на землю лицом вниз и остаются в таком положении до окончания представления. Мужчины внутри хижины воспевают насекомое во всех фазах развития. Продолжая пение, они выползают на открытое место перед хижиной (подобно тому, как зрелое насекомое выползает из куколки) и снова забираются внутрь. Только теперь «сторож» приносит им немного еды и воды, ибо считается существенным, чтобы все, кроме глубоких стариков, во время исполнения обряда воздерживались от употребления пищи и воды. С наступлением темноты исполнители обряда выбираются наружу и располагаются по другую сторону хижины так, чтобы их не могли увидеть непосвященные. Разжигается костер, сидя вокруг него, они распевают песни о личинке уитчетти. Это продолжается до рассвета. Все это время женщины своей половины присматривают за тем, чтобы гости не поднимали головы. Наконец, песня внезапно обрывается и алатунья разбрасывает костер. Это служит сигналом для гостей, которые вскакивают на ноги и вместе с женщинами из местной группы убегают в жилой лагерь.

Актеры остаются на месте до наступления дня, а затем отправляются в мужскую часть лагеря, разжигают костер, соскабливают с тела священный орнамент и выбрасывают ветки уднирринга. Они также снимают с себя все другие украшения и раздают их представителям чужой половины, поскольку считается, что без этого обряд интичиума не будет успешным. «Сторож» собирает с женщин (от каждого очага в лагере) своего рода «дань» в виде растительной пищи и относит мужчинам-актерам. Затем он еще раз отправляется в лагерь и приносит красную охру и шнуры из шерсти животных. Перед самым заходом солнца старики натирают тела участников обряда охрой, таким образом, уни-

чтожая все следы священных рисунков. После этого мужчины надевают повседневные украшения и возвращаются к обычной жизни [Spencer, Gillen 1938: 170-178].

Попытаемся наметить схему сегментации данного обряда. На первом этапе происходит перемещение из общего лагеря, с общей стоянки к тотемному центру – месту проведения обряда. Такое перемещение в физическом пространстве сопряжено с действиями по изменению внешнего облика: выйдя за пределы общей стоянки – перед началом движения – мужчины снимают повседневные украшения, оставляют предметы охотничьего снаряжения и пр., следовательно, осуществляется внутренний переход, приведение себя в состояние отличное от обыденного.

Второй этап начинается с момента вступления в пределы запретной территории, где сокрыты объекты, символизирующие, или представляющие собой предмет продуцирования в различных фазах развития. Каркас ритуальных действий образуют различные манипуляции с указанными объектами, соединяющие в себе приемы контагиозной и номинационной магии: бьют ветками по камням, изображающим взрослую особь и яйца жука и своими песнопениями приглашают со всех сторон репрезентируемых насекомых, чтобы те откладывали яйца.

Третий завершающий этап связан с разворачиванием экзотерического действа-пантомимы на обратном пути, при подходе или на подходах к общему лагерю. В роли зрителей (или слушателей) оказываются женщины и представители других, чужих родовых групп. Актеры соответствующим смыслу ритуала украшают себя, наносят на тело символические рисунки. «Спектакль» состоит в том, что мужчины тотема уннирингита, находясь внутри сооружения, по конструкции представляющего собой удлиненный вариант обычной полусферической хижины, воспевают последовательно все фазы развития насекомого – от яйца до имаго. Хижина здесь символизирует куколку насекомого, из которой появляется взрослая особь. Судя по всему, сценическое пространство организовано с таким расчетом, чтобы удерживать непосвященных на определенном физически и символически «безопасном» расстоянии: создавая впечатление посвященности, «всамделишности» происходящего. Концовка предусматривает стирание рисунков на теле, надевание обычных украшений.

Используя уже известные в литературе модели принципа троичности, только что описанный ритуал можно разделить на три части: 1. Установление границ, создание изолированного ритуального пространства; 2. Эзотерическое действо, добывание искомого блага, воспроизведение; 3. Снятие, стирание границ, разрушение ритуального пространства. В качестве «вводного эпизода» служит «комедия», которую мужчины локальной группы уннирингита разыг-

рывают перед перед непосвященными. Если использовать термины эпистемологической теории И.Лакатоса, аборигены создают «защитный пояс» вокруг тотемного «жесткого ядра», т.е. блока священной информации продуцирующего характера. Конечно, с точки зрения непосвященных схема ритуала существенно иная: для них все сводится к театру, поскольку для них «уход», «отсутствие» и «возвращение» мужчин тотемной группы не существует по факту неведения о происходящем. Таким образом, идея театра возникает в форме ритуального обмана непосвященных (женщин, детей, чужаков), т.е. идеи «защитного пояса», создаваемого вокруг тайной церемонии. В силу этого обстоятельства архаический театр служит условием эффективности ритуала в сфере социальных отношений. Представление для профанов «символизирует» реальные обрядовые действия, соотносясь с ними примерно в той же степени, в какой в современном театре спектакль соотносится с тем, что происходит в кулисах или гримерной.

Отличие австралийской ситуации от ново-гвинейской заключается в том, что эзотерическая и экзотерическая часть обряда разнесены в пространстве и, как следствие, во времени. В Новой Гвинее в связи с переходом к земледелию и оседлости изменилась сама модель мира, священные центры, по крайней мере, некоторые их важнейшие элементы оказались внутри поселения. Экзотерические действия не посредственно прилегают к эзотерическим («закулисных игр») в качестве оборотной стороны.

Для достоверности наших выводов сделаем отступление в ту область, где использование термина «театр» является устоявшейся научной традицией. В индонезийском театре теней реликтом ритуальной функции ограждения тайного знания от непосвященных является сама форма театрального представления. Речь идет о делении зрителей на мужскую и женскую половины, между которыми помещается экран, в результате чего непосвященные, как полагал Л.А.Мерварт, могут видеть только тени кукол [Мерварт 1929]. В известном смысле, театр теней являет в законченную метафору схемы отношений между эзотерическим и экзотерическим планом, которую мы обнаруживаем в структуре праздников мертвых предков на Новой Гвинее.

«Если мы обратим внимание, – пишет Е.В.Ревуненкова, – по какому поводу или в связи с какими событиями устраиваются театральные представления ваянг пурво, то нетрудно убедиться, что, как правило, они соотносятся с переломными или переходными этапами в жизни человека, а также с кризисными, критическими состояниями определенного коллектива, всей общины, угрожающими ее благополучному существованию» [Ревуненкова 1992: 131-132,136]. Кроме того: «Ваянг пурво устраиваются в связи с важными событиями семейного, религиозного, общинного и даже государственного характера. При этом должно строго соблюдаться правило, согласно которому каждому из перечисленных событий соответствует пьеса (лакон) только определенного содержания» [Ревуненкова 1992: 132].

В целом индонезийский пример показывает чрезмерно высокую степень диффузии компонентов в рамках модели ««ядро – защитный пояс». Во-первых, по сравнению с австралийским или новогвинейским вариантами в индонезийском театре теней ритуальный обман непосвященных низводится до уровня условного обозначения в виде прозрачного экрана. Во-вторых, индонезийский театр теней сам по себе ритуализован, ибо преследует не общие, но сугубо конкретные цели. Все это говорит о том, что индонезийский театр не относится к тому типу явлений, которые находятся в исходной точке зарождения идеи театра как такового.

Согласно теории «предтеатра», театр как феномен культуры связан с ритуалом генетически, причем его первичные формы характеризуются нерасчлененностью ритуальной (сакральной) и зрелищной (профанной) стороны. С этой точки зрения, театр – это результат долгой эволюции, которая приводит к минимуму ритуальную составляющую первобытного двуединства, оставляя и развивая, как бы высвобождая только зрелищную часть действа. Непонятно, под воздействием каких мистических сил происходит этот процесс.

Однако, как показывает анализ этнографических данных, структурная связь между понятиями ритуала и театра реализуется не в «вертикальной», а «горизонтальной» плоскости. Театр возникает и существует параллельно ритуалу в качестве его ложной версии (внешней «оболочки», периферической или профанной зоны). Эти зоны достаточно четко разграничиваются посредством противопоставления мужского и женского мира. В разных культурах и в разные эпохи отношение «театр – ритуал» объективируется (репрезентируется) в различных формах, отражающих «сближение» или «отдаление» терминов данного отношения. В первобытных культурах мы наблюдаем относительное равновесие, в развитых цивилизациях это равновесие может нарушаться в сторону одного из членов данного отношения. Иллюстрацией этому служит привычное противопоставление понятий европейского и восточного театра. Ритуальная составляющая не исчезает, но либо видоизменяется так, что мы перестаем воспринимать это новое состояние как эквивалент сакрального, либо замещается чем-то, привнесенным извне настолько, что интегральное единство этой поздней «вставки» со старой оболочкой кажется чем-то факультативным. Топологическое различие между игрой и театром можно выразить в терминах этнографии следующим образом: отличие театра от игры заключается в том, что театр ориентирован не на психологическую встряску («выигрыш» подразумевает возможность «проигрыша»), а на катарсис, достижение психологического умиротворенности зрителей.

8.4. Понятие праздничной культуры. Архаика и средневековье

Опираясь на идеи венгерского ученого Кароя Кереньи, Хёйзинга проводит параллель между понятиями игры и праздника, говоря о том, что «между праздником и игрой по природе вещей существуют самые тесные отношения» [Хёйзинга 1992: 34]. Однако это утверждение основано лишь на визуальных эмпирических наблюдениях над над теми явлениями, которые в самой культуре принято обозначать подобным образом. Соотношение между праздником и игрой на уровне понятий остается неясным.

Как известно, существует два способа постановки проблемы происхождения праздничной культуры (игры, театра, карнавала): либо праздник возникает в эпоху позднего средневековья (принимает законченный вид), либо восходит к архаическому комплексу обрядов [Абрамян, 1983, с.51, 53, 55, 59, 187; Петрухин, 1984, 145; Гуревич, 1985, 142-143]. В обоих случаях решение имеет вид эволюционного построения.

Праздник, включающий в себя агон (игру в узком смысле слова) и театр, обязательно сопровождает архаический ритуал в качестве его неотъемлемого элемента. В «исходном» соостоянии, т.е. внутри архаической культуры праздник в целом соотносится с обрядом как периферия и священный центр. Так, из приведенных выше описаний можно было заметить, что общим признаком театра и агона является пограничный характер («лиминальность») обоих институтов по отношению к ритуалу, их соотнесенность либо с открытием (началом, зачином), либо с закрытием (завершением, концовкой) ритуала. Следовательно, тайна происхождение праздника кроется состоит не в превращении ритуала в праздник, а в превращении праздника в самостоятельную сущность по отношению к ритуалу; праздник и ритуал зарождаются синхронно как две различные, но взаимозависимые функции.

Таким образом, праздник, или игровая культура, существует в двух измерениях, в эволюционном и функциональном. Первоначально, будучи частью структуры архаического ритуала, праздник трансформирует, если угодно, деформирует свою сущность по мере угасания (или подавления) традиции с чисто ритуальной начинкой. О том, что расцвет праздничной (смеховой) культуры является продуктом позднейших эпох, возможно, говорит проявление в нем таких нехарактерных для архаики оппозиций как «добро – зло», «счастье – несчастье», «чет – нечет», «правое – левое». Особенно примечателен отчетливо игровой характер этих оппозиций.

Во-первых, можно говорить о сугубо магической (практической с внутренней точки зрения традиционной культуры) природе двух основных составляющих праздника, театра и игры (агона). Отвечая на вопрос, что общего между борьбой за что-либо и представлением чего-либо, мы пытались понять, для чего либо то, либо другое делается в архаической культурной среде. С точки зрения

цели, все подпадающее под действие экзотерической версии священного ритуала, связано с идеей контролируемой утечки эзотерической информации, со снятием границ между миром посвященных и непосвященных. По Бахтину, праздник создает «как бы единое народное целое» [Бахтин 1965: 276]. Сходные черты, в частности, функцию установления психологического равновесия, А.Ломмель обнаруживал в австралийских корробори [Lommel 1952: 40]. Ограничение игрового действия небольшими интервалами праздничного времени совпадает с идеей концентрации, следовательно, усиления магического действия. Во-вторых, следует подчеркнуть синхронный характер происхождения ритуала и праздника (игры и театра) как экзотерической части первого. Однажды возникнув, структура «эзотерическое – экзотерическое» продолжает сохраняться на всех последующих стадиях развития культуры, в рамках которых она приобретает новое наполнение.

Данные выводы недостаточны в том отношении, что сделаны на внутреннем для этнографии языке оппозиции «эзотерическое – экзотерическое», хотя уже с ориентацией не на содержание, а на объем этих понятий. Анализ топологических свойств игры и театра с помощью понятия открытого и замкнутого множества позволяет заметно уточнить не только место понятий эзотерического и экзотерического в теоретическом пространстве этнографии, но также их соотношение с понятием праздника.

Тезис о средневековом происхождении праздника как элементе крестьянской культуры и тезис о раннем происхождении праздника путем «сужения функции» (постепенного эволюционного «вырождения») первобытного ритуала в одинаковой степени опираются на эмпирические данные, интерпретация которых зависит от индивидуальной точки зрения. Предлагаемый в настоящее время тезис об эволюционной синхронности ритуала, в известной степени синтезирующий первые два положения, по своей природе также является эмпирическим построением, требующим теоретического обоснования. В данном случае для простоты рассмотрения архаика и средневековье можно представить как два экстремума, две крайние точки некоторой непрерывной функции, в которых изучаемое изменение поддается более наглядному сравнению.

Прежде всего речь идет о том, что понятие праздника как понятие времяпрепровождение, не связанное с трудовой деятельностью, уже на интуитивном уровне осмысления противопоставляется не ритуалу, а работе, каждодневной деятельности по добыванию средств к существованию. Периоды празднования (праздного препровождения времени) – это те дни года, когда обычаем работа запрещена. Первобытная мужская охота явно не подпадает под определение работы, так как сама по себе содержит элеметы игры, состязания между звероловом и зверем или между звероловами в поимке зверя. Монотонная деятельность по сбору растительной пищей – удел женской части общества, которая по принципу неотделимой случайности отстранена от проведения священных ритуалов, выступая только в роли зрителей. Вовлеченность мужчин в

те или иные виды однообразной («календарной» в значении «рутинной») деятельности по физическому выживанию, еще достаточно слабо выражена и на стадии раннего земледелия (ритуализованные формы соревнования за престиж и пр.). Положение начинает меняться с переходом от первобытности к цивилизации, от естественного к социальному разделению труда и возникновением соответствующих (собственно религиозных, или профессиональных) форм обрядовой деятельности, разрушающих границы между мужским и женским миром. В результате происходит слияние или такое перераспределение элементов, принадлежащих сферам эзотерического и экзотерического, когда эзотерическое становится одним из подмножеств экзотерического и наоборот. Сохраняя явные следы более древней структуры «ядро – периферия», замкнутое множество «праздник» (посещение храмов, святых мест, игры, развлечения и т.д), противопоставляется открытому множеству, обозначаемому термином «работа» и, тем самым, воспроизводится та же структура «ядро – периферия», но в новом топологическом качестве.

Вновь переходя на язык собственно этнографических понятий, можно сделать более конкретные выводы, как кажется, не противоречащие топологическим конструкциям относительно роли, которую играет в создании предметной области этнографии топология «первобытная – крестьянская культура». Ключевым моментом может служить сравнение архаических культов плодородия и средневековых календарных праздников именно потому, что в чисто операциональном плане они ничем не отличаются друг от друга. Различие между ними лежит не в области внешней формы (внешнего вида), а в области внутренней формы (структуры). Рассмотрим культы плодородия аборигенов Австралии, взяв для этого небольшой фрагмент обрядовой жизни аборигенов северо-востока п-ова Арнемленд по материалам супругов Р. и К.Берндтов [Berndt, Berndt 1999: 282-286].

Обряды Кунапипи проводятся в сезон изобилия пищи, являясь магическим средством подготовки прихода сезона дождей, способствующих наступлению нового изобилия пищи. Действия разворачиваются между двумя локусами: священной площадкой и общим лагерем. В течении первых нескольких недель мужчины исполняют на основной стоянке экзотерические версии песен, связанных с церемонией Кунапипи; женщинам отводится функция исполнения танцев. Знаком завершения серии первых церемоний профанного характера служит звук гуделки («звучащей дощечки»), доносящийся со «священной земли». Этот звук отождествляется с голосом Юлунггула, или Змеи Радуги.

Юношей уводят на священную площадку и женщины оплакивают их как умерших, ибо считается, что их «проглотил» Юлунггулом (священная площадка символизирует собой тело Юлунггула). Ритуальные танцы, по большей части имитирующие коитальные действия, посвящены различным тотемическим существам, которые спаслись от мифических Сестер Вавалаг, нырнув в воды священного водоема Мурувул. Наиболее важным считается танец поссума.

При исполнении этого танца актер надевает пояс со свисающим длинным куском коры («пенисом»).

На ритуальной площадке Мурувул символизирует яма нанггару (по ходу действия танцоры, изображающие различные тотемы, прыгают в эту яму). Это продолжается несколько недель, пока роется ганала, большая канава в форме полумесяца – символ женского чрева. По традиционному сценарию посвящаемых сажают в яму ганала и накрывают кусками коры. Здесь символические действия по посвящению в тайное знание («протирание глаз» неофитам и пр.) тесно переплетены с семантикой рождения. Мужчины вытаскивают юношей из канавы, вскрывают вены на руках и кропят канаву кровью, кровью Сестер Вавалаг.

На этом завершается сакральная часть обрядов Кунапипи. Отдельные эпизоды церемонии выносятся за пределы ритуального пространства запретного для непосвященных, женщин и гостей из других локальных групп. Так, на стадии исполнения тотемических танцев мужчины однажды покидают священную площадку. На пути к основному лагерю они встречают женщин, которые сидят, спрятавшись под циновками, и танцуют вокруг них, изображая Юлунггула, почуявшего запах крови Сестер Вавалаг. Поскольку женщины укрылись под циновками, мужчины никого «не видят» и, получив от них угощение, возвращаются на ритуальную площадку.

На заключительной стадии церемонии устраиваются еще два публичных представления: церемониальный обмен женами и возвращение юношей в главный лагерь. Ритуальному совокуплению гурангара предшествует короткое представление по мотивам мифа о Юлунггуле и Сестрах Вавалаг. Здесь мужчины и женщины меняются ролями. Женщины – актеры, мужчины – зрители. В частности, женщины исполняют танец бандикута. После этого, разбившись на пары, участники ритуала удаляются в заросли. Примечательны два момента. Во-первых, церемония гурангара объединяет представителей различных локальных тотемических групп, а, во-вторых, при ее проведении допускаются «инцестуозные» связи между классификационными тещами и зятьями.

Возвращение юношей обставляется как новое рождение на глазах всех присутствующих на собрании. Между священной площадкой и основной стоянкой сооружается навес дьебалмандьи – символическое чрево. Двое мужчин, членов тотема змеи, взбираются на столбы навеса, призывая всех приблизиться к дьебалмандьи. Женщины и дети усаживаются вокруг сооружения, накрыв себя циновками или кусками коры. Мужчины исполняют танец летающей лисицы, подражая крику животного («на самом деле», т.е. для посвященных, это крик Сестер Вавалаг). Затем они тычут палками в прячущихся женщин и детей и сбрасывают с них покрывала (куски коры и циновки), чтобы они могли видеть, как из ветвей навеса появляются посвящаемые юноши.

Судя по всему, одна из основных характеристик культов плодородия в сравнении с обрядами размножения состоит в том, что первые тематически привязаны к обрядам возрастной инициации. Это вроде бы подтверждает правильность стратегии определения культа плодородия через понятие обряда размножения, а именно: зная, что такое обряд размножения, путем сравнений можно достаточно легко выявить существенные признаки института культов плодородия. Тем не менее более внимательное прочтение фактов настраивает на другой лад. Правильнее сопоставлять культы плодородия Северной Австралии с инициационными фестивалями Центральной Австралии. Речь идет об обрядовых циклах энгвура (ингкура) аборигенов аранда. Ядро этих обрядов составляют длинные серии церемоний, принадлежащих различным локальным тотемическим группам. Фактически, каждая такая церемония представляет собой обряд размножения, совершаемый как бы формально. Отсюда традиция западных аранда использовать для обозначения обрядов размножения два термина: интичиума («ввести» во что-то», или «познакомить» и «показать, как что-то делается») и мбатьялчачиума («порождать», «производить», «повышать плодовитость», «приводить в лучшее состояние»), долженствующие соответствовать цели простого ознакомления, или обучения, и подлинного магического размножения тотемических особей [C.Strehlow 1910:1-2].

Можно сказать, культы плодородия являются рекомбинацией элементов завершающих стадий инициации типа энгвура. Последние обладают той же двойной структурой эзо- и экзотерического. Это тайные тотемические обряды, которые проводятся в кругу посвященных, и созданные по их мотивам публичные церемонии, предназначенные для непосвященных. Одним из аспектов инициации является посвящение индивида в брачноспособное состояние. С этим связана насыщенность «эротикой», фаллической символикой ритуалов, входящих в энгвура.

В интересущем нас отношении отличие культа плодородия состоит, пожалуй, только в том, что внутри него тотемические танцы исполняются по единому сценарию. Роли между различными тотемами распределены по отдельным эпизодам, поэтому ритуальные танцы, посвященные отдельным видам, обладают магическим воздействием не сами по себе, а только в совокупности друг с другом, ради достижения плодородия природы в целом. Здесь идея тотемического разделения труда, кажется, доводится до своего логического предела. На основе анализа культов плодородия аборигенов Австралии можно считать возможность постановки проблемы происхождения праздника («смеховой культуры») народов Европы. На наш взгляд, под праздником следует понимать систему различных форм игры и театра. В рамках концепции «первопраздника» Л.А.Абрамяна, праздник как явление культуры, видимо, под влиянием работ В.Я.Проппа, возводится к архаической инициации (кстати говоря, на австралийских примерах), но описывается в терминах теории карнавальной культуры М.М.Бахтина [Абрамян 1983]. Более весомым на этом фоне выглядит мнение А.Я.Гуревича, что мы не можем проследить истоки европейской

праздничной культуры дальше эпохи позднего средневековья [Гуревич 1985: 142-143]. Следует также помнить, что В.Я.Пропп, предваряя свое исследование русских аграрных праздников, отмечал, что достоверные записи имеются только со времени XIX в., поэтому «их происхождение и развитие надо суметь прочесть из самих памятников» [Пропп 1963:.6].

Можно предложить гипотезу, что карнавальная культура складывается, или принимает окончательную форму, в результате соединения древних компонентов экзотерической практики с элементами средневековой, письменой, религиозной культуры, которые приняли на себя функции вытесненного ими древненего ядра. Стоящую перед нами задачу можно понимать следующим образом. При очевидном сходстве элементов календарных земледельческих праздников и архаических ритуалов между этими явлениями культуры существуют принципиальные различия. В структурном отношении праздник абсолютен, ритуал относителен. Праздники характеризует многообразие, дискретность, «квантовость» событий. Напротив, архаические ритуальные комплексы отличаются однообразием и непрерывностью, представляя собой единое событие, растянутое во времени. Календарный праздник в отличие от ритуала семантически краток и обычно разворачивается из какого-либо одного предмета или действия (в этом плане японские праздники удивительно похожи на европейские). Пример такой «афористичности», краткости и образности – аграрные праздники русских [Пропп 1963: 5]. Этому соответствует привязка к календарю – к «малым временным циклам», неделям или суткам [Байбурин 1993:.14].

Рассматривая праздничную культуру в целом, остается повторить то, что уже было сказано о двух его компонентах, игре и театре. Праздник не является может генетически (эволюционно) восходить к первобытному ритуалу. Чем же тогда нам может быть полезен материал по культам плодородия охотников и собирателей Австралии как средство решения задачи происхождения аграрного праздника? Прежде всего, функционально, т.е. выделением двух функционально различных сфер действия – посвященных и непосвященных. Именно те действия, которые связаны с участием в культе плодородия непосвященных, подпадают под определение праздника в собственном смысле слова. По Бахтину, праздник создает «как бы единое народное целое» [Бахтин 1965: 276]. Ср. высказывания Л.А.Абрамяна по поводу нарушения границ между мужским и женским миром [Абрамян 1983: 187]. В интерпретации У Станнера, в культуре аборигенов Австралии священное соответствует литургическим элементам обрядов, профанное – оргиастическим [Stanner 1989:.21, 69]. По-видимому, культы плодородия в северной части Австралии возникают за счет слияния двух сюжетных линий, обрядов инициации и обрядов продуцирования (типа интичиума), и вместе с тем за счет расширения экзотерической части церемонии: женщины и дети участвуют практически во всех ритуальных эпизодах [Berndt, Berndt 1999: 276-287]. О родстве рассматриваемых традиций

можно судить по заключительной части цикла Кунапипи. Где-то между священным местом и основной стоянкой (ср. обряд интичиума) мужчины сооружают укрытие из жердей и веток, называемое дьебалмандьи. Это символическое чрево мифических Сестер Вавалаг, в котором лежат посвящаемые юноши. Все население лагеря окружает дьебалмандьи, а затем женщины отступают на некоторое расстояние и накрывают себя и детей корой или плетеными циновками. В это время мужчины исполняют танец и кричат, подражая крику лисиц. Мужчины «обманывают» женщин: на самом деле это крик Сестер Вавалаг, напуганных Юлунггулом, Змеей Радугой. Затем мужчины сбрасывают с женщин и детей покрышки. На глазах у всех из-за веток медленно появляются («рождаются») инициируемые мальчики [Berndt, Berndt 1999, p.285-286]. По принципам построения «культы плодородия» в большей степени напоминают карнавал, нежели театр с его идеей относительно замкнутого пространства. В основном это происходит за счет стирания границ между «актерами» и «зрителями».

Австралийские материалы говорят о том, что ритуал не предшествует празднику во времени и не тождествен понятию «первопраздника», но возникает с ним синхронно, как его составная, служебная часть. Праздник, включающий в себя агон (игру в узком смысле слова) и театр, обязательно сопровождает архаический ритуал в качестве его неотъемлемого элемента. В «исходном» состоянии, т.е. внутри архаической культуры праздник в целом соотносится со священным обрядом как периферия («защитный пояс») и священный центр («ядро»). Кроме того, общим признаком театра (лицедейства) и игры (агона) является лиминальность обоих институтов по отношению к ритуалу, их соотнесенность либо с открытием, либо с закрытием ритуала. Следовательно, происхождение праздника состоит не в постепеннос вырождении ритуала в праздник, а в превращении праздника в принципиально самостоятельную сущность по отношению к ритуалу.

«Праздник» – это не сам архаический ритуал, а лишь его экзотерическая версия. В этом смысле ядро любого архаического ритуала (ритуал как таковой) носит характер инициации в тайное знание. Как известно, организация праздничного пространства-времени часто строится на выносе / вносе, создании / уничтожении сакрального предмета, причем все основные действия разворачиваются в профанной зоне. Это означает, что праздник как самостоятельная функция культуры возникает в результат переноса акцента с содержания на форму, с центра на периферию. Содержание редуцируется, форма развивается. Внимание носителей традиции как будто перемещается с общего хода конкретной ритуальной процедуры на разработку отдельных элементов символики (украшения, детали костюма и декораций, растения, виды пищи, символические действия).

Принципиальное отличие праздника (обычая) от ритуала состоит в обобщенном характере цели, ибо основной смысл праздника состоит в обеспечении

всеобщего эквивалента материального блага – пищи, плодородия, успеха, счастья, добра. Победа в состязании в рамках того или иного празднества рассматривается как пролог удачи и благополучия. Например, в г.Янаидзу (преф. Фукусима, Япония) существует традиционное праздничное соревнование: тот, кто быстрее всех поднимется по канату, тем самым обеспечит себе удачу в предстоящем году [Маркарьян, Молодякова 1990]. С этим связана широко распространенная инверсия: целью праздника может стать экзорцизм, изгнание зла, избавления от порчи или искупление грехов (духовных или физических недостатков) [Ермакова 1991: 31]. Если в основе ритуала лежит процедура производственной магии, то праздник строится на магии абстрактного счастливого прецедента. Все, что относится к сфере праздника, – это магия мгновенного (первого) действия. Вместе с тем это – магия катарсиса, смеха, веселья, зрелищ, поздравлений, пожеланий, гаданий, обмена подарками, выигрыша, победы.

Ритуал сопровождает тот или иной природный цикл, праздник открывает или закрывает. Ритуал представляет собой некий непрерывный годовой, сезонный, природный цикл, состоящий из множества переходящих друг в друга мотивов, которые обладают той или иной степенью дискретности. Праздник же в своем предельном выражении всегда обладает только одним мотивом – ознаменования, чествования, поминовения, отмечания, поздравления, исполнения завета, снятия запрета и т.д. в рамках короткого периода времени («начала») и переноса, экстраполяции на большой («весь») период времени. Фактически, календарь расчленяет пространство обряда на отдельные «куски» в виде различных праздников. В теоретическом плане сказанное означает необходимость различать понятие обрядов природного цикла и календарных праздников (календарь – часть письменной культуры).

Однако, это не означает, что дело ограничивается подобным «расчленением», что праздник in sui есть то, что «осталось» раз и навсегда от некогда существовавшего единого организма. Праздник (игровая, или смеховая культура), существует в двух измерениях, в эволюционном и функциональном. В архаическую эпоху праздник – это то, что происходит на сцене, а ритуал – это то, что совершается за сценой. В позднейшие времена совершаемое за сценой превращается в фантом («дырку от бублика»), или структуру, если под структурой понимать нечто неактуальное, управляющее актуальным. Сначала с переходом от охоты и собирательства к земледелию «пустота» заполняется поминальными обрядами (ср. материалы по Новой Гвинее). Как писал Пропп, «поминовение усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных обрядовых праздников» [Пропп 1963: 14-15]. Но окончательное сложение праздника in sui произошло, надо думать, в эпоху средневековья, когда роль «ядра» формально стали выполнять церковные календарные обряды. Как кажется, сходную ситуацию мы обнаруживаем при изучении структуры японских традиционных праздников [Маркарьян, Молодякова 1990].

Если в поисках промежуточного звена (на уровне структуры) взять Элевсинские мистерии, обнаруживается их фактическое тождество с культами плодородия. Это относится и к составу частных обрядов – церемония посвящения (с обетом молчания и обычаем прятать посвящаемых от посторонних взглядов), элементы оргиастического поведения (использование бранных выражений, непристойные шутки), «причащение» священной пищей [Фрэзер 1983: 369] – и к содержанию мифа о Деметре и Персефоне, греческому аналогу австралийских Сестер Вавалаг. Основная интрига греческого мифа связана с похищением Персефоны Плутоном, владыкой страны мертвых, который уносит ее в подземный мир, но затем, по велению Зевса, отпускает ее в верхний мир к матери Деметре. Австралийский цикл, посвященный Сестрам Вавалаг, построен на мотиве проглатывания Сестер с их детьми Змеей Радугой (питон Юлунггул), которых он затем изрыгает из себя. В самом обряде мотив желудка мифического змея смешивается с мотивом материнского чрева (яма ганала / навес дьебалмандьи), из которого «появляются» посвящаемые юноши обрядами Кунапипи [Berndt, Berndt 1999; 282-286]. В сущности, различия античной и австралийской версии «культов плодородия» сводятся лишь к наличию / отсутствию земледелия. Схема в обоих случаях оказывается одной и той же: исчезновение – возвращение, смерть – воскресение персонажей, символизирующих идею плодородия и т.п.

Видимо, не вполне случайно о существовании традиционных праздников мы чаще говорим применительно к культурам, пережившим эпоху (культуру) средних веков. Вероятно, этим объясняется тот факт, что истоки европейской праздничной культуры не удается проследить дальше эпохи позднего средневековья. В связи с этим весьма симптоматично выглядит вывод об отсутствии традиционных праздников в Океании (т.е. чего-то похожего на календарные обычаи Европы. – П.Б.) [Кожановская 1997]. Здесь естественное развитие древних традиций вмешательством европейской колонизации было остановлено на этапе, примерно соответствующем эпохе античных мистерий.

С точки зрения предыдущего изложения между основными структурами австралийских культов плодородия и европейских календарных праздников не существует принципиальной разницы. Это также доказывает, что отношение «первобытная – крестьянская культура невозможно интерпретировать в рамках чмсто эволюционных (диахронических) представлений. Крестьянские обряды не являются «пережитками» древних ритуалов, постепенно «деградирующих», или исчезающих, как бы истончающихся с течением времени по каким-то своим внутренним законам. Праздник, или обычай в качестве обязательной лиминальной части священного обряда, возникает и развивается синхронно с ним, переходя из одной формации в другую. На этой основе мы можем прийти к выводу о том, что топология «первобытность – цивилизация» является внешней (диахронической) формой этнографии. Её внутренней (синхронической) формой является топология «первобытная – крестьянская культура». Возвращаясь к уже сказанному по поводу средневековой культуры,

можно обратить внимание на то, что в рамках крестьянской культуры так называемых развитых обществ структура «сакральное – профанное» («эзотерическое – экзотерическое») сохраняется за счет контраста между церковной, доминирующей культурой высших слоев общества, и народной, низовой культурой.

Глава 9. Эмпирические законы этнографии. Миф и сказка

9.1. Первобытная сказка

Как показано в предыдущей главе, теоретические (структурные) исследования в этнографии сосредоточены на двух полюсах, одни из которых представлен духовной культурой («фольклор») и социальной культурой («системы родства»). Причем оба экстремума проявления этнографических интересов явно стремятся к взаимному удалению, что выражается в создании специализированной терминологии. Материальная культура оказывается где-то посредине под именем знаковой реальности (вещь как знак или вещь как символ социальных отношений), а то и вовсе игнорируется в качестве предмета исследования в силу своей слабой «теоретичности» («профанности»). По нашему мнению, дихотомия эзотерическое – экзотерическое применима не только к анализу самого предмета исследования этнографии, но и к решению конкретных задач, поскольку вопрос первичности фольклора и этнографии во многом связан с взаимными претензиями специалистов на эзотерический характер «своего» знания.

Вывод, сделанный на основе анализа обрядов относительно презумпции синхронического подхода к исследованиям, распространяется и на их словесное сопровождение. Это довольно легко продемонстрировать на примере классификации явлений определенной части традиционной духовной культуры на мифологию и фольклор, что вполне соответствует представлениям о высших существах (высшая мифология) и локальных духах (низшая мифология, или демонология). С одной стороны, в первобытном обществе вера в верховные (небесные) существа, на заре теоретической этнографии часто принимавшаяся за доказательство исконного характера монотеизма, сосуществует с разветвленными представлениями о различных классах безымянных духов. С другой стороны, в крестьянской культуре наряду с демонологическими существами (лешими, домовыми, русалками и пр.) сохраняется почитание верховных существ, непосредственно воплощаемых в образе протагонистов календарных праздников (Масленица, Коструба, Кострома и др.) То же самое можно сказать по поводу соотношения мифа (мифологии) и фольклора. Ниже мы увидим, что функционирование священного мифа в архаической культуре невозможно без одновременного создания облегченных, или искаженных («перевернутых») версий, в которых нетрудно разглядеть уже вполне отчетливые очертания волшебной сказки. И, наоборот, в крестьянской культуре жанр волшебной сказки существует параллельно жанру быличек, или мифологических рассказов, а зачастую неотделим от них. Сакральность мифологических рассказов проявляется прежде всего в общеизвестной установке на восприятие их содержания как реальных событий. С этой точки зрения, волшебные сказки выступают в

качестве экзотерических версий быличек, т.е. рассказов о ведьмах, мертвецах, леших и пр., при давно замеченном исследователями сказок обстоятельстве: лешие, домовые, водяные (а также, добавим, обрядовые образы вроде Масленицы), только в виде очень редких исключений выступают в роли сказочных персонажей. Все это мифологические, следовательно, для традиционной аудитории реально существующие персонажи.

Филологи-фольклористы часто пользуются термином «первобытная сказка», но не приводят примеров (полного описания) этого явления. В аборигенной Австралии образ пожирательницы маленьких детей является экзотерической версией мифологической патронессы инициации, – версией, рассчитанной именно на детскую (отчасти женскую) аудиторию. Но прежде, чем перейти к вопросу о связи между чисто мифологическими и волшебными персонажами, необходимо рассмотреть возможность перехода от мифа к волшебной сказке. Это в свою очередь требует более точного определения того, как соотносятся между собой миф и обряд в условиях классической первобытности. Кажется, заранее можно предположить, что существует некое ядро информации (в терминах Ю.М.Лотмана, «минимальная работающая структура»), которая по-своему интерпретируется мифом и обрядом, что связано с различием выразительных средств: слова и действия. Таким образом, разделение эзотерического и экзотерического по своей сути должно быть эквивалентно разделению мифа и ритуала, в конечном счете позволяя лучше понять соотношение между мифом и фольклором.

Опыт изучения австралийской мифологии показывает, что локальная устная традиция существует как единое пространство, единая система in spe, в которой отдельные куски («тексты»), называемые мифами только выделяются, но все-таки выделяются. Выделяются они по правилам, соответствующим жанровому принципу. В данном случае сам факт или, точнее, способ привязки к определенным обрядам заменяет жанровую специфику образцов словесного искусства. Поэтому можно говорить о морфологии пространства мифа, каждой части которого свойственны свои пропорции сакрального и профанного – от максимума до минимума. Обратимся к записи мифа о Мутьинге народа муринбата, который, по замечанию У.Станнера, является центральным для обряда инициации [Stanner1989: 40].

> Старуха Мутьинга спала до самого утра. Люди сказали ей: «Мы оставим детей с тобой, пока будем собирать мед, присмотри за ними». «Да, я буду держать их здесь» – ответила Старуха. Когда все ушли, она сказала детям: «Идите искупайтесь, а затем приходите полежать на солнце, чтобы обсушиться». Выкупавшись дети вышли из воды, им захотелось спать, и они побежали к Старухе. Она тоже хотела спать, и устроила в тени место для сна.
>
> Взяв одну девочку за руку, она обратилась к ней: «Кангиру («внученька»), я поищу вшей у тебя в волосах. У тебя чешется?» Девочка ответила: «Хорошо, поищи». Тогда Старуха, притворяясь, сказала: «А ты поищи вшей у меня» и проглотила девочку

целиком. Затем она обратилась к другой девочке: «Кангиру, я уложу тебя спать». И ее она также проглотила целиком. Так она проглотила еще восемь детей (итого: девять. – П.Б.).

Муж с женой, мучимые жаждой, вернулись в лагерь и не нашли детей. «Я не вижу детей, - кричала жена на мужа. – Где они? Что она с ними сделала? Она их проглотила! Их нигде нет. Иди сюда скорее». Мужчина прибежал на зов жены, которая показала ему следы, ведущие к воде. «Побежим коротким путем» - сказала жена и они побежали вниз по течению, созывая на помощь других людей, которые вооружались копьями и копьеметалками. Среди них был зрелый мужчина по прозвищу Левая Рука. [Он решил, куда идти дальше:] «Этим путем и этим путем». Пять человек побежали одним путем, пять – другим, чтобы через некоторое время встретиться у брода через реку. Там никого не было, и вода была чистая. Они снова побежали, снова встретились. Вода по-прежнему была чистой и спокойной. И снова они побежали и снова встретились, вода была чистой.

Теперь русло реки стало извилистым, люди поняли, что это Старуха проползла по дну реки. Они опять разделились и продолжили поиски как прежде. Теперь, встретившись они, они увидели, что вода уже не была чистой. Вот и муть, поднятая ее царапающими дно ногтями. И снова они разделились, и снова встретились. Вода стала еще более мутной. Они разделились и побежали по песку в сторону местности Манаварар. Здесь вода была совсем мутной. Они настигают ее!

Теперь все просили Левую Руку, зная его умение владеть оружием, взять копье и Правую Руку – палицу. Первый побежал по одному берегу, второй – по другому, чтобы перерезатть путь Старухе.

Они добежали до одного места и стали всматриваться. Никого. Ждали они, ждали и вдруг увидели [в воде] приближающиеся большие глаза. И вот [всплыла] сама Старуха, в обе стороны от нее расходятся волны. Мутьинга здесь!

Она продолжает приближаться, не замечая людей. Когда она была совсем близко, Левая Рука бросил копье, пронзив ей обе ноги. «За что?» - вскричала Старуха. «Ты знаешь за что!» – сказал Левая Рука.

Правая Рука бросился в воду и ударом своей палицы сломал Старухе шею. Все было кончено. И тут люди увидели, что живот Старухи шевелится. Тогда они осторожно разрезали ей живот каменным ножом. Там в ее чреве («womb») дети были живыми. Они не прошли туда, где были экскременты.

Левая Рука и Правая Рука извлекли детей одного за другим из чрева, вымыли и повели к костру обсушиться. Затем они раскрасили детей охрой, надели им налобные повязки – знак инициации. После этого Левая Рука и Правая Рука отвели их в лагерь, где они снова увидели своих матерей.

Матери радостно кричали: «Они живы, они живы! Посмотрите, мужчины ведут их сюда. О, наши дети. Что она сделала с вами? Она вас проглотила!» (Stanner, 1989, 40-42).

Сравним содержание рассказа с тем, что наставники говорят неофитам при проведении обряда инициации. Комментируя обряд инициации, аборигены говорили: «Поскольку она (Старуха. – П.Б.) умерла, мужчины теперь владеют

только гуделкой, которая была сделана вместо нее – как ее обозначение, эмблема, символ и знак» [Stanner, 1989, 44]. В примечании У.Станнер приводит другой миф, – миф о том, как мужчины завладели первой гуделкой. «Кудапун, the apostle bird, который был coæval с Мутьингга вырезал гуделку после ее смерти. Он нашел, что гуделка издает особый звук при вращении, но струна оборвалась и гуделка упала в глубокую воду. Две молодые женщины, отправившись на рыбную ловлю, забросили сеть и вытащили гуделку. Они были напуганы своей находкой, почувствовав, что это плохая, опасная вещь. Мужчины схватили их и увели в буш, где убили, перерубив им шею. С той поры мужчины стали владеть и хранить священные гуделки.

Цель обряда инициации – сообщить неофитам тайное имя Матери Всего, или Старухи, – Карвади и раскрыть им секрет гуделки, звук которой перед непосвященными выдается за её голос [Stanner, 1989, 7]. При посвящении мальчики избавляются от страха, который связан с образом Старухи. На одном из этапов, непосредственно перед началом пантомимы им говорят, что Карвади якобы проглатывает, а затем выблевывает неофитов [Stanner, 1989: 6-8]. При этом У.Станнер утверждает следующее: женщинам известен миф о Мутьингге, но они не должны знать, что гуделка является её эмблемой, и в то же время на деле взрослые женщины все-таки знают об этом. Мутьингга – «открытое», или нетайное имя гуделки. Женщины говорят своим детям, что звук гуделки – это ее голос» [Stanner 1989: 43].

Как подчеркивает У.Станнер далее, рассказывание мифа о Старухе не является составной частью обряда; в отличие от самого обряда этот миф не является чем-то тайным, женщины знают его, по-крайней мере, в общих чертах. Неизвестно, как это совместить с другим его не менее категорическим утверждением «для всех инициированных мужчин этот миф имеет эзотерический смысл, являясь мужским секретом» [Stanner, 1989: 46].

Таким образом, из описания У.Станера довольно затруднительно вывести различие между эзо- и экзотерической версией мифа о Мутьингге / Карвади, не сталкиваясь с очевидными противоречиями. Вероятно, потому, что он невольно смешивает то, что мужчины показывали ему самому, и то, что мужчины обычно рассказывают женщинам. Это является следствием того, что он как автор текста описания свободно перемещается между двумя пространствами, мужским и женским. Женщины наслышаны о мифе, мужчины знают миф, т.е. видят обряд, как в славянской традиции знает знахарь. Настоящий миф исполняется в форме священной песни.

Вероятно, У.Станнер путает понятия «имя Старухи» и «имя гуделки». Этот момент проскальзывает во фразе «Женщины говорят своим детям, что звук гуделки – это ее голос» [Stanner, 1989, 43]. Здесь У.Станнер допускает явную стилистическую ошибку. Следовало бы сказать по-другому: женщины говорят своим детям, что (устрашающие) звуки, доносящиеся из буша – голос старухи

Мутьинги, пожирающей маленьких детей. Женщины знают о старухе Мутьинге, но не знают ее тайного имени Карвади и не знают (не должны знать) о существовании гуделок, иначе теряется весь смысл инициации с точки зрения «избавления от страха» перед старухой Мутьингой. Обобщая многочисленные данные, можно сказать, что во всех районах Австралии эти культовые предметы ассоциируются со сверхъестественным персонажем, выступающим в роли патрона инициации и везде существует строжайший запрет на показ гуделок женщинам [Белков 2004: 17-19]. Например, демонстрация гуделок является частью инициации аборигенов коко яо. Эти предметы запрещено выносить за пределы ритуальной площадки и показывать женщинам; в незапамятные времена гуделка была «найдена» на острове двумя девушками, которых принес туда культурный герой Иваи [Thomson 1933: 475-476, 527]. Северные аранда пугают женщин и детей образом Тваuирика, который якобы откусывает у мальчиков крайнюю плоть. Они говорят им, что звук (гуделки), который они могут слышать во время обрядов, является голосом этого страшного существа [Spencer, Gillen 1938: 246; Spencer, Gillen 1927: 587]. Показ мальчикам аранда гуделок является частью первых ступеней инициации. Смысл этого показа в том и заключается, чтобы открыть им секрет, служащий только для обмана и устрашения непосвященных «глупцов». Таким образом, посвященные видят миф / гуделки, непосвященные только слышат миф / гуделки.

Исходя из формы подачи материалов У.Станнером, пантомима, разыгрываемая на священной площадке во время инициации, должна символизировать идею «проглатывания» и их последующего высвобождения путем «выблевывания». То есть разница между экзо- и эзотерикой состоит вроде бы только в смягчении идеи высвобождения из чрева Старухи: разрезание живота заменяется выблевыванием. Когда мальчиков приводят на священную площадку, перед их глазами представет такая картина. Участники пантомимы в полном ритуальном облачении (охра, перья, пух, листья) сбиваются в кучу в неглубокой круглой яме на священной площадке, где должно произойти явление Матери [Stanner, 1989, 44, 66]. Эта яма является концептуализацией «гнезда» или «лужи» («wallow»), где в жару валяются животные. Затем мужчины, заключают мальчиков в свой круг, ставят их на колени и заставляют повторять их движения. После этого круг разрывается, мальчикам велят встать перед группой мужчин («братьев жены»), в руках которых сосуды с кровью. Этой кровью они мажут мальчиков с ног до головы. Неофитам дается понять, что это кровь Матери. Особое значение придается органам чувств: глазам, ушам, носу (ноздрям) и рту (губам). В заключение мальчиков ведут к костру, чтобы от жара и дыма, кровь на теле мальчиков обсохла. К семантике этого акта имеет отношение участие мима, изображающего мясную муху, привлекаемую запахом разлагающегося мяса. В рамках обряда неофиты именуются словом «мясо», или «дикое мясо» (т.е. бесформенный кусок мяса? – П.Б.) [Stanner, 1989, 7, 11].

Перечитаем более внимательно то, что касается происходящего на священной площадке, полностью скрытой от глаз непосвященных, оставляя только общий

контур происходящего. В отношении неофитов используется термин «мясо»; яма, в которой сначала группируются и из которой затем вылезают участники пантомимы, символизирует «гнездо»; мальчиков мажут «кровью Матери»; само действие акцентируется на органах чувств, а кровь заставляют обсохнуть от жара и дыма костра. К этому можно добавить, что одном из эпизодов обрядов инициации муринбата гуделка уподобляется пенису в состоянии эрекции [Stanner, 1989, p.8]. В целом по Австралии символизм гуделок связан с идеей противопоставления полов и прежде всего идеей высвобождения сексуальной мужской силы и / или обретение «настоящих» мужских гениталий [Белков 2004: 17-19].

Учитывая сказанное, центральная пантомима инициации аборигенов муринбата кажется больше похожей, с одной стороны, на имитацию родов, с другой – на способ выражения идеи «доделывания» первичных человеческих существ, т.е. «вырезания» у них органов чувств (на фоне аборигенной традиции в целом термин «мясо» по своему значению сближается с понятием «зародыша», еще не приобретшего очертаний человеческого тела). Для сравнения приведем пример культа матерей-прародительниц Сестер Дьянггавул из Северо-Восточного Арнемленда. В местном мифе говорится, что первые люди были либо рождены Сестрами, либо извлечены из священной сумки дилли, причем, производя детей на свет, Сестры «доделывали» их, например, отделяя пальцы один от другого и т.п. [Berndt, Berndt, 1999, p.254]. С точки зрения сущности различия между эзо- и экзотерической версией, разворачивающимися в двух локусах, мы вернемся к анализу цикла Кунапипи, который достаточно подробно описывался выше [Berndt, Berndt, 1999, p.282-286].

Нетрудно заметить, что перед нами два противоположных мотива, объединенные в одну систему. Версия для посвященных членов общества содержит мотивы рождения из лона Матери-прародительницы, символизируемого канавой ганала на священной площадке. Версия для непосвященных связана с идеей проглатывания неофитов Юлунггулом и их чудесного спасения из его чрева, символизируемого навесом дьебалмандьи за пределами священной площадки. Таким образом, закон переворачивания мотивов и образов по оси «белое – черное» при переходе («просачивании») из одного подпространства («жанра») в другое был разработан еще на самых ранних стадиях развития мифа.

Не менее интересно наблюдать, как обрядовая (истинная, «видимая») и внеобрядовая (ложная, «устная») версия распределяются по трехчленной шкале сегментации обряда А. ван Геннепа. Элементы версии, связанные с образом Юлунггула, сосредоточены на начальном и заключительном этапе, т.е. в профанном пространстве, а элементы версии, связанных с образом Сестер Вавалаг – в «центре» обряда как с точки зрения временной последовательности, так и с точки зрения пространственной, или смысловой. Именно здесь мы находим «исходный локус» композиция волшебной сказки, что вроде бы подтверждает известный тезис В.Я.Проппа о её восхождении к обряду инициации. Однако,

во-первых, протагонистами сопроводительного мифа (т.е. всего того, что касается эксплицитной стороны обряда) оказываются вовсе не мальчики, проходяще инициацию, а мифические первопредки, во-вторых, композиция, которой пользуется волшебная сказка, возникает при живом обряде инициации.

Итак, судя по австралийским материалам, существует по крайней мере три взаимопереходящих элемента: обряд инициации, комментарии к нему, т.е. священный миф, и сказки для детей, т.е. его ложная, или намеренно искаженная («озагадоченная») версия. Это алгебра фольклора. Обряд как таковой (его чисто операциональна сторона) есть абсолютная величина, а миф и сказка, эзо- и экзотерическая версия священного знания, являются способом придания этой абсолютной величине положительного и отрицательного значения (знак «плюс» и знак «минус»).

Следовательно, по своему происхождению с обрядом инициации связан (но не является его описанием!) только один род сказок. Это сказки, где героями выступают похищенные детях, хотя первоначально в роли героев выступали сами фантастические существа-людоеды. Некоторые волшебные сказки и былины еще сохраняют эту реликтовую черту, когда в исходной ситуации представлен не обычный сказочный герой, но его чудесный противник.

Концептуальная целостность (сюжетность) обряда инициации, совмещающего в себе две в сущности исключающие друг друга трактовки мифологического события, достигается единством действия его участников в двух различных пространствах, когда мужчины и женщины выступают с двух сторон одновременно. Теперь представим себе, что действие заменяется рассказом, причем только с одной, женской стороны, представители которой не знают, что происходит на священной площадке, в пограничный период. В этом случае перед рассказчиком состоит задача соединить максимально непротиворечивым образом то, что ему известно, то, что происходит в момент отделения и инкорпорации. Нетрудно предугадать, что в результате мы получим рассказ о Юлунггуле, проглатывающем детей, в концовке высвобождающихся из его чрева, т.е. рассказ подобный мифу о Старухе Мутьинге. Не исключено также, что для простоты образ «змея» будет вообще заменен образом «старухи» со змеиными чертами. Как можно было заметить, Мутьинга ведет себя по-змеиному, ее движения уподобляются движениям гигантского гада (см.выше: «Теперь русло реки стало извилистым, люди поняли, что это Старуха проползла по дну реки»). Миф о Старухе Мутьинге – это уже почти готовая волшебная сказка о похищенных детях. Его окончательная отделка под сказку может состоять лишь в более четкой сегментации по трем ступеням развития действия (мотифемам) и в видоизменении начальной ситуации, где вместо Мутьинги должны были бы быть представлены её жертвы. С другой стороны, известны некоторые, правда, немногочисленные европейские сказки, которые начинаются с введения образа, соответствующего чудесному противнику / испыта-

телю. Еще одним реликтом данной эпохи можно считать контаминацию образа старухи-людоедки и аналогичных ей по функции женских персонажей элементами «змеиного» начала. Само проглатывание целиком всей жертвы является признаком «змеиного» персонажа.

Таким образом, экзотерическая и эзотерическая версии мифа связаны между собой противоположной трактовкой одного и того же верховного персонажа с помощью исключающих функций «проглатывание» и «рождение». В целом сказка, еще не волшебная в строгом смысле слова, первоначально возникает не как «выродившийся», а как «перевернутый» миф. Поразительное сходство первобытной сказки с европейской сказкой видно во многих других более мелких элементах. Обнаруживаемые различия, позволяющие отождествлять понятия первобытной и мифологической сказки (прежде всего, это касается расстановки персонажей или их свойств), объясняются сохраняющейся связью с обрядом инициации. Концепция происхождения волшебной сказки В.Я.Проппа оказывается верной, но по отношению к сравнительно узкому семейству сказок.

9.2. Волшебная сказка и брачный миф

Представление о связи волшебной сказки с разными «переходными» ритуалами давно стало общим местом. Однако есть некоторые нюансы. Например, А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон, фактически, полемизируя с концепцией В.Я.Проппа, согласно которой волшебная сказка является описанием обряда инициации, полагают, что в волшебной сказке воспроизводится структура свадебного обряда [Байбурин, Левинтон 1990: 67]. Предварительно отметив, что подобные взгляды вполне соответствуют обрядовой теории мифа, ныне отрицаемой теоретиками фольклора, хотелось бы обратить внимание на этнографический анализ материалов в работах Т.А.Бернштам, ранее, как кажется, специально не привлекавшихся к поиску исторических корней волшебной сказки. Мотивы многих русских волшебных сказок отличаются скрытым смыслом, сближающим их с символикой совершеннолетия девушки. Т.А.Бернштам писала, что при анализе игрового фольклора выявляется очень стройная картина поры совершеннолетия девушки, свойств и правил поведения в этом возрасте, избегания опасностей и благополучного выхода замуж [Бернштам 1991]. Согласно её выводам, растительные образы-символы девушки можно разделить на две группы по признаку места произрастания: культурные (сад, огород) и дикие растения (роща, куст), которые в свою очередь делятся на подгруппы с оппозициональной точки зрения [Бернштам 1991: 237-239]. Собирательный термин для подгруппы садовых растений – сады, а излюбленный растительный образ – яблоня [Там же: 237-239]. В противоположность садовым растениям огородные (например, капуста) символизируют небезопасное для репутации девушки свободное поведение («девушка гуляет»). Эротический смысл подобных растительных образов особенно четко проявляется в их соединении

с образами животными. Огородным растениям постоянно угрожает козел: «Козелок повадился в огород…/ Кочеточки поглодал – девушку целовал» [Там же: 238-239]. Все это, конечно, в трансформированном виде, мы наблюдаем и на материале волшебной сказки.

При переносе символов игрового фольклора в волшебную сказку связь между растительными и животными образами сохраняется, хотя их смысл и значение видоизменяется в целях построения развернутого повествования. Этому переходу в немалой степени способствует их тематическое родство игрового фольклора и волшебной сказки – система брачного поведения. Хотя есть и отличие: в игровом фольклоре акцент делается на нормах поведения, связанных с задачей сохранения чистоты и невинности девушки или добрачным целомудрием юноши, тогда как в волшебной сказке основная тема – заманивание жениха / добыча невесты. Сохраняется и связь сказки с игровым фольклором в целом как источником данных мотивов. Если взять в качестве примера классическую сказку «Сестрица Аленушка, братец Иванушка» (Аф.260), можно понять, почему братец Иванушка превращается именно в козленка, а не в теленка или жеребенка. Становится также понятно, что воды из козлиного копытца «напилась» именно Аленушка. (отсюда образ увядающего сада). Эротический подтекст сказки, можно видеть и в образе утопленницы, лежащей на дне с камнем на шее: «согрешившая» девушка, нарушившая правила добрачного поведения, Синтагматическая законченность отделки образа козлиного копытца исключает возможность его возникновения только за счет индивидуальной фантазии. Явные параллели ему мы обнаруживаем в ведийской литературе, причем все они носят эротический смысл. Аватара Вишну, Вепрь, подымая землю из воды, пробил в ней копытом отверстие и заронил туда свое семя; и так как он сделал это в неурочное время, от этого союза Вепря и Земли зародился ужасный плод, имя которому Нарака, Ад; в его обитель проваливаются после смерти грешники [Темкин, Эрман 2000: 90]. Согласно «Шатапатха-брахмане» в мифе о жертвоприношении Дакши, тот преследовал собственную дочь, прекрасную Рохини, и однажды, обернувшись козлом, вступил в преступную связь с нею, принявшей облик антилопы [Там же: 26]. Ср. в одной из русских сказок подсемейства «Косоручка» (Аф.280), где муж по навету («Твоя-де жена родила козла с бородой») обвиняет жену в неверности, героине на шею вешают младенца.

Эротический символизм (плюс фарсовое отношение к героям) прячется под благопристойной оболочкой якобы чисто сказочных метафор вечной борьбы добра со злом. В этом соединение трагического и комического, вероятно, и состоит секрет художественной красочности (источник «некоторой стилизации») сказок данного типа. По-видимому, одна и та же сказка могла рассказываться по-разному в разных аудиториях. Эта часть культуры более тщательно скрывалась от посторонних лиц, в разряд которых неизбежно попадали собиратели сказок, народным сознанием, вероятно, приравнивавшиеся к детям. Не

случайно многие мотивы и персонажи сказок этого семейства часто перекликаются с «детскими» сказками о детях, похищенных бабой-ягой.

Счастливый конец сказки (образ расцветающего сада), в отличие от несчастливого конца игровой песни, цитировавшейся выше, подготовлен тем, что «грех» девушки сваливается на ведьму, которая «приглашена» на роль «козла отпущения» из сказок типа «Чудесное бегство / спасение». Следовательно, основная тема сказки – это прощение девушки женихом (мужем). В семантическом плане особо примечательно чувство юмора – даже двусмысленность, – с которым исполнитель сказки описывает великодушие мужа в одном из вариантов (Аф.263). Барин берет Оленушку к себе в дом, а «козла Иванушку» пускает «в сад гулять». Здесь мы, по-видимому, сталкиваемся с функциональной («функционалистской») интерференцией образа соблазнителя и незаконнорожденного ребенка («По плодам их узнаете их»). Не исключено, что сказочник просто подсмеивается над слушателями, не знающими подлинного смысла рассказа и потому принимающими «трагизм» ситуации за чистую монету

.

Возникает впечатление, что сказка не допускает включения случайных образом (идей) или мотивов. Но в то же время, выхватывая те или иные мотивы и вставляя их в сказку, сказочник не задумывается над их систематизацией. В сказке они оказываются «на своем месте», благодаря предсуществующему «натяжению смысла», т.е. той связи, в которой они находятся с другими фольклорными мотивами еще до попадания в данную сказку. В сказке «Василиса Прекрасная» (Аф.104) куколка выполняет за героиню всю тяжелую работу, которую ей дает мачеха. Что же происходит на самом деле? Героиня «рвет цветочки, а у нее уж и гряды выполоты, и капуста полита». В переводе с языка символов плясовых песен, девушка ведет себя безупречно: сажает цветы в саду и не сажает (поливает) капусту в огороде. Последнее означало бы, что девушка «гуляет» [Бернштам 1991: 239]. К этому склоняет её мачеха («мать опытная»), стремящаяся опорочить девушку, чтобы дать преимущество перед женихами своим родным дочерям. На этом фоне иначе выглядит и желание мачехи, «чтоб она от трудов похудела, а от ветру и солнца почернела». Черный цвет – это цвет порочности, «некрасоты» в противоположность красному или белому. Как пишет Т.А.Бернштам, «термин краса / красота имел связь со значениями красного (или белого) цвета как цвета жизни и положительного начала [Бернштам 1982: 57]. Заметим также, что мазать падчерицу золой – излюбленный прием всех сказочных мачех.

Особое место в ряду подобных сопоставлений занимает орнитоморфная символика девичьей красоты / воли. Т.А.Бернштам приводит несколько образцовых формул свадебных причетов: «Моя девья дорогая красота, она ро́стит крылья лебединые улететь хочет»; «ушла красная-то красота на реку… поплыла со гусям она со лебедям, да со серым-то утицам», «Я снесу тебя ко белым ко лебедушкам»; «Воля серой утицей казалася» [Бернштам 1982: 56]. На этом

фоне становится не только более понятной семантика сказки «Царица - сера утица» (Аф.264) или «Белая уточка» (Аф.265): воля, девичья невинность, «кажущаяся», или оборачивающаяся серой / белой утицей). Характерно, что в афанасьевском сборнике эти сказки следуют напосредственно за сказками «Сестрица Аленушка, братец Иванушка».

Совершенно иной смысл может приобретать и вроде бы невинная, «детская» сказка «Гуси-лебеди» (Аф.113). О чем говорится в этой сказке? Родители, уходя на работу, просят её быть умной, беречь братца, не ходить со двора (ср. запрет мужа жене в сказке «Белая Утица»: «не покидать высока терема, не ходить на беседу, с дурными людьми не ватажиться, худых речей не слушаться»). Дочка забывает о запрете: «побежала на улицу, заигралась, загулялась; налетели гуси-лебеди, подхватили мальчика, унесли на крылышках. Гуси-лебеди пропали за темным лесом. Как говорится в сказке, «гуси-лебеди давно себе дурную славу нажили, много шкодили и маленьких детей крадывали (или приносили? – П.Б.). Девочка угадывает (т.е. узнаёт), что гуси-лебеди унесли её братца, бросается их догонять. Братца она находит у бабы-яги, играющим золотыми яблочками, хватает и уносит домой, едва успевая прибежать до прихода отца и матери (надо полагать, чтобы они ничего не узнали о её падении).

Предлагаемое истолкование данной сказки в терминах «эротики», когда образ «братец» символизирует красоту / волю / невинность девушки, видимо, преждевременно «улетевшую» (без совершения брачного обряда), совпадает с гипотезой Т.А.Бернштам. По ее мнению, образ «красоты» сливается с христианским пониманием души [Бернштам 1982: 56-58]. «Братец» играет не чем-нибудь, а золотыми яблочками. Между тем, например, в Ярославской губернии было довольно распространено поверье, что женщине «не следует есть до Спасова дня яблок, так как на том свете детям ее, умершим малолетками, не дадут поиграть золотыми яблочками [Тенишев 2006: 568]. В этой связи уместным кажется напоминание Т.А.Бернштам о том, что у западных русских, белорусов, литовцев Млечный путь назывался Гусиной дорогой и существовало представление, что души умерших в виде птиц по Гусиной дороге поднимаются на небо [Бернштам 1982: 60]. Данные факты показывают, что тема смерти / воскрешения и потустороннего мира в волшебной сказке присутствует по принципу аналогии.

Таким образом, сказка «Гуси-лебеди» (Аф.113) имеет как бы два смысла: рассказ о мальчике, похищенном бабой-ягой и рассказ о девушке, которая ведет себя неосторожно в период совершеннолетия (брачного сезона). Вопрос состоит в том, как это сращивание произошло и, следовательно, кто же является героем этой сказки. Является ли это удвоение смысла результатом сознательных действий сказочника? Или оно представляет собой непроизвольное следствие использования образа «красоты» девушки, который в силу своей при-

родной семантики как бы сам все расставляет по своим местам? В первом случае придется признать, что сюжет, связанный с утратой девушкой невинности, специально кодируется с помощью сюжета о мальчике в плену у бабы-яги, во втором – «сюжет о мальчике» выступает как форма, или шаблон, по которому перекраивается сюжет свадебных песен, вместе с этим приобретающий новое значение: мотив расставания с «красотой» превращается в мотив потере невинности, не освященной свадебным обрядом. Второй вариант кажется предпочтительным, ибо трудно предположить, что сказочник выступает в роли «шифровальщика», по какой-то неведомой нам причине кодирующего одну символическую систему в терминах другой символической системы. Символизация реальности имеет своей целью нечто совершенно противоположное кодированию. Символ предполагает максимально возможное усиление сигнала или степени «доходчивости» сообщения. Это же касается смерти / воскресения героя и в целом изображения потустороннего мира в волшебной сказке. Подобные мотивы (источник концепции генетической связи волшебной сказки с шаманским мифом и инициацией), безусловно, присутствуют в волшебной сказке, но попадают туда из других жанров несистематическим образом, в уже многократно переработанном и измененном виде, поэтому их первоначальное значение на развитие сказки уже не оказывает серьезного влияния.

Возьмем для сравнения еще одну сказку типа «герой в плену у ведьмы», где используется образ «гуси-лебеди». В сказке «Терешечка» (Аф.112) отец делает герою челночок рыбу ловить, мать кормит его молоком, подзывая к берегу. Мать наставляет его, чтобы он не попал в когти ведьме Чувилихе. Однако, ведьма обманывает героя, подражая материнскому голосу. Герой попадает к ведьме, избегает гибели и на крыльях гусей-лебедей возвращается домой. Мольба Терешечки звучит следующим образом: «Гуси-лебеди, возьмите меня, / Посадите меня на крылышки, / Донесите меня к отцу, к матери; / Там вас накормят-напоят». По своему смыслу мотив мольбы совпадает с причитаниями невесты, оплакивающей свою «красоту». Мотив плавания героя в челночке находит своё соответствие в игровом фольклоре. Т.А.Бернштам приводит пример одной хороводной песни, предписывающей пассивное поведение девушки на-выданье: «Ты позволь, маменька…/ мне кораблик удержать…/ молодца в терем зазвать…/ Подожди, доченька…/ корабль к берегу пристанет…/ молодец сам зайдет в терем» [Бернштам 1993: 26-27]. Таким образом, символы традиционной культуры, обозначающие нормативное / ненормативное поведение девушки, используются и в этой сказке, но в данном случае они полностью строятся по основному шаблону, который и образует этот тип сказок: герой хитростью избегает гибели у ведьмы-людоедки и возвращается домой.
Как мы видим, каждый образ или мотив, связанный с характеристикой действий героев, имеет некое скрытое значение, некий дополнительный по отношению к действию сказки смысл, уже установившийся в той сфере фольклора (или быта), откуда данный мотив поступил. Поэтому-то сказочнику нет нужды давать подробные характеристики персонажам. Мотив сам по себе содержит

всю необходимую информацию (гораздо большую, чем лежит на «поверхности» сказки, т.е. той её стороне, которая обращена к слушателю: либо посвященному, либо непосвященному). Сказочнику остается лишь подобрать подходящий по смыслу мотив. С этой точки зрения, В.Я.Пропп, вероятно, был не вполне прав, когда говорил, что при исполнении сказки рассказчик и слушатель «интересуются только действием и больше ничем», что «рассказ ведется только ради повествования о том, что происходит» [Пропп 1976: 90]. Характеристики персонажей и обстановки действия заложены в самих мотивах, взятых в готовом виде с готовым значением из других сказок или вообще из других жанров фольклора. Само по себе это избавляет сказочника от необходимости давать подобные характеристики. Слушатели все это видят без посторонней помощи, будучи носителями данной фольклорной традиции. Следовательно, благодаря тому, что характеристики героев и их действий находятся внутри мотивов, кажется, что они остаются за рамками повествования. Непосредственно в ткань повествования они попадают (точнее «проступают» на его поверхности) за счет того, что сама сказка (рассказчик и слушатели) находится в рамках фольклора.

В сказке «Крошечка-хаврошечка» (Аф.100) растительная символика (яблоня) связана с коровой, животным символом явно противоположным по своим подчеркнуто положительным качествам козлу, прежде всего по линии «мужское – женское». Корова («коровушка-матушка») является таким же бесспорным символом женской сферы жизнедеятельности, как конь – мужским символом. Не случайно образ коровы здесь сочетается с главным мотивом выращивания яблоньки. Как пишет Т.А.Бернштам, «садовые растения символизировали такие свойства девичьего статуса, как красота-сладость, спокойствие (бесстрастность), чистота, определяющие непорочное поведение в кругу подруг и идеальный вариант выхода замуж – по любви» [Бернштам 1991: 238]. Такова тема сказки «Крошечка-хаврошечка» (Аф.100).

Совсем иначе тема поворачивается в сказке «Буренушка» (Аф.101). Марья-царевна сажает «гузённую кишочку» к верее, где вырастает (но не выращивается, не поливается) ракитовый куст, который и относится, по классификации Т.А.Бернштам к группе «свободно растущих растений» (характерно, что в белорусском и украинском языке общий термин для этой подгруппы – куст) [Бернштам 1991: 238], и растет за пределами сада, даже вне усадьбы. По канонам игрового фольклора растение, выросшее «не на своем месте» («на дороге»), означает, что девушка не уследила за ним – неосторожно вела себя [Там же: 238]. Поэтому, несмотря на то, что внешне история сватовства выглядит вроде бы благополучно (жениху подносится «блюдо ягодок», т.е. плоды садовых растений), сказка резко сворачивает и идет по другому пути. Появляется тема сокрытия «греха», который обнаруживается только после свадьбы (мотив рождения сына и превращение матери в гусыню). Это автоматически возвращает нас к сказке «Сестрица Аленушка, братец Иванушка» (Аф 260) с той лишь разницей, что тема «греха» обозначается не с помощью животного

символа (превращение «братца» в козленочка), а с помощью растительного символа (вырастание куста у ворот дома). Главным мотивом опять становится плач (зов старика-пестуна), а в самом конце сказки используется очень сильный мотив из «Царевны-лягушки» (267). Иван-царевич сжигает гусиные кожи, но царевна неожиданно оказывает сопротивление, последовательно оборачиваясь «скакухой, ящерицей и всякой гадиной, а после всего веретешечком». Необходимость специальной процедуры «расколдовывания» («Иван-царевич переломил веретёшко надвое, пятку назад бросил, носок перед себя – стала перед ним молодая молодица») свидетельствует о тяжести «греха», совершенного героиней в девичестве.

В сказке «Белая утица» (Аф.265) намек на супружескую неверность царицы гораздо более прозрачен. Об этом можно судить по характеру запрета, который накладывает муж перед отъездом: «не покидать высока терема, не ходить на беседу, с дурными людьми не ватажиться, худых речей не слушаться». Суть запрета в том, чтобы «не ходить на беседу», но как бы спрятана в общем рисунке фразы среди других более нейтральных запретов (одна из форм загадки). И нарушение запрета в плане эротики почти столь же откровенно. Царевна поддается искушению со стороны «сердечной женщины» (сводни?): сбрасывание сарафана, купание в ключевой воде, рождение детей. Превращение в белую утицу («проклятье») – вариант универсальной формы священной кары в мифе за нарушение табу (ср. легенду о женщине, превращенной в лягушку Св.Параскевой-Пятницей). О двойном смысле образа околдованной – как акта произвола (колдовства) со стороны антагониста и как заслуженного наказания – является его горизонтальная эквивалентность, «пронизанность» (в терминах О.М.Фрейденберг) образом утопленницы, заменой превращения в водоплавающую птицу. Сама возможность превращения сказочной героини в птицу обеспечивается широким использованием орнитоморфных образов девушки, символизирующих подобно некоторым растительным образам «красоту» в свадебном фольклоре. С этой точки зрения, песенные вставки (плачи) в волшебных сказках являются не чем иным, как переложением игровых и свадебных песен (причитаний).

Таким образом, волшебные сказки, протагонистами которых являются женские персонажи (пока речь только о «женских» сказках), соотносятся не со свадебным обрядом как таковым (т.е. его структурой в значении каркаса повествования), а со свадебным фольклором, представляющим сквозной элемент («лейтмотив») игрового фольклорного цикла, и игровым фольклором в целом. Если пользоваться классификацией А.К.Байбурина и Г.А.Левинтона, на практике возможны только два вида отражения свадебного обряда в волшебной сказке – отражение внешнее, когда свадьба представляет собой финальный эпизод (синтагму) текста или функцию «Свадьба», и отражение смысловое, когда сказочник берет образы и мотивы свадебного фольклора [Байбурин, Левинтон 1990: 67]. Сказочник не связан необходимостью отражать свадеб-

ный обряд, коль скоро существует свадебный песенный фольклор, содержащий уже готовый к использованию материал. Функция «Свадьба» к мотифемной тройке, или «телу сказки» («тело сказки» - термин А.С.Штерна [Штерн 1995: 254]) не принадлежит, будучи конечной ситуацией (по аналогии с начальной ситуацией), которая практически никогда не развертывается, оставаясь формальным упоминанием самого факта свадебной церемонии, формулой, т.е. абстрактной чертой или точкой повествования [Белков 2009: 271-279].

Можно сказать, волшебная сказка является символическим описанием всего свадебного сезона, начиная от святочных гаданий и заканчивая осенним периодом свадеб после сбора урожая. «Бытование слова “игра”, – писала Т.А.Бернштам, – в качестве названия п о в е д е н и я в поре совершеннолетия позволяет назвать им и самый период, т.е. в р е м я и о б р а з ж и з н и, переходное состояние, полный цикл которого молодежь прживала в течение календарного года и воспроизводила ежегодно до вступления в брак (или безбрачного выхода из возраста совершеннолетия) (разрядка Т.А.Бернштам. – П.Б.) [Бернштам 1991: 235]. Вероятно, здесь мы имеем дело с имманентным традиционной культуре свойством, своего рода «оптической» иллюзией, когда одно и то же явление воспринимается различным образом в зависимости от направления взгляда исследователя. В одних случаях ряд известных календарных событий выступает в качестве каркаса периода совершеннолетия девушки, в других – свадебного сезона. Хотя, как мы видели выше, в некоторых случаях волшебные сказки отражают также то время жизни, которое соответствует статусу новобрачных («новожёнов» и пр.), учитывая локальные вариации длительности половозрастных характеристик [Бернштам 1988: 36-38]. Ср. хороводные песни о старом муже, не пускающем жену «гулять» и водить хороводы [Левинтон 1991: 218].

Итак, сравнительное исследование показывает, что жанровая основа волшебных сказок тесно связана со свадебной обрядностью в широком смысле слова, включая обряды женского совершеннолетия, игровые песни, святочные гадания и пр. В сущности, содержание любой волшебной сказки сводится к заданию стандартов брачного поведения, причем с женской точки зрения. В конечном счете, главным действующим лицом любой волшебной сказки оказывается девушка-невеста. В целом волшебная сказка представляет собой палиндром в плане противопоставления «мужское – женское». В известном смысле, «мужские» сказки – это перевернутые «женские» сказки. Это согласуется с идеей, что свадебный фольклор, фактически, является женским фольклором. По данным Г.А.Левинтона, в свадебном обряде вербальный язык более характерен для «F-текста» [Левинтон 1991: 215].

По мнению Т.А.Бернштам, такой персонаж игровых песен, как старик представляет фигуру «сакрального сеятеля» [Бернштам 1991: 241-242]. Несколько

обобщая это понятие, мы приходим к более древнему образу бога-хозяина плодородия. В южноиндийской «Песне о священном браке Валлиаммы» мы встречаем персонаж по своему положению в рамках сюжета поразительно схожий со сказочным образом Морозко. Валли, дочь вождя, сторожит просяные поля от птиц, истребляющих посевы. Прекрасный бог Муруган, олицетворение плодоносящей силы и покровитель местности, приняв облик охотника, ухаживает за девушкой. Валли не отвечает взаимностью, поэтому Муруган грозит сесть на «пальмирового коня», истязая себя острыми ветками. Девушка уступает, следует период «тайной любви» за пределами селения, который заканчивается с наступлением времени сбора урожая: девушка возвращается в селение. В разлуке девушка чахнет; прорицательница, приглашенная матерью Валли, заявляет, что причиной является недостаточное почитание Муругана. В честь него устраивается церемония. Но Муруган, не найдя Валли на просяном поле, приходит в деревню. Молодые любовники устраивают побег. Разгневанный отец пускается в погоню, и, настигнув, пытается убить Муругана. Павлин, сопровождающий бога, издает крик, и все преследователи замертво падают. Валли оплакивает смерть родителей, но Муруган оживляет их и является в своем истинном облике. Отец Валли оказывает ему почести, достойные божества, и совершает свадебный обряд [Альбедиль 1991: 99-100].

В данный момент нас интересуют элементы, сгруппированные в пределах первой части. Во-первых, Муруган – хозяин местности и символ плодородия, во-вторых, он – возлюбленный (жених) земной женщины, в-третьих, он – объект местного культа («почитания»), в честь которого должны проводиться церемонии. В брачных мифах, где центральная роль отводится существам женского пола, имя богини также имеет значение: «мать определенного места / природного явления / объекта» [Альбедиль 1991: 96].

Из приведенных сравнений можно вывести следующее положение. Если в «плане выражения» сказка возникает из современной ей фольклорной действительности, свадебной обрядности в самом широком смысле слова, то по своей структуре («план содержания») волшебная сказка восходит к брачным мифам (миф о любовной связи божества с земной женщиной) и относящимся к ним (инсценирующим их) ритуальным циклам. В этом отношении свадебная обрядность в широком смысле выступает как таковой ритуальный цикл во временном отношении измеряемый девятью месяцами.

Коренное отличие сказки от мифа состоит в том, что в ней символическое достижение всеобщего плодородия через соединение божественной пары, подменяется бытовой брачной коллизией. Брак героев из средства достижения сакральной цели превращается в самоцель. Сходным является мотив недостачи: различные препятствия на пути любовников. В рамках индийской традиции мотив недостачи присутствует в сознании необходимости создания, или регулярно воссоздания условий всеобщего плодородия. В восточнославянской

сказке ситуация возникновения недостачи носит частный, личностный характер и создается за счет констатации отсутствия / недоступности жениха / невесты (мужа / жены) в связи с отсутствием приданого, знатности, наложения запрета (явного или неявного), разлуки (отлучка, похищение, подмена, колдовство, порча), т.е. с помощью целого набора мотивов, препятствующих героям соединиться. И, наоборот, способствующих их объединению, учитывая принцип парности сказочных функций: «недостача и ликвидация недостачи». Ликвидация недостачи – функция любого обряда. Собственно говоря, все виды «недостач», встречающиеся в волшебной сказке, восходят к идее восполнения сакральной недостачи брачного партнера, за исключением более древнего типа сказок о похищенных детях, действительно тематически восходящих к возрастной инициации.

Вернемся к песне о Валли и Мурагане. Строго говоря, по содержанию перед нами не миф (героиня не обладает божественной природой), а фольклорная форма очень близкая к волшебной сказке. Если эту песнь разложить на элементы, путем несложных перестановок и трансформаций, из них можно вновь построить целый ряд популярных сказок. По своей композиции, это произведение, помимо прочего, напоминает сюжет «Незнайко» (Аф.296), о чем можно судить по концовке: герой предстает перед отцом невесты в своем истинном («божественном») облике, ему оказываются соответствующие его рангу почести, и он женится на дочери вождя («царевне»). Чтобы этот «полумиф» окончательно превратился в сказку, достаточно понизить ранг Муругана, например, до статуса «царского сына», добавив «остроты» за счет, в сущности, семейных коллизий, связанных с кознями антагониста. Одновременно со становлением «настоящей» волшебной сказки («брачной сказки») и под ее влиянием происходит реструктуризация первобытной сказки, в частности, связанная с оформлением образа антагониста, который становится каноническим.

9.3. Композиция австралийского локального мифа и теория сказочных функций

О феноменологическом (этнографическом) изучении сказки как насущной научной задаче писала Т.А.Бернштам, обратив внимание на то удивительное обстоятельство, что этнографы в исследованиях сказочных «корней» участия никогда не принимали [Бернштам 1995: 235-236]. В некоторых отношениях этнографический подход совпадает с прагматическим подходом. Однако, как можно судить по литературе, понятие прагматики у исследователей фольклора чаще ассоциируется с функциональным изучением фольклора, когда под прагматическими аспектами фольклора понимаются коммуникативные и магические функции маркированных речевых актов [Адоньева 2004: 42-52]. Эти исследования, проводимые филологами вполне «этнографичны», но «непрагматичны» в том плане, что направлены на отношения между людьми, осуществляющиеся посредством знаков (по Л.С.Выготскому, знак есть психологиче-

ское орудие). Между тем прагматика как отрасль семиотики имеет дело отношение между знаками и людьми, точнее, между знаками и человеческим интеллектом. Только таким путем можно войти «внутрь» сказки.

В истории исследований по фольклору использование прагматического подхода связано с двумя крупнейшими открытиями: теорией В.Я.Проппа, утверждающей, что волшебные сказки обладают единой, неизменяемой на сингулярном уровне, композицией (структурой), и теорией М. Пэрри и А.Б.Лорда, согласно которой момент создания эпической песни совпадает с моментом ее исполнения. В этой связи кажется интересным замечание Ронелль Александер о комплементарности этих теорий, ориентированных, соответственно на структуру или исполнение [Alexander 1995:195-197]. По ее мнению, оппозиция этих терминов связана не только с генезисом двух направлений исследования, но и с различием двух методов. Там, где В.Я.Пропп проводил сравнение «законченных, фиксированых тексто» волшебных сказок, А.Б.Лорд ставил задачу изучить как таковое становление эпического певца, усвоение им основ сказительства в «традиционнном контексте». Первый метод она называет «текстуальным», второй – «контекстуальным».

Соглашаясь с мнением Р.Александер в целом, следует подчеркнуть мысль о единстве упомянутых методов более точно, если угодно, более категорично. Две линии исследования, о которых идет речь в ее работе, не являются параллельными, сходятся в одной точке. Во-первых, закон тождества создания и исполнения Пэрри-Лорда имеет силу не только для эпоса, но и для волшебной сказки в числе других жанров фольклора. Во-вторых, тезис В.Я.Проппа, что число структурных элементов сказки ограничено, является не чем иным, как обоснованием закона Пэрри-Лорда. Этот тезис объясняет, как происходит исполнение фольклорного повествовательного произведения одновременно с его созданием и как вообще существует фольклор при отсутствии письма, поскольку запоминание в данном случае исключается в виду сложности и объема передаваемой информации. Примечательно, что А.Б.Лорд во многих местах ставит чисто «структурные» вопросы, которые волновали В.Я.Проппа, почти с теми же результатами [Лорд 1994: 110-111]. С другой стороны, В.Я.Пропп заключительную часть «Морфологии сказки» посвящает сказочнику как создателю волшебной сказки. Таким образом, оба исследователя склонялись к неявному использованию прагматического подхода с тем различием, что в рамках отношения «знаки – люди» А.Б.Лорд сосредоточил свое внимание на создателе, В.Я.Пропп – на создаваемом произведении. Иными словами, у М.Пэрри и А.Б.Лорда понятие композиции отражает процесс сложения фольклорного произведения, а у В.Я,Проппа – внутреннее строение законченного (исполняемого) произведения. Следовательно, множества описываемых ими явлений топологически взаимно однозначны.

В дальнейшем мы будем исходить из того, что само совпадение момента создания с исполнением возможно только потому, что число элементов, из которых складывается эпическая песня или волшебная сказка, носит конечный характер. Так как речь идет о явлении культуры, связанном с устным творчеством, количество повторяющихся элементов порядка трех десятков слишком велико.

Теорема такова: совпадение момента создания с моментом исполнениея (т.е. сложения, или сочинения в буквальном смысле) возможно только при условии, что структура произведений больших жанров фольклора является предельно простой, в «вертикальной» плоскости повествования. Следовательно, наша цель состоит в упрощении схемы табуляции, предложенной В.Я.Проппом, т.е. в доказательстве, что бесконечное многообразие волшебных сказок может строиться только на трех составных элементах, видоизменяющихся (ассимилирующих друг друга по законам смыслового притяжения) в «горизонтальной» плоскости.

В процессе исследований материалов по австралийской мифологии наше внимание было обращено на небольшую группу мифов народа аранда (совр. аррернте), записанных Т.Штреловым [Strehlow 1947: 2-3, 7-10, 13-14, 15-16, 27-28, 40-41]. Этот случай выделяется на фоне записей других австраловедов своей серийностью и принадлежностью (привязкой) к одному сравнительно ограниченному локусу, что позволяет заметить то, с чего когда-то начиналось иследование волшебной сказки, а именно: некое единообразие в многообразии. При этом было довольно нетрудно выделить отдельные повторяющиеся по форме эпизоды и заметить их релевантность некоторым функциям В.Я.Проппа пока безотносительно последовательности (табуляции), поскольку исследование, в рамках которого проводилось это сопоставление, прямо не ставило перед собой такой цели. В качестве иллюстрации приведем схематизированный вариант одного из мифов с некоторыми поправками в анализе относительно ранее опубликованной версии [Белков 2004: 97-107].

> Вечный сон первопредка по имени Карора на дне источника Илбалинтья. Исходное состояние мира, основными качествами которого являются тьма, ночь, неподвижность, пустота. Пробуждение первопредка (выход из-под земли) и возникновение на этом месте священного источника воды – локального тотемного центра бандикутов как своего рода «отпечатка» тела первопредка. Появление из тела первопредка животных-бандикутов, восход солнца – исчезновение тьмы. возникновение первопредка, возникновение священного источника воды. Нераскрытые органы чувств и обретение первопредком способности ходить и видеть, твердая походка и размыкание век. Поедание себе подобных, «каннибализм» и потеря магической силы вместе с животными, отделившимися от тела первопредка, утоление голода мясом этих животных. Рождение у Карора сыновей-бандикутов: каждую ночь во время сна под мышкой у первопредка вырастает предмет в форме гуделки, к утру превращающийся в человеческое существо. Совершение обряда инициации над сыновьями как средство преодоления физического несовершенства. Окончательное пробуждение сыновей, сообщение им способности твердо стоять на ногах, отправление их на охоту.

Истребление животных данного вида в окрестностях священного центра и отправление сыновей на охоту в отдаленную местность. Поиск добычи, нечаянное ранение существа в виде песчаного валлаби, который сообщает охотникам, что он не животное, а человеческое существо по имени Тьентерама. Возвращение обескураженных своим открытием (невольно совершенным преступлением) сыновей к источнику Илбалинтья. Погружение первопредка в вечный сон на дне источника. Подземный поток, который уносит сыновей Карора в место, где они присоединяются к Тьентераме. Превращение сыновей первопредка из Илбалинтья и Тьентерамы в священные камни-тьюрунги.

Распределение событий в этом мифе приблизительно («пунктирно») соответствует установленной В.Я.Проппом последовательности «функций» волшебной сказки, по крайней мере в начальной ее части: исходная ситуация (эпифания первопредка, рождение животных и сыновей, растущих «не по дням, а по часам»), недостача (истребление животных в округе), отправка (охота в отдаленной местности), нарушение (ранение Тьентерамы), возвращение (возвращение в исходный пункт), трансфигурация (превращение героев в священные камни). Аналогичным строением обладают и другие локальные мифы аранда из небольшого собрания Т.Штрелова.

Как можно заметить, в мифе о Карора многих функций не хватает или нарушается их последовательность, но эти отклонения от пропповской модели можно объяснить, с одной стороны, с помощью собственного тезиса В.Я.Проппа о создании конкретных сказок путем купировании эпизодов относительно инварианта, представленного его канонической формулой, с другой стороны, с помощью различных оговорок («спасательных теорий»), которые он сам применял, сталкиваясь с теми или иными исключениями правила при анализе отдельных сказок.

Но в целом австралийская мифология оставалась в то время для нас явлением соответствующим, можно сказать, ставшему обыденным представлению о синкретизме (нерасчлененности, «безжанровости») мифа как стадии, предшествующей фольклору. На этом фоне само по себе выделение серии однотипных мифов выглядит как нечто чужеродное или случайное, что можно даже расценивать как ошибочный результат, связанный с несоблюдением методики сбора полевых материалов. Чтобы разрешить свои сомнения в дальнейшем нам пришлось обратиться к непосредственному изучению русских волшебных сказок, по примеру В.Я.Проппа взяв за основу афанасьевский сборник.

9.4. Понятие сказочного шаблона

Выполняя поставленную в предыдущем разделе задачу, мы с самого начала еще не вполне осознанным образом стремились сокращать сказку без ее предварительной сегментации на эпизоды, т.е. сохранить ее синтагматическую ценность. Такое «сжатие» сказок в целом (в терминах математики, сужение

функции) выступало как средство сделать язык (знаковую систему) сказки обозримым. Вместе с этим выполняется условие изоморфности: сказка в сжатом виде отображаемому явлению, представленному в виде полного текста. Это соответствует топологическому принципу преобразования величин или множеств «без разрывов и склеиваний. Как верно заметил Е.М.Мелетинский, первая операция, которую проделывает В.Я,Пропп со сказкой, состоит в (субъективном. – П.Б.) разбиении не ее самой, а ее текста, или записи, на ряд описаний отдельных действий с их последующей «конденсацией» в короткие фразы [Мелетинский 1969: 137]. Именно в этом, казалось бы, малозначительном моменте происходит расхождение с методом В.Я.Проппа, основаном на субъективном членении тела сказки. Сказочники очень часто пользуются приемом «сжатия» в целом», используя в качестве частей своего сказочного повествования «конспекты» развернутых сказочных повествований (минимально возможные сказки). Причем «сжатие» не означает «сокращение» путем купирования, или вычеркивания, отдельных элементов, многие из которых субъективно могут казаться промежуточными, не имеющими значения для хода сказки. (Возможность создания новых сказок за счет вырезания кусков «полной» сказки, является, пожалуй, еще одной идеей В.Я.Проппа, которая не выдерживает эмпирической проверки.) Частным случаем применения распространенного приема «сгущения» пространных повествований является понятие «небольшие сказки в сказке», которым пользовался сам В.Я.Проппп [Пропп 1969: 71].

Применение метода синтаксического «сжатия» волшебных сказок вскоре позволило заметить одну закономерность, которая относится скорее к сфере исполнения, т.е. к линии исследований, идущей от М.Пэрри и А.Б.Лорда. Выяснилось, что создание каждой новой сказки (а каждая сказка является новой, с точки зрения закона исполнения) связано с предыдущим исполнением другой сказки, которая используется в качестве шаблона, по которому кроится новое повествование, или матрицы, в которую вкладываются другие мотивы, приблизительно подходящие по форме. Например, сказка «Незнайко» (Аф. 295) рассказывается по шаблону сказок о гонимой падчерице с заменой женских-мотивов на мужские. В свою очередь, сказка, используемая в качестве шаблона, когда-то создавалась тем же методом и т.д. Различные шаблоны могут также применяться не по всей длине сказки. Отдельные эпизоды сказочного рассказа могут использовать в качестве шаблона другие сказки или их морфологические части. В упомянутой сказке «Незнайко» мотив, описывающий гонения, которым мачеха подвергает пасынка, сделан по шаблону сказок типа «Притворная болезнь».

В результате каждая сказка состоит из множества слоев, из которых видны только «верхние», поскольку по мере наслаивания шаблонов с каждым новым исполнением старые шаблоны уходят в «глубину». Прозрачность сказочных слоев (здесь понятие «пронизанности» О.М.Фрейденберг точнее понятия кон-

таминации сюжетов) часто затрудняет выделение главного (последнего в порядке исполнения) шаблона или последовательность применения различных шаблонов в непрерывном ряду преобразований. В этом смысле любая сказка содержит в себе все возможные сказочные миры, реализованные или не реализованные в качестве особого исполнения.

Таким образом, мотивы, составляющие волшебную сказку распределяются не только планиметрически, «по вертикали» и «по горизонтали», но и стереометрически, «по глубине». Волшебная сказка есть трехмерное изображение. Этот факт демонстрирует принципиальное отличие этнографического (прагматического, синхронического, структурного) подхода от филологического (синтактического, диахронического, синтагматического) подхода, ориентированного на поиск первой литературной записи того или иного сюжета или мотива. Это же самое противопоставление было удачно сформулировано В.П.Аникиным: этнография – это наука о явлениях культуры вообще (ср. с понятием явлений культуры как этнографических источников), а филология – это наука о художественном творчестве [Аникин 2005: 61]. Разумеется, методы этнографии и филологии не отрицают, а дополняют друг друга по принципу «эстафеты» в плане инициирования исследования конкретного явления фольклора.

Метод использования шаблонов во многом объясняет феномен «лабиринта сказочного многообразия, которое в итоге предстает… как чудесное единообразие» [Пропп 1969: 7-8]. Под давлением верхних шаблонов нижние, т.е. использовавшиеся в предыдущих случаях исполнения опускаются в глубину, становясь невидимыми, как бы «расплавляясь» в аморфную массу всего множества сказочных мотивов. Поэтому в первый момент кажется, что система накладывающихся друг на друга шаблонов как теоретическая модель является исчерпывающей в плане понимания того, как работает волшебная сказка.
«Послойный» анализ сказок предполагает некоторую методику краткого описания шаблонов. Рассмотрим в качестве примера уже упомянутую сказку «Незнайко» (Аф. 295). Для чистоты эксперимента скажем, что этот выбор носит достаточно случайный характер.

Исходная ситуация

Начинается сказка от сивки, от бурки, от вещей каурки. На море, на океане, на острове на Буяне стоит бык печеный, в заду чеснок толченый; с одного боку-то режь, а с другого макай да ешь. Купец, его сын, мачеха.

I.

Купец собирается в чужие земли, сын просит отца поискать его счастье: «выдь за ворота и первую встречу… купи и отдай мне, отец встречает мужика, который тащит паршивого, ледащего жеребенка собакам на съедение и покупает его за рубль серебром, сын смиряется с плохим счастьем: «Стало быть, так и надо! Каким счастьем господь наделил, тем и владеть буду».Отец отправляется с товарами в иные земли. Мачеха невзлюбила пасынка и пытается его извести с помощью ворожеи, которая дает ей зелья, от которого «разрывает на мелкие части». Жеребенок трижды предупреждает героя («Как мне не плакать? Мачеха хочет извести тебя»), первый раз зелье

кладется под порог, герой пускает вперед себя собаку («тут ее и разорвало на мелкие части»), второй раз кладется в пойло, герой выливает за окно («начало землю рвать»), третий раз мальчик приносит герою в баню волшебную рубашку, герой надевает ее на мальчика, а затем сжигает в печи («мальчик ожил, а печь на мелкие части распалась»). Ворожея советует мачехе зарезать жеребенка, а для этого притвориться больной и сказать мужу, что видела во сне, что желчь жеребенка ее вылечит и вернувшийся к тому времени отец соглашается. Купеческий сын заплакал: «Ах, батюшка! Ты хочешь отнять у меня последнее счастье». Жеребенок молит спасти его от гибели и научает сказать отцу, что хочет в последний раз на нем проехаться в чистом поле. Выехав в чистое поле, сын пишет отцу записку: «Лечи-де мачеху нагайкою о двенадцати хвостах; кроме этого снадобья, ничем ее не вылечишь!»; «скоро баба выздоровела». Таким образом, купеческий сын убегает (см.ниже: в другое королевство), спасенный «ледащий жеребенок» по контексту превращается («вырастает») в «доброго коня». В чистом поле конь просит героя отпустить его на волю и (за это) дает выдернуть три волоска из хвоста: «когда я тебе понадоблюсь – только зажги один волосок, я тотчас явлюсь перед тобой, как лист перед травой!» Вместе с этим он дает герою совет (завет) нарядиться в бычью шкуру, на голову пузырь надеть и, «о чем бы ни спрашивали»,отвечать: «не знаю!».

II.

Корабельщики отвозят героя в другое королевство, героя как невиданное чудище показывают королю. На все вопросы о том, кто он («чьего роду-племени»)и откуда (т.е.вопросы о статусе), герой отвечает, как научил конь: «не знаю». Отсюда прозвище Незнайко. Король отправляет героя в сад: «пусть-де наместо чучела птиц с яблонь пугает». В скором времени арапский королевич требует выдать за себя младшую дочь короля: «Если не отдашь ее из доброй воли, то силой возьму». Получив отказ, арапский королевич идет войной, а герой (узнав об этом) вызывает своего коня, побивает силу арапскую, а затем уезжает неузнанным (в начале боя он сорвал с неприятеля шишак, на себя надел, закрылся наличником) , снова переодевается в шкуру и пузырь и продолжает «пó саду ходить ворон пугать». Через некоторое время война с арапским королевичем повторяется, герой бьется с тремя богатырями и побеждает, но третий богатырь ранит героя в руку, меньшая королевна завязывает ему рану своим платком, герой снова отказывается раскрыть себя, снова одевает шкуру и пузырь и в таком виде продолжает ходить по саду. Однако во время гуляния по саду (свадьба двух старших дочерей короля) младшая королевна узнает свой платок на руке чудища. Королевна зачастила в сад. А потом упросила отца благословить за Незнайку замуж идти: «Если за него не выдашь – так век в девках останусь, ни за кого не пойду!»

III.

Арапский королевич в третий раз грозит войной, узнает о свадьбе и вызывает Незнайку на смертный бой, герой убивает врага. Но перед боем Незнайко сбрасывает с себя шкуру и пузырь, и предстает перед королем в своем настоящем виде.

Конечная ситуация

Король назначает его своим наследником, герой берет к себе родного отца; «а мачеху казни предали».

Любопытно, что данная сказка предваряется формулой: «Начинается сказка от сивки, от бурки, от вещей каурки», то есть сказочник прямо указывает, что в качестве основного шаблона используется сказка «Сивко-бурко». Посредством этого шаблона «женская» сказка о гонимой падчерице превращается

(«перелицовывается») в «мужскую»: героическую, или богатырскую сказку (здесь можно было бы указать на некоторые факты, свидетельствующие в пользу того, что вообще подлинная волшебная сказка в своем исконном виде – это «женская» сказка). В сущности, число таких напластований в некотором пределе учитывает не только все предыдущие, но все возможные исполнения. Мы выделили лишь несколько наиболее очевидных, которые, вероятно, являются следами самых поздних, ближайших к поверхности исполнений (сказок); остальные по мере наслаивания уходят на все большую глубину, сливаясь в некое морфологически нерасчлененное целое, «сказку вообще», или «инвариант» в обычном смысле этого слова:

> Главный шаблон «Сивко-бурко»: Герой получает от отца чудесного коня, который помогает ему получить залог любви царевны; затем он становится её мужем, благодаря владению этим предметом.
>
> Шаблон 1 «Золушка»: Героиня с помощью чудесного покровителя преодолевает несправедливый запрет, появляется на бале, «подцепляет» сына короля и теряет в виде залога туфельку; сын короля по туфельке узнает героиню, они женятся.
>
> Шаблон 2 «Морозко»: злая мачеха стремится сжить падчерицу со света, падчерицу отдают во власть верховного существа, падчерица выдерживает испытание, приобретает богатое приданое, родные дочери мачехи погибают, не пройдя испытания, что служит мачехе наказанием.
>
> Шаблон 3 «Никита Кожемяка»: героя вызывают (вариант: сам вызывается) сразиться с чудовищем (змеем, арапским королевичем и пр.), похитившим царскую дочь, или сватающимся к ней силой, герой побеждает чудовище и тем спасает царство и царевну
>
> Шаблон 4 «Крошечка-хаврошечка»: героиня получает благословение матери в виде чудесной коровы, которая трижды спасает ее от голода, мачеха приказывает зарезать чудесное животное, героиня хоронит корову, на этом месте вырастает чудесная яблоня дерево, которая обеспечивает героине удачное замужество.
>
> Шаблон 5 «Аленький цветочек»: героиня в результате запродажи попадает в сад, где обитает чудище, героиня становится верной женой (невестой) чудища, чудище превращается в прекрасного юношу.
>
> Шаблон 6 «Сестрица Аленушка, братец Иванушка»: злая колдунья умерщвляет (превращает) героиню, герой случайно обнаруживает героиню и разрушает колдовские чары, оживляет ее (возвращает ей прежний облик).

Такой способ краткого описания шаблонов рано или поздно позволяет заметить регулярность, выражающуюся в трехчастности структуры. Возьмем главный шаблон: 1. Герой получает от отца чудесного коня, и тем самым возможность преодолеть несправедливый запрет на участие в турнире. 2. Герой побеждает на турнире и получает залог любви царевны. 3. Благодаря этому предмету царевна узнает героя, который становится ее мужем. Проделанное на

этой основе табулирование сокращенных вариантов нескольких сот сказок показало, что все волшебные сказки обладают абсолютно выраженной троичной структурой без каких-либо исключений.

Например, Г.А.Левинтон полагает, что троичная структура свойственна только волшебным сказкам типа quest [Левинтон 1991: 227]. Действительно, в сказках этого типа более четко (формально) обозначены синтагматические границы между частями повествования (путь «туда» – путь «оттуда»), но помимо указания на пространственные перемещение героя границами в ходе действия могут служить и другие идеи, скажем, связанные с изменением социального статуса (облика) героя, степени напряженности или качества самого действия и т.п. Соответственно, сказка «Незнайко» делится на три части. В первой части герой избегает гибели и перемещается в чужое пространство. Во второй части герой совершает подвиг и одновременно становится мужем царевны. В третьей части происходит узнавание героя, т.е. его признание со стороны царя (тестя). Таким образом, обосновывается его право на царевну, ранее полученное в форме «кредита» (образ царевны контаминируется образом героини, отданной чудовищу в результате запродажи).

9.5. Мотифемная структура волшебной сказки

На синтактическом уровне составной частью волшебной сказки является мотив. Сказочный мотив можно интуитивно определелить как синтагматическую единицу, описывающая семейные или сословные коллизии и целостные действия, связанные с ними, посредством создания фантастических образов. Совсем недавно Ю.Е.Березкин предложил биологическую метафору для описания фольклорной действительности, рассматривая мотивы как репликаторы, следовательно, стремясь подчеркнуть идею непроизвольного творения [Березкин 2007: 166]. Однако нас в данном случае интересует не то, как мотивы возникают (вероятно, на этот вопрос легче ответить лингвистам), а то, как они фунционируют, уже существуя.

Целостность описания действия, лежащего в основе мотива, означает троичность его структуры, предполагающей наличие начала, середины и конца. Разбирая формулу В.Я.Проппа, С.Д.Серебряный обозначил устойчивые сочетания функций как «сюжетные узлы, сами по себе обладающие смысловой целостностью и завершенностью, каждый из которых делится на три функции» [Серебряный 1975: 298-299]. Данная формулировка кажется вполне приемлемым определением мотива, возвращая нас к теории мотива А.Н.Веселовского в том плане, что понятие функции В.Я.Проппа представляет собой модель, посредством которой интерпретируется теория мотива. В этом состоит научный вклад В.Я.Проппа.

Мотивом является обязательное сочетание трех фраз, которые могут быть или не быть объединены одной фразой. Это минимальная комбинация и она так же неразрывна, как силлогизм в формальной логике (первая посылка, вторая посылка, заключение). То, что мотив может быть выражен и одной фразой (или даже существовать in spe), и целым рассказом, принципиального значения не имеет. Так, в сказке «Незнайко» в роли мотива как неразложимого (неразрывного) целого выступает история взаимоотношений мачехи и пасынка, выражающейся в трех фразах: 1. Отец оставляет сына на попечение жены, которая должна заботиться о нем; 2. Мачеха в нарушение установленного порядка (общественный запрет на дурное обращение с приемными детьми) преследует пасынка, стремясь его погубить; 3. Пасынок с помощью чудесного жеребенка спасается и бежит в чужую страну. Данный мотив «подкрашивается» аналогичными мотивами из других сказок, но ни в коем случае не расчленяется на более мелкие части. Отсюда следует, что содержанием, или заполнением, каждой из трех обязательных частей, или ячеек (ярусов), волшебной сказки, причем в качестве наполнения такой формы становится возможным использовать только один мотив, который по вкусу сказочника может украшаться, дополняться, усиливаться (или ослабляться) другими мотивами, в этом случае подчиняющимися или растворенными, как бы «плавающими» в окружающем контексте.

Смысловые ячейки, заполняемые сказочником конкретными мотивами во время исполнения (в этом и состоит его созидательная деятельность) мы назовем мотифемами. Их «пустота» есть форма выражения общего по отношению к единичному, соссюровское понятие речи – к понятию языка. Мотив относится к мотифеме как знак к значению, как платоновская вещь к идее. В отличие от мотифем А.Дандиса, идентичных функциям В.Я.Проппа [Дандис 1985: 185], предлагаемое здесь понятие мотифемы должно иметь троичную структуру, объединяя в себе три функции (или три мотифемы А.Дандиса). Например, мотиву преследования мачехой пасынка в сказке «Незнайко» (Аф.295) соответствует мотифема «нарушение запрета» (попутно отметим, что пространство «нарушение запрета» топологически эквивалентно пространству «недостача»): 1. Запрет (общественное сознание запрещает мачехе дурно обращаться с родными детьми мужа); 2. Нарушение запрета (мачеха стремится погубить пасынка); 3. Следствие (пасынок бежит из дома).

Эмпирические результаты табуляции различных сказок показывают, что мотивы, составляющие первую часть повествования, неизменно содержат в себе инвариант «нарушение запрета». Точно также во всех без исключения волшебных сказках вторая часть соответствует мотифеме «трудная задача» (варианты: путешествие, добыча, подвиг и пр.), а третья часть – мотифеме «узнавание» (варианты: признание достоинств героя, разоблачение антагониста, оправдание и пр.). Безусловно, пространство второй и третьей мотифем также раскладывается в соответствии с принципом трех подмножеств. Каждая структурная часть сказочного повествования на мотифемном уровне имеет свое

начало, середину и конец, хотя на уровне речи («текста») это выражается не всегда четко. Решение трудной задачи: 1) принуждение / поощрение героя (постановка задачи); 2) выполнение задачи (осознанно или случайно); 3) возвращение («организация отхода»). Узнавание: 1) тайное появление; 2) подача сигналов присутствия (подготовка процедуры узнавания); 3) узнавание. Разумеется, формулировки в известных пределах могут варьироваться.

Естественная простота организации сказки с помощью деления на три мотифемы оставляет сказочнику полную свободу в отношении степени синтагматической разработанности (пространности) соответствующих мотивов. В сказке «Незнайко» мотив, значением которого является мотифема нарушения запрета, в сжатом виде представляет собой целую сказку, а мотив, значением которого является мотифема узнавания, представляет собой кусок срединного мотива (завершающее звено кумулятивного действия), перемещенный в пространство третьей мотифемы (так структура былины доращивается, или разворачивается до структуры волшебной сказки). Во-вторых, по аналогии с понятием исходной ситуации В.Я.Проппа, необходимо ввести симметричное ему понятие конечной ситуации, содержанием которой является упоминание о свадьбе / награждении протагониста и наказании антагониста. Отчасти это будет соответствовать делению сказки («экспозиция, тело, постпозиция», предложенному А.С.Штерном [Штерн 1995: 256].

Как известно, В.Я.Пропп настаивал на уникальности композиции волшебной сказки, резко отграничивая её даже от других видов сказок. По мнению некоторых исследователей, это является решающим доводом в пользу моногенеза сказки, имея в виду единство времени и места происхождения [Зайцев 1984: 74-77]. В модифицированном (сокращенном) виде схема В.Я.Проппа, делает метод табуляции применимым при изучении не только волшебных сказок, но и других сказок, кроме волшебных и кумулятивных. И даже более далеких жанров повествовательного фольклора, например, таких, как эпос или первобытный священный миф (origin myth). Примечательно, что именно универсальность данного метода позволяет более четко выделить волшебную сказку среди прочих видом фольклорного повествования.

Как выясняется, решение вопроса об уникальном (частном) характере композиции волшебной сказки становится возможным не средствами двузначной логики, а средствами трехзначной логики, оказываясь «просредине» между значениями «истина» и «ложь», т.е. в области «неопределенность», существовавшей в момент выхода «Морфологии сказки» В.Я.Проппа.

Мотифемная модель «нарушение запрета, трудная задача, узнавание» (в чем-то это соответствует гегелевской триаде «тезис, антитезис, синтез») как знаковая система изоморфна явлению волшебной сказки и в основном определяет ее жанровую специфику. С другой стороны, понятие мотифемы универсально

в том смысле, что в отличие от понятия функции позволяет определить строгим образом жанровую специфику не только волшебной сказки (трехмотифемное фольклорное повествование), но и двух других основных видов повествовательного фольклора (фольклора больших форм): мифа как одномотифемной композиции («нарушение запрета») и эпоса как двухмотифемной композиции («нарушениие запрета, трудная задача»). Это можно изобразить в виде схемы (без учета некоторых промежуточных вариантов и жанровой специфики начальных и конечных ситуаций):

Миф	**Эпос**	**Волшебная сказка**
Нарушение запрета	Нарушение запрета	Нарушение запрета
	Трудная задача	Трудная задача
		Узнавание

В целом концепция мотифем согласуется с выводами об историческом соотношении волшебной сказки и первобытного мифа, сделанными в одном из предыдущих разделов.

Попытки построения троичной модели волшебной сказки предпринимались в литературе и раньше. Сам В.Я.Пропп вплотную подошел к идее трехчастного деления волшебной сказки. «Морфологически волшебной сказкой, – писал он, – может быть названо всякое развитие от вредительства (А) или недостачи (а) через промежуточные функции к свадьбе (С*) или другим функциям, использованным в качестве развязки. Конечными функциями иногда являются награждение (Z), добыча или вообще ликвидация беды (Л), спасение от погони (Сп) и т.д.» [Пропп 1969: 83]. С.Д.Серебряный по этому поводу писал, что в пропповских построениях чувствуется «некий скрытый ритм, некая морфология на следующем уровне абстракции, оставшаяся невыявленной самим автором, хотя и существующая в форме некоторых намеков и даже прямых указаний» [Серебряный 1975: 293]. Эта кратность элементов волшебной сказки числу «три» становится еще более очевидной, если симметрично понятию исходной ситуации В.Я.Проппа ввести понятие конечной ситуации, содержанием которой является упоминание о свадьбе / награждении протагониста и наказании антагониста.

Однако, говоря это, необходимо понимать, что трехэлементная модель волшебной сказки не только противоречит тридцатиэлементной модели, но попросту делает ее излишней с точки зрения удобства сказочного повествования (С.Д.Серебряный полагает возможным выделить троичную структуру, не изменяя пропповской схеме в целом [Серебряный 1975: 298-299]).
Единство структуры волшебных сказок начинает проявляться не на уровне фраз, а на уровне целых мотивов (в понимании А.Н.Веселовского). По мнению, Э.Кёнгес-Маранда, при изучении загадок элементы предложения должны рассматриваться не с синтаксической точки зрения, а с точки зрения структуры народно-поэтического высказывания, единицы более крупной, чем

фраза [Кёнгэс-Маранда 1978: 255]. Сказанное ею тем более справедливо в отношении волшебной сказки. С этой точки зрения, наше отношение к пропповской модели волшебной сказки можно попытаться выразить на собственном языке В.Я.Проппа следующим образом. Волшебную сказку необходимо пересказывать не тридцатью, а девятью «короткими фразами», распределенными в три блока. На наш взгляд, это не означает отрицание вклада В.Я.Проппа. Напротив, мы приводим форму его основной идеи (синтактический и семантический анализ) в соответствие с ее действительным содержанием (прагматический анализ). В конечном счете его всегда интересовал не «текст» (сюжет), а «подтекст» (композиция). Не случайно, как уже отмечалось, число пропповских функций, если исключить последнюю в качестве конечной ситуации, оказывается кратным трем. Добавим также, что волшебная сказка, повторяя троичное деление обряда возрастной инициации, отражает структуру обряда вообще (по известной схеме А. ван Геннепа).

Характер сочетания в обряде инициации эзо- и экзотерического (см. выше) позволяет заметить то, что раньше ускользало от внимания исследователей (см .предыдущий раздел). Как оказывается, предварительные и заключительные стадии инициации тематически тесно связаны между собой, тогда как центральное действо, происходящее на священной площадке является своего рода «свободной переменной». Это понятно, поскольку помещенная в нем эзотерическая версия неизвестна не имеющим права входа туда. Точно также устроена волшебная сказка, состоящая из трех составных частей. Верхнее и нижнее мотифемное пространство неподвижны относительно центрального. Именно на среднем ярусе замена одних мотивов другими делается достаточно легко в целом, не нарушая общего хода сказки. Следствием этого является необычная даже для фольклора пластичность мотивов, помещаемых на среднем ярусе. Определяя в качестве центральных мотивы трудной задачи или боя, В.Я.Пропп тем самым указал именно на подвижность этих мотивов относительно мотивов верхнего и нижнего яруса. Трудная задача может рассматриваться как поединок с чудесным противником, а бой с чудесным противником, безусловно, является трудной задачей. В этом «чужом» пространстве происходит то, что недоступно взгляду непосвященных, остающихся в «своем» пространстве, пока герой пребывает на чужой стороне или в чужом обличье. И в реальной жизни, встречая мальчиков, возвращающихся на стоянку после инициации, родственники узнают / не узнают их как внутренне и внешне переродившихся. Однако опять-таки это не значит, что волшебная сказка является пересказом или воспоминанием об обряде инициации. Волшебная сказка сохраняет только структуру (инвариант) этого обряда в виде деления на три качественно различных части. При таком подходе к анализу материала родство волшебной сказки и брачного мифа (см. выше) можно представить наглядно:

Миф о Валли и Муругане (По М.Ф.Альбедиль, 1991)

Валли, дочь вождя.
(I) [Валли посылают в поле сторожить урожай].

Валли сторожит просяные поля от птиц, истребляющих посевы, сидя на возвышении **в специальной хижине** (ср. мотив охраны поля в русских «мужских» сказках. - П.Б.).

(II) Муруган, приняв облик охотника, предстает перед прекрасной девушкой и **влюбляется** в нее. Валли не сразу отвечает взаимностью («ловит» жениха в свои «сети». – П.Б.) , но Муруган предупреждает, что в случае отказа прибегнет к обычаю ***мадал***, т.е. соорудит **«пальмирового коня» из веток пальмирового дерева** усядется на него, **истязая себя острыми ветками в знак жестокости девушки.**
(III) Валли уступает настояниям юноши-бога.

Период «тайной любви» *калаву*
(I) С наступлением поры сбора урожая, девушка возвращается в селение. В **разлуке** с возлюбленным девушка **худеет** («сохнет» - П.Б.) от тоски.

Мать Валли приглашает прорицательницу, которая **заявляет**, что все беспокойства происходит от недостаточного почитания Муругана – покровителя местности.

(II) В честь Муругана устраивается церемония. Он отправляется на просяное поле, но, не найдя Валли, приходит в деревню. Любовники устраивают побег. Разгневанный отец устраивает погоню. Павлин, сопровождающий Муругана своим криком, умерщвляет преследователей. Валли оплакивает смерть родителей. Но Муруган их оживляет (т.е. «расколдовывает». – П.Б.).
(III) Муруган предстает перед ними в своем божественном облике. Отец Валли оказывает ему почести, достойные божества (**осознает**, кто перед ним. – П.Б.)

Все возвращаются в селение, чтобы совершить свадебный обряд.

101. Буренушка (Аф.101)

Мачеха и царевна-сирота.

(I) Мачеха посылает царевну в поле пасти корову.

Марья-царевна пасет в поле «коровушку-буренушку» с сухой краюшкой. **Секретный помощник** Марьи-царевны.:«…в праву ножку буренушке поклонилась – напилась-наелась, хорошо срядилась». Выведывание секрета («Чем сука жива живет?») с помощью подглядывания. Ягишна приказывает зарезать коровушку-буренушку.

(II) Марья-царевна **сажает к верее** «гузённую кишочку», вырастает **ракитовый куст**, на котором красуются **сладкие ягодки**, сидят разные пташечки да поют песни (девушка расставляет «сети». – П.Б.). Появление Ивана-царевича: «Которая девица **нарвет мне полно блюдо ягодок**, ту за себя замуж возьму». **Птички не подпускают дочерей мачехи к дереву («того и гляди – глаза выклюют»)**

(III) Марья-царевна подает блюдо со «сладкими ягодками».
Свадьба и воцарение
(I) [царевна «**толстеет**»] Рождение сына, поездка с мужем к отцу, мачеха превращает царевну в гусыню, а свою дочь «рядит» Ивану-царевичу в жены (т.е. **разлучает** мужа с женой. – П.Б.).

По **зову** старика-пестуна («Гуси вы мои, гуси серые! Где вы младёного матери видали?») царевна-гусыня кормит грудью младенца («на землю скочила, кожух сдернула, другой сдернула, взяла младенца в руки»).
(II) Иван-царевич «пошел невидимо» за старичком и сжигает гусиные кожи. Царевна последовательно оборачивается «скакухой, ящерицей и всякой гадиной, а после всего веретешечком». «Иван-царевич переломил веретёшко надвое, пятку назад бросил, носок перед себя – стала перед ним молодая молодица».

(III) Опознание настоящей царевны с помощью испытания-ловушки: «Ну, господа, которая жена скорее на ворота скочит, с той и жить стану». «Дочь Ягишны сейчас на ворота взлезла, а Марья-царевна только чапается, а вверх не лезет» (тем самым героиня дает **знать**, что она не ведьма. – П.Б.).
«Тут Иван-царевич взял свое ружье и застрелил подмененную жену**, а** с Марьей-царевной стал по-старому жить-поживать, добра наживать».

Графическое исчисление (язык) достаточно строгим способом, сопоставимым с логическим, демонстрирует возможность перехода от брачного мифа в волшебную сказку [Белков 2009: 271-279]. Здесь мы имеем дело скорее с двухходовой сказкой, если под ходом понимать потенциально самостоятельно повествование со своим началом, серединой и концом. Первый ход – обретение

возлюбленного (мужа), второй, «героический» ход – «отвоевывание» суженого. Впрочем, по законам сказкосложения, первый ход, или первая сказка, может рассматриваться и слитно, как начальный мотив односложной сказки (нарушение: царевну посылают пасти скот с сухой краюшкой, обрекая на голод), в которой центральным, или срединным, мотивом служит преодоление колдовских чар («подвиг» Ивана-царевича). Только за счет такого изменения направления внимания слушателя сказка из «женской» превращается в «мужскую».

Следует подчеркнуть, что использование троичной модели волшебной сказки одновременно с предлагаемым пересмотром понятий мотива и мотифемы не только меняет в тех или иных аспектах наше представление о волшебной сказке и ее месте в системе фольклорных жанров, но ставит перед исследователем качественно иные задачи. Троичная структура не предполагает существование «протосказки», или единой формулы сказки. Табуляция как метод анализа, состоит не в том, чтобы – во что бы то ни стало – свести все сказки к какому-то одному прототипу, а в том, чтобы сделать их сравнимыми путем создания единой системы измерения, не ислючая заранее, что такого прототипа вообще не существует. Видимо, А.Дандис был прав, когда, следуя идее В.Я.Проппа в главном, не стремился подгонять все индейские сказки под общую схему, выделив несколько относительно самостоятельных типов («стержней», в терминах самого В.Я.Проппа) [Dundes 1964: 61-84]. Существование нескольких типов, точнее, «семейств» сказок не противоречит тезису о единой структуре сказки, или сквозном родстве сказок, которое часто выходит за пределы жанра.

Глава 10. Эмпирические законы этнографии. Классификационные системы родства

10.1. Концепция объединения этнографии и лингвистики

Научное исследование систем родства первичной формации начинается с открытия Л.С.Моргана, установившего, что в отличие от систем родства вторичной формации первобытные системы носят не индивидуальный, а групповой, или классификационный характер. Вторичные системы Л.С.Морган объединил в один арийский («европейский». – П.Б.) тип, а классификационные разделил на два самостоятельных типа – малайский и турано-ганованский, основываясь на принципах слияния / разграничения линий родства, выражающихся в различии в терминологии родства. Например, в малайской системе первое восходящее поколение представлено одним мужским термином, объединяющим отца, брата отца и брата матери, тогда как в турано-ганованской это поколение представлено двумя терминами: отец отождествляется с братом отца, но отграничивается от брата матери. Этим было положено начало эволюционному подходу к изучению систем родства, в рамках которого малайская система рассматривается как наиболее древняя, исходная. Впоследствии было предпринято несколько попыток усовершенствовать моргановскую схему за счет увеличения количества типов и / или пересмотра последовательности их возникновения. В этом плане наиболее репрезентативной кажется типология М.В.Крюкова, в известной степени синтезирующая собой результаты, полученные западными исследователями.

Согласно выкладкам М.В.Крюкова, древнейшей является не гавайская (по-старому, малайская), а ирокезская, или австралийская (турано-ганованская) система, из которой развиваются две особые системы – гавайская и арабская (Л.С.Морган не выделял арабскую систему как самостоятельную по отношению к арийской), чтобы затем обе ветви сошлись между собой в виде английской (арийской) системы родства [Крюков 1972: 39, 64]. Следуя западной традиции, он также выделил несколько подтипов, сочетающих в себе попарно черты четырех основных систем [Там же: 64]. Обозначениям упомянутых типов систем родства с помощью этнонимов соответствуют специальные термины, указывающие на отдельные признаки: бифуркативно-слившийся (ирокезский), генерационный (гавайский), бифуркативно-коллатеральный (арабский), линейный (английский) [Крюков 1995: 135]. Предлагаются и другие варианты обозначения основных единиц генеалогической (исторической) типологии систем родства, но в виду того, что выбор признаков, считающихся теми или иными авторами существенными, по существу имеет случайный характер, ориентироваться в различные типологии, сопоставляя их между собой, становится просто непосильной задачей для читателя, не являющегося членом довольно узкого круга исследователей, специализирующихся на системах родства.

Поправки, внесенные в эволюционную схему Л.С.Моргана в последние десятилетия, скорее отдаляют нас от реальности, чем приближают к ней. Исследователи, занимающиеся системами родства без достаточных на то оснований уже давно отказались от эволюционного подхода, предпочитая говорить не об эволюции систем родства, а о «трансформации СТР» (т.е. систем терминов родства). Классификация Л.С.Моргана построена на дихотомии первичной и вторичной формации (в этом состоит идея эволюционизма в своей исходной форме) в то время, как современные ученые, считающие себя его последователями, отрицают принципиальность этого разделения, обнаруживая, реально или нет, линейные терминологии родства у многих групп охотников и собирателей (бушменов, андаманцев, семангов, эскимосов) [Дзибель 2001: 231]. Причина такого противоречия кроется в самом эволюционном подходе к изучению систем родства, точнее говоря, в неверном истолковании этого подхода, когда сравнительный анализ ограничивается собственно терминологиями родства. С этой точки зрения, стоит обратить внимание на весьма поучительный факт «семантического сдвига» в понимании предмета исследования.

В российской этнографии этот момент нашел свое отражение в изменении взглядов на предмет исследования. Например, М.В.Крюков изначально рассматривал вклад Л.С.Моргана в качестве отправной точки изучения именно систем родства [Крюков 1973: 27]. Между тем, типология М.В.Крюкова, принятая в отечественной науке за эталон, подается как типология систем терминов родства [Попов 1990: 148]. В этой связи В.А.Попов утверждает, что исследование в данной области должно строиться от систем терминов родства к системам родства [Попов 1990: 148]. Данное утверждение представляет собой смысловую кальку утверждения, что нечто «вещное», мыслимое самостоятельно по отношению к терминологиям родства, если и существует, то не входит в предмет исследования этнографии ввиду своей недостижимости. Таким образом, миром родства становится мир языка родства, а наука о номенклатурах родства – единственно возможной альтернативой. Согласно А. Крёберу «системы родства — это терминологии» (цит. по: [Read 2009: 43]). Новейшее высказывание на эту тему принадлежит Г.В. Дзибелю: «родство — это обмен терминами языка» (“kinship is a linguistic exchange”) [Dziebel 2007: 189].

С точки зрения перспективы создания особой исследовательской программы, подмена понятий в рамках «алгебры родства» означает помимо прочего схоластизацию научной деятельности, которая сводится к чистому терминотворчеству. На этот очевидный недостаток «алгебры родства» в свое время указал Н.А. Добронравин. «Несомненно – говорит он, – неотъемлемым правом исследователя является употребление тех или иных терминов и создание новой терминологии. В то же время, иногда оперирование новыми или не получившими широкое распространение терминами приводит к крайне неприятному результату. Творец или “собственник” таких наименований может быть вполне удовлетворен своим понятийным аппаратом. Однако для ученых, работающих в

смежных областях знания, подобный текст иногда превращается в эзотерический» [Добронравин 2000: 58]. Или: «Не совсем понятно, почему уже сложившиеся науки (лингвистику и этнографию. – П.Б.) следует отвергнуть ради иденетики» [Добронравин 2000: 58]. В целом, для этнографа должна быть более привлекательной – именно своей категоричностью – позиция лингвистов. Этнографам следует оставить лингвистам вопросы этимологии терминов родства и заняться сюжетами лучше им знакомыми, т.е. структурами систем родства [Дыбо, Кулланда 2009: 37].

Монографию Г.В.Дзибеля «Феномен родства» (2001), имеющую своей сверхзадачей объять всю существующую литературу по формальному описанию систем терминов родства («текстов» родства), можно считать пределом рациональных исследований в рамках «алгебры родства» как научной парадигмы. Здесь можно увидеть две основополагающие идеи. Первое: если мы ограничиваем себя изучением терминологий родства, необходимо использовать чисто лингвистические методы. Сам термин «трансформация» при описании терминологий родства, заменивший термин «эволюция» заимствуется из лингвистики [Дзибель 2001: 29]. Второе: если мы отказываемся от эволюционного подхода, используемый нами подход должен считаться структурным по правилу исключенного третьего. Конкретным выражением этой идеи является создание иденологической типологии систем терминов родства, которая противопоставляется общепринятой генеалогической. Под иденологической типологией («иденоним» в значении «термин родства») Г.В.Дзибель понимает выделение синхронических типологических единиц классификационного родства: взаимная терминология, генерационно-скошенная терминология (модели кроу и омаха), генерационно-скользящая терминология, кумулятивная терминология, редупликативная и рекомбинативная терминологии [Дзибель 2001: 42-63, 173-222]. Однако на практике структурный подход в работах Г.В.Дзибеля отождествляется с собственно лингвистическим анализом, что неудивительно, поскольку для него предметом исследования оказывается терминология родства (иденологическая типология и противопоставляемая ей генеалогическая типология родства – это два варианта лингвистической типологии). Внеязыковая сторона родства настолько сильно отодвигается на задний план, что тезис о её существовании хотя еще и предполагается, но уже не имеет решающего значения как составная часть доказательства того или иного теоретического положения.

Основное противоречие «алгебры родства» состоит в ее отношении к эволюционному подходу. Например, когда Г.В.Дзибель касается проблемы согласования генеалогической и иденологической типологии, он подразумевает согласования эволюционного и антиэволюционного подхода. Это хорошо видно из общего рисунка выдвинутой им гипотезы «третьего глобального типа систем родства», или «ойкуменического родства», в качестве ступени, предшествующей классификационному родству [Дзибель 2001: 103–104]. Данная гипотеза представляет собой не что иное, как повторение одного из наиболее

слабых элементов концепции Л.Г. Моргана, связывавшего начальные стадии развития семьи с понятиями «промискуитета», «кровнородственной семьи» и «семьи пуналуа». В этом контексте примечательно, что ввод Л.Г.Морганом упомянутых понятий является результатом ошибочной интерпретации данных по терминологиям родства, т.е. интерпретации, основанной на изучении феномена родства по методу «от систем терминов к системам родства». На этом фоне становится яснее, в чем заключается другая ошибка, которую исследователи постоянно допускают, пользуясь методом «от систем терминов к системам родства». Речь идет о тезисе, согласно которому системы терминов родства могут быть интересны только как «источник информации для реконструкции процесса развития общества» [Попов 1990: 146–147]. Это означает, что системы терминов родства отражают не современные им институты социальных отношений, а какие-то прошлые состояния этих институтов. Но, если это так, совершенно непонятно, зачем люди пользуются терминологиями родства, которые не только никак не отражают окружающую реальность, но попросту вводят в заблуждение, заставляя принимать неверные решения в области брачных соглашений.

Здесь можно вспомнить, что еще Б.Малиновским была доказана принципиальная невозможность применения метода пережитков в целях реконструкции прошлых (ненаблюдаемых) событий традиционной культуры. А.А. Бурыкин одновременно выступает в роли эволюциониста и антиэволюциониста, поскольку в один и тот же момент верифицирует и фальсифицирует полезность изучения отношений родства в направлении «от систем терминов к системам родства» (являющийся лишь вариантом метода пережитков) путем его сравнения с методом определения оружия по стреляной гильзе: «В принципе такой подход вполне логичен и имеет более широкое распространение, чем что-либо иное, – например, описание отношений родства как системы четко противопоставленных и разграниченных ролей. В практике нам известно, что по стреляной гильзе и пуле можно определить оружие, из которого был произведен выстрел, но можно и специально отстреливать оружие, чтобы зафиксировать заранее его индивидуальные особенности по следам, оставленным на пулях и гильзах» [Бурыкин 2011: 343].

Метод пережитков основан именно на таком интуитивном представлении, что более поздние явления культуры обязательно сохраняют на себе «следы» более ранних явлений. Насколько сильны и безочетны подобные заблуждения, основанные на упрощенном понимании эволюционной теории, можно судить хотя бы по тому факту, что Г.В.Дзибель в целях обоснования своей концепции ойкуменического (доклассификационного) родства привлекает мои рассуждения относительно концепции локального (мифологического) родства [Дзибель 2001: 103–104]. В.А.Попов в обзоре новейших течений в исследованиях по родству уже напрямую отождествил эти два совершенно различных по содержанию понятия [Попов 2004: 208]. В действительности использование поня-

тия локального родства, независимо от степени его обоснования, не подразумевает реконструкцию какой-то неизвестной стадии эволюции, более древней, чем известные этнографам. Теоретический объект «локальное родство» был сконструирован исключительно в качесте инструмента более точного определения классификационного родства как составного элемента множества этнографически наблюдаемых событий [Белков 1999: 68, 72–73; Белков 2000: 57]. Возникает парадокс: сторонники процедуры исследования «от систем терминов к системам родства», отрицая применимость эволюционной теории к системам родства, апеллируют к понятию пережитков, которое считается основным термином эволюционной теории, а в глазах антиэволюционистов – её наиболее слабым местом. Решить этот парадокс возможно только в том случае, если его возникновение увязать с практикой смешения предметных областей лингвистики и этнографии. А.А.Бурыкин считает некоррекным утверждение, что исследователи феномена родства давно отказались от эволюционного подхода, предпочитая говорить не об «эволюции систем родства», а «трансформации СТР» [Бурыкин 2011: 344]. «Что, собственно, плохого, — спрашивает он, — если трансформации системы терминов родства с высочайшей точностью отслеживаются по письменным формам языков и с несколько меньшей точностью — по данным этимологического анализа, а эволюция систем родства до сих пор оказывается предположительно располагаемой в интервале от промискуитета до церковного брака?» [Бурыкин 2011: 344]. Во-первых, эволюция систем родства со времен Л.Г.Моргана располагается в достаточно четко определенном «интервале» от классификационных до описательных (неклассификационных) систем родства. Во вторых, в отличие от систем терминов родства (словарей родства) системы родства (структуры родства) безразличны к языковым границам во времени и пространстве. В этом плане структуры родства ведут себя подобно структурам мифа. Качественный (эволюционный) переход от одного «глобального типа систем родства» к другому сопровождается количественным переходом (трансформацией) в терминологии родства, причем эти количественные изменения носят относительный характер. Терминологии классификационного типа содержат описательные термины и, наоборот, многие термины линейных систем могут рассматриваться как классификационные. Эти неоспоримые факты свидетельствует лишь о том, что лингвистика не содержит в себе критерий различия между типами систем родства. Вот почему не П.А. Лавровский, а Л.Г. Морган открыл стадию классификационных системы родства, хотя держал в руках источники, свидетельствующие, что древнерусская система родства по своей структуре была классификационной, т.е. качественно отличной от современной системы родства, сложившейся в средние века. Разумеется, П.А. Лавровский, будучи филологом, не мог это заметить, несмотря на то, что на несколько лет опередил Л.Г. Моргана, опубликовав идею связи между системами родства и формами собственности (от рода к государству) [Лавровский 2005: 94–99].

Причина нетождественности научного вклада П.А.Лавровского и Л.Г.Моргана кроется в различии предметов исследования филологии или – шире – лингвистики, с одной стороны, и этнографии, с другой. М.В.Крюков другими словами выражает ту же самую мысль: «…если та часть морганoвского определения двух больших категорий систем родства, где классификационные термины противопоставляются описательным, является ошибочной, то второй критерий — слияние или разграничение прямой и коллатеральной линии родства — существен и объективен» [Крюков 1973: 36]. В этом пассаже дилемма «классификацинное – описательное родство», была скорее подтверждена, чем опровергнута, а если и опровергнута, то только в той части, где дело касается именно лингвистического аспекта явлений родства. Слияние или разграничение прямой и бокой линий родства – нелигвистический критерий. Не вполне ясно, почему в более поздних работах М.В.Крюков отошел от принципа нелингвистического (=этнографического) подхода, характеризуя свои взгляды как концепцию «трансформационной многолинейности систем родства» [Крюков 1995: 111].

Таким образом, выбор между применением к феномену родства классической (однолинейной) теории эволюции и теории многолинейной эволюции в пользу последней связан с объединением объемов понятий «предмет этнографии» и «предмет лингвистики», т.е. созданием несуществующего предмета исследования. В целях более точного выделения предметной области этнографии, правильнее было бы различать понятия «эволюционной унилинейности систем родства» и «трансформационной многолинейности систем терминов родства». Основная трудность заключается в самой процедуре абстрагирования обозначаемого от обозначающего, поскольку практически узнать о существовании первого можно только посредством второго. Например, Д. Рид видит причину всех неудач в исследованиях родства (когда задачи, поставленные наукой в XIX и XX вв., так и не были решены) в тщетности попыток переключить внимание с изучения родства в «его собственных терминах», т.е. как терминологической (символической) системы, на изучение родства в терминах отношений между участниками процесса социального воспроизводства [Read 2009: 42]. Совершенно непонятно, на чем основывается утверждение, что изучение именно лингвистической стороны родства является изучением родства в его собственных терминах. Перед нами типичный пример логической ошибки, когда доказательство тезиса осуществляется с помощью тождественного ему по смыслу аргумента.

Как уже отмечалось выше в связи со ссылкой на мнение М.В.Крюкова, критика морганoвского деления «классификационные — описательные системы» основывается только на том факте, что описательные терминологии содержат классификационные термины. На этот факт указывают все исследователи, так или иначе придерживающиеся формулировки «от систем терминов к системам родства» [Kroeber 1971 (1909): 59–60; Dziebel 2007: 186–187]. С этим фактом никто и не спорит, но из него никак не вытекает вывод о необходимости

именно для этнографов переключить внимание полностью на терминологию родства. Изучение терминологии родства – это фонетический, или фонологический, и этимологический анализ, явно не имеющий никакого отношения к задачам этнографии в силу особенностей профессиональной подготовки.

В настоящее время в работах большинства отечественных, так же, как и западных этнографов, понятие системы родства поглощается понятием номенклатуры родства вопреки уверениям относительно того, что понятия системы родства и системы терминов родства «не тождественны и не синонимичны», что системы родства составляют «план содержания», а системы терминов родства — «план выражения» и т.п. [Попов 1990: 147–149]. Например, Р. Кисинг, вероятно, не имел в виду критику подмена понятия «система родства» понятием «система терминов родства», но результаты совершенно неуместного применения лингвистического подхода были им сформулированы именно в духе критики: «Несмотря на вековые усилия, ни одному антропологу не удалось создать общую теорию системной связи между классификациями [т.е. терминологиями. — П.Б.] родства и социальной организацией» (цит. по: [Read 2009: 42–43]). Было бы гораздо более удивительно, если бы кому-то это удалось. Как известно, между языком и отражаемыми им явлениями или понятиями не существует жесткой связи. Термины родства в этом плане не могут составлять исключения. Что же касается системы родства в целом, профессиональное этнографическое исследование в любом отдельном обществе эмпирически неопровержимо доказывает наличие тесной связи отношений родства с социальной организацией.

Однако при «первом крещении» теоретической этнографии, все начиналось именно с изучения родства как явления культуры, причем долгое время исследования шли в высшей степени успешно (А.Р.Рэдклифф-Браун, Б.Малиновский, А.П.Элькин и многие другие). Крёберовская модель «системы родства — это терминологии» была создана до того, как А.Р.Рэдклифф-Браун на основе анализа этнографических материалов открыл типы классификационных систем родства. Эту модель, в сущности ничем не подтвержденную, этнография воспринимает значительно позже. В книге О.Ю. Артемовой «Колено Исава. Охотники, собиратели, рыболовы» этот момент объясняется терминологическими удобствами. «Долгое время в нашей литературе, — пишет она, — эти системы символов, предназначенные для эгоцентрического употребления, чаще всего именовались системами родства. Затем был внедрен — как более точный – термин “системы терминов родства”. Параллельно всегда с тем же значением использовались термины “терминологии родства” и “номенклатуры родства”. В этой работе предпочтен последний термин» (курсив автора. – П.Б.) [Артемова 2009: 271]. На наш взгляд, этот пример положительно подтверждает все, о чем говорилось выше. Термины «система родства» и «терминология родства» вообще не могут быть «точнее» по отношению друг к другу, поскольку отражают понятия, как говорят логики, разной материи.

Наблюдая встречающиеся в литературе высказывания на интересующую нас тему, можно сказать, что большинство авторов, с одной стороны, рассматривают переключение интереса этнографов с систем родства на терминологии родства как важнейшее теоретическое достижение, а с другой стороны, признают, что это переключение имеет практически нулевые результаты. Причина состоит в том, что утверждение «от систем терминов к системам родства» есть не что иное, как софизм, основанный двойной подмене тезиса. Сначала тезис о системах родства подменяется тезисом о системах терминов родства, а затем тезис о эволюции систем родства – тезисом о трансформации систем терминов родства.

В этом случае системы родства как таковые остаются за рамками предмета исследования. Разделение «системы терминов родства – системы родства» подменяется тавтологическим разделением «номенклатура родства – система терминов родства». Отсюда возникают высказывания вроде: «СТР относится к лингвистике в большей мере, чем считается этнографами, а к этнографии – в большей мере, чем это представляется лингвистам» [Попов 1998: 141]. Это означает принятие тезиса «от систем терминов к системам терминов».

Таким образом, исследовательская программа А.Крёбера (вариант: «алгебра родства») себя не оправдывает ни эмпирически, ни теоретически. Может быть, пора перестать удивляться несоответствию наличных результатов затраченным усилиям и вернуться от профессионально несвойственного им занятия, связанного с изучением терминологий родства, к изучению систем родства? Из того, что все современные типологии родства суть типологии систем терминов родства, вытекает насущная задача пересмотреть господствующие взгляды таким образом, чтобы в конечном итоге теоретическим объектом исследования действительно выступала типология систем родства.

10.2. Диаграммы родства (теория)

Компонентный анализ терминологий родства («алгебра родства») не является научным анализом в узком смысле слова, являясь неосознанной, попыткой осуществления реляционного подхода к организации баз данных, который, опять-таки, требует владения специальной теорией. В настоящее время создана (создается) такая база данных по австралийским терминологиям родства, насчитывающая десятки тысяч терминов (245 диалектов, 345 источников) [Dousset etc. 2010: 42-56]. Однако ничего неизвестно об осуществлении подобных проектов в рамках «алгебры родства», если не считать таковым несколько выпусков одноименного альманаха.

Здесь уместно вспомнить о существовании исследовательской программы А.Р.Рэдклифф-Брауна, которую условно можно назвать «геометрией родства», если не забыта полностью, то, по крайней мере, не считается актуальной. В

настоящей работе предлагается модификация его метода построения диаграмм родства. Эти диаграммы не являются геометрическими фигурами в узком смысле слова. Это скорее топологии, или графы. Вероятно, следует также подчеркнуть, что рассматриваемые диаграммы относятся к семейству графов «утолщенное дерево» с элементами графа «решетка». На этом основании можно ввести понятие графа «решетчатое утолщенное дерево» или даже выделить особый вид графа «классификационное родство».

Изобретение топологии (графа) «утолщенное дерево», в которой в отличие от классической топологии «дерево» связи между узлами на разных уровнях различаются по «толщине», обычно приписывается Ч.Лейзерсону: «fat-trees are more like real trees in that they get thicker further from the leaves» [Leiserson 1985: 982]. Данное свойство увеличения / уменьшения «толщины» ветвей графа коррелирует с реальными межпоколенными изменениями в «толщине» линий родства. Диаграммы австралийских систем родства, опубликованные А.Р.Рэдклифф-Брауном в 1913 г., являют собой как раз первые из известных вариантов графа «утолщенное дерево» (как представляется, с элементами графа «шина»). Отличие состоит в том, что диаграммы родства представляют собой ориентированный граф, в котором отличны по своим свойствам не только дуги (генеалогические связи), но соединяемые ими вершины (ячейки родства).

Таким образом, в австраловедческой литературе первый опыт создания графических систем, сочетающих в себе элементы графического и словесного (буквенного) описания, существует со времен А.Р.Рэдклифф-Брауна, который, пользуясь этим кодом, находил в Австралии всего две системы родства, тип кариера и тип аранда, по названиям «племен». Первая определяется предпочтительным браком с кросскузиной первой степени («дочерью брата матери») при существовании обычая обмена сестрами («дочь брата матери» совпадает с «дочерью сестры отца»), а вторая – предпочтительным браком с кросскузиной второй степени («дочерью дочери брата матери матери») при запрете на брак с кросскузиной первой степени [Brown 1913]. Позднее А.П.Элькин выделил тип карадьери в качестве самостоятельного третий тип. Здесь для мужчины предпочтительным брачным партнером является кросскузина первой степени со стороны матери («дочь брата матери») при запрете на брак с кросскузиной со стороны отца («дочерью сестры отца»). Им были выделены еще два типа, алуридья и унгариньин, но эти типы являются лишь вариантами типа аранда. [Elkin 1956: 58-79].

Не делая поспешного вывода о том, что тип карадьери является промежуточным звеном между типом кариера и типом аранда, в этих трех системах можно видеть трансформацию принципиально одной и той же системы, основанную на изменении формы предпочтительного брака. Однако графические схемы А.Р.Рэдклифф-Брауна, используемые А.П.Элькиным, не являются изоморфными или, используя здесь кажущийся более точным термин, гомотопичными

относительно друг друга, что противоречит тезису о взаимной трансформации, отображаемых ими систем родства. Несовместимость принципов построения этих схем на графике проявляется в том, что мужские линии прямого родства в виде геометрических прямых удается изобразить в только в случае простейшей системы родства типа кариера. Схема карадьери имеет «ступенчатый», а схема аранда – «зигзагообразный» характер **(**См. **Приложение II.** Рис.4, 5, 6).

Возникает вопрос: является ли вообще разумной (т.е. выполнимой имеющимися средствами) задача создания такого способа графической фиксации, при котором все три системы складывались бы из некоторого множества одинаковых элементов как своего рода «кирпичиков»?

Ниже предлагается единый способ изображения систем классификационного родства, который основан на изменении одного из субэлементов, а именно: «муж – жена» и «брат – сестра». В отличие от схем А.Р.Рэдклифф-Брауна, где термины этих отношений соединяются, соответственно, значком x и значком ┌┐ , мы предлагаем соединять позиции супругов прямой горизонтальной линией, а позиции братьев и сестер изображать в виде двух смыкающихся прямоугольных ячеек. Логика этого способа изображения означает развитие метода, изобретенного А.Р.Рэдклифф-Брауном: позиции муж и жена «отодвигаются» («отдаляются»), позиции брата и сестры «сдвигаются» («сближаются»). В зависимости от особенностей конкретных систем родства эти ячейки заполняются теми или иными описательными терминами родства, обозначающими денотаты или позиции родства. В дальнейшем при заполнении конкретных схем родства предлагается пользоваться аббревиатурой английских терминов, принятой в мировой литературе: FF, ffsr, F, fsr, m, MB, mm, MMB, mmbd, MMBS, d, dd, S, SS, MBS, mbd, fsrd, FSrS, H, w etc. На практике это означает возможность построить диаграммы систем родства карадьери и аранда простым перестроением диаграммы системы кариера, причем при сохранении основного конструктивного принципа изображения, заключающегося в единстве вертикалей прямого родства.

Каждая такая схема представляет собой некое подобие кристаллической решетки, узлы которой образуются терминами, лежащими на пересечении прямых (вертикальных) и боковых (диагональных) линий родства. Как уже сказано, горизонтальные линии, соответствующие линиям свойства (муж – жена), соединяют вертикальные линии родства и одновременно обозначают собой поколения (родители – дети). В сущности, термины классификационного родства – это и есть ячейки, содержащие в себе несколько категорий родственников и состоящие из двух полей, правого (мужского) и левого (женского). Общее число ячеек зависит от того, сколько линий родства различает данная система. Чем больше число выделяемых линий, тем меньше категорий родства содержится в терминах родства. Различие между конкретными системами родства, принадлежащими к одному типу, состоит во вторичной классификации

категорий родства, когда ячейки, из разных линий родства и / или разных поколений обозначаются одним термином (существует и третичная классификация терминов родства только по признакам свойствà, известная в литературе под наименованием брачных классов).

При графическом анализе (решении) конкретных систем родства термины родства удобнее обозначать, или, точнее, заменять цветом, поскольку нас в данном случае может интересовать не лингвистическая сторона проблемы, но только этнографическая, имея в виду структуру родства: слияние / разграничение, тождество / различие значений. В данной работе мы ограничиваемся обозначением главных линий родства (FF, MMB, MF, FMB) и графическим выделением наиболее значимых ячеек родства (например, ячейка, залитая черным цветом, обозначает местоположение эго). Теперь достаточно взглянуть на рисунок, чтобы простым наблюдением решить задачи, неразрешимые в рамках парадигмы «алгебры родства», или просто отбросить их как не имеющие реального смысла. Как мне уже однажды приходилось отмечать, суть дела заключается в том, чтобы правильно нарисовать структуры родства (см.: [Дзибель 2001: 41]).

Экспериментируя с диаграммами А.Р.Рэдклифф-Брауна и А.П.Элькина и других авторов, кажется, удается построить схемы, удовлетворяющими условию взаимного подобия (за основу берется система родства типа кариера как простейшая, с минимальным числом элементов) (рис.4, 5, 6).
Для полноты картины необходимо добавить, что чисто теоретически наряду со системами родства, строящимися на односторонних браках между матрилатеральными кросскузенами, могут существовать системы, основанные на одностороннихбраков между патрилатеральными кросскузенами (браки с «дочерью сестры отца»). В частности, такая форма брака была зафиксирована на Тробрианских островах. Необычность её состоит в локализации брачного поселения. По достижении совершеннолетия индивид переселяется на территорию брата матери, на этой же территории он создает свою семью [Malinowski 1932: 433-451; Leach 1971: 226-229].

На первый взгляд, схема системы родства тробрианцев должна строиться нами по аналогии с системой родства карадьери. В качестве аргумента в пользу такого решения служит сам факт зеркальности этой системы родства системе типа карадьери. Дополнительным доводом служат результаты анализа Э.Лича, построившего «трехлинейную» схему родства тробрианцев в пределах нулевого, первого восходящего и первого нисходящего поколений [Leach 1971: 228]. Выделение трех линий – признак системы карадьери. Однако при дальнейшем анализе в рамках специального исследования оказывается, что система родства тробрианцев лучше вкладывается в схему родства типа кариера, представляя собой развертку (см. **Приложение II.** Рис.11-12) [Белков 2009: 21-29].

Предлагая графический способ изображения систем родства, требуется сделать одно примечание, касающееся кода Ю.И.Левина, достаточно широко используемого в отечественной литературе. Обычно его необходимость обосновывается недопустимостью описания первичных систем терминов родства в терминах вторичных, так как это приводит к искажению содержания первичных и т.п. [Попов 1990: 149]. Но этот аргумент имеет силу только в том случае, если вторичные (европейские) системы характеризуются как описательные. Между тем С.А.Токарев уже очень давно, еще в 1929 г., заметил, что европейский тип неверно называть описательным [Токарев 1929: 49]. Это очевидная истина. Европейские термины, не только простые («отец», «мать», «брат», «сестра», «сын», «дочь», «муж», «жена»), но и составные («дед», «бабка», «дядя», «тетка», «внук», «внучка», «двоюродный брат», «двоюродная сестра», «тесть», «теща», «шурин», «золовка») не являются описательными.

Так называемые описательные термины родства, т.е. термины, раскладывающие составные термины на простые, были введены Л.С.Морганом как термины искусственного языка описания систем родства именно с целью избежать искажения смысла первичных систем родства путем простого перевода с одного языка на другой. В «Древнем обществе» сравнительная таблица терминов родства сенека-ирокезов делится на три колонки, озаглавленные как «Наименования родственников», «Ирокезские термины», «Перевод». Пример: сестра моего отца / ah-ga’-huk / моя тетка [Морган 1935: 17-28].

В свое время Б.Малиновский писал, что прежде, чем строить «алгебру родства», или решать «головоломки» классификаторских терминологий, необходимо рассмотреть множество проблем содержательного характера в той сфере, которую он именовал социологическими исследованиями [Malinowski 1930: 28]. Основная ошибка современной школы исследователей систем родства, представляемой альманахом «Алгебра родства», заключается в фактическом отказе от анализа систем родства с помощью графических схем и сосредоточении усилий на поисках закономерностей исключительно в сфере терминологии родства (графические схемы если и спользуются только в качестве иллюстрации результатов анализа, полученных другим путем). Не имея возможности ставить перед собой чисто лингвистические задачи, исследователи от изучения систем родства, фактически, переходят исключительно к изучению систем терминов родства (как кажется, М.В.Крюков в своих работах эту грань не переходил). Между тем диаграммы родства, какими бы несовершенными они ни были, являются необходимым связующим звеном между терминами родства и реальными стереотипами поведения. Невозможно понять действие той или иной системы терминов родства вне описания реинкарнационного комплекса, локальной или тотемической организации, ритуальной жизни в целом. Поэтому *проблема не в том, что представители упомянутой научной школы неправильно решают поставленные задачи, а в том, что они правильно решают неправильно поставленные задачи*.

Таким образом, решая чисто формальную проблему неизоморфности существующих диаграмм родства друг другу, мы, в конечном счете, получаем графические знаковые системы изоморфные самой реальности классификационного родства. Данные схемы являются графическим изображением самих принципов классификационного родства. Вертикальные линии являются обозначением принципа локальности и принципа эквивалентности сиблингов, горизонтальные и диагональные линии отражают принцип экзогамности и принцип эндогамности, схема в целом – принцип замкнутости. Перед нами не просто способ фиксации, но работающая модель способная к самоинтерпретации и предсказанию новых эмпирических фактов. Выше мы говорили о трех принципах, но уже простого созерцания данных схем достаточно, чтобы увидеть еще одни принцип, – принцип экзогамности / эндогамности, механизм действия которого оказывается основанным не на запрете браков внутри клана и предписании браков внутри «племени», а на запрете браков с представителями определенных кланов, принадлежащими к определенным поколениям. Эндогамность является следствием (внешней формой) принципа замкнутости так же, как эквивалентность сиблингов – следствием принципа локальности.

Подобно механическим манипуляторам, повторяющим движение человеческой руки, эти схемы повторяют, во всяком случае, достаточно точно имитируют тот процессы, который происходят в головах и в поведении самих аборигенов, когда они решают те или иные задачи родства, встающие перед ними в случае актуализации необходимости вычисления брачных, экономических или властных обязательств по отношению к лицам, с которым они вступает в контакт в реальной жизни. Изоморфизм или – даже – гомоформфизм геометрического кода феномену классификационного родства состоит прежде всего в том, что первобытный человек представляет родство в пространственных образах принадлежности индивидов к локальным группам, находящимся на различном расстоянии от локальной группы эго. В нашем собственном языке реликтом этого состояния является деление родства на «близкое» и «дальнее».

На представленных схемах вертикальные линии, точнее, стержни прямого родства символизируют локальные группы. Выделение двух, трех, четырех самостоятельных линий означает, что для данного типа родства минимально возможным является, соответственно, союз двух, трех, четырех локальных групп. Однако данное утверждение не тождественно утверждению о существовании в прошлом или настоящем эндогамных единиц, состоящих из соответствующего ограниченного числа групп. Члены одной и той же локальной группы могут одновременно вступать в брачные отношения с женщинами из различных локальных групп, речь идет только о том, какое наименьшее число локальных групп должен учитывать эго (или его «брокер») при выборе брачного партнера.

Табуляция конкретных систем с помощью диаграмм показывает, что три основных типа родства, выделенные на австралийском материале, имеют универсальный характер. Все многообразие классификационных систем родства сводится к трем указанным схемам. (По какой из трех схем «собирать» терминологию родства, принадлежащую той или иной культуре, – вопрос предварительного сбора информации по предпочтительным формам брака, способам слияния / разграничения линий родства и некоторых других факторов прагматического, т.е. мифоритуального плана.) Если приводить в качестве примера наиболее часто упоминаемые в литературе системы, гавайская представляет собой вариант кариера, кроу и омаха – карадьери, ирокезская – аранда. Трансформация происходит двумя взаимосвязанными путями: посредством изменения формы предпочтительного брака наложением запретов на все более отдаленные категории родства (переход между треми типами родства) и посредством увеличения числа линий, или локальных групп, вовлекаемых в круг счета родства при решении брачных задач (переход от более простых к более сложным вариантам внутри одного типа). В последнем случае число терминов родства увеличивается на порядок, что делает систему (счета) родства слишком громоздкой (эффект «цепной реакции»). Вероятно, это объясняет, почему на уровне этнографической современности* удалось зафиксировать простейший тип, представленный системой родства кариера.и ее аналогами в других культурах (гавайцы, древние китайцы). С одной стороны системы родства этого типа имеют очень короткий «период полураспада», т.е. перобразования в системы типа карадьери или аранда, но с другой стороны, достигнув известного предела сложности данная система родства становится слишком неудобной и возвращается к простейшему типу. Поэтому внутри первичной формации взаимные видоизменения систем родства имеют циклический характер.

Табуляция конкретных систем родства также показывает излишний характер иденологической типологии. Не существуют типы взаимной терминологии родства, генерационно-скошенные или генерационно-скользящие модели, существуют взаимные, скошенные и скользящие термины, которые могут уживаться в одной и той же системе родства, выполняя различные запретительные / разрешительные или коррекционные функции.

Возникновение вторичных систем родства связано с нарушением принципа локальности родства, который является необходимой предпосылкой принципа эквивалентности сиблингов. С этой точки зрения, Л.С.Морган был абсолютно прав, рассматривая арабскую систему как вариант арийской (английской, европейской, линейной). Наличие в арабской терминологии родства особых терминов, обозначающих различные категории кузенов, не имеем никакого значения перед фактом разграничения родных братьев и ортокузенов (сыновей брата отца). Другими словами, система родства перестает быть классификаци-

* Пользуемся термином Д.Г.Савинова.

онной (классифицирующей) лишь с момента исчезновения принципа локальности (=мифологичности) родства. Разумеется, принцип локальности может проявляться по-разному в различных обществах, стоящих на ступени первичной формации. Поэтому утверждение о линейности систем родства андаманцев, бушменов, эскимомов и др. в будущем, вероятно, придется пересмотреть. Сама трактовка вторичных систем родства как относящихся к линейному типу кажется не вполне корректной, во всяком случае, не вполне точной, ибо не полностью отражает сущность различия между первичными и вторичными системами. Выше уже подчеркивалось, что относительно первичных систем родства правильнее использовать термин «стержень родства», хотя на графике это явление невозможно отобразить иначе, как линией. Следовательно, графические изображения первичных и вторичных систем родства всегда будут «линейными». Наглядным различием между первичными и вторичными системами родства выступает другое обстоятельство, а именно: структура первичных систем родства позволяет расположить обозначения всех категории родственников в одной плоскости. Если бы мы попытались применить такой же метод изображения к вторичным системам родства, нам пришлось бы рисовать все новые и новые плоскости, поскольку линия родства расходятся от эго веером как в сторону восходящих, так и в сторону нисходящих поколений. Это и означает отсутствие единого стержня родства. Кроме того, первичные системы родства отличаются тем, что края схем, их отображающих («карт родства»), можно соединить («замкнуть»), образовав объемные геометрические фигуры (простейший тип кариера – «плоский») в виде призм с тремя, четырьмя и более гранями **(См. Приложение II.** Рис**.**13, 14, 15**).**

Отсюда возникает противопоставление первичных и вторичных систем родства как замкнутой (конечной) и расширяюшейся (бесконечной).

С общетеоретической точки зрения классификационное родство представляет собой особого рода игру с недифференцированными правилами. Разыгрывая отдельные партии (ср. употребление слова «партия» в значении ‘установление партнерства по браку’), люди видоизменяют и совершенствуют системы родства в зависимости от наличия / отсутствия рекомендованных данной традицией брачных партнеров. Принципы этой игры обнаруживают сходство с целым рядом известных игр европейского и восточного происхождения: шахматы, карты, шашки, домино etc. с их «фигурами», «мастями», «полями», «ходами», «партиями». Вполне уместно предположить, что игры, строящиеся на обмене ходами, возникают именно в результате дифференциации правил игры в родство. С этой точки зрения, можно позволить себе слегка подправить одно из высказываний К.Леви-Стросса: системы родства состоят не в фиксации объективных родственных связей и развиваются они произвольно, в сознании людей, а не спонтанно как нечто существующее независимо от них подобно природным или, что в данном случае одно и то же, лингвистическим явлениям [Леви-Строс 1983: 51]. Трансформация классификационных систем родства –

это как раз тот случай, когда структура осознается агентом социального действия, поскольку структура родства – это локальная, или тотемическая организация. Преимущество пространственного, или геометрического кода в виде указанных выше схем заключается в наглядности связи между терминами и структурой родства.

Продемонстрировать возможности предлагаемого метода можно на примере анализа систем родства, которые принято считать наиболее сложными для понимания. По крайней мере, среди американских специалистов по изучению систем родства бытует мнение: «Объясните системы кроу – омаха, и остальные системы покажутся простыми» [Buchler, Selby 1968: 276]. Речь идет о так называемых системах роства с генерационным скосом. В системах омаха матрилатеральные кросскузены отождествляются с родственниками восходящих поколений, патрилатеральные – с родственниками нисходящих поколений, в системах кроу соотношение обратное [Попов 1977: 46]. Решением проблемы происхождения систем терминов родства типа кроу и омаха является их соотнесение со схемой родства карадьери (рис.7, 8).

Глядя на рисунки можно видеть, что, в сущности, возникновение этих систем терминов родства связано с запретом на браки между действительными кросскузенами. Здесь в силу вступают те правила игры, о которых мы только что говорили. Структура родства, состоящая из ячеек, выполняет роль «игральной доски», термины родства – роль «фигур». Для того, чтобы запретить брак с той или иной категорией лиц, достаточно передвинуть некий «запретный» термин на ячейку с родственниками, на брак с которыми предполагается наложить запрет. Один термин «съедает» другой.

В Австралии системы родства (карадьери), основанные на запрете браков между патрилатеральными кросскузенами, известна в виде четырехлинейном варианте (см. выше: запрет на браки между действительными матрилатеральными кросскузенами осуществляется за счет вставки добавочной линии «мужа сестры отца отца»). В системах родства индейцев Северной Америки возник запрет на двухсторонние браки с действительными кросскузенами. В рамках этой системы существуют два способа преобразования: либо мы передвигаем термины по мужской, либо по женской линии (с точки зрения эго мужского пола). Например, передвинув термин «дочь сестры» на ячейку, в которой находится «дочь сестры отца», мы накладываем запрет на брак своей сестры с «сыном сестры отца» (система омаха). Соответственно, сделав ход «сестра отца → дочь сестры отца», мы также делаем запретными браки сестры с «сыном сестры отца» (система кроу). Это согласуется с тем, что системы кроу встречаются преимущественно в матрилинейных обществах, а системы омаха – в патрилинейных [McKinley 1971: 231]. Таким образом, системы кроу и омаха не одни из самых сложных, а одни из самых простых. Перемещение терминов с целью постановки запретов на брачные контакты является наиболее простым

и распространенным приемом при трансформациях конкретных систем родства.

10.3. Системы родства как предмет исследования (практика)

С точки объективной точки зрения, имея в виду полезность разграничения сфер лингвистики и этнографии, вопрос А.А. Бурыкина кажется вполне уместным: что является критерием системы родства? [Бурыкин 2011: 343]. Если мы говорим о родстве как предмете исследования этнографии, ему можно дать следующее номинальное определение. Родство (система родства) — это совокупность правил и процедур наследования и/или установления (путем заключения брачных союзов) социальных и / или имущественных позиций, основанная на различных способах группирования людей по признакам принадлежности к определенной линии (или месту) происхождения, поколению и полу. Родство как фрагмент реальности является основой для выделения двух самостоятельных предметов исследования. Один из них (терминология родства) принадлежит языкознанию, другой (система родства) — этнографии. В последнем случае родство рассматривается не как явление языка, а как явление традиционной культуры. В действительности реальность классификационного родства есть по большей части не биологическая, а фольклорная или мифологическая реальность (имущественные отношения еще не отделены от ритуальных). Также линейные системы родства, будучи по форме биологическими, своим содержанием имеют не генеалогические, а имущественные связи.

Однако на каких действиях конкретно должен сфокусировать свое внимание этнограф, чтобы выполнить условие подхода к родству как явлению культуры, а не как к явлению языка? По-видимому, для этого необходимо отвлечься от терминов родства, или обозначающего, в пользу собственно структуры родства, или обозначаемого. Типологизации поддаются системы родства, т.е. структура, а не терминология. Конечно, сравнивая терминологии родства, статистически можно выявить некоторые корреляции между фактами. Однако науку интересуют не отдельные совпадения сами по себе, а объяснения этих фактов, т.е. законы или понятия. Создать типологию систем терминов родства, вероятно, так же невозможно, как создать типологию шахматных партий. В этом случае пределом формализации является выделение классических партий. То же самое касается систем терминов родства, обзор которых действительно позволяет выделить наиболее часто встречающиеся (т.е. наиболее эффективные в тех или иных отношениях) системы ходов вроде: взаимной, скошенной, скользящей, генерационной и т.п. терминологии. В условиях первичной формации сочетание ходов в игре между двумя брачными сторонами практически бесконечно, но цель всегда одна — «выигрыш» в виде заключения наиболее выгодного союза, т.е. максимально соответствующего представлениям носителей данной культуры о предпочтительной (обязательной, ортодоксальной) форме брака.

Ставя вопрос о системах родства как предмете исследования этнографии, невозможно не коснуться вопроса о системах родства как теоретическом объекте. Труд К.Леви-Стросса «Элементарные структуры родства» (1949) иногда называют «великолепной неудачей». На самом деле, как показывают последующие научные события, его опыт был вполне успешным.

О теории А.Р.Рэдклифф-Брауна, впервые выделившего идеальные типы классификационного родства на основе предпочтительных форм брака (т.е. обмена женщинами между локальными группами), ныне почти не принято упоминать. В то же время соответствующие им понятия генерализованного и ограниченного обмена женщинами весьма охотно цитируются в учебной литературе по системам родства. Отклик А.Р.Рэдклифф-Брауна на статью Л.Дюмона* как выражение недоумения по поводу ненужных обобщений и искусственных реинтерпретаций в исследованиях по родству, не имеющих никаких теоретических последствий, был гласом вопиющего среди пустыни, несмотря на то, что он опирался на реальные факты, а его оппонент не смог даже внятно объяснить, в чем заключается преимущество идеи, в обязательном порядке предписывающей считать брата матери не родственником, а свойственником («родственником по альянсу») [Radcliffe-Brown 1953: 112].

В западной науке есть неизвестным образом возникшая договоренность, согласно которой специалисты в области изучения родства, по направлению «интереса», или по «акценту», должны якобы делиться на «теоретиков десцента» и «теоретиков альянса». Теория десцента, связывается с именем А.Р.Рэдклифф-Брауна, теория альянса – с именем К.Леви-Стросса. И то, и другое неверно. К тому же непонятно, как проводить исследования на основе такого разделения. Хорошо известно, что в классификационных системах родства работает принцип эквивалентности отношений родства и свойствá, т.е. термины свойствá отсутствуют как таковые. Именно на факты этого рода указывал А.Р.Рэдклифф-Браун. Примечательно, что, авторы, считающие разумным противопоставление теории десцента и теории альянса, при описании последней приводят схемы родства («элементарные структуры родства»), которые являются модификацией идеи А.Р.Рэдклифф-Брауна [Барнард 2009: 160-165].

Разрабатывая свою теорию, Л.Г. Морган учитывал в первую очередь различие между системами (структурами), а не между терминологиями родства. Возможно, он не подчеркивал специально необходимость четкой дифференциации понятия системы (структуры) родства и системы терминов родства, когда противопоставлял классификационные и современные системы. Тем не менее, его типология основана на достаточно четком разграничении классификационных и современных систем, поскольку он ориентировался не только и не

* Dumont L. The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage // Man, 1953, Nos.53-71: 34-39.

столько на различие лексиконов родства, сколько на различие схем (структур) родства в первобытном и современном обществе (см. ниже).

Приведем достаточно развернутое высказывание М.В. Крюкова, которое полностью противоречит теоретическим основаниям «алгебры родства» В.А.Попова, рассматривающей в качестве предмета исследования системы терминов родства и теоретически, и эмпирически. «Так называемые типы систем родства, — пишет М.В.Крюков, — это искусственные модели, конструируемые исследователем с целью применения их в качестве инструмента научного анализа. Относя ту или иную систему к одному из выделенных им типов, исследователь вынужден абстрагироваться от многих частных особенностей, эмпирическое многообразие которых необозримо. С другой стороны, многие системы не могут быть однозначно отнесены к определенному типу потому, что они представляют собой некое промежуточное состояние перехода от одного типа к другому. Поэтому для типологии систем родства первостепенное значение имеет изучение закономерностей перехода от одного исторического типа к другому, и в частности относительной последовательности трансформации отдельных структурных элементов системы» [Крюков 1972: 280]. В данном отрывке сосредоточены два вполне моргановских по духу положения. Первое связано с отождествлением предмета исследования с системами родства, второе — с определением типов систем родства как «абстрактных моделей» («искусственность» здесь выступает синонимом абстрактности), конструируемых в качестве инструмента научного анализа.

Повторим некоторые общие положения, касающиеся развития теории систем родства. Вторичные системы родства Л.Г. Морган объединял в один арийский (описательный) тип, а первичные разделял на два самостоятельные стадиальные (диахронические) типа — малайский и турано-ганованский, по принципу терминологического слияния/разграничения 1) прямой и боковых линий, 2) линий отца и матери. Если брать за основу группирование родственников первого восходящего поколения, историческая типология систем родства Л.Г. Моргана приобретает следующий вид:

Малайский	**F = FB = MB m = msr = fsr**
Турано-ганованский	**[F = FB] ≠ MB [m = msr] ≠ fsr**
Арийский (описательный)	***F ≠ [FB = MB] m ≠ [msr = fsr]***

В графическом виде эволюция систем родства в трудах Л.Г. Моргана может быть представлена так (рис. 1):

Рис. 1. Эволюция систем родства по Л.Г. Моргану

Поскольку в малайской (гавайской) системе родства один термин используется для всех трех категорий родства в рамках каждого поколения, Л.Г. Морган рассматривал эту систему как самую простую, следовательно, самую древнюю. Это подкреплялось тем, что он ориентировался на свои представления о развитии материальной культуры, согласно которым гавайцы находились на самой низшей ступени развития человеческой культуры.

Впоследствии стало ясно, что в своей классификации народов по ступеням развития материальной культуры Л.Г. Морган исходил из не вполне точного указания критериев. Ученые, работавшие после Л.Г. Моргана, внесли поправки в его схему, поменяв местами на эволюционной лестнице гавайский тип и турано-ганованский, который позже стали называть ирокезским, или австралийским. Арийский тип родства теперь принято называть английским или эскимосским. Возникли и некоторые другие варианты наименований. Важнее, что был добавлен, или выделен, четвертый тип систем родства, именуемый арабским (китайским): по особенностям характера распределения терминов в первом восходящем поколении. Все это было обобщено в теоретической части книги М.В. Крюкова «Система родства китайцев». Так была создана четырехчленная типология, в известной степени синтезирующая в себе результаты западных исследований. Типы выделяются по наличию/отсутствию двух признаков — разграничения прямой и боковой линии, линии отца и линии матери:

Линейный *(арийский)*	***F ≠ [FB = MB] m ≠ [msr = fsr]***
Генерационный (малайский)	**F = FB = MB m = msr = fsr**
Бифуркативно-слившийся (турано-ганованский)	**[F = FB] ≠ MB [m = msr] ≠ fsr**
Бифуркативно-*коллатеральный (арабский)*	***F ≠ FB ≠ MB m ≠ msr ≠ fsr***

Графически теория М.В. Крюкова выражается так (рис. 2):

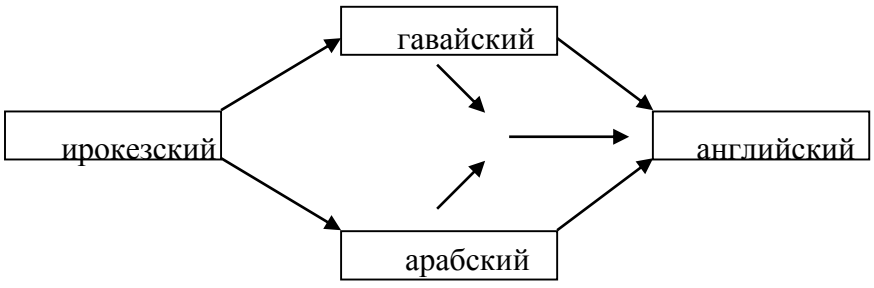


Рис. 2. Историческая типология систем родства М.В. Крюкова

Впоследствии некоторые исследователи стали придерживаться положения, что существующие названия типов «не совсем удачны, потому что каждый тип привязан к определенному этносу», и что более правомерным использовать наименования типов СТР по структурным признакам [Попов 1977: 44]. Так, В.А.Попов утверждает: «Если обозначить разграничение родственников по

прямой и боковым линиям термином «линейность», а разграничение родственников по отцовской и материнской линиям назвать «бифуркацией, то с помощью этих терминов можно описать все основные типы СТР, указывая одновременно на главный структурообразующий признак каждого типа» [Попов 1977: 44–45]. Логика рассуждений примерно такова. Поскольку характерным признаком ирокезского типа является бифуркация, то его можно назвать бифуркативным типом; арабский, сочетающий оба признака, — бифуркативно-линейным; а английский — линейным, поскольку он обладает только признаком линейности. Наконец, гавайский тип игнорирует оба признака и «его невозможно определить исходя из них», но, поскольку особенностью данного типа является разграничение родственников по поколениям, этот тип может быть назван поколенным (генерационным) [Попов 1977: 45].

Идея наименований СТР по «структурным признакам» восходит к Р. Лоуи: генерационный (гавайский), бифуркативно-коллатеральный (арабский), бифуркативно-слившийся (австралийский, или ирокезский) и линейный (английский). Однако при наложении терминологии Р.Лоуи на типологию М.В.Крюкова не учитывается, что первый рассматривал бифуркативно-коллатеральную (арабскую) систему как стадию, предшествующую бифуркативно-слившейся (ирокезской) системы. Без учета этого фактора подобное наложение приобретает стилистический характер, ничего не добавляя к теории М.В. Крюкова в структурном плане и производя лишь формальные изменения в терминологии Р. Лоуи (замена выражения «бифуркативно-коллатеральный» на «бифуркативно-линейный).

Кроме того, кажется, остаются незамеченными довольно серьезные противоречия. Во-первых, противоречие между двумя фразами: о том, что с помощью терминов «линейность» и «бифуркация» можно описать все основные типы СТР; и о том, что гавайский тип невозможно определить, исходя из этих двух признаков. Во-вторых, противоречие между типологиями Р. Лоуи и М.В. Крюкова в целом. Четырехчленная схема Р. Лоуи оставалась моргановской по духу с приращением снизу арабской системы в качестве древнейшей. Четырехчленная схема М.В. Крюкова фактически утратила свойство эволюционного построения, хотя по инерции продолжает именоваться исторической типологией. В статье 1995 г. М.В. Крюков, кажется, открыто признал это расхождение, характеризуя свою концепцию как «концепцию трансформационной многолинейности систем родства» [Крюков 1995: 111]. В-третьих, противоречие между теорией и эмпирическими данными. Трансформации «гавайский → английский тип» «арабский → английский тип» не подтверждены конкретными (наблюдаемыми) фактами.

Рассмотрим, что покажет применение метода диаграмм в части схемы М.В. Крюкова, описывающей трансформацию «ирокезский → гавайский тип». Поскольку обозначения «ирокезский» и «австралийский» считаются двумя разными названиями одного и того же типа родства, мы можем основываться на

существующих результатах изучения австралийских систем родства. Австралийские системы родства, вне всякого сомнения классификационные, подразделяются на три основных типа: тип кариера, тип карадьери, тип аранда. Можно спорить о методах построения диаграмм, о причинах перехода от одного типа к другому внутри австралийского континента, но невозможно оспаривать их существование. Однако, поскольку по условиям задачи австралийский тип считается исходным по отношению к гавайскому как более позднему, нам достаточно сопоставить три австралийские схемы и гавайскую схему, чтобы сделать выводы о действительном характере их структурных взаимосвязей. (Здесь и далее названия схем сопровождаются ссылками на публикации, по материалам которых они составлены.) См. **Приложение II**. Рис. 7, 8, 9, 18.

Сравнив эти четыре схемы, нетрудно увидеть, что под термином «австралийский (ирокезский)» тип скрываются три топологически различных типа систем родства, один из которых (тип кариера, или дравидийский) идентичен гавайскому типу. Следовательно, гавайский тип должен входить в число типов, называемых австралийскими, в качестве одного из трех возможных вариантов. С одной стороны, формула слияния/разграничения терминов [F = FB] ≠ MB имеет силу для всех трех типов австралийских систем родства, притом что их структура различна. На примере системы родства карадьери также становится видно, что данная формула является неполной, так как необходимо учитывать еще и фактор слияния/разграничения MB и FFSrS, которые являются родителями mbd и fsrd. Именно отсюда возникает ошибка с истолкованием классификационной системы родства австралийского народа мурнгин как относящейся к линейному арабскому (суданскому) типу. С другой стороны, гавайская формула слияния / разграничения терминов первого восходящего поколения отличается от австралийской, но структура родства совпадает с австралийским типом кариера. Для сравнения полезно привести и собственно ирокезскую (сенека) систему родства, которая, если наша реконструкция верна, оказывается вариантом типа аранда (речь идет о реконструкции, поскольку система родства сенека является непрескрипционной соответствие денотатов ячейкам на схеме определяется подбором топологии, основанным на особенностях слияния / разграничения позиций и линий родства). (См. **Приложение II**. Рис.19)**.**

Причины отличия гавайской системы от системы кариера, а ирокезской — от системы аранда в распределении терминов родства следует искать в особенностях социальной организации собственно гавайского или ирокезского общества, подразумевающих непрескриптивные правила заключения брачных соглашений. Это предмет для отдельного исследования. Но уже сейчас, исходя из взаимного расположения терминов на схеме, можно, например, утверждать, что объединение категорий родства по генерационному признаку является следствием, а лучше сказать, формой наложения запрета на браки с кросску-

зинами первой степени, действительными или классификационными — дочерью брата матери (mbd) и дочерью сестры отца (fsrd) — путем приравнивания их к женщинам из категории «сестер» (в целях упрощения счета этот принцип распространяется с поколения Эго на все восходящие и нисходящие поколения). Это означает, что в данном случае мы имеем дело с непрескриптивной классификационной системой родства в отличие от системы кариера. Изучение схемы родства гавайцев дает ответ на загадку, которую совершенно невозможно решить в рамках сопоставления терминов родства. Ясно, что, для того чтобы произвести такое отождествление лиц одного поколения, принадлежащих к противоположным сторонам, эти стороны, или линии «отца отца» (FF) и «отца матери» (MF), необходимо различать между собой. Так что, если пользоваться терминологией «алгебры родства», гавайская система является типично бифуркативной, или бифуркативно-сливающей.

Таким образом, в рамках классификационных систем родства переход от типа кариера к типу карадьери или типу аранда происходит за счет внутреннего потенциала трансформаций под влиянием потребностей брачной конъюнктуры. По тем же причинам прескриптивная классификационная система может превратиться непрескриптивную. Забегая несколько вперед, можно предположить, что, например, системы кроу и омаха могут рассматриваться как непрескриптивные варианты системы типа кариера, а ирокезская система — как непрескриптивный вариант системы типа аранда. Сочетание таких признаков, как число линий, характер связей между отдельными ячейками родства, специфика брачных обычаев и т.п. — вызывает бесконечное множество вариантов систем терминов родства.

Системы терминов родства, конечно, сами не поддаются табуляции, но, наблюдая, как на схеме родства между ними распределяются места (значения), и зная этнографические реалии, стоящие за этим, можно увидеть даже то, что иногда невозможно зафиксировать при непосредственном опросе информантов. В качестве примера можно привести схему родства карадьери. Первоначально мне казалось, что одной из особенностей систем родства типа карадьери является число линий кратное трем. Поэтому в одной из своих статей я изобразил систему карадьери в виде призмы с треугольным основанием, что соответствует минимально необходимому для функционирования этой системы числу локальных групп, или линий [Белков 2009а: 120]. Позже стало понятно, что данная система не может функционировать без нарушений брачных правил, обязательных для системы кариера (по отношению к которой система карадьери является производной).. При наличии только трех линий – линии FF, линии MF (FMB) и линии MMB – необходима «вставка» между линией FF и линией MMB в виде добавочной линии FFSrH [Белков 2009г: 253]. А.П. Элькин писал о добавочной линии FFSrH, что она вводится для соблюдения запрета на брак с fsrd («дочерью сестры отца»); следовательно, он предполагает искать «мать жены» среди тех женщин, с которыми не прослеживается

близкое родство (т.е. не являющихся действительными «сестрами отца» по отношению к Эго). Это означает, что брат матери матери Эго не может быть женат на женщине из группы mfsr («сестер отца матери») или группы ffsr («сестер отца отца»), которые рассматриваются как его «сестры». Таким образом, только женитьба MMB на женщине из группы, альтернативной по отношении к группе FF и группе MF (=FMB), дает «правильную» жену брату матери Эго и, следовательно, «правильную» мать жены и «правильную» жену для самого Эго [Elkin 1956: 77–78].

Если мы сравним схему родства кариера со схемой родства карадьери, то увидим, что запрет на брак действительного брата матери матери с сестрой отца матери связан с запретом обмена сестрами при заключении браком, а запрет на брак брата матери матери с сестрой отца отца — с запретом, «встроенным» в систему кариера в качестве исходной модели для системы карадьери, поскольку в системе кариера MMB и ffsr находятся на одной линии родства. Похожую вставку можно видеть и на схеме родства унгариньин (вариант типа аранда, состоящий из шести линий/локалей). Между линией FMB и MF вклинивается линия WMF для предотвращения браков между представителями категорий родства FMB и mfsr [Elkin 1956: 76–77]. Данный метод анализа может показаться сложным для восприятия, но эта сложность не выше, чем та сложность, с которой мы сталкиваемся в тех редких ситуациях, когда нам самим приходится высчитывать степени отдаленного родства по боковым линиям.

Компонентный анализ в том виде, в котором он используется в работах под титулом «алгебры родства», носит тавтологический характер, выявляя лишь то, что и так видно из списка терминов родства (см. например: [Конне, Попов 1995; Мбайкенг, Попов 1999]/ Если же компонентный анализ понимать шире, как метод выявления принципов функционирования некоего целого на основе выделения его компонентов (принцип «система — составляющий элемент»), под это определение подпадает именно метод составления схем родства А.Р. Рэдклифф-Брауна, поскольку этот метод позволяет сравнивать системы родства в целом, а не по отдельным случайно выхваченным фрагментам.

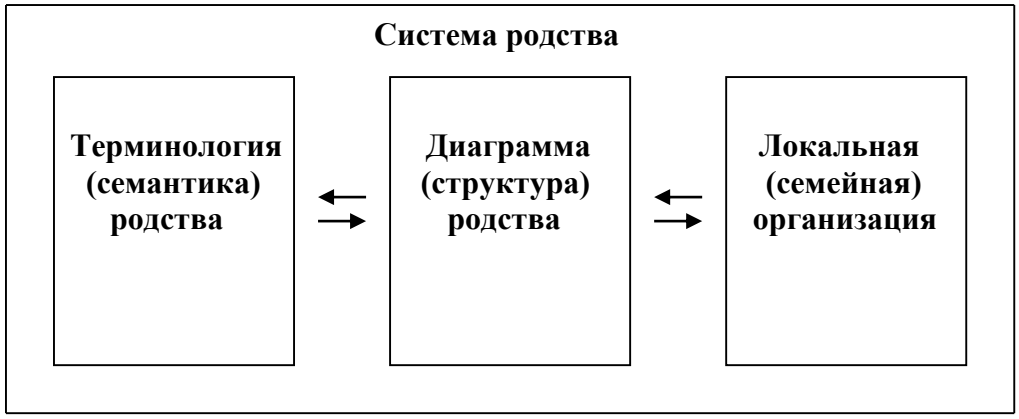
В настоящее время приходится часто слышать, что концепция идеальных типов классификационного родства А.Р. Рэдклифф-Брауна кем-то давно опровергнута. На самом деле эта концепция была просто исключена из рассмотрения. В западной литературе она известна в связи с опытом К. Леви-Стросса, превратившего понятие типов классификационного родства А.Р. Рэдклифф-Брауна в понятие типов обмена (простого и обобщенного); а в отечественной литературе, судя по очень поверхностным ссылкам (или их полному отсутствию) на классические работы А.Р. Рэдклифф-Брауна и его последователей, она, кажется, вообще не упоминается. В сущности, вся исследовательская программа, именуемая «алгеброй родства» построена на игнорировании трудов А.Р. Рэдклифф-Брауна.

При использовании метода «от систем терминов — к системам родства» попросту отбрасывается масса этнографических сведений как не поддающихся формализации. В результате ради сомнительного удобства пользования усеченной информацией происходит подмена предмета исследования, и объектом символизации, т.е. научного анализа, становятся сами термины родства.

Ниже представлена схема родства африканского народа манья, составленная с помощью модифицированного метода А.Р. Рэдклифф-Брауна. В ней содержится информация о том, что система родства манья относится к классификационным системам, а именно к тому типу, который именуется типом кариера, или дравидийским. (См. **Приложение II**. Рис.29).

Идентификация этой системы родства как классификационной связана с тем, что в данном обществе продолжает работать принцип эквивалентности сиблингов, поскольку братья Эго и его ортокузены, сыновья брата отца, обозначаются одним термином. Отнесение данной системы к типу кариера основано на том факте, что для этого типа характерны взаимные кросскузенные браки, а в данной системе под одним термином объединяются женщины из категории родства «сестра отца» и «жена брата матери», а также мужчины из категории «брат матери» и «муж сестры отца». Список терминов родства может служить источником о системе родства, но только при условии знания правил согласования терминологий родства с социальными отношениями. Диаграммы, или графы денотатов родства, представляют собой такие правила. В этой связи нет особого смысла говорить о разногласиях «лингвистов» и «социальных антропологов» по поводу изучения номенклатур родства, или систем терминов родства. Изучение терминов родства – это чисто лингвистическая задача, которая сводится прежде всего к этимологии, семантике и фонетическому развитию терминов родства как явлений языка. Разумеется, это не имеет никакого отношения к предмету исследования этнографии. С точки зрения разности множеств «этнография» и «лингвистика», этнографию интересует все то, что не попадает в сферу лингвистических интересов.

Позитивно систему родства как явление культуры можно описать в виде упорядоченной тройки, или кортежа, объектов, где терминология родства (точнее, семантика родства) представляет область определения, локальная (семейная) организация – область значений, а диаграммы родства – множество упорядоченных пар элементов из двух упомянутых областей (множеств), т.е. функции, или графику функции. В данном случае диаграмма (формула) родства – это правило, которое ставит в соответствие тому или иному элементу терминологии родства тот или иной элемент этнографической реальности (социальной организации) при условии, что отображение одного множества на другое стремится к взаимооднозначности. Другими словами, речь идет об отображении множества образов действий на множество их реализаций в повседневном поведении людей. Эту зависимость, опять-таки, можно изобразить средствами графики:



Конечно, цель построения диаграмм родства состоит не в том, чтобы только показать, что система родства M отличается от системы родства N, а в том, чтобы посредством анализа полученных диаграмм выяснить, как они работают в реальности, трансформируясь друг в друга «без разрывов и склеиваний».

Без установления упомянутых правил соответствия, которые невозможно вывести, строя исследование «от терминов родства к системам родства», было бы совершенно неясно, по какой именно схеме соединять между собой термины родства как ячейки, в которых содержатся определенные денотаты. Для этнографа денотат — сложный термин, как бы раскладывающий каждую позицию родства, обозначаемую тем или иным термином языка, на неразложимые единицы, т.е. простые, или короткие связи по родству («термин родства», по аналогии с выражением «термин теории» или термин силлогизма, т.е. не термин, указывающий родство, а термин как элемент ткани родства). В таблицу можно было бы ввести и сами термины родства в обычном смысле. Сложность только в перегруженности рисунка и в том, что термины языка будут дублировать цветовую (или цифровую) схему ячеек родства. Но если это проделать на практике или даже просто представить мысленно, станет лучше понятна разница между терминами родства в виде цветовых обозначений и терминами языка родства, т.е. терминами родства в обычном смысле.

Коль скоро такая таблица с изображением структуры родства построена, путем ее изучения уже можно делать некоторые выводы о той реальности, которая ей соответствует. Например, применение графического метода позволяет заметить терминологическое отсутствие категории «сыновей сестры» (SrS и srd), требующее объяснения: либо этот термин пропущен, либо это связано с какими-то структурными особенностями системы родства манья, заставляющими «забывать» об этой категории родства. Любопытно, что «пропуск» информантом позиций SrS и srd обнаруживается также в описании системы терминов родства другого африканского народа сара [Мбайкенг, Попов 1999: 279]. Межпоколенное скольжение или скашивание терминов, обозначающих WF («отца жены») и (e)WB («старшего брата жены»), может свидетельство-

вать об иерархических отношениях в семье, где статус говорящего оценивается ниже, чем статус старшего брата его жены. Разграничение сиблингов, т.е. братьев и сестер, по степени старшинства может быть связано с обычаем левирата / сорората. В случае с системой родства манья мы скорее всего сталкиваемся с системой переходного типа между типом кариера и типом карадьери. Следовательно, речь идет о трансформации одной классификационной системы в другую, а не об эволюционном переходе от классификационной системы к линейной. На это указывает выделение самостоятельных денотатов в поколении говорящего: MBS («сын брата матери») и FSrS («сын сестры отца»). Выше, из таблицы, отображающей структуру родства карадьери (в данном случае речь идет именно об аборигенах карадьери), было видно, что эти категории родства различаются.

Система карадьери сохраняет также следы терминологии кариера, где денотаты MB («брат матери») и FFSrS («сын сестры отца отца») обозначаются одним термином. Но их сестры, в число которых входят действительные мать эго и дочь сестры отца отца, терминологически уже различаются, что является указанием на запрет брака с «дочерью сестры отца». Такой запрет реализуется в виде правила, согласно которому женой эго может быть дочь брата матери при условии, что она не является одновременно дочерью сестры отца, а последнее возможно только в том случае, если сестра отца становится женой мужчины не из локальной группы MF («отца матери»), т.е. из локальной группы FFSrH (см. выше). Однако, в системе манья сохраняется правило обменного брака между родственниками первого восходящего поколения, представляющими группу отца отца и отца матери (единый термин для брата отца и мужа сестры матери, для брата матери и мужа сестры отца). Это правило «сильнее» терминологического разграничения кросскузенов, поэтому систему родства манья следует идентифицировать с типом кариера, допускающим как брак с «дочерью брата матери», так и брак с «дочерью сестры отца» (в идеале они совпадают), действительными и классификационными. Более точная характеристика системы манья в рассматриваемом отношении возможна, в том числе, при наличии информации о реальных браках, раскрывающей, какие действительные родственницы попадают (если попадают) в категорию жен эго.

А.Р. Рэдклифф-Браун, Б. Малиновский и другие выдающиеся полевые исследователи, профессионально, изучавшие системы родства, хорошо понимали важность подобной информации. Их тексты представляют не две-три странички со списком терминов родства и описанием (т.е. повторением) этого списка, а объемные исследования, занимающие десятки страниц. Сам список терминов без учета этой информации часто оказывается неполным. Как должна выглядеть работа в поле с системами родства, описано Лорной Маршалл: сначала сбор генеалогического материала в результате опроса сотен информантов, а затем изучение того, какие термины родства они используют в

отношении друг друга. Как она пишет, это отнимает массу времени, но является необходимым условием для того, чтобы иметь возможность определить, какое место каждый из множества индивидов занимает в «сети родства» [Marshall 1957: 2].

Никаких других способов полной и достоверной информации по системам родства не существует. Точно также научный анализ отдельной системы родства, имея в виду этническую принадлежность, требует целостного монографического подхода. Каждая система родства — это актуальная тема для монографического исследования.

Пользуясь случаем, рассмотрим более подробно системы кроу/омаха, отнесенные нами к генеральному типу карадьери. Разграничение денотатов MBS, mbd и FSrS, fsrd является признаком систем типа карадьери, по которому такие системы можно практически безошибочно опознать даже тогда, когда они принимают вид непрескрипционных систем (т.е. систем, в которых предпочтительная форма брака с матрилатеральной кросскузиной носит характер не экспликации, а реликта, видимого только в общем рисунке структуры родства). Именно к такой фазе систем типа карадьери относятся системы кроу/омаха. (См. **Приложение II**. Рис.21-38).

В настоящий момент, не имея возможности собрать подробные сведения по различным вариантам систем кроу/омаха, включая сами словари терминов родства, пользуемся той информацией, которая содержится в диаграммах Ф.Г. Лансбери [Lounsbury 1964]. На его собственных диаграммах не отражены линии родства в терминах второго восходящего поколения, но распределение терминов на нижних ярусах показывает наличие четырех линий, необходимых для функционирования систем типа карадьери. В предыдущем разделе «Диаграммы родства» предлагаемое графическое решение задачи основывалось на краткой характеристике этих систем в книге Г.В. Дзибеля “The Genius of Kinship” [Dziebel 2007: 205]. Использование данных по нескольким вариантам систем кроу и омаха в статье Ф.Г. Лансбери показывает, что решение было найдено верное. Существуют два типа скашивания (независимо от обозначения кроу или омаха), соответствующих двум способам передвижения терминов, по мужской или женской линии, между поколением Эго и двумя смежными поколениями, первым восходящим и первым нисходящим. Цель скашивания по принципу эквивалентности лиц смежных поколений — запрет на браки между определенными категориями родственников, в частности, запрет на брак с действительной кросскузиной со стороны отца. Например, «распространяя» термин, соответствующий денотату «мать», на дочь брата матери и женщин, аналогичных ей по статусу родства, носители культуры тем самым запрещают себе жениться на женщинах из этой категории. Впоследствии этот шаблон может распространяться на другие поколения, также предотвращая определенные формы брака. Это делается путем редупликации «комплемен-

тарных пар», состоящих из денотатов поколения Эго и смежных с ним поколений. Несколько необычный вариант, сочетающий в себе черты кроу и омаха, представлен системой родства народа насупо (Центральная Азия). (См. **Приложение II**. Рис.20).

Примечательно, что вертикальный (по мужской линии) и диагональный (по женской линии) вид скашивания в системах типа карадьери соответствует горизонтальному («генерационному») типу скашивания в системах типа кариера и аранда на пути их превращения из прескрипционных в непрескрипционные. Различие между прескрипционными и непрескрипционными системами родства А. Барнард объясняет очень точно: «Терминологии “омаха” и “кроу” в целом определяют тех, с кем нельзя вступить в брак: это любой человек, обозначаемый тем же термином, что и близкий родственник эго. В результате создаются негативно формулируемые правила вступления в брак, а следовательно — сложная структура. Но в ней столько много запретов, что она напоминает элементарную» [Барнард 2009: 164–165].

В этой фразе заключена важная информация о доминирующих в науке о родстве представлениях. Во-первых, в ней косвенно раскрывается различие между лингвистическим и этнографическим подходом. Лингвистический подход подразумевает исследование фонетического развития терминов родства, этнографический — исследование их использования в качестве инструмента наложения запретов (невозможность вступления в брак с тем человеком, который «отмечен» тем же знаком (термином), что и близкий родственник). Для того чтобы воспрепятствовать бракам с носителями той или иной степени родства, достаточно «распространить» на эту группу некий запретный (запрещающий) термин, например, термин, соответствующий денотату «мать» на денотат «дочь брата матери» [Белков 2009г: 262–263]. Во-вторых, А. Барнард указывает на то, что противопоставление «простые — сложные структуры», основанное на сопоставлении терминологий родства, соответствует противопоставлению «классификационные — линейные системы родства», но в таком виде, что фактически размывает границы между первичной и вторичной формацией. В-третьих, он объясняет, почему внимание исследователей переключилось с систем родства на терминологии родства. Непрескриптивные системы с негативно формулируемыми правилами представляют собой трудность в плане построения диаграмм родства. Здесь необходимы некие промежуточные шаги с целью идентификации предшествующей формы прескрипции. Вот почему А. Барнард, приведя схемы элементарных (т.е. прескрипционных) структур, не сумел построить соответствующую схему систем кроу и омаха [Барнард 2009: 164–165].

Таким образом, правильно составленные диаграммы родства выступают в качестве своего рода путеводителя по системам родства, если под системами родства понимать все множество отношений по поводу использования терми-

нов родства, отображенное на множество знаков диаграмм родства. Этнографическим методом компонентного анализа является метод составления диаграмм родства. Этнографа интересуют не значения терминов родства (семантика), а то, как ими пользуются люди при установлении (исчислении) связей между представителями различных полов и поколений.

Согласно гипотезе, высказанной Л.Г. Морганом, при переходе от первичного этнического периода к цивилизации по мере развития отношений собственности и способов ее распределения должна возникать необходимость в более точном определении различных степеней родства [Morgan 1871: 14]. В этой краткой формуле заключается то, что можно назвать теорией относительности систем родства Л.Г. Моргана. В работах П.А. Лавровского и М.В. Крюкова объективно показано, что переход от классификационных систем родства к линейным в области языка происходит радикально, если не учитывать довольно короткую стадию сосуществования соответствующих систем терминов.

Так, переводя данные, собранные М.В. Крюковым по китайской системе родства из различных письменных источников, на язык таблиц родства, можно видеть, что это система типа кариера (никаких реконструкций здесь не требуется), которая на протяжении двух тысячелетий практически не менялась, лишь приспосабливаясь к имущественным отношениям в условиях так называемой древней цивилизации, еще не предполагавшей развитые формы частной собственности и связанные с ней модели наследования [Белков 2010а]. (См. **Приложение II**. Рис.30-34).

Многие говорят о недостатках теории Л.Г. Моргана, но продолжают пользоваться его именем и повторять многие частные ошибки, не замечая при этом, в чем состоит его главная идея. Эта идея состоит в соотнесении классификационных и описательных систем родства с определенным образом жизни («картиной мира»), соответствующим понятию первичной и вторичной формации. Однако там, где речь шла собственно о различии двух больших кластеров локальных систем родства, он часто допускал простительные для первооткрывателя неточности, указывая на второстепенные признаки, а именно на различие терминологий родства. Это касается и интерпретации (малайского) гавайского типа по отношению к турано-ганованскому, и самого определения вторичных систем родства как описательных. Это «первородное» заблуждение, связанное с нечетким различением понятий системы родства и терминологии (системы терминов) родства, повторялось и, если можно так сказать, совершенствовалось на протяжении XX в. всеми его критиками. То, что можно назвать собственным методом Л.Г. Моргана, в неразвитой форме было реализовано лишь однажды, с помощью диаграмм (diagrams of consanguinity), противопоставляющих классификационные системы и описательные (линейные системы) [Morgan 1871: Pl. III, Pl. IX etc.]. (См. **Приложение II**. Рис. 35, 36**).**

Именно этот графический элемент («термин») теории Л.Г. Моргана получил дальнейшее развитие в работах А.Р. Рэдклифф-Брауна и тех, кто принял его метод на практике. Существует несколько синхронических типологий классификационных систем родства. Типология самого А.Р. Рэдклифф-Брауна делит все системы классификационного родства на типы кариера (mbd / fsrd) и аранда (mmbdd) [Radcliffe-Brown 1913; Radcliffe-Brown 1918; Radcliffe-Brown 1930]. Типология А.П. Элькина — на типы кариера (mbd / fsrd), карадьери (mbd) и аранда (mmbdd) [Elkin 1956: 49–79]. Типология Э. Лича — на типы кариера (mbd / fsrd / mmbdd), объединяющие типы кариера и аранда, тробрианский (fsrd) и качин (mbd), соответствующий типу карадьери [Leach 1971]. В книге А. Барнарда воспроизведена скорее типология Э. Лича с добавлением структуры омаха-кроу в качестве типа, занимающего промежуточное положение между элементарными и сложными структурами [Барнард 2009: 162–164]. Итак, Л.Г. Морган, все-таки, был первым, кто начал понимать, что первичные («первобытные») и вторичные («наши») системы родства имеют принципиально различную топологию. Эксперименты показывают, что ячейки линейных систем родства невозможно разместить на одной плоскости. Чтобы собрать все ячейки родства и свойства в пространстве одного графа (графика, диаграммы, схемы, рисунка), для каждой линии (отца отца, брата отца отца, отца матери, отца жены и т.п.) придется пририсовывать все новые и новые плоскости, параллельные остальным. Возьмем минимальное число линий, обозначив их с помощью символов FF, FFB, FB, fm (FMB) и WF (WFF). (См. **Приложение II**. Рис. 37).

Как можно видеть, различие между классификационными и линейными системами родства состоит не в слиянии/разграничении отдельных терминов родства, поскольку и в тех, и в других системах присутствуют как индивидуальные, так и коллективные обозначения, а в слиянии/разграничении прямой и боковых линий: отца и брата отца, брата матери и отца жены. Одновременно происходит разграничение двух структур счета родства, локальной организации и генеалогических связей. В конечном счете, все сводится к вопросу о принципе эквивалентности сиблингов, обнаруживается его действие в данной системе («классификационность») или нет («линейность»). Если мы обнаруживаем, хотя бы в очень слабой, сублимированной форме, действие этого принципа — перед нами классификационная система родства. Этот принцип пробивается на поверхность даже в типологии М.В. Крюкова, фактически, превращенной В.А. Поповым в одну из догм советской этнографии. Для «английской» и «арабской» систем характерна формула «F ≠ FB», для «ирокезской» и «гавайской» — «F = FB».

Таким образом, терминологии родства по своей природе не могут использоваться в качестве маркера при противопоставлении классификационных и линейных (неклассификационных) систем родства. В данном случае роль «решающего эксперимента» играет определение систем родства в культурах охотников и собирателей, где обнаружено выделение простых терминов, обозначающих реальных кровных родственников и соответствующих денотатам

«отец», «мать», «брат», «сестра», «сын», «дочь». К числу таких культур относят культуру бушменов. Ниже будет показано, что факты этнографии не позволяют относить систему родства бушменов /кунг к числу систем линейного, или английского типа только основании выделения нескольких индивидуальных терминов.

В традиционном обществе бушменов /кунг этнографами был обнаружен особый принцип классификации индивидов по личным именам, которые работают подобно терминам классификационных систем родства. Всего в районе Най-Най было зафиксировано 46 мужских и 41 женское действующее имя. В соответствии с принципом, который Лорна Маршалл назвала омонимическим методом, индивиды с одинаковыми именами занимают одинаковые позиции в системе родственных отношений, если эти имена получены от одного источника (бушмены /кунг различают сво́йство «быть названным в честь того или иного человека» и «иметь одно имя с тем или иным человеком») [Marshall 1957: 7–9]. Как отмечает Л. Маршалл, омонимический метод в менее развитой форме имеет распространение среди других групп бушменов, но практикуется лишь по отношению к лицам, не состоящим в отношениях действительного родства или свойства́ [Marshall 1957: 7].

По существующему обычаю детям дают имена родственников или свойственников первого или второго восходящего поколения. Как правило, человек называет своего перворожденного сына по имени своего отца (т.е. отца отца ребенка) а дочь — по имени своей матери (т.е. матери отца ребенка). Если мужчина имеет несколько жен, всем другим первенцам даются те же имена. Детям, рождающимся вторыми, нарекаются имена, соответственно, отца матери и матери матери. Таким образом, сиблинги получают одинаковые имена по одному предку. По данным Л. Маршалл, более пятидесяти процентов бушменов /кунг носят имена представителей второго восходящего поколения. Другим детям присваиваются имена сиблингов отца и матери или супругов этих сиблингов. Но есть исключение в виде запрета магического характера: детям не передаются имена их действительных родителей, отцов и матерей, или сиблингов [Marshall 1957: 7, 8].

Принцип классификации индивидов по личным именам работает следующим образом. Если индивид назван по имени другого индивида, относительно Эго он выбывает из соответствующей биологической категории родства и попадает в одну категорию с тем индивидом, чье имя ему присвоено, используя по отношению к нему термин, соответствующих единой омонимической принадлежности. При этом, судя по данным Л. Маршалл, даритель и получатель имени используют данный термин как взаимный [Marshall 1957: 9, 10]. Таким образом, происходит отождествление лиц смежных или перемежающихся поколений.

Данное явление можно назвать омонимической системой родства. В научной литературе принято говорить о ее уникальности в сравнении с обычными классификационными системами родства, правда, с той оговоркой, что лежащий в ее основе принцип подобен сформулированному А.Р. Рэдклифф-Брауном принципу эквивалентности сиблингов. В этой связи О.Ю. Артемова предложила термин «принцип родства тезок» [Артемова 2009: 321]. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что перед нами типичная классификационная система родства, прочитанная как бы задом наперед. Все начинается и заканчивается фактом, обозначенным Л. Маршалл термином «генерационный метод классификации», в противоположность вышеупомянутому «омонимическому методу». Как она отмечает, в тех случаях, когда генерационный принцип классификации вступает в противоречие с омонимическим, последнему придается преобладающее значение [Marshall 1957: 7].

Следует обратить внимание на то, что все это случаи, связанные с выбором брачного партнера в условиях, которые соответствуют классификационной системе непрескрипционного характера. Ориентируясь на слияние некоторых позиций родства и свойствá, а именно: fsr=mbw, MBS=FSrS, mbd=fsrd, B=WSrH, SrH=WB, можно достаточно уверенно утверждать, что система родства /кунг представляет собой вариант системы родства типа кариера. Преобразуем диаграмму Л. Маршал, отражающую генерационный метод терминологической классификации индивидов. (См. **Приложение II**. Рис. 38).

Построенная схема действительно соответствует типу родства кариера, но в терминологическом отношении является ее упрощением по двум параметрам. Во-первых, по отождествлению лиц перемежающихся поколений, что делает ее сходной с системой брачных классов, а во-вторых, по отождествлению лиц на линии FF и MF, принадлежащих к одному поколению, что напоминает гавайскую систему родства. Признак непрескрипционной системы типа кариера, расслаивающей ячейки w и mbd / fsrd, — «сползание» с ячеек, где находятся действительные родственники, терминов, имеющих своими денотатами FB, FBS / MSrS, BS / MBDS. Ячейки второго восходящего и второго нисходящего поколения не расслаиваются, сохраняя соответствие типу кариера. О классификационной природе системы родства /кунг напоминают и такие детали, как утверждения бушменов, что братья и сестры родителей — «как родители», двоюродные братья и сестры — «как братья и сестры», а дети братьев и сестер — «как дети» [Marshall 1957: 19]. К этому же ряду фактов относится опосредствованное дублирование терминов свойствá терминами родства: по отношению к индивиду, получившему имя свойственника, применяется определенный термин родства (трансформация принципа эквивалентности родства и свойствá. — П.Б.) [Marshall 1957: 16]. Сравнение с австралийскими системами родства можно продолжить. Например, сходство между бушменами и австралийцами каксается такого элемента, как отождествление позиций родства смежных или перемежающихся поколений.

В целом омонимическая система родства бушменов с ее принципом эквивалентности тезок соответствует австралийской реальности в качестве скрытой, неразвернутой подсистемы. Это особые братские отношения между тезками. Рональд и Кэтрин Берндт пишут: «Хотя родство является основой большинства отношений между людьми, существуют и другие виды отношений. Например, обладание одним и тем же личным именем может быть достаточным основанием для установления особых связей между двумя людьми независимо от того, принадлежат ли они к одному племени» [Berndt, Berndt 1999: 84]. У аборигенов Австралии существуют разветвленные институты передачи личных имен от представителей старших поколений представителям младших с установлением особо тесных отношений между «крестным» и носителем его имени. Новогвинейские материалы вторят австралийским. Народ орокаива (Северо-Восточная Новая Гвинея) имеют обычай давать «растительное имя» (растительную эмблему), совпадающее с именем «крестных» (тато) отца отца, отца, матери и т.п. [Williams 1930: 119].

В Австралии имена могут не только выбираться из числа имен старших родственников (также в зависимости от пола), но и передаваться по наследству. Причем из числа возможных дарителей имени, как и у бушменов, исключаются родители индивида. Согласно представлениям народа викнантьяра, сыну нельзя давать имя отца при жизни последнего, так как это опасно для ребенка [McConnel 1930: 184–186]. Данный запрет, вероятно, связан с представлениями о реинкарнации, а также с идеей имени как псевдосоматической части тела человека в виде его «тени» или «изображения» [Hart 1930: 285, 288; Stanner 1937: 301]. В этом аспекте Л. Маршалл, говоря о бушменах /кунг, почти цитирует австралийские материалы: «/Кунг верят, что имя является своего рода частью сущности человека, и в том случае, если кто-то назван чьим-то именем, он некоторым образом и в некоторой степени приобщается к этой сущности» [Marshall 1957: 16].
Таким образом, в традиционной культуре бушменов /кунг нет ничего противоречащего стандартам функционирования классификационных систем родства (включая особенности мировоззрения), чтобы можно было говорить об их системе родства как относящейся к линейному типу. В данном случае фиксация принципа эквивалентности сиблингов даже в измененном виде приоритетна по отношению к выделению специальных терминов, обозначающих ближайшие степени родства. К тому же Л. Маршалл подчеркивает, что в языке /кунг понятие «кровные узы» интерпретируется иначе, чем в европейских языках. Бушмены говорят о кровных родственниках не как о генеалогических родственниках, а как о «своих людях» или «очень своих» [Marshall 1957: 18]. Но также говорят и аборигены Австралии.

Причина, по которой система родства бушменов перевернулась в «именную» форму, по-видимому, лежит в особенностях локальной организации. Среди отечественных исследователей на особую структуру локальных групп бушме-

нов /кунг в свое время обращал внимание В.Р. Кабо, пользуясь опять-таки материалами Л. Маршалл. Ядром локальной группы бушменов /кунг, в отличие от локальной группы аборигенов Австралии, является не группа сиблингов мужского пола, а группа сиблингов обоих полов с их женами и мужьями [Кабо 1986: 135]. Следовательно, подсистема свойствá приобретает большее значение и вместе с тем относительно бóльшую самостоятельность по отношению к подсистеме родства. Классификационные системы родства по сути являются отражением или, лучше сказать, генерализацией связей внутри локальной группы (принцип локальности) и между локальными группами (принцип замкнутости) [Белков 2009а; Белков 2009б; Белков 2009в].

Сказанное в настоящей главе, можно свести к утверждению, что концепция типов классификационных систем родства А.Р. Рэдклифф-Брауна имеет универсальное значение. В сущности, «оборачивание» идеи типов классификационного родства в идею форм обмена женщинами в работах К. Леви-Стросса является иным способом говорить об универсальности концепции А.Р. Рэдклифф-Брауна. По своему научному потенциалу открытие А.Р. Рэдклифф-Брауна явилось важнейшим фазой в развитии концепции классификационного родства после открытия Л.Г. Морганом классификационных систем родства, и на фоне этнографии в целом вполне сопоставимо с обоснованием В.Я. Проппом теоретической возможности табуляции волшебных сказок. С другой стороны, в конструкции А.Р. Рэдклифф-Брауна просматривается принцип, лежащий в основе так называемых кругов Эйлера-Венна. Это особенно хорошо видно на модифицированных схемах А.Р. Рэдклифф-Брауна с добавлением таких элементов, как «непересечение линий родства», «ячейка родства» и «цвет степени родства». Данное наблюдение позволяет утверждать, что в исследованиях по системам родства в виде предлагаемого «метода трех диаграмм» возможно применение непсевдоматематических методов.

10.4. Топологическое пространство родства (опыт)

Многие специалисты уже давно говорят, что генеалогический метод обработки информации по системам родства не отвечает тем принципам, на которых строятся классификационные системы родства (при этом первоначальный сбор информации невозможен без составления множества генеалогий). Однако, критикуя генеалогический метод, исследователи, кажется, не заметили, что наряду с ним уже давно существует фиксация систем родства по методу А.Р.Рэдклифф-Брауна, – методу, который, по-существу, не является генеалогическим.

На данном этапе при использовании моделей классификационного родства надо иметь в виду три обстоятельства. 1. Каждый тип представлен несколькими вариантами, насчитывающими большее число вертикальных линий род-

ства по отношению к минимально возможному числу линий (вновь возникающие линии являются результатом расщепления или раздвоения главных линий, поэтому в терминологическом плане могут сохранять следы былого неразличения). 2. Между системами родства и сопутствующими им терминологиями не существует жесткой связи. При очень ограниченном числе систем родства возникает огромное разнообразие систем терминов. Достаточно простые системы родства используют максимальный набор терминов, и наоборот, достаточно сложные системы родства порой весьма бедны в терминологическом отношении. 3. На модификацию социальной организации откликаются не отдельные термины, но система родства в целом, поскольку любая система родства есть не что иное, как система запретов, разрешений и предписаний в том, что касается прагматики родства, подразумевающей взаимоотношения между двумя целостностями — между: 1) системами родства как таковыми, т.е. знаковыми системами, и 2) людьми с их интеллектом, т.е. системой отношений между ними в различных сферах жизни. В этом смысле типы классификационных систем родства представляют собой своего рода карты ячеек родства (денотатов) в системе координат двухмерного пространства: принадлежность к определенному локусу («линии») и принадлежность к определенному поколению (в значениях «возрастная группа», «ярус», «уровень», «ступень»). Исследователь в качестве представителя культуры линейных систем вынужден смотреть на классификационные системы родства как бы на уровне глаза — с одной стороны («вид сбоку»). В первом приближении носители культуры классификационного типа смотрят на свою систему родства как бы с высоты («вид сверху»). Во втором приближении следует говорить о том, что ви́дение является не топографическим, а топологическим, когда система родства представляется в виде системы «маршрутов» родства, соединяющих локальные группы. Следовательно, их собственное ви́дение в отличие от нашего скорее трехмерное, чем двухмерное, и скорее четырехмерное (нуль-мерное), чем трехмерное, поскольку при этом подразумевается временной фактор в виде континуума поколений. Ср. понятие хронотопа в интепретации М.М.Бахтина.

В конечном счете, игнорирование вклада А.Р.Рэдклифф-Брауна привело к тому, что исследователи стали отказываться от изображения систем родства с помощью графических схем, заменяя их знаковыми системами по образу и подобию математических формул. Но, поскольку с помощью формул удается отобразить далеко не все явления (например, в математике наряду с формулами используются различные графики и фигуры), на практике это привело к отказу от исследований систем родства в целом, включая внелингвистическую реальность. Таким образом, развитие исследований систем родства пошло обратным путем, если проводить сравнение с исследованиями по мифологии, которые когда-то начинались с реконструкции значения мифов (мифологическая школа), но затем перешли к сопоставлению с этнографическими данными (антропологическая школа).

В последнее время стали появляться работы, в которых предлагается отойти от явно устаревшей практики «сосуществования» фольклорных и этнографических исследований (в узком смысле ‘исследований по социальной организации’) к описанию элементов традиционной культуры, относящихся к этим двум вроде бы разным ведомствам, в едином ключе с точки зрения общности предмета исследования [Байбурин 2003: 16-17; Белков 2003: 22-25]. Помимо прочего это имеет отношение к тезису о не вполне очевидном характере первичности «этнографии» по отношению к «фольклору». Впервые идеи данного ряда высказывались в рамках проблемы «истоков фольклорных сюжетов и образов» [Байбурин, Левинтон 1984: 229-245].

В частности, изучение австралийских материалов показывает, что классификационные системы родства в отдельных аспектах действительно более логично считать отражением всего комплекса мифологических представлений и ритуальных практик, а не наоборот. В этом пункте, опять-таки, приходится подчеркнуть приоритет А.Р.Рэдклифф-Брауна в отрицании «сосуществования» мифологии («религии») и социальной структуры. Он указывал, что мифологические существа в качестве предков не мыслятся австралийцами в терминах генеалогических связей с реальными людьми [Berndt, Berndt 1999: 230; Radcliffe-Brown 1945].

На основании сказанного, возникает необходимость в применении понятия локального (мифологического, тотемического) родства [Белков 2000: 51-59; Белков 2000: 207-212; Белков 2004: 1-287]. В этом контексте использование в исследованиях систем родства терминов, взятых из лексикона фольклористов («стержень», «табуляция», «мотив»), кажется вполне уместным.

Существенное отличие классификационных систем, в частности, австралийских, от неклассификационных (линейных или описательных) состоит сквозном счете родства, охватывающем целое («всё») сообщество. Каждый, с кем данный индивид вступает в контакт, рассматривается как носитель определенной степени родства, что предполагает наличие неких стандартов взаимного поведения. Термины родства, будучи символами, выступают в роли моделей поведения и способа решения задач в содержательной сфере повседневной жизни (регулирование посредством предписаний / запретов брачных соглашений, обмен ценностями и средствами существования, порядок наследования). На объектном языке этнографии функционирование (создание / исполнение) классификаторской системы совпадает с существованием некоторого относительно замкнутого сообщества, центром которого выступает эго (говорящий). Надо только иметь в виду, что на метаязыке (т.е. языке топологии) данное явление описывается семантически прямо противоположным образом – как открытое множество, по отношению к которому другие сообщества выступают как замкнутое множество.

Концептуальное распространение отношений родства на целое общество не предполагает, что австралийцы увеличивают число терминов родства, описывая в деталях родственные связи каждого с каждым вплоть до того предела, когда величина родства между двумя индивидами становится столь малой, чтобы ею можно было пренебречь. По мнению А.П.Элькина, экономия терминологических средств происходит путем «расширения» («растяжения») семьи до размеров племени в обычном понимании этого слова, т.е. в значении эндогамного кластера экзогамных групп. Однако семья (семейное родство) в нашем понимании слова, возникает как раз в результате разложения классификаторского (условно говоря, «племенного») строя систем родства. Следовательно, все иначе, в процессе эволюции племя «сжимается» («стягивается») до размеров семьи в европейском понимании слова.

Эффективность классификаторской системы родства обусловлена ее локальным характером, естественным ограничением числа индивидов, с которыми каждый человек вступает в контакт в течение всей своей жизни. По наблюдениям полевых исследователей, коренной австралиец встречал и знал лично примерно 500 человек. При этом Ф.Роуз отмечает, что эта цифра, полученная эмпирическим путем, соответствует «магическому» числу 500, составляющему, по мнению некоторых австраловедов, средний размер австралийского «племени» [Роуз 1989: 57-58, 200-203].

Классификаторская система родства является системой локального родства по определению. Для коренного австралийца суть родства между членами группы заключается в их связи страной, представляемой в виде графа, «вершинами» которого являются тотемические центры / группы, а «ребрами» – пути мифологических предков между ними (т.е. «маршруты» между локальными группами, топологически «привязанными» к священным центрам). Если воспользоваться сравнением Э.Колига, родство в Австралии – это мифологическая радиация, исходящая из тотемического центра. Владение мифом означает владение территорией (мифологической страной), а владение территорией – владение местным мифологическим циклом. Кто и что входит в пространство «племени», полностью или «наполовину» (по «весу» или «величине» относительного единства / различия), является вопросом конвенции, или ратификации, которая для стороннего европейского наблюдателя имеет форму резидентности и / или генеалогии [Kolig 1974: 289, 290, 301]. «Европейский» (генеалогический) взгляд предполагает проведение границ между локальной группой и локальной группой, между совокупностью локальных групп и совокупностью локальных групп, между локальной группой и совокупностью локальных групп. Общий рисунок социального поведения охотников и собирателей объективно демонстрирует, что выделяемые нами множества людей в качестве единиц измерения культурной общности находятся на континууме, в этнически непрерывном пространстве.

Но цифра 500, вероятно, еще достаточно высокого порядка, поэтому проблема классификации отношений не снимается полностью, необходимы особые инструменты. В качестве таковых выступают два взаимоопределяющих фактора. Во-первых, функции родства (социальные обязательства) представляют собой упорядоченные пары «брат – сестра», «отец – дитя», «дед – внук» и т.п., причем число этих функций («мотивов») ограничено. Во-вторых, речь идет не о классификации индивидов, а о классификации групп индивидов по именам родства: «отцы», «матери», «сыновья», «братья», «сыновья сестры» и т.п. Это делается посредством введения принципа эквивалентности сиблингов. Данный принцип отражает единство локальной принадлежности, пронизывая собой все ярусы родства (поколения), делая классификационную систему терминов родства изоморфной отражаемым ей явлениям родства. Принцип эквивалентности генеалогических родственников и родственников по браку делает терминологию обозримой. Два основных принципа классификационного родства могут применяться не только по горизонтали, но и по вертикали (лица различных поколений соединяются одним и тем же термином как по прямой, так и по боковой линии). Классифицируются не индивиды, а локальные группы.

При модификации диаграмм родства А.Р.Рэдклифф-Бауна по предлагаемому методу, они становятся изоморфными отображаемой действительности по признаку локальности (принцип локальности), внешним проявлением которого является принцип эквивалентности сиблингов. Принцип экзогамности локальной группы учитывается на схеме с помощью «билинейности». Вертикальные линии соединяют позиции (ячейки) родства «отцов и детей», диагональные, или боковые линии, – позиции (ячейки) родства «матерей и детей». Здесь надо иметь в виду, что структура слияния / разграничения линий родства и позиций родства не может полностью совпадать со структурой слияния / разграничения собственно терминов родства.
Табуляция конкретных систем родства спомощью базовых схем показывает их универсальный характер. Любая из существующих систем родства может рассматриваться как вариант развития одной из этих схем.

Следует еще раз подчеркнуть, что табуляция не является просто наглядным, в сущности, факультативным способом описания систем терминов родства, но средством анализа реальности родства на основе соблидения правила изоморфности знаковой системы и отображаемого явления. Это знаковая система, обозначающая самостоятельную подсистему организма родства, – подсистему («композицию родства»), которая способна к широкому варьированию сама по себе, помимо терминов языка («текста родства»). Вариативность композиции родства зависит от числа локальных групп, которые должны быть вовлечены, или учтены при рассчетах, связанных с выбором брачного партнера. Представленные схемы родства, отражают простейшие системы, требующие участия двух, трех, четырех локальных групп. Однако в зависимости от конъ-

юнктуры (например, при недостатке «идеальных» кандидатов) ортодоксальная форма брака оказывается невозможной, тогда в силу вступают правила альтернативных браков и / или запреты на брак с носителями определенных категорий родства внутри разрешенного обычаем круга потенциальных партнеров. Это приводит к увеличению числа выделяемых линий прямого родства, т.е. локальных групп. Простейшим примером является переход от системы типа кариера к системе типа карадьери, когда с наложением запрета на брак с дочерью сестры отца появляется третья линия, а затем в связи с предписанием женитьбы на женщине, родство с которой может быть прослежено только по женской линии, и четвертой линии мужа сестры отца отца. Различение действительного, классификационного и полуклассификационного родства (введем этот термин для обозначения действительного родства только по одной линии) создает почву для дальнейшей бифуркации линий, т.е. увеличения необходимого числа взаимодействующих локальных групп внутри одного типа родства. Например, в некоторых системах типа карадьери можно насчитать до девяти линий (путем «деления» линий), а в системах типа аранда до восьми (путем «удвоения» линий).

Оперируя элементами схем родства, мы воспроизводим действия носителей исследуемой культуры, оперирующих позициями родства не только в мышлении, но и на практике, т.е. в процессе конструирования конкретных ситуаций в сфере матримониальных отношений. Это становится возможным, поскольку позиции родства непосредственным образом материализуются в отношениях между локальными группами. Не случайно локальные группы, или кланы австралийцы обозначают обобщенно, с помощью тех или иных терминов родства, не принимая во внимание их реальный состав по полу и возрасту: «клан матери», «клан матери отца», «клан матери матери», «клан матери отца матери» и т.п. [Brown 1918: 238]. Соответствующие термины языка аборигенов, вероятно, могут быть переведены на русский по аналогии с «отчич», «дедич», «сестрич» и т.п.

Классификация категорий родственников по принципу принадлежности к определенной локальной группе означает, что в условиях замкнутости («эндогамности») классификаторских систем минимальной работающей структурой (простейшей моделью открытого множества локальных групп) являются две взаимобрачные («экзогамные») локальные группы при условии существования обычая обмена сестрами. А.П.Элькин поясняет это следующим образом: «мой отец, его братья и сестры, а также дети его братьев все принадлежат к одной «стране», одному локальному подразделению племени, тогда как моя мать и ее брат, а также его дети принадлежат к другой «стране». Это различие отражается в использовании по отношению к ним особых терминов, а именно: «отец» и «сестра отца» для одной группы, «мать» и «брат матери» – для другой» [Elkin 1956: 55]. В другом месте, описывая систему родства унгариньин, А.П.Элькин специально отмечает, что нам может показаться странным, обозначать одним и тем же термином говорящего, его отца, отца отца, сына и сына

сына, но аборигены, выражаясь в этих терминах указывают не на индивидов, а на локальные патрилинейные группы, которые находятся в определенном отношении к эго. Речь идет о клане «брата матери» или «брата матери матери» и т.д. И при заключении брачных соглашений учитывается не столько степень родства жены, сколько группа, к которой она принадлежит [Elkin 1956: 60]. Следуя основным положениям А.Р.Рэдклифф-Брауна, А.П.Элькин формулирует четыре принципа классификаторских систем родства: 1. Экстраполяция терминов родства, обозначающих ближайших родственников, членов отдельной семьи; 2. Эквивалентность сиблингов; 3. Терминологическое противопоставление линий отца и матери, детей братьев и сестер; 4. Отсутствие терминологического разграничения отношений родства и свойства [Elkin 1956: 54-56].

Из этих четырех принципов, указанных А.П.Элькиным, таковыми являются только принцип топологической эквивалентности сиблингов и вытекающий из него принцип топологической эквивалентности родственников и свойственников. Принцип экстраполяции вступает в противоречие с принципом эквивалентности сиблингов и является не фиксацией эмпирического факта, а умозалючения, причем неверного. Что же касается принципа терминологического разграничения («бифуркации») детей братьев и сестер и синонимичности (слияния) терминов свойства и родства, то эти факты являются скорее логическими следствиями принципа эквивалентности сиблингов, т.е. принципа локальности, или замкнутости пространства родства.

Проблема использования моделей родства за пределами «круга знакомств» (своего пространства), о которой упоминает А.П.Элькин, говоря об использовании классификационных систем в рамках большого племени или их наложении на представителей чужих племен [Elkin 1956: 54], возникает только в случае, если мы признаем достоверность принципа экстраполяции «семейных» терминов родства на большие группы людей (использование семьи в качестве модели племени). В реальности введение чужака в общую схему родства происходит на основе достаточно простых операций. А.П.Элькин описывает случай, которому он сам был непосредственным свидетелем. Если никто из присутствующих не прослеживает никаких родственных связей с пришельцем, в расчет принимается его относительный возраст, тотемическая аффилиация, принадлежность к определенной локальной группе или социальному подразделению. Последнее подразумевает довольно сложный «перевод» с языка чужой системы родства со всеми составляющими на язык родства местного насселения. Если же все эти попытка оканчиваются неудачей, чужак рассматривается как брат представившего его индивида (видимо, проводник А.П.Элькина и его поручитель были примерно одного возраста), что является точкой отсчета при установлении взаимных обязательств с членами данного локального сообщества [Elkin 1956: 57-58]. Таким образом, практика родства основана на принципе локальности. Принцип эквивалентности сиблингов является лишь его внешним выражением.

Концепция Дж.Мёрдока, изложенная в книге «Социальная структура» (1949) выгодно выделяется на общем фоне интуитивно более правильным пониманием структурного подхода, подразумевающего локальный характер классификационных систем родства. Речь идет о его попытке классифицировать системы терминов родства в их соотношении с социальной организацией в широком смысле слова, включая формы брака и локальной / клановой организации [Murdock 1949]. Прослеживание связи систем терминов родства с другими формами социальной организации, делает предметом нашего исследования именно системы родства. Но как осуществить этот метод на практике, превратить его в логически строгую процедуру? Практический ответ был дан в предыдущем разделе и заключается в графически правильном изображении систем родства. Связь между терминами родства и элементами социальной организации может быть интерпретирована как следствие применения соответствующей диаграммы. Для носителей традиционной культуры в качестве такой диаграммы выступает множество локальных групп, которое посредством наложения топологии в виде упорядоченных – мифологически и ритуально – связей между локальными группами превращается в топологическое пространство.

Полевые исследователи отмечают, что термины австралийских языков, обозначающие близкое и отдаленное родство, обладают одновременно двумя смыслами: генеалогическим и географическим [Radcliffe-Brown 1931: 439; Piddington 1932: 63]. Простого наблюдения достаточно, чтобы понять, что принцип локальности синонимичен экзогамности, а принцип замкнутости — эндогамности. Эндогамность является следствием (внешней формой) принципа замкнутости так же, как эквивалентность сиблингов — следствием принципа локальности. В этом смысле наиболее верное определение эндогамности (эндогамии) мы находим именно у фольклористов. М.Е. Мелетинский определил эндогамию как «запрет слишком отдаленных браков» [Мелетинский 1995: 201]. Конечно, изначально речь должна идти не о запрете, а о невозможности или отсутствии практической необходимости заключать браки с женщинами из отдаленных локальных групп. Число относительно близких территориально локальных групп не так велико, поэтому можно говорить о предписании браков с женщинами из определенных, т.е. предписанных ограниченностью выбора групп. Если сравнить определение М.Е.Мелетинского с понятием эпигамии Д.А. Ольдерогге [Ольдерогге 1978]), можно видеть, что понятие эпигамии является этнографической конкретизацией понятия открытого множества (см. выше).

В реальности введение чужака в общую схему родства происходит на основе достаточно простых операций, заключающихся в идентификации индивида по именам (ср. выше «именную» систему родства бушменов /кунг): тотемным именам, названиям брачных классов, названий местности и т.п. А.П. Элькин

описывает случай, которому он сам был свидетелем. Если никто из присутствующих не прослеживает никаких родственных связей с пришельцем из чужой местности, в расчет принимается его относительный возраст, тотемическая аффилиация, принадлежность к определенной локальной группе или социальному подразделению. Последнее подразумевает «перевод» с языка чужой системы родства со всеми составляющими на язык местной системы родства. Если же все эти попытка оканчиваются неудачей, чужак рассматривается как брат представившего его индивида (видимо, проводник А.П. Элькина и его поручитель были примерно одного возраста, т.е. поколения), что является точкой отсчета при установлении взаимных обязательств по отношению к членам данного локального сообщества [Elkin 1956: 57–58]. Свидетелями подобных дискуссий, в результате которых система родства как бы воссоздается всякий раз заново (ср. закон тождества создания/исполнения в фольклоре), были и другие полевые исследователи, работавшие в Австралии.

К. Леви-Строс вполне оправданно задавал вопрос, почему дети сестры отца или дети брата матери считаются более дальними родственниками, чем дети братьев отца, ведь генеалогическое расстояние между ними абсолютно одинаково [Lévi-Strauss 1949: 127]. Ответ заключается в том, что кросскузены рождаются в другой локальной группе, следовательно, отдалены в реальном географическом пространстве от ортокузенов, принадлежащих по рождению к локальной группе Эго.

Насколько мало соответствуют реальности считающиеся общепринятыми процедуры исследования классификационных систем родства «от терминов родства — к системам родства», можно судить по замечанию У. Станнера: аборигены муринбата, помогая исследователю конструировать генеалогии, на самом деле мыслят не генеалогически. «Что они делают, — писал он, — так это указывают на связь между женщинами и их детьми, поскольку вступление в брак с мужчиной подразумевает выполнение условия, при котором мужчине обеспечивается возможность заявлять права на потомство данной женщины. Патрилинии муринбата есть не что иное, как отражение политических и юридических прав, возникающих на основе духовных агнатных связей» [Stanner 1989: 33–34].

Н.А. Бутинов в обсуждении вопроса о том, как практически встать на точку зрения носителей первобытной культуры, опирался на данные Маргарет Мид по культуре народа арапеш Новой Гвинеи. Пользуясь генеалогической схемой, этнограф впадает в иллюзию, будто диаграмма родства, полученная таким образом, является результатом деятельности самих носителей культуры, и поясняет это заблуждение следующим примером: «Этнограф хочет узнать, как называет арапеш дочь дочери брата отца отца. Если прямо спросить: “Как ты называешь дочь дочери брата отца отца?” — арапеш, конечно, ничего не поймет. Поэтому этнограф чертит схему и спрашивает: “Кто твой отец? Кто отец твоего отца? Как зовут его брата? Как имя дочери этого человека? Как имя ее

дочери?”. Предположим, это женщина по имени X. Теперь этнограф спрашивает: “Как ты называешь X?” Арапеш отвечает: “Я называю ее сестрой”. Казалось бы, все ясно. Этнограф записывает, что дочь дочери брата отца отца арапеш называет сестрой. А на деле это не так. Арапеш вместо длинного (для него) генеалогического пути имеет другой, более короткий. К тому же, если он может связать себя с отцом, отца — с его отцом и т.д., то это еще не значит, что он соединил все отдельные звенья этой схемы. Поэтому при ответе на вопрос: “Как ты зовешь X?” — он отводит глаза от схемы и думает только об этом лице. Ход его рассуждений при этом совершенно конкретен. Если брат этой женщины Y живет в его деревне, то он называет его своим братом. Этот брат зовет X своей сестрой, поэтому и он зовет ее своей сестрой» [Бутинов 1951: 20].

«Ход рассуждений» в данном случае соответствует понятию маршрута внутри ориентированного графа, дуги которого соединяют между собой вершины, отстоящие друг от друга как в пространстве (между деревнями), так и во времени (между поколениями). Следовательно, Н.А. Бутинов, разъясняя специфику классификационных систем родства, подходил к тому, чтобы противопоставить парадигму пространства-времени, присущую первичным системам, и парадигму времени, присущую вторичным системам. В этом контексте критическое отношение к генеалогическому методу предполагает не полный отказ от графических схем вообще, но подбор таких способов схематизации, такой топологии, которая соответствует пространственной природе классификационных систем родства.

Таким образом, этнографы, используя понятия этнической непрерывности, хронотопа, эпигамии или, в неявном виде, понятие графа родства (ср. идею табуляции фольклорных форм), давно подошли к тому порогу, за которым применение понятий топологии и теории графов становится необходимым средством непротиворечивого описания противостоящей им реальности

Заключение

Целью настоящей работы был ответ на три основных вопроса: что изучает этнография, как изучает и какие задачи может решать средствами своего языка.

1. Предмет исследования этнографии. В этнографической литературе с некоторых пор принято отрицать положение, согласно которому предметом исследования этнографии являются первобытные народы (общества). Основанием для этого служит тот бесспорный факт, что на практике этнография изучает все народы, большие и малые, европейские и неевропейские, первобытные и цивилизованные, древние и современные. Однако до сих пор, кажется, никто не обращал внимания на то, что отрицание упомянутого положения может быть как-то связано с отрицанием единства предметной области этнографии. Данная связь проявляется как раз в употреблении слова «народы» при определении предмета этнографии. Антропология, западный аналог этнографии, фактически, пользуется понятием «человечество» как эквивалентом понятия «народы».

В сущности, основанное на этимологии утверждение «этнография – это наука о народах», возвращает нас к тем далеким временам XVIII в., когда этнография еще только зарождалась как особая научная дисциплина. Если исходить из научно-философской теории, в церемонии «первого крещения» закрепление указания на предмет исследования может происходить по случайному свойству, хотя в дальнейшем выявляются необходимые и существенные свойства указываемого объекта» [Петров 1977: 19].

При анализе системы исторических коммуникаций этнографии как на внутридисциплинарном уровне, так и на интердисциплинарном уровне становится видно, что действительным предметом её исследования является культура как совокупность реально существующих результатов абстрагирующей деятельности человека (предметов, вещей, явлений). Дальнейшей конкретизацией понятия культуры как предмета исследования этнографии выступает представление о тех аспектах культуры, которые ассоциируются либо с полным отсутствием («первобытная культура»), либо с периферийным положением письменности («народная культура») как явления культуры, В этом отношении понятие традиционной культуры выступает в роли генерализации понятий первобытной и народной культуры.

Таким образом, определение этнографии как особой дисциплины связано с понятием традиционной культуры, основанной на устной передаче информации, способом хранения которой являются не абстрактные знаки (письмо, «застывшее» говорение), а символы – предметные знаки (образы, или изображения), изоморфные отражаемой реальности. В этом плане предмет исследования этнографии совершенно однороден. «Вещность» и «знаковость» являются двумя взаимоопределяющими свойствами всех явлений традиционной культуры.

Западная наука в лице социальной / культурной антропологии («науки о человеке») при определении предмета исследованияв качестве видового понятия, в конечном счете, использует понятие человеческого поведения, что радикальным образом меняет стандарты постановки и решения научных задач. При переносе опыта антропологических исследований на почву российской этнографии необходимо учитывать это различие в терминологии («традиция» vs «поведение»), поскольку оно носит не семантический (не собственно терминологический), но более глубокий, прагматический характер.

Предлагаемый подход к определению предмета этнографии, позволяет несколько иначе, чем прежде, сформулировать несколько других важных проблем, которые сопровождают этнографию на протяжении всей ее истории, выступая в роли средства интерпретации ее основных теоретических положений (поэтому мы не рассчитываем снять их полностью). В первую очередь речь идет о соперничестве этнографии (этнологии) и антропологии, или проблеме «этнография – антропология». История показывает, что антропология как философское (теологическое) учение много старше этнографии как конкретной науки, но этнография, по крайней мере, на сто лет старше того внутреннего для нее научного течения, которое именуется социальной или культурной антропологией. Отсюда два варианта (при их всевозможных смешениях): либо антропология является эквивалентом этнологии (пример – британская социальная антропология), либо – эквивалентом культурологии в самом общем понимании слова, т.е. «любых теоретико-культурных исследований» (пример – американская культурная антропология). В последнем случае уместно привести слова К.Леви-Стросса: «Поражаешься тому факту, что американская этнология, утратив понимание своего особого предмета, согласна отказаться от узко-эмпирического, но точного и тщательного метода, которым она была вооружена её основателями, в пользу часто страдающей упрощенчеством социальной метафизики и ненадежных способов исследования» [Леви-Строс 1983: 92].

Существует другая проблема, столь же масштабная и столь же неотступно преследующая этнографию, фактически с момента ее рождения. Это проблема «фольклор и этнография» во многом изоморфная проблеме «культурная – социальная антропология». Отождествление понятий первобытной (традиционной) культуры и культуры бесписьменного типа в качестве предмета исследования этнографии снимает противоречие между вербальными и невербальными системами, поскольку и те, и другие являются продуктом устной традиции в широком смысле слова, поскольку и те, и другие предметны по своей природе. Именно предметность вербальных систем в рамках традиционной культуры делает возможным исследование фольклора со стороны этнографии не только в качестве «этнографического источника» в устоявшемся понимании этого слова. Прежде всего, анализ показывает, что не существует единой науки о фольклоре. Это связано с обоснованием двух самостоятельных предметов исследования, фольклора как народного художественного творчества и

фольклора как явления культуры, которые находятся, соответственно, в ведении двух независимых наук, филологии и этнографии. Основная проблема заключалась в том, что раскрыть понятие «фольклор как явление культуры». Решением этой проблемы является противопоставление текста и внетекстовой реальности, включающей в себя прагматические аспекты фольклора. Под прагматикой следует разуметь только то, что вкладывалось в это понятие самим Ч.С.Пирсом, а именно: изучение отношений между знаками и людьми (интеллектом). В нашем случае это означает отношения между фольклорным произведением и его исполнителем, а не между исполнителем и аудиторией.
Изменение представлений о фольклоре как части предметной области этнографии тесно связано с пересмотром самого понятия «этнографический источник». До сих пор считается, что специфика этнографических источников определяется понятием «вещественные источники», что якобы принципиально отличает их от исторических, или письменных источников, которые использует нарративная история. Однако с помощью довольно несложных построений можно доказать обратное. Для этнографов источниками являются этнографические отчеты по результатам полевых исследований, т.е. тоже письменные источники. Здесь специфика этнографии, например, по отношению к истории, состоит в том, что этнограф парадоксальным образом выступает один в двух лицах, и как автор хроники, и как историк. В свое время на этот парадокс уже обращал внимание выдающийся полевой этнограф Бронислав Малиновский [Malinowski 1922: 3].

2. Объект исследования этнографии. Наука занимается абстрагированием реальности, поэтому крайне важно знать, какая реальноть противостоит представителю конкретной науки, ибо от наличного эмпирического материала зависит результат конструирования того или иного объекта исследования. Если мы подвергаем процедуре абстрагирования совокупность явлений традиционной культуры, полученный теоретический объект никак не может содержать в качестве родового понятия «народ» («группу людей», или «популяцию»). Следовательно, объект этнографии, именуемый «этносом», представляет собой нечто большее, чем простое уточнение (формальная дефиниция) обыденного представления о «народе».

Вообще объектом научного исследования является не сам предметный мир такой, какой он есть, а свойства и отношения этого предметного мира, зафиксированные (абстрагированные) субъектом исследования. Особенностью теоретического объекта является то, что он существует (существование – это теоретическая проблема) в единственном числе. Этнос – это отражение лишь одного из свойств традиционной культуры. Что это за свойство, можно догадаться по довольно частым высказываниям, трактующим предмет этнографии с помощью понятия культурных различий. С этой точки зрения, введение термина «этничность» в российской науке можно расценивать как поиск непосредственного репрезента понятия этноса в материальной действительности.

Особо отметим, что подходы, которым соответствуют понятия этноса и этничности, в качестве систем высказываний эквивалентны друг другу, если их привести, как выражаются логики, к нормальному виду.

Понятие этноса как таковое является инструментом для исследования всех свойств традиционной культуры, представляющей в реальности некий континуум, которому в литературе уже подобрано обозначение в виде термина «этническая непрерывность». Здесь возникает трудность одновременно логического и психологического характера. Если мы привыкли исследовать этнографическую вселенную, фрагментированную на отдельные «этносы», нам кажется совершенно непонятным, как исследовать континуум явлений культуры, не имея никаких границ, следовательно, никаких внешних указателей начала и конца конкретного исследования. Проблема заключается в том, как представить идею этнической непрерывности (т.е. различия, изменчивости, подвижности). Делается это с помощью задания топологии (топологической структуры) на все множество явлений культуры, превращающей данное множество в топологическое пространство, т.е. придающей ему форму, удобную для исследования.

Базовая топология этнографии давно известна в виде общепринятой морфологии традиционной культуры, делящей её на три класса, «материальная культура», «социальная культура», «духовная культура». Эта топология позволяет делить явления культуры на классы в виде «культурных кругов», которые в этнографических исследованиях сближаются по своей роли с «этносами» во множественном числе. Понятие этноса в значении «культурные круг» дается как открытое множество явлений («точек») культуры, что позволяет придать очень простую форму условию непрерывности традиционной культуры, – форму пересекающихся окружностей. Это примерно соответствует существующей практике картографирования этнографических фактов, правда, с той существенной оговоркой, что в идеале культурный круг – как топологическая единица – не имеет метрических свойств. Именно поэтому иерархия этнических общностей по численности носителей и занимаемой ими территории для этнографического исследования не актуальна.

Пользуясь открытыми множествами можно разрешить те трудности, которые возникают всякий раз, когда встает вопрос о размещении в теоретическом пространстве понятий этноса и нации. Это одно и тоже множество, взятое в двух разных отношениях. В первом случае мы рассматриваем данное множество явлений культуры как открытое по отношению к окружающему множеству явлений, которое будет называться замкнутым. Во втором случае, наоборот, данное множество рассматривается как замкнутое, а окружающее – как открытое.
3. Субъект исследования этнографии. Предлагаемые выше определения предмета и объекта этнографии, показывают, что, с теоретической точки зрения, постмодернизм, основанный на предположении о непарадигмальном харак-

тере этнографии, не выдерживает критики. Этнография способна вырабатывать так называемые номотетические законы. Выявить, или эксплицировать способность этнографии быть точной наукой мешает только недоверие к абстрактным формам научного мышления или неумение их применять. Во всяком случае, деление наук на использующие квантитативные и квалитативные методы не отражает действительного положения дел. Если явления традиционной культуры не поддаются численному выражению, то это не означает, что их описание вообще невозможно в терминах строгих правил, например, с помощью теории графов.

Методы табуляции (табулатуры) данных в этнографии используются давно и успешно. В области исследований фольклора это открытие связано с именем В.Я.Проппа. Каноническая формула волшебной сказки представляет собой не что иное, как ориентированный граф, путь в котором начинается в вершине «исходная ситуация» и заканчивается в вершине «свадьба». Достаточно заменить значки на точки или кружки и соединить их стрелками (дугами). Возможно, даже более ярко номотетический потенциал этнографии демонстрирует открытие идеальных типов классификационного родства А.Р.Рэдклифф-Брауном, который изобрел особый тип графа близкий к графу «утолщенное дерево». Тем самым все многообразие классификационных систем родства было сведено к нескольким типам. Последующие исследования показали жизнеспособность этих теорий в качестве саморазвивающихся систем. Критический подход, не разрушая их основ, ведет к созданию новых, более совершенных модификаций для решения конкретных научных задач. Все это позволяет свести бесконечное многообразие явлений культуры к нескольким простейшим формулам или схемам, открывающим путь к дальнейшим структурным исследованиям на универсальной, общезначимой основе.

Библиография

Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
Аверкиева Ю.П. Этнография и культурная / социальная антропология на Западе // СЭ, 1971, № 5. С.9-15.
Адоньева С. Прагматика фольклора. СПб., 2004
Александренков Э.Г. Теория в российской этнографии, что это такое? Часть I // Этнографическое обозрение, 2004, № 3: 7-22.
Александренков Э.Г. Теория в российской этнографии, что это такое? Часть II // Этнографическое обозрение, 2004, № 4: 3-10.
Александренков Э.Г. Почему я не теоретик // Этнографическое обозрение, 2004, № 4: 20-22.
Алексеев В.П. Историческая антропология. М., 1979.
Алексеев В.П. Этногенез. М., 1986
Альбедиль М.Ф. Модель брачного поведения в южноиндийской мифологии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С.92-109.
Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы. М., 1972. С.362-363.
Аникин В.П. Теория фольклора. Курс лекций. М., 2004.
Аникин В.П. О предмете фольклористики // Первый всероссийский конгресс фольклористов. Т.I. М., 2005. С.
Анфертьев А.Н. Об историзме в изучении этнографических истоков фольклора // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С.245-252.
Анфертьев А.Н. Пролегомены к изучению этнической истории // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С.62-70.
Артемова О.Ю. Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. М., 1987.
Артемова О.Ю. Охотники / собиратели и теория первобытности. М., 2004.
Артемова О.Ю. Колено Исава. Охотники, собиратели, рыболовы. Опыт изучения альтернативных социальных систем. М., 2009.
Арутюнов С.А. Культурология // Свод этнографических терминов и понятий. М., 1988. С.81-82.
Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989.
Арутюнов С.А. Этничность – объективная реальность (отклик на статью С.В.Чешко) // Этнографическое обозрение, 1995, № 5. С.7-10.
Арутюнов С.А. С теорией хорошо, а с двумя лучше // Этнографическое обозрение, 2004, № 4: 16-19.
Арутюнов С.А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М., 2012
Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сб.МАЭ, т. XXXVII. Л., 1981: Материальная культура и мифология. С.215-226.
Байбурин А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры (К проблеме этнографического факта) // Сб.МАЭ, т. XXXVIII. Л., 1982: Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. С.5-15.
Байбурин А.К. Заговор, заклинание // Свод этнографических понятий и терминов. Вып.4 М., 1991: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. С. 43-44
Байбурин А.К. Мифологическое сознание // Свод этнографических понятий и терминов. Вып.4 М., 1991: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. С.78-80.
Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. М., 1993
Байбурин А.К. Проблема «фольклор и этнография» сегодня // Российская наука о человеке.
Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990. С.64-99.

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С.229-245.
Вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. С.10-17.
Байбурин А.К. «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян». М., 2005.
Барнард А. Социальная антропология. Исследуя социальную жизнь людей. М., Институт этнологии и антропологии РАН, 2009.
Барт Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. М., 1994.
Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропоогии // ЭО, 1995, № 3. С.45-54.
Бар-Хиллел И. О рекурсивных определениях в эмпирических науках // Математическая лингвистика. М., 1964: 104: 10
Бархударов Л.С. Язык и перевод. М., 1975.
Басилов В.Н. Этнография: есть ли у нее будущее? // Этнографическое обозрение, 1992, № 4: 8-9: 3-17
Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
Белик А.А. Психологическая антропология: итоги развития // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991. С.24-47.
Белков П.Л. Этнос аборигенов Австралии. Автореф.дис.на соиск.уч.ст.к.и.н. Л., 1989.
Белков П.Л. О методе построения теории этноса // Этносы и этнические процессы. М., 1993.
Белков П.Л. Раннее государство, предгосударство, протогосударство: игра в термины? // Ранние формы политической организации. М., 1995а: 165-187.
Белков П.Л. Что такое советская этнография // Восток, № 6, 1995б. С.199-200.
Белков П.Л. Этнос: опыт реконструкции проблемы // Вестник СПбГУ, Сер.2., вып.4 (№23), 1995в.С.24.
Белков П.Л. Миф и категории социального пространства (Понятие рода у аборигенов Австралии) // Ранние формы социальной организации: генезис, функционирование, историческая динамика. СПб.: МАЭ РАН, 2000. С. 51-59.
Белков П.Л. Тетраидная теория как элемент научного познания, или По поводу смысла «алгебры родства» // Алгебра родства. СПб., 1995. Вып.1. С. 88–91.
Белков П.Л. Система экзогамии // Алгебра родства. СПб., 1999. Вып.4. С.64-77.
Белков П.Л. Миф и категории социального пространства // Ранние формы социальной организации. СПб., 2000. С.51-59.
Белков П.Л. Мифологическое родство у аборигенов Австралии // Алгебра родства. СПб., 2000. Вып.6. С.207-212.
Белков П.Л. Предметная область этнографии: проблема исчезновения // Российская наука о человеке. Вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. С.17-27.
Белков П.Л. Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004
Белков П.Л. Понятие «малые группы» и объект исследования этнографии // Историческая этнография. Вып.3. СПБ., 2008: Малые этнические и этнографические группы: 88-96
Белков П.Л. Об этнографическом подходе к изучению фольклора // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.2, вып.2. 2009. С.271-279.
Белков П.Л. Классификационные системы родства: принцип построения локального пространства // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2009а. Сер. 2: История. Вып. 3. С. 111–121.
Белков П.Л. О принципах классификаторского родства // VIII конгресс этнографов и антропологов России, Оренбург, 1–5 июля 2009 г.: Тезисы докладов. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 2009б. С. 531.

Белков П.Л. Принцип локальности австралийских систем родства // Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2009в. С. 126–129.
Белков П.Л. Структура родства тробрианцев. К проблеме построения универсальных схем родства // Ойкумена, № 2 (9) 2009г: 21-29
Белков П.Л. Этнос и мифология: элементарные структуры этнографии. СПб.: Наука, 2009д.
Белков П.Л. К интерпретации классифиационных систем родства (по китайским материалам // Кюнеровский сборник: Материалы восточноазиатских и юго-восточных исследований 2008–2010. Вып. 6. СПб.: МАЭ РАН, 2010а. С. 62–78.
Белков П.Л. Об использовании геометрического кода в исследованиях по классификационным системам родства // Антропологический форум. 2010б. № 12 Online. С. 1–17.
Белков П.Л. Изба, кокошник и волшебная сказка (к характеристике пространства концепции малых групп в этнографии // Историческая этнография. Вып.4, 2010в: Источники и методы изучения малых групп в этнографии: 173-178.
Белков П.Л. Предмет исследования этнографии как множество малых групп // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011: 402.
Белков П.Л., Верняев И.И., Новожилов А.Г. Малые группы в этнографии: постановка проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.2. История. Вып.3, 2009. С.91-93.
Белобородов Д. Литературная критика как прикладна культурология // Формирование дисциплинарного пространства культурологии. СПб., 2001. С.16-19.
Березкин Ю.Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Л., 1987.
Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорны мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.
Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Сборник музея антропологии и этнографии, т. XXXVIII. Л., 1982: Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. С.43-66.
Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988.
Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведеня. СПб., 1991. С.234-257.
Бернштам Т.А. Добрый молодец и река Смородина // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993: Вып.1. С.26-27.
Бернштам Т.А. Русская сказка: феномен и действительность // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8-9. 1995. С.235-236
Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. 19??. Сб.5: К проблеме локальных групп: 208-317;
Бернштам Т.А. Этнография в системе гуманитарного знания о человеке // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003: 28-33
Богатырев П.Г, Якобсон Р.О. К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения // R.Jakobson. Selected writings, vol .IV, Slavic Epic Studies. The Hague, 1966.
Богатырев П.Г., Якобсон Р.О..Фольклор как особая форма творчества // П.Г.Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
Большая Советская Энциклопедия. М., 1939. Т.48.
Борофски Р. Введение к книге «Осмысливая культурную антропологию» // ЭО, 1995, № 1. С.3-18.
Бочаров В.В. Традиционная политическая культура как ресурс для политической культуры России // IX конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. С. 411.
Бромлей Ю.В. Этнос и эндогамия // Советская этнография, 1969, № 6.

Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973.
Бромлей Ю.В. О предмете культурной/социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (опыт сравнительного анализа) // Этнография за рубежом. М., 1979. С.7-22.
Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981.
Бромлей Ю.В., Марков Г.Е. (ред.). Этнография.М., 1982.
Бромлей Ю.В. О предмете этнографии в свете логико-системного анализа // Советская этнография, 1988, № 1: 64: 62-69
Бромлей Ю.В. К вопросу о неоднозначности исторических традиций этнографической науки // Советская этнография, № 4, 1988. С.3-13.
Бромлей Ю.В.Этногенез // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1995: Этнические и этно-социальные категории: 148: 148-149
Бузин В.С. Этнография русских. СПб., 2007.
Бузин В.С. О числе субэтносов русского народа // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011: 402-403.
Бузин В.С., Егоров С.Б. Субэтносы русских: проблемы выделения и классификации // Историческая этнография. 2008, СПб., вып.3: Малые этнические и этнографические группы: 312, 316: 308-346.
Бурыкин А.А. Какая реальность наблюдается исследователями при описании систем терминов родства? // Алгебра родства. 2000. Вып. 5. С. 63–75.
Бурыкин А.А. О реконструкции архаических состояний, родстве и классификации языков // Алгебра родства. 2009. Вып. 12. С. 38–41.
Бурыкин А.А. Геометрия родства: наука или абстрактное искусство? (По поводу статьи П.Л.Белкова «Об использовании геометрического кода в исследованиях по классификационным системам родства» // Антропологический форум, № 14 online, 2011. с.386-350.
Бутинов Н.А. Проблема экзогамии // Родовое общество: этнографические материалы и исследования (Труды института этнографии. Новая серия. Т. 14). М.: Изд. АН СССР, 1951. С. 3–27.
Бутинов Н.А. Леви-Строс – этнограф и философ // Структурная антропология. М., 1983.
Веселовский А.Н. Собр.соч., т.I. СПб., 1923.
Верняев И.И. Промысловые кластеры как локальные этнографические группы: хозяйство, социум, культура и идентичность (Европейская Россия, середина XIX – первая треть XX в.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.2. Вып.1, 2011: 47-80.
Винер Б.Е. Предисловие // Егоров С.Б., Киселев С.Б., Чистяков А.Ю. Этническая идентичность на пограничье культур. СПб., 2007.
Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
Власова И.В. О терминах для обозначения этнических категорий // Этнографическое обозрение, 2009, № 4: 120: 120-129
Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском возрасте. М., 1991.
Гадло А.В. Кафедра этнографии и антропологии // Исторический факультуте в прошлом и настоящем. Справочник для абитуриентов и студентов. СПб., 1998: 55
Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. М., 1970. Т.1: Учение о бытии.
Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. М., 1970. Т.3: Учение о понятии.
Гессен С.О. От редактора перевода // Г.Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
Глендорф П., Пригожин И. Термодинамическая теория структуры, устойчивости и флуктуаций. М., 2003: 258-259.
Гранин Ю.Д. Этносы, национальное государство и формирование российской нации. Опыт философско-методологического исследования. М., 2007.
Громов Г.Г. Обсуждение статьи В.В.Пименова «Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки» // Советская этнография, 1988, № 4. С.65-71.
Грязнов Б.С. Логика, рациональность, творчество. М., 1982.

Грязнов Б.С., Дынин Б.С., Никитин Е.П. Теория и ее объект. М., 1973
Гумилев Л.Н. Этнос и биосфера земли. М., 1990.
Гуревич А.Я. Что такое исторический факт? // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. М., 1969. С.59-88.
Гуревич А.Я. Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм // Труды по знаковым системам, VII. Тарту, 1975. С.98-111
Гуревич А.Я. Категории средневековой культурыю М., 1984.
Гуревич А.Я. Праздник, календарный обряд и обычай в зарубежных странах Европы (Рец.на кн.: «Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Т.I-IV) // СЭ, 1985. № 3. С.
Гуревич А.Я. Изучение ментальностей: социальная история и поиски исторического синтеза // Советская этнография, № 6, 1988. С.16-25.
Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
Гусев В.Е. Эстетика фольклора. М.-Л., 1967.
Гусев В.Е., Штробах Х. Фольклор // Свод этнографических терминов и понятий. М., 1991: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. С.135-138..
Даймонд С. Неподлинная антропология: миф структурализма // Этнографическое обозрение, 2008, № 6: 29,48: 28-55
Дандис А. Структурная типология индейских сказок северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985
Данченко Е.М. О сходстве взглядов С.М.Широкогорова и Л.Н.Гумилева на природу этноса // Гуманитарное знание. Сер. «Преемственность». Омск, 1997. С.???
Дзибель Г.В. Феномен родства. Пролегомены к иденетической теории. СПб., 2001
Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа // Журнал социологии и социальной антропологии, 2007. Том X. № 4. С.143-160.
Дмитриев В.А, Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. СПб., 2009.
Добронравин Н.А. Лингвистическая антропология, этнолингвистика, иденетика? // Алгебра родства. 2000. Вып. 5. С. 58–62.
Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск, 2004
Дыбо А.В., Кулланда С.В. Calumniare audacter (по поводу отклика Г.В. Дзибеля) // Алгебра родства. 2009. Вып. 12. С. 37.
Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
Егоров С.Б. Озеряне – этнолокальная группа русских (исследования 2002 г. в Бокситогорском районе Ленинградской области) // Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2002 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях. Материалы VII регион.науч. конференции молодых ученых. СПб.. 2003: 7-14
Егоров С.Б. Особенности формирования этнолокальных групп Северо-Запада Европейской России // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011: 403.
Ермакова Л.М. Ритуальные тексты в социокосмической системе древнего Ямато // Норито Сэммё. М., 1991.
Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
Зайцев А.И. К вопросу о происхождении волшебной сказки // Фольклор и этнография. Л., 1984: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. С.69-77.
Зегет В. Элементарная логика. М., 1985
Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
Ивлева Л.М. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. СПб., 2004

Инголд Т. Предисловие // Социальная антропология. Исследуя социальную жизнь людей. М., 2009: 10-15.
Итс Р.Ф. Мяо (историко-этнографический очерк) // ТИЭ ИЭ, 1960, т.LX: Восточно-азиатский этнографический сборник: 3 3-118
Итс Р.Ф. Место этнографии в системе университетского образования // Вестник АН СССР. 1982, № 3: 52-54
Итс Р.Ф. Кафедра этнографии и антропологии // Вопросы истории исторической науки. Л., 1984.
Итс Р.Ф.Этногенетические исследования (О значении различных источников в рамках комплексного подхода) // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. Т.17. М., 1987. С.11-28.
Итс Р.Ф. Несколько слов о книге Л.Н.Гумилева «Этногенез и биосфера Земли» // Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990: 7-8: 3-13
Итс Р.Ф. Введение в этнографию. Л., 1991.
Кабо В.Р. Теоретические проблемы реконструкции первобытности // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979. С.60-107.
Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986.
Кабо В.Р. Ванджина и икона. Искусство аборигенов Австралии и русская иконопись. Канберра, 2002.
Карнап Р. Философские основания физики. М., 2003.
Касевич В.Б. Востоковедение как наука // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.2. 2001. Вып.3 (№18). С.37-47.
Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912.
Кёнгэс-Маранда Э. Логика загадок // Паремиологический сборник. М., 1978
Классен Х.Дж. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации 2000. С.6-23;
Клаус Г. Сила слова. М., 1967.
Клейн Л.С. К постановке вопроса о происхождении славян // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., 1969: 21-35
Клейн Л.С. Археогические источники. Учебное пособие. Л., 1978.
Клейн Л.С. Откуда арии пришли в Индию? // Вестн.Ленинградского Государственного университета.1980, № 20.
Клейн Л.С. Стратегия синтеза в исследованиях по этногенезу (интеграция наук и синтез источников в решении проблем этногенеза // Советская этнография, 1988, № 4: 13-23.
Клейн Л. Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л.Н.Гумилева // Нева, 1992, № 4: .228-246
Клейн Л.С. Археологическая типология.
Клейн Л.С. Обучение археологии в Петербурге: традиции и проблемы // Антропологический форум, 2005, № 3. С.38-58.
Кожановская И.Ж. Роль вождя в календарных праздниках Полинезии // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997.
Козлов В.И. Этнические признаки// Свод этнографических понятий и терминов. М., 1995: Этнические и этно-социальные категории. С.102-103.
Козлов В.И. Проблематика «этничности» // Этнографическое обозрение, 1995, № 4. С.39-55.
Козьмин В.А. Глава 1. Полевая этнография в системе методов этнографической науки // Кунсткамера.Этнографические тетради, 1993. Вып.2-3. С.458-470.
Козьмин В.А. «Подготовка профессиональных этнографов… // Антропологический форум, 2005, № 3. С.61-70.
Козьмин В.А. Предисловие // Историческая этнография. Вып.3. СПб., 2008: Малые этнические и этнографические группы. С.5-7.

Козьмин В.А. Из истории этнографического образования в ленинградском / Санкт-Петербургском университете // Этнографическое обозрение, 2009, № 4: 114: 109-117
Кон И.С. Маргарет Мид и этнография детства // М.Мид. Культура и мир детства. М., 1988: 400-401, 408, 418
Конне С., Попов В.А. Система терминов родства манья (Либерия) // Алгебра родства. Вып. 1. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 198–202.
Коротаев А.В., Крадин Н.Н., Лынша В.А.Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.
Косвен М.О. Материалы к истории ранней русской этнографии (XII – XVII вв.) // Труды ИЭ, 1956, т.XXX: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып.1: 70: ???-70
Кром М.М. Историческая антропология: пособие к лекционному курсу. СПб., 2000
Крюков М.В. Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М.: Наука, 1972.
Крюков М.В. Советская этнографическая наука нуждается в перестройке // Советская этнография, 1988, № 1: 62: 55-62
Крюков М.В. Синхронно-диахронный метод и концепция трансформационной многолинейности систем родства // Алгебра родства. Родство. Системы Родства. Системы терминов родства. Вып.1. СПб., 1995.
Кун Т.Структура научных революций. М., 1975.
Купер А. Постмодернизм и «Великая калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение, 1993, № 4. С. 3-15.
Кушнер П.И. К вопросу об этногенезе литовцев. М., 1951а. 5-6
Кушнер (Кнышев) П.И. Этнические территории и этнические границы // Труды Института этнографии. Т.XV. М., 1951б.
Лавровский П.А. Коренное значение в названиях родства у славян. 2-е изд., репринт. М.: УРСС, 2005.
Левинтон Г.А. Замечания к проблеме «литература и фольклор» // Труды по знаковым системам, VII. Тарту, 1975: 77-78: 76-87
Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (Свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С.210-234
Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
Леви-Строс К. Мифологики. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 2000: 13
Логинов К.К. этнолокальные группы Карелии // Историческая этнография. 2008, СПб., вып.3: Малые этнические и этнографические группы: 256: 256-268
Ломова-Оппокова М.Ю. Этничность, народ, каста // Народы Азии и Африки, 1990, № 6.
Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994.
Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1930
Лосев А.Ф. Дерзание Духа. М., 1988.
Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973: 228: 227-243
Лотман Ю.М. Замечания о структуре повествовательного текста // Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1977: 383: 382-386
Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973: 284: 282-303
Лысенко О.В. Традиция и инновация в этномузеологическом дискурсе // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. С. 310-311.
Маке Ж. Цивилизации Африки южнее Сахары. М., 1974.
Маркарьян С.Б., Молодякова Э.В. Праздники в Японии. М., 1990.
Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.
Марков Г.Е. Этнография и историзм // Советская этнография, № 4, 1987. С.77-82.

Марков Г.Е., Пименов В.В. (ред.). Этнология. М., 1994
Марков Г.Е. Теория или миф? // Этнографическое обозрение, 2004, № 4: 11-15.
Мелетинский Е.М. Структурно-типологическое изучение сказки // В.Я.Пропп. Морфология сказки. М., 1969.
Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976
Меньшиков Л.А. Традиция в постмодернизме: единственное основание для творчества // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. С 322.
Мерварт Л.А. Малайский театр // Восточный театр. Л., 1929. С.
Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.
Милитарев А.Ю., Пейрос К.И., Шнирельман В.А. Методические проблемы лингвоархеологических реконструкций этногенеза // СЭ, 1988, № 4. С.24-38.
Милль Дж.Ст. Система логики. М., 1899
Мишле Ж. Ведьма. Женщина. М., 1997.
Мифы народов мира». М., 1982
Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Пер. с англ. под ред. М.О. Косвена. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935.
Надеждин Н.И. Об этнографическом изучении народности русской // Записки РГО, т.I, 1846. С.???
Никифоров А.Л. Философия науки. История и теория (учебное пособие). М., 2006.
Никишенков А.А. История британаской социальной антрополгии. СПб., 2007.
Новожилов А.Г. Население Псково-Печорского края как этнолокальная группа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.2. История. Вып.3, 2009. С.94-110.
Новожилов А.Г. Особенности полевого изучения малых этнографических групп // Историческая этнография. Вып.4, 2010: Источники и методы изучения малых групп в этнографии: 179-187.
Новожилов А.Г. Определение границ малых этнографических групп Северо-Запада России // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011: 406.
Озерова Г.Н., Петрова Т.М. О картографировании групп русского народа на начало XX в. // Советская этнография. 1979, № 4.
Ольдерогге Д.А. Послесловие // Ж.Маке. Цивилизации Африки южнее Сахары. М., 1974. С.151-157.
Ольдерогге Д.А. Эпигамия // Africana: Африканский этнографический сборник XI (Труды института этнографии. Новая серия. Т. 105). Л.: Наука, 1978. С. 3–12.
Орнатская Л.А. Попытка спецификации культурно-теоретических исследований в немецкой литературе конца XIX – начала XX века // Формирование дисциплинарного пространства культурологии. СПб., 2001. С.109-117.
Пекарский П.П. История императорской Академии наук в Петербурге. Т.I. СПб., 1870.
Петров В.В. Указание и именование (оценка концепций Крипке и Доннелана) // Логико-методологические проблемы естественных и общественных наук. Новосибирск, 1977. С.15-27.
Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.
Пименов В.В. Системный подход к этносу // Расы и народы. М., 1986, вып.16: Современные этнические и расовые проблемы.
Пименов В.В. Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки // СЭ, 1988, № 3. С.65-71.
Пименов В.В. Этнографический факт // СЭ, 1990, № 3. С.43-52.
Пирс Ч.С. Начала прагматизма. СПб., 2000.
Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков. СПБ., 2000.
Плеханов Г.В.Соч. М., 1924.Т.17: 35.

Попов В.А. К исторической типологии систем терминов родства: типы кроу и омаха // Советская этнография, 1977, № 2. С.43-54
Попов В.А. Этносоциальная история аканов в XVI –XIX веках. М., 1990.
Попов В.А. Номенклатура родства и система терминов родства: соотношение лингвистического и этнографического // Алгебра родства. Вып. 2. СПб.: МАЭ РАН, 1998. С. 135–141.
Попов В.А. Основные направления и проблемы изучения феномена родства в последнюю треть XX века // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб.: Петербург. востоковедение, 2004. С. 207–215.
Попов В.А. Ашантийцы: этнос, субэтнос или суперэтнос? (К проблеме уровней этническог самосознания) // Историческая этнография. СПб., 2008. Вып.3: Малые этнические и этнографические группы: 172: 165–173
Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
Преображенский П.Ф. Курс этнологии. М.-Л., 1929.
Пригожин И.Введение в термодинамику необратимых процессов. М., 2001: 21;
Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). М., 1963.
Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969
Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
Путилов Б.Н. Этнография, этнографы и фольклор // Проблемы общей этнографии и музеефикации. Краткое содержание докладов научной сессии «Советская этнография за 70 лет: Итоги, направления, перспективы», посвященной 7—летию Великого Октября. Л., 1987. С.17-18.
Раппапорт Р.А. Эволюция человечества и будущее антропологии // ЭО, 1995, № 6. С.18-30.
Рассел Б. Введение // Л.Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958. С.11-26
Ревзин И.И. Об индуктивных определениях в исторических науках (К логической экспликации понятий «нация» и «национальный язык») // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. VIII: 29: 28-44
Ревуненкова Е.В. Миф – обряд – религия. М., 1992.
Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров // Этнографическое обозрение, 2003, № 3. С.100-119.
Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история. М., 2009.
Решетов А.М. Проблемы этнографии древних юэ в отечественной науке // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С.
Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. М., 1989.
Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974.
Рузавин Г.И. Предисловие переводчика // Р.Карнап. Философскик основания физики. М., 2003: III-V.
Семенов Ю.И. Категория «социальный организм» и ее значение для исторической науки // Вопросы истории, 1966, № 8.
Серебряный С.Д. Интерпретация формулы В.Я.Проппа (в связи с ее приложением к индийским сказкам) // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С.298-299
Совещание этнографов Ленинграда и Москвы (5/IV – 11/IV 1929) // Этнография, 1929, № 2: С.110-144
Советская историческая энциклопедия. М., 1976. Т.16.
Соколовский С.В. Этнографические исследования: идеал и действительность // Этнографическое обозрение, 1993, № 2. С.2-13.
Соколовский С.В. Парадигмы этнологического сознания // Этнографическое обозрение, 1994, № 2: 4: 3-17
Соколовский С.В. Этнографы открывают законы? // Этнографическое обозрение, 2002, № 5: 28-32.

Соссюр Ф.де. Труды по языкознанию. М., 1977.
Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976.
Стинрод Н., Чинн У. Первые понятия топологии. М., 1967.
Таболина Т.Б. Этническая проблематика в современной американской науке. Критический обзор основных этносоциологических концепций. М., 1985
Тарабукин Н. Смысловое значение диагональных композиций в живописи // Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973: 472: 472-481
[Тенишев В.Н.] Русские крестьяне. Жизнь.Быт.Нравы.Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н.Тенишева. Том 2. Ярославская губерния, часть 1…. Санкт-Петербург, 2006: 568?
Темкин Э., Эрман В. Мифы Древней Индии. М., 2000.
Тёрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
Тишков В.А. Современная этническая ситуация на Гавайях // Советская этнография, № 3, 1988. С.47-64. Вставить в главу об этносе.
Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение, 1992, №1. С. 5-20.
Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003
Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
Тихонов И.Л. Археология в Санкт-Петербургском университете: Историографические очерки. СПб., 2003: 286
Толстова А.С. Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов (На среднеазиатском материале) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983: 6-22.
Токарев С.А. О системах родства у австралийцев // Этнография, 1929, № 1. С.23-53.
Токарев С.А. К постановке проблем этногенеза // Советская этнография, 1949, № 3: 35. С.12-36
Токарев С.А. Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку // Труды ИЭ, 1956, т.XXX: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып.1.
Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958.
Токарев С.А. Проблема типов этнических общностей // Вопросы философии, 1964, № 11
Токарев С.А. Введение // Основы этнографии. М., 1968
Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография, 1970, № 4.
Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978.
Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. (1939?)
Успенская Е.Н. К вопросу об экзогамии касты // Этнографическое обозрение, 2009, №3. С.3-19.
Успенский Б.А. Поэтика композиции. СПб., 2000.
Фермойлен Х.Ф. Происхождение и институционализация понятия Völkerkunde (1771-1843) (Возникновение и развитие понятий «Völkerkunde», «Ethnographie», «Volkskunde» и «Ethnologie» в конце XVIII и начале XIX веков в Европе и США) // Этнографическое обозрение, 1994, № 4. С.
Формальная логика. Л., 1977.
Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983
Фурсова Е.Ф. Этнографические и этнические группы: проблема их идентификации и методов исследования // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения – 2003». Сб.научных докладов. Петрозаводск, 2003: 265.
Хёйзинга Й. Homo Ludens. М., 1992.

Хомский Н. Лингвистика, логика, психология и вычислительные устройства // Математическая лингвистика. М., 1964: 69: 69-100
Чебоксаров Н.Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Советская этнография, 1967, № 4.
Чешко С.В. Человек и этничность // ЭО, 1994, № 6. С.
Чистов К.В. Фольклор и этнография // Советская этнография, 1968, № 5. С.3-12.
Чистов К.В. О взаимоотношении фольклористики и этнографии // Советская этнография, 1971, № 5. С.17-24.
Чистов К.В. // Советская этнография, № 2, 1981:
Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // Этнографическое обозрение, 1998, № 1. С.14-30.
Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.
Шнирельман В.А. Протоэтнос охотников и собиирателей // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982.
Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. М.; П., 1923.
Штерн А.С. Мифология восприятия и воспроизведения сказки // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8-9. 1995.
Штернберг Л.Я. Этнография // Энциклопедический словарь. Т.81. СПб., 1904: 181.
Щепанская Т.Б. Символика молодежной субкультуры. Опыт этнографического исследования системы 1986-1989 гг. СПб., 1993.
Щепанская Т.Б. Странные лидеры. О некоторых традициях социального управления у русских // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С.211-244.
Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.
Элез А.Й. Критика этнологии. М., 2001.
Этнография. М., 1982.
Энгельс Ф. происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1973.
Якобсон Р.О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972: 96: ???;
Alexander R. Propp and Parry: Structure and Performance // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып.8-9. СПб., 1995. С.195-197.
Anderson B. Imagined Societies. L.- N.Y., 1996.
Belkov P.L. Political Anthropology: The Subject of Study // Second International Conference “Hierarchy and Power in the History of Civilization”. M., 2002. P.156.
Bell L.N. Ernten um die Wette. Das kayasa auf der insel Kaile’una im Wandel der Zeit // Geschichte und Mundliche Uberlieferung in Ozeanien. Basel, 1994.
Benedict R. Patterns of Culture. L., 1935.
Berndt C.H. The Concept of Primitive // The Concept of the Primitive. New York, 1968. P. 7-31.
Berndt R.M., Berndt K.X. The World of the First Australians. Canberra, 1999.
Birdsell J.B. Realitieas and Transformations: the Tribes of the Western Desert of Australia // Tribes and Boundaries in Australia. Canberra, 1976. P.
Boas F. Anthropology. N.Y., 1908.
Boas F. Psychological Problems in Anthropology. Reprinted from the American Journal of Psychology, 1910, XXI, pp.371-384. P.1-14.
Boas F. Race, Language and Culture. N.Y., 1940.
Bogatyrev P. Actes magiques: Rites et Croyances en Russie Subcarpathique. Paris, 1929.
Brass P.R. Ethnicity and Nationality Formation // Ethnicity, 1976, vol.3, No.3: 239: 225-241
Brown A.R. Three Tribes of Western Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute, v.XLIII, 1913.
Buchler I.R., Selby H.A. Kinship and social organization. An Introduction to theory and method. N.Y., 1968. P.
Cameron A.L.R. Notes on some Tribes of the New South Wales // JAI, 1875. V.14. N.4.

Carnap R. Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.
Carrithers M. Is Anthropology Art or Scence? // Current Anthropology, 1990, v.31. No.3. P.263-282.
Diamond S. The Search for the Primitive // The Concept of the Primitive. L., 1968. P. 99.
Dousset L., Hendery R., Bowern C., Koch H., McConvel P. Developing a database for Australian Indigenous kinship terminology: The AustKin project // Australian Aboriginal Studies, 2010, No.1. P.42-56.
Dredge J. Brief Notice of the Aborigines of N.S.Wales. Geelong, 1845: 7, 38;
Dumont L. The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage // Man, 1953, Nos.53-71. P.34-39.
Dundes A. The Morthology of North American Indian Folktales // FF Communications. Vol.LXXXI$_3$, No.195. Helsinki, 1964
Dziebel G.V. The Genius of Kinship. The Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies. N.Y., 2007.
Edwards R.H. "Primitive" // Current Anthropology, vol.2, 1961. P.396.
Elkin A.P. Australian Aborigines. How to Understand Them. Sydney, 1956.
Ember C., Ember M. Anthropology. EagleWood Cliffs, 1985.
Ember C., Ember M. Cultural Anthropology Ed.W.Haviland. Fort Worth. 1990
Encyclopedia Britannica. Chicago, 1963.
Ethnologie. Eine Einführung. B., 1983 .
Fox K. Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour. L., 2004.
Frobenius L.Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. B., 1898.
Gardi R. Tambaran. An encounter with the cultures in decline in New Guinea. L., 1960.
Geertz C. Works and Lives. The Anthropologist as Author. Stanford, California, 1988.
Gellner E. Foreword // I.C.Jarvie. The Revolution in Anthropology. L., 1970. P. v-viii.
Gellner E. Cause and Meaning in the social sciences. London and Boston, 1973.
Gräbner Fr. Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien // Zeitschrift für Ethnologie, B.37.H.I. 1905. S.28-53.
Haddon A.C. History of Anthropology. L., 1910.
Hammersley M., P. Atkinson. Ethnography. Principles in practice. L., 2005.
Handbook to Ethnographic collections. L., 1910.
Haring D.G. "Primitiv" // Current anthropology, vol.2, No.4. P.396.
Harris M. Culture, Man and Nature: An Introduction to General Anthropology. Cambridge, 1985.
Harris M. Anthropology: Ships That Crash in the Night // Perspectives in Social Science: The Colorado Lectures. Boulder, 1991.
Hart C.W.M. Personal Names among the Tiwi // Oceania. 1930. Vol. 1. No. 3. P. 280–290.
Haselberger H. Method of Studying Ethnological Art // Current Anthropology, vol.2, No.4, 1961. P.341-355.
Herskovits M.Y. Man and His Works. The Science of Cultural AnthropologyN.Y., 1949.
Hsu F.L.K. Rethinking the Concept "Primitive" // The Concept of the Primitive. New York, 1968. P.32-60.
Jacobson R. Shifters, Verbal Categories and the Russian Verb // Jacobson R. Selected writings. The Hague – Paris, 1971.
Jarvie I.C. The Revolution in Anthropology. L., 1970. P.v-viii.
Kaberry Ph. Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethnography // Man and Culture: an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. L., 1957.
Kolig E. Der Kadjina: Mythos und Territorialismus moderner Schwarzaustrlier // Baessler-Archiv, Bd. XXII, Heft 2, 1974. S. 283-304.
Kroeber A.L. Classificatory systems of relationship // Readings in Kinship and Social Structure / Ed. by N. Graburn. N.Y.: Harper and Row, 1971. P. 59–64.

Kroeber A.L., Klukhohn C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, 1952.
Lacatos I. The methodology of scientific research programmes. Philosophical Papers. Volum I. L., 1978.
Landtman G. The Kiwai Papuans of British New Guinea. L., 1927.
Leach E. The Epistomological Background to Malinowski's Empiricism // Man and Culture: an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. L., 1957. P.119-137.
Leach E. Brain-Twister // Claude Lévi-Srausse. The Anthropologist as Hero. Cambridge, 1970. P.123-132.
Leach E.R. An Alternative Theory // Readings in Kinship and Social Structure. N.Y. – L., 1971. P.223-231.
Leach E. Writing Anthropology // American Ethnologist, 1989, vol 16. No.1 P.137-141
Le Goff J. La civilisation de L'Occident médiéval. Paris, 1977.
Leiserson Ch.E. Fat-Trees: Universal Networks for Hardware-Efficient Supercomputing // IEEE Transactions on computers, vol.c-34, No.10, 1985. P.892-901.
Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
Lévi-Strauss C. La crise de l'anthropologie moderne // Le Courrier, 1961, № 11. P.14-17.
Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. New York, London, 1963a.
Lévi-Strauss C. Rousseau, pére de l'ethnologie // Le Courrier, 1963b, № 3. P.10-14.
Lommel A. Die Unambal. Hamburg, 1952.
Lounsbury F.G. A Formal Account of the Crow- and Omaha-type Kinship Terminologies // Exploration in Cultural Anthropology: Essays in Honor of G.P. Murdock / Ed. by W.H. Goodenough. N.Y.: McGraw-Hill, 1964. P. 351–393.
Lounsbury F.G. The Structural Analysis of Kinship Semantics // Readings in Kinship and Social Structure / Ed. by N. Graburn. N.Y.: Harper and Row, 1971. P. 258–271.
MacLennan J.F. Studies in Ancient History. London, 1876. P.XIV-XV.
Malinowski B. The Family among the Australian Aborigines. L., 1913
Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.
Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. L., 1926
Malinowski B. Kinship // Man, 1930, Vol.30, № 17. P.19-29.
Malinowski B. The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. L., 1932.
Malinowski B. A Scientific theory of culture and other essays. Chapel Hill, 1944.
Marshall L. The Kin Terminology System of the /Kung Bushmen // Africa. 1957. Vol. 27. No. 1. P. 1–25.
McConnel U. TheWik-Munkan Tribe. Part II: Totemism // Oceania. 1930. Vol. 1. No. 2. P. 181–205.
McConnel U. A Moon Legend from the Bloomfield River, North Queensland // Oceania, 1931, v.II, No.1. P.9-25.
McKinley R/. A critique of the reflectionist theory of kinship terminology: the Crow / Omaha case // Man, 1971, vol.6, No.2. P.228-247.
Mead M. Coming of Age in Samoa. L., 1969.
Montagu A. Preface // The Concept of the Primitive. New York, 1968a: vii: vii-ix.
Montagu A. The Fallacy of the "Primitive" // The Concept of the Primitive. New York, 1968b. P. 1-6.
Montagu A. The Concept of Primitive and Related Anthropological Terms // The Concept of the Primitive. New York, 1968c. P.148-168.
Morgan L.H. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington: Smithsonian Contributions to Knowledge, 1871.
Morgan L.H. Ancient Society. N.Y., 1907.
Murdock G.P. Social Structure, New York, 1949.

Needam J. Science and Society in East and West // the Science of Science. Society in the Technological Age. L., 1964. P.127-149.
Neurath O. Physikalismus // Scientia, 1931, vol.L, N.CCXXXV. S.297-303.
Parker E.S. The Aborigines of Australia: A Lecture. Melbourne. 1854: 11-12;
Penniman T.K. A Hundred Years of Anthropology. L., 1965.
Peterson N. Open sites and the Ethnographic Approach to the Archeology of Hunter-Gatherers // Aboriginal Man and Environment in Australia. Canberra, 1971. P.239-248.
Pike K.L. Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior. The Hague, 1967:
Peterson N. Introduction // Tribes and Boundaries in Australia. Canberra, 1976.
Piddington R. Karadjeri Initiation // Oceania. 1932. Vol. 3. No. 1. P. 46–87.
Radcliffe-Brown A.R. Three Tribes of Western Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1913. Vol. 63. P. 143–195.
Radcliffe-Brown A.R. Notes on the Social Organization of Australian Tribes // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1918. Vol. 48. P. 222–253.
Radcliffe-Brown A.P. The Social Organization of Australian Tribes. Part I // Oceania. 1930. Vol. 1 No.1. P. 34-63.
Radcliffe-Brown A.P. The Social Organization of Australian Tribes. Part III // Oceania. 1931. Vol. 1 No.4. P. 427-456.
Radcliffe-Brown. Religion and Society // Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. LXXV, Parts I and II, 1945.
Radcliffe-Brown A.R. Dravidian Kinship Terminology // Man, 1953, vol. LIII, Nos.169-171. P.112.
Radcliffe-Brown A.R. Method in social anthropology. Chicago & London, 1966.
Ratzel F. Anthropogeographie. 2-r Teil, 2-te Auftage. Stuttgart, 1912.
Read D.W. Another Look at Kinship: Reasons why a Paradigm Shift is needed // Алгебра родства, 2009, вып.12. P.42-69.
Rosalle H., Murray W. “Primitive” // Current anthropology, vol.2, No.4? 1961. P. 397.
Russow Fr. Beitrage zur Geschichte der Ethnographischen und Anthropologischen Sammlungen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.-Petersburg // Сб.МАЭ, T.I, 1900. S.1-154.
Sahlins M. Tribesmen in History and Anthropology // The Concept of the Primitive. New York, 1968. P.194-211.
Spencer B., Gillen F.J. The Arunta. Vol. 1-2. L., 1927.
Spencer B., Gillen F.J. The Native Tribes of Central Australia. L., 1938.
Srinivas M.N. Introduction // A.R.Radcliffe-Brown. Method in Social Anthropology. Chicago & London, 1966. P.ix-xxi.
Stanner W.E.H. Aboriginal Modes of Address and Reference in the North-West of the Northern Territory // Oceania. 1937. Vol. 7. No. 3. P. 300–315.
Stanner W.E.H. On Aboriginal Religion // Oceania Monograph. 1989. Vol. 36.
Stagl J. August Ludwig Schlözer Entwurf einer «Völkerkunde» oder «Ethnographie» seit 1772 // Ethnologische Zeitschrift, II, 1974. S.73-91.
Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien Frankfurt am Main, 1910.
Strehlow T.G.H. Aranda Tradition. Melbourne, 1947
Taplin G. The Narrinyeri. Adelaide, 1874.
Tax S. “Primitive” // Current Anthropology, vol.2, No.4, 1961. P.397.
Tax S. “Primitive” Peoples // The Concept of the Primitive. New York, 1968:78. P. 64-80.
Thomson D.F. The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1933. Vol. LXIII.
Tindale N.B. Aboriginal Tribes in Australia. Los Angeles, 1974.
Turner D.X. Levels of organisation and communication in Aboriginal Australia // Tribes and boundaries in Australia. Canberra, 1976.

Van den Berghe P.L. Ethnic Pluralism in Indastrial Societies: A special Case? // Ethnicity. 1976, vol.3, No. 3: 242: 242-255
Van den Berghe P.L. The Ethnic Phenomenon. N.Y., 1981.
Vermeulen H.F. Early History of Ethnography and Ethnology in the German Enlightement. Anthropological Discourse in Europe and Asia, 1710-1808. Leiden, 2008.
Weber M. Economy and Society. N.Y., 1969: 389
Wheeler G.C. The Tribe and Intertribal Relations in Australia. L., 1910: 20-21;
White L.A. The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. N.Y., 1949: 116
White L.A. Culturology // Science, 1958, vol.128, No.3334: 1246. P.1246.
White L.A. Anthropology 1964: Retrospect and Prospect // American Anthropologist, vol.67, No.3, 1965. P.629-637.
Whorf B.L. Language, Thought and Reality. Cambridge, 1956.
Williams F.E. Orokaiva Society. L.: Oxford University Press, 1930.

Приложение I
Почему этнография историческая дисциплина

Как мы знаем, существуют два противоположных мнения, произносимых одинаково безапелляционным тоном: «этнография – это историческая наука» и «этнография – это не историческая наука». В сущности, в обоих случаях основной посылкой служит утверждение, что предмет исследования истории имеет исключительно диахронический характер в виде цепи фактов, расположенных в хронологическом порядке.

На вопрос об «историзме» этнографии можно было бы ответить просто, указав на её возникновение путем отделения от истории. Но тогда встает другой вопрос: почему она отделилась от истории, а не от географии? Чтобы доказать, что этнография является субдисциплиной истории, надо показать подобие исследовательских структур этих дисциплин.

Как отмечает А.К.Байбурин, во всех науках понятие факта трактуется сходным образом: отдельные явления, фиксируемые аппаратом данной дисциплины [Байбурин 19826 6]. Исторический факт принято именовать со-бытием. Следовательно, это есть наименьший отрезок бытия, имеющий собственный смысл [Гуревич 1969]. Следует обратить внимание, что понятию события может придаваться как значение чего-то сбывшегося (прошлое), так и чего-то бытующего (настоящее), наконец, как бытующего в сбывшемся (настоящее в прошлом). Это означает, что исторический факт является единицей бытия, а не единицей времени. Единицы времени используются для расчленения некоторого континуума, что в рамках самого использования единиц времени, т.е. фиксации событий историей как дисциплиной, придает этому континууму форму некоторого течения (ср.: «течение времени», «течение событий»). Хронология – это «аппарат» истории как дисциплины, не являющийся свойством самой исторической реальности, как система мер и весов не является свойством физической реальности. И то, и другое суть лишь знаковые системы, средство формализации (символизации) абстрагирующей деятельности человека. Отсюда, кстати говоря, можно заключить, что позитивизм – это одна из форм символизма.

При этом хронология как система мер времени представляет собой только часть понятийного аппарата истории. Помимо расчленения действительности в терминах времени, она знает и расчленение действительности в терминах пространства. В качестве таких единиц она использует политические образования. Следовательно, множество событий может быть сгруппировано как внутри известного времени, так и внутри известного пространства. Особенностью узко исторического подхода является использование абсолютных границ, т.е. абсолютной хронологии и политических (государственных) границ,

которые в самой реальности являются следствием соглашения или договора. Что такое «пушкинская эпоха», если не не период времени с 1799 г. по1837 г.

Таким образом, для истории одинаково характерен диахронический (хронологический) и синхронический (структурный) подход. Более того, первый подход чреват вторым, т.е. изначально его в себе содержит. Неверно, что история является нарративной, т.е. описательной наукой, цель которой – регистрация и ретрансляция с элементами простейшей интерпретации в виде комментариев (событие, или новость, и комментарий).. История строит модели действительности (т.е. свой понятийный аппарат) и в этом плане ничем не отличается от других наук. Поэтому историк по определению уже не является хронистом.

Однако, что именно превращает хрониста в историка, историю в научнцю дисциплину? Как оказывается, переход от использования изъ-явительного наклонения к со-слагательному, т.е. от простой фиксации явлений к их сложению друг с другом. Философия науки, по крайней мере, однажды уже обращала на это внимание. «Среди историков – пишет Б.С.Грязнов – широко распространен афоризм: история не обсуждает вопросы типа «что бы было, если бы чего-нибудь не было?». Эти вопросы историки часто считают регклятиво своих исследований. Тем не менее обращение к историческим работам начиная с античности легко обнаруживает, что вопросы подобного рода являются ключевыми для историка» [Грязнов 1982: 108-109]. Исходя из особенностей предмета исследования истории (цепь или связь событий), который никогда не дается нам в целом виде, история как наука по определению является восстановлением, или реконструкцией прошлого по его «обломкам» [Грязнов 1982: 108-109].

По мнению Б.С.Грязнова именно отсюда в процессе историко-научной реконструкции проистекает потребность в формулировании условных предложений сходных по своей форме контрфактические предложения [Грязнов 1982: 108-109]. При этом он указывает на то, что такие предложения историками употребляются для отрицания антецедента по правилу modus tollens при условии, что эмпирически известна ложность консеквента. [Грязнов 1982: 109-110]. Соответствующее выражение таково: если не-А, то не-В, В, следовательно А (т.е. не-не-А). В качестве примера приводится рассуждение М.Кантора при реконструкции математических знаний Древнего Египта: «если бы египтяне не знали прямоугольного треугольника со сторонами 3:4:5 [Если не-А], то они не могли бы ориентировать пирамиды по странам света (т.е.строить прямой угол» [то не-В]. Пирамиды ориентированы [В], следовательно, египтяне знали треугольник 3:4:5 [А]. В результате анализа логической формы контрфактических предложений Б.С.Грязнов приходит к утверждению, что использование modus tollens для доказательства истинности А – «незаконная процедура, так как мы доказываем в данном случае лишь то, что заранее предположили, и в процессе доказательства использовали свое же предположение» [Грязнов

1982: 11]. В связи с этим он говорит об отсутствии какой-либо реальной процедуры обоснования контрфактических предложений, а основываясь на упомянутом выше сходстве условных предложений и контрфактических предложений, он полагает, что то же самое следует сказать и об обосновании условных предложений, используемых историками в своих реконструкциях картины прошлого [Грязнов 1982: 111].

Нам особенно важным кажется другое замечание Б.С.Грязнова, открывающее рассмотрение того, каким именно образом М.Кантор реализовывал доказательство своей гипотезы о математическом способе ориентации пирамид, структуру которой (гипотезы. – П.Б.), собственно, и составляет анализировавшееся условное предложение. «Отсутствие хорошо разработанной процедуры отнюдь не означает, что такое обоснование не осуществляется в реальной научной практике. Это можно показать на том же примере с египетской пирамидой» [Грязнов 1982: 111]. Итак, система условных предложений работает, но непонятно, как работает.

Вероятно, на это можно ответить, если обратить внимание на одну деталь. В самом начале Б.С.Грязнов сосредоточил свое внимание на сходстве условных и контрфактических предложений, хотя, учитывая тонкость проблемы, можно было бы разграничить понятия высказывания и предложения (об опасности смешивать эти понятия говорится в учебниках по логике [Зегет 1985: 42]). В этом случае необходимо говорить об импликативных высказываниях и контфактических высказываниях, которые в естественном языке имеют одну и ту же грамматическую форму условных предложений. Иначе говоря, условные предложения, используемые в историко-научных реконструкциях, – это и есть контрфактические предложения, не что-то иное, хотя и весьма сходное.

Причем хорошо известно, что в отличие от импликации, значение истинности контрфактического высказывания определяется не истинностью или ложностью его компонент, т.е. экстенсиональными связями, а связью между ними по смыслу. Но это означает, что контрфактические высказывания отличаются от импликативных тем, что отношения между их компонентами невозможно отобразить средствами формальной логики, т.е. средствами дедукции. Отсюда и незаконность применения modus tollens при их обосновании. Связь по смыслу – это связь посредством опыта, т.е. индуктивного мышления, основным инструментом которого является эксперимент. По Дж.Нидему, суть современной («новой», «экспериментальной») науки, состоит в «успешном приложении математизированных гипотез к систематическому экспериментальному исследованию природных явлений» [Needham 1964: 129].

На этом фоне, кажется, становится понятным, что и внешняя, языковая форма контрфактических высказываний существенно отличается от внешней формы импликативных высказываний. Первые существуют в форме повествователь-

ных предложений в сослагательном наклонении, вторые – в форме повествовательных предложений в изъявительном наклонении. Контрфактическое предложение – это всегда предположение. Следовательно, структура контрфактического высказывания совпадает со структурой индукции, гипотезы и эксперимента. С другой стороны, то, что отмечалось выше по поводу исторических реконструкций – «работает, но непонятно, как работает», – давно известно в отношении индукции. Об этом пишет сам Б.С.Грязнов в связи с так называемой «тайной индукции», приводя слова Э.Кассирера о том, что тайна индукции заключена не в переходе от многих случаев ко всем, поскольку уже в единичном случае должно заключаться нечто общее [Грязнов 1982: 27-28]. В другом месте, мы, кажется, находим ответ вместе со ссылкой на Н.Бурбаки [Грязнов 1982: 19]. Пользуясь контекстом, можно сказать так: тайна индукции заключается в переходе от эксперимента к теории.

Э.Кассирер начинает с того, что, если следовать внутренним законам восхождения от частного к общему, мы неизбежно придем к абсурдной ситуации, когда вершиной знания оказывается абстрактное представление о «нечто», не имеющее «какого бы то ни было специфического значения» [Кассирер 1912: 15]. Но, поскольку на практике этого не происходит, утверждает он, данное положение о возможности перехода от частного к общему «молчаливо дополняется каким-то другим логическим критерием» [Кассирер 1912: 16]. Пытаясь разгадать тайну индукции, Э.Кассирер обращается к Аристотелю и прежде всего указывает на то, что «аристотелевская логика представляет в своих общих принципах точное выражение и отражение аристотелевской метафизики» [Кассирер 1912: 12]. Он говорит, что упомянутый логический пробел в аристотелевской логике заполняется аристотелевской метафизикой: «Специфическая форма аристотелевской логики обусловлена, таким образом, специфической формой его понятия о бытии» [[Кассирер 1912: 16-17].

Приведем развернутое, в достаточной степени исчерпывающее высказывание Э.Кассирера: «для Аристотеля, во всяком случае, понятие не есть голая субъективная схема, в которой мы объединяем общие элементы какой-нибудь любой группый вещей. Эт извлечение общих признаков было бы пустой игрой мысли, если бы в основе его не лежало допущение, что то, что получается таким образом, есть в то же время реальная ф о р м а, служащая нам порукой за каузальную и телеологическую связь отдельных вещей. Настоящие и последние общие элементы вещей это в то же время творческие силы, из которых они вытекают и сообразно которым они формируются. Процесс сравнения вещей и их объединения по общим признакам, как он выражен прежде всего в я з ы к е, ведет не к чему-то неопределенному, но правильно проведенный заканчивается в установлении реальных, затрагивающих сущность вещей, понятий (Wissensbegriffe). Мышление изолирует лишь в и д о в ой т и п, заключенный как действительный фактор, в единичной конкретной действительности и сообщающий многообразным частным формам их общий отпечаток. Биологический род представляет как цель, к которой стремится каждое единичное живое

существо, так и иманентную силу, руководящую его развитием. Логическая форма образования понятия и определения (дефиниции) может быть установлена, только если иметь в виду эти основные отношения реальности. Определение понятия через его ближайший высший род и через отличительный признак отображает то поступательное движение, путем которого реальная субстанция развертывает последовательно свои частные формы бытия. И с этим основным п о н я т и е м о с у б с т а н ц и и постоянно связаны и чистологические теории Аристотеля. Полная система научных дефиниций была бы в то же время полным выражением субстанциональных с и л, господствующих над действительностью» [Кассирер 1912: 16-17]. Если попытаться изложить это, пользуясь ключевыми словами (выделено жирным), можно прийти к тому, что под именем реальной субстанции, творческих или субстанциональных сил, выступает иследователь, осуществляющий эксперимент. Тогда «принцип ряда», по Э.Кассиреру, являющийся характерным моментом понятия [Кассирер 1912: 33], есть не что иное, как *принцип эксперимента*. Как кажется, ошибка Э.Кассирера заключается в том, что тайну индукции, т.е. процедуры перехода от частного к общему, он искал в дедукции, т.е. в процедуре перехода от общего к частному. Для Аристотеля понятие субстанции есть аксиома, из которой он выводит все остальное, а поскольку аристотелевская логика возникает из риторики, т.е. это логика убеждения, а не доказательства [Грязнов 1982: 232-240]. Для него предельно общим, исходным понятием является понятие субстанции как творческой силы, т.е. субъекта действия (высказывания, или исследования). Провозглашение эксперимента как способа получение новых высказываний, вляется возвращением к аристотелевской субстанциональной силе, но по спирали.

Подойдем, с этой точки зрения на соотношение понятий эксперимента и теории, к методам элиминативной индукции (по Дж.Ст.Миллю). Метод сходства гласит: «Если явление E выступает как следствие других явлений, все признаки которых, за исключением одного-единственного признака X, различны, то можно заключить, что X является причиной E» [Грязнов 1982: 247-249]. Внешне данное высказывание имеет форму импликации, но на самом деле оно представляет собой контрфактическое высказывание: «Если бы не было признака X, то при наличии всех других признаков, не существовало бы явления E» (и далее согласно modus tollens: «E существует, следовательно, существует X»). Самое любопытное в том, что данное предложение в качестве исчерпывающего описания имеет силу по отношению ко всем методам индукции, выделенным Дж.Миллем, попутно выявляя то обстоятельство, что по своей структуре наблюдение ничем не отличается от эксперимента, если ориентироваться на существующее разделение этих понятий. Различие между наблюдением и экспериментом, заключается в различии между наблюдением множества случаев и наблюдением одного из случаев, выделенного из, или абстрагированного от этого множества, следовательно, эксперимент обладает той же структурой, что и наблюдение, поскольку выявляет эту структуру. Следова-

тельно, те признаки, по которым мы обычно отличаем наблюдение от эксперимента, носят второстепенный характер. Наблюдение в противоположность созерцанию не является рассеянным вниманием, оно сосредоточено на чем-то одном. Отсюда вытекает ложность утверждения что наблюдение пассивно. Не случайно в практике словоупотребления опыт может выступать и как синоним наблюдения, и как синоним эксперимента.

Для нас эти замечания важны с точки зрения анализа историко-научных реконструкций, которые явно обладают структурой эксперимента. Стремясь показать некорректность утверждения М.Кантора о математическом характере ориентации пирамид, Б.С.Грязнов в сущности показывает экспериментальный характер его действий (с точки зрения понятия знаковых систем, в рамках эксперимента порядок действий заменяет вербальные рассуждения). В изложениее Б.С.Грязнова все выглядит примерно так. Опираясь на свою гипотезу (т.е. предположение, а не положение как синоним утверждения) о знании египтянами треугольника 3:4:5, М.Кантор проводит поиск «дополнительных данных», т.е. материальных свидетельств («обломков») существования этого знания. В связи с этим он обращает внимание на известное (по историческим источникам. – П.Б) участие в закладке пирамид гарпедонавтов («натягивателей веревки») и приходит к выводу, что единственно мыслимый способ построения прямого угла при помощи веревки – это использование свойств треугольника со сторонами 3:4:5 [Грязнов 1982: 111]. Но это не что иное, как эксперимент, поставленный методом сопутствующих изменений (по Дж.Ст.Миллю): «сознательным и планомерным изменение признаков, которые могут быть причиной рассматриваемого явления» [Зегет 1985: 249]. Возможно, Б.С.Грязнов прав в том, что это был неудачный эксперимент, но это был эксперимент. Согласно знаменитому изречению Фрэнсиса Бэкона, истина может возникнуть из ошибки, но не из спутанности. Право на ошибку ученым дает именно эксперимент, или индукция, но не дедукция.

Историк, как и естествоиспытатель, основывает свои знания на экперименте в виде историко-научных реконструкций. Разумеется, историка может не удовлетворять сознание того, что в своих экспериментах он не может использовать колбы, пробирки и электроприборы (за исключением настольной лампы), но это уже область психологии. Эксперимент – это особая структура действительного мышления, когда в качестве знаковой системы выступают последовательности реальных действий, манипуляции в рамках которых позволяют решать задачи, лежащие вне данной знаковой системы, т.е. в области познания объективной реальности.

Так называемый порочный круг составляет сущность любого эксперимента. Пользуясь еще раз формулировкой Б.С.Грязнова, «мы доказываем… лишь то, что заранее предположили, и в процессе доказательства используем свое же предположение». То, что для «дедуктивиста» является грубой логической ошибкой, для «индуктивиста» – строгая, логически корректная процедура.

Ведь он обращается непосредственно к объективной реальности как совокупности интенсиональных связей. Как уже отмечалось выше, значение истинности контрфактического высказывания определяется не истинностью или ложностью его компонент, т.е. экстенсиональными связями, а связью между ними по смыслу, т.е. их соотношением с реальностью. Контрфактические предложения – это реконструктивный способ чтения результатов любого эксперимента как познавательной процедуры в рамках индукции.

Возвращаясь вопросу о соотношении истории и этнографии. Во-первых, мы можем сказать, что использование в исторических исследованиях сослагательного наклонения является признаком науки, а не наоборот. Здесь сослагательность выступаеи синонимом научности. Во-вторых, мы можем сказать, что историко-научная реконструкция, восстановление целого по «обломкам» для этнографических исследований характерна в такой же степени, как и для исторических исследований. Причем это касается не только тех случаев, когда этнографы проводят наблюдения над культурными изменениями во времени. Даже при изучении современных явлений непосредственное наблюдение не дает нам целого, первоначально мы видим это целое (традиционную культуру) только по разрозненным частям, «в изъявительном наклонении», чтобы затем восстановить это целое в процессе его описания «в сослагательном наклонении». В этом плане этнография принципиально ничем не отличается и от археологии, которая вроде бы по определению является наукой, изучающей «обломки».

Исходя из присущей ей структуры исследований, можно спокойно сделать вывод, что этнография является исторической наукой. Этнография подобно истории сочетает в себе как диахронический, так и синхронический подход. Существуют и некоторые ориентиры в способах реализации диахронического подхода. История использует абсолютную хронологию, археология – относительную хронологию (стратиграфия), этнография – сущностную хронологию (эволюция хозяйственно-культурных типов). В этом различии в довольно явном виде присутствует единство, позволяющее в соотвествии с принципом старшнства рассматривать этнографию и археологию как исторические науки. К этому следовало бы добавить некоторую одержимость на фоне других наук проблемами, связанными с понятием «источника». Понятия археологических источников и этнографических источников возникли явно аналогии с понятием исторических источников. Триада «история – археология – этнография», видимо, потому имеет «источниковый» характер, что источники в этих науках играют роль «приборов», с помощью которых проводится эксперимент.

Однако все это скорее внешние признаки. При определении понятия истории посредством метода контрфактических реконструкций мы обязаны сделать вывод о том, что в этом аспекте история совершенно ничем не отличается от естествознания. Исследования в любой области естествознания (биологии,

геологии, астрономии, физики) в конечном счете строятся на сочетании диахронического и синхронического подхода. Более того, превращение естественных наук в теоретические науки обычно связывается с привнесением в исследования именно диахронического подхода. Таким образом, поставив перед собой задачу понять, в чем состоит генетическое родство между историей и этнографией, мы выполнили более широкую задачу доказав, что все науки, а не только история (теперь включая этнографию) являются историческими. А это означает, что раньше мы, пусть неверными способом, но все-таки могли отличить историю от этнографии, а теперь не можем (не имеем права) отличить ее даже от естествознания. Возникает вопрос: как к этому относиться. С точки зрения С.М.Широкогорова и Л.Н.Гумилева мы совершаем прогресс, уничтожив грани между историческими и естественными науками и создав некую новую науку, являющуюся венцом уже всех без исключения наук, а не только «наук о человеке». Называть эту науку мы можем по-разному, антропологией (по Дж.Ханту), или этнологией (по С.М.Широкогорову), но мы обязаны признать, что эта наука включает в себя биологию, геологию, физику и пр. Все конкретные науки «схлопываются» в исходное средневековое «дедуктивное» состояние, связанное со структурой «космология – антропология», когда наука еще не выделилась из философии, т.е. когда индукция была запрещена установкой на получение новых высказываний только из книг. Вероятно, наличие этого жесткого дедуктивного регулятива («категорического императива») и обусловило в познавательной деятельности отставание Запада от Востока, о чем писал Дж.Нидем [Needam 1964: 127-149].

Для того, чтобы показать, что этнография является исторической наукой в узком понимании этного слова, достаточно показать, что этнография возникла именно путем отделения от предмета истории. Но для этого надо ясно представлять, что такое предмет истории и что такое его мельчайшая единица.

Существуют два понятия, которые обычно трактуются как синонимы: историческое явление и исторический факт. Ответ на вопрос, что такое исторический факт, давно занимает историков. Однако ставится он, как правило, в плоскости достоверности, или критики письменных источников. С этим связано разделение понятий исторического и историографического факта, т.е. именем «факт» обозначается достоверно или недостоверно зафиксированное историческое явление (см. [Клейн 1978]). Следовательно, все упирается в определение понятия исторического явления, или исторического события. Методом наблюдения можно установить, что под историческим событием чаще всего понимается явление политической жизни, некий универсальный акт власти и его последствий по схеме «внутренняя – внешняя политика» («война и мир»). Также методом наблюдения можно установить, что подобные акты без каких-либо натяжек можно подвести под понятие результатов сознательной деятельности людей, или «умственных проявлений человеческой жизни», по Ф.Боасу. В этом отношении историческое явление совпадает с явлением культуры, но в

этом же заложена основа их дифференциации. Этнография сознательно абстрагируется от тех явлений или их аспектов, которые ассоциирующся с политической жизнью, и тем самым выделяет себя из истории, что, собственно говоря, выступает содержанием шлёцеровского противопоставления этнографии как «истории народов» и истории как «истории государств». Именно благодаря этому первоначальному разделению впоследствии стало теоретически возможным 1) отказ от использования в этнографии абсолютной хронологии, 2) присоединение к предмету этнографии первобытных народов, т.е. присоединение Völkerkunde к Volkskunde, «неисторических» народов к «историческим» народам, 3) необходимость построения особого объекта «этнографические источники». Понятия лингвистических источников или социологических источников не стали терминами теории этих наук, вероятно в силу специфики предмета. Источник – это то, что имеет языковую форму текста, не меняющего своего значения в потоке времени. Лингвистический источник во многих отношениях совпадает с предметом исследования лингвистики: и то, и другое имеет языковую форму. Социологический источник – результаты стандартизированного опроса носят преходящий характер для предмета исследования. Вот почему лингвистика и социология не являются историческими науками в узком смысле слова.

Положение о единстве научного метода является обоснованием не только тезиса, согласно которому этнография является исторической наукой, т.е. субдисциплиной истории, но и ряда других важных тезисов, касающихся самой истории как дисциплины. Во-первых, нарративная история также является субцисциплиной исторической науки в целом, во-вторых, нарративная история является экспериментальной наукой. Из последнего вытекает третье утверждение: нарративная история является теоретической наукой. Здесь сразу можно заметить, что авторы, заявляющие о нетеоретическом характере этнографического знания – а это те же самые авторы, которые рассматривают этнографию как неисторическую науку, – неявным образом используют в качестве посылки высказывание о нетеоретическом характере нарративной истории, т.е. на самом деле также неявным образом признают этнографию исторической наукой.

Когда, как писали когда-то, иные исследователи характеризуют этнографию как описательную науку в противоположность наукам точным, т.е. основанным на эксперименте, они отождествляют два в сущности различных понятия, описательной и эмпирической науки. В реальности «описательность» («нарративность») признак донаучного, или допарадигмального знания, в терминах Т.Куна. Эксперимент предполагает, точнее, содержит в себе в скрытом виде теорию (гипотеза – эксперимент – теория). В роли научной парадигмы, некоторой базисной теории, может выступать любое научное достижение, не только собственно теория как система высказываний, но и эксперимент как система действий.

Важность эксперимента для истории как элемента познавательной деятельности показывает приведенный выше пример с гипотезой М.Кантора в рамках истории математики. О наличии в нарративной истории собственной теории свидетельствуют построения О.Шпенглера. В сущности, его книга «Закат Европы» посвящена не доказательству неминуемой гибели европейской цивилизации, а очень подробному анализу существующей исторической теории, основными терминами которой являются понятия, составляющие в качестве членов оппозицию «Запад – Восток» и триаду «Античность – Средневековье – Новое время». Если этого недостаточно, можно привести труды А.Тойнби, Н.И.Конрада и многих других. К их теориям можно относиться критически, но невозможно к ним относиться как к «нетеориям».

По этому поводу необходимо сделать одно замечание в связи с так называемой теорией «исторического материализма», которая фактически отнимает у истории, а вместе с ней этнографии (и археологии) право на создание собственного теоретического аппарата лишь за счет того, что теория одной конкретной науки, политической экономии, неизвестно почему объявляется метатеорией по отношению к другим конкретным наукам. Открытие социально-экономических формаций в политической экономиии так же, как, например, открытие эволюции видов в биологии, нельзя непосредственно переносить на другие науки.

История в узком смысле слова давно стала теоретической наукой. В сущности, борьба течений позитивизма и символизма это неопровержимо доказывает. Как оказывается, даже в этом, давно отделившись от истории, этнография продолжала развиваться параллельно ей, поскольку спор, является ли этнография эмпирической (в значении описательной, нарративной, позитивистской) или теоретической (в значении символической формой по Э.Кассиреру) наукой, является калькой спора между «позитивизмом» и «релятивизмом» и символизмом (см. рассуждения М.Хаммерсли и П.Аткинсона в книге «Ethnography. Principles in practice». L., 2005). Здесь мы сталкиваемся с тем фактом, что этнография по своей структуре повторяет историю даже в отношении параллелизма дискуссий по поводу разделения «эмпирическое – теоретическое знание».

К рассматриваемой теме непосредственное отношение имеют предложения Г.Риккерта по разграничению естественных и исторических наук. Если для первых «предметом интереса» оказываются множественные, массовые явления, то для вторых – единичные, индивидуальные явления. Поэтому метод естественных наук Г.Риккерт определял как генерализирующий (т.е. обобщающий), а метод исторических наук – как индивидуализирующий, т.е. основывающийся на описании наиболее значительных (т.е. отобранных из необозримого множества) событий: войн, выдающихся личностей, великих произведений искусства (произведений культуры). По мнению Г.Риккерта, в отличие от

естествознания, устанавливающего общие закономерности на основе изучения повторений, история не знает ничего общего, ничего закономерного. Метод исторической науки он называл «методом отнесения к ценности», отбором всего того, что «имеет значение для культурного развития». «Итак, – пишет он, – понятие культуры дает историческому образованию понятий такой же принцип выбора существенного, какой в естественных науках дается понятием природы как действительности, рассмотренной с точки зрения общего» [Риккерт 1911: 123].

Во взглядах Г.Риккерта следует различать два основных для него положения, определяющие его отношение к неокантианской школе. Первое касается невозможности применения в исторических науках метода индукции (по Г.Риккерту, «генерализующего» метода). Так, согласно более известному и более авторитеному неокантианцу Э.Кассиреру, индукция «не начинается только там, где мы на основании многих наблюдений делаем заключение о всех случаях, а содержится уже сполна и нераздельно в установлении какого-нибудь единичного случая» [Кассирер 1912: 317-318]. «Уже в единичном случае, – пишет он, – должен заключаться в скрытом виде тот момент, который подымает его на его ограниченностью и изолированностью…» [Кассирер 1912: 317-318]. Следовательно, индукция как научный метод может основываться не только на обобщении многих явлений, но и на каком-то одном явлении, дающем знание обо всех явлениях данного ряда. Иными словами, то или иное отношение, которое сначала открывается нам в единичном («выходящем» из ряда) явлении в конце концов определяет некоторым образом совокупность множества явлений данного ряда [Кассирер 1912: 317-318].

Таким образом, противопоставление Г.Риккертом естественных и исторических наук на основе различия метода оборачивается противопоставлением индуктивного метода себе самому. Его метод индивидуализации в истории – это метод генерализации путем отнесения к ценности того или иного единичного события с точки зрения его способности говорить обо всех событиях в данной области (т.е. в данную эпоху). Вероятно, прав был редактор перевода С.О.Гессен, который специально обращал внимание на то, что истинный смысл теории Г.Риккерта может быть понят только тогда, когда мы противопоставим ее родственным ей теориям, одной из которых является теория В.Вильденбанда, характеризовавшего историю как «идеографическую» науку о конкретном, а естествознание – как «номотетическую» науку об общих законах [Гессен 1911: 12-13]. Рассматривая диалектику общего и единичного, С.О.Гессен рассуждает вполне по-гегелевски («по-марксистски») и, в конце концов приходит к следующему: «Игнорирующая единичное наука не есть естествознание, игнорирующее общую связь нагромождение конкретных фактов не есть история. Таким образом, простого противопоставления общего и единичного, или понятия – действительности (факту) недостаточно еще для обоснования особой группы наук, отличных от естественно-научных» [Гессен 1911: 12]. Интересно

замечание, что идея равноправности в методологическом отношении «исторических» и «абстрактных» (точных) наук впервые была высказана в осознанной форме еще в 1851 г. французским ученым Курно (Cournot), в те времена, когда само понятие науки противопоставлялось истории (les sciences и l'histoire) [Гессен 1911: 10]

Опираясь на эти положени С.О.Гессен и ставил перед собой задачу отграничить теорию Г.Риккерта от от внешне сходных с ней теорий. Собственная идея Г.Риккерта, если не принимать во внимание некоторые неточности в выражениях, заключалась не в противопоставлении (изоляции друг от друга) общего и единичного, а в выделении двух видов оотношения между общим и единичным [Гессен С1911: 13]. На этой основе с помощью принципа отношения к ценности Г.Риккерт, видимо, пытался синтезировать, или элиминировать недостатки двух определений истории: как науки о действительности («натуральный позитивизм») и как науки о субъективных целях («рациональный позитивизм»). Выражаясь на современном языке, речь шла о преодолении разногласий между позитивизмом и различными формами релятивизма (от неопозитивизма до релятивизма). А.Я.Гуревич в своем определении в сущности повторяет попытку Г.Риккерта, указывая на «двойственность» исторического факта как единство общего (закономерного) и индивидуального (неповторимого). «Исторический факт, – пишет он, – это абстракция такого рода, которая создана на основе применения общей категории к чувственному объекту, но, при сохранении индивидуальности последнего, абстракция, в которой не утрачено, однако, конкретное содержание события, отражаемого этим историческим фактом. Поэтому правильнее говорить об историческом факте не как об абстракции, ибо это понятие предполагает элиминирование индивидуального и конкретного содержания, а скорее как о н а у ч н о – п о з н а в ат е л ь н о м о б р а з е, единстве абстракциии и представления о конкретном чувственном объекте» [Гуревич 1969: 82-83]. Применение общей категории к чувственному объекту при сохранении индивидуальности последнего с целью создания некоторого (общего) образа как единства абстракции и представления, по А.Я.Гуревичу, есть не что иное, как «историческо-индивидуализирующий» метод отнесения к ценности, посредством которого «существенное отличается от несущественного», по Г.Риккерту [Риккерт 1911: 126-127]. «Важное» или «значительное» событие используется в качестве образа некоего общего понятия или закона [Риккерт 1911: 126]. Следовательно, историк, используя то или иное крупное историческое событие в качестве образа некоторого объективно совершающегося процесса (например, становление абсолютизма в той или иной стране), тем самым использует его в качестве меры этого процесса, что подразумевает наличие внутреннего закона (закономерности).

В этом плане историк ничем не отличается от естествоиспытателя, который проводит некий «решающий эксперимент». Отличие историка от естествоиспытателя заключается в том, что его реальность сама ставит эксперименты.

Как справедливо заметил Г.Риккерт, «основывающееся на культурных ценностях выделение существенного из несущественного большей частью совершается уже авторами, дающими историку его материал» [Риккерт 1911: 127]. Речь идет об источниках. Мы ранее уже отмечали двойственность позиции этнографа со слов Б.Малиновского: в отличие от историка этнограф сам создает источники, которые изучает. Теперь мы видим, что историк отличается от естествоиспытателя тем, что исследуемая им реальность в лице хрониста сама ставит над собой эксперименты, создавая источники, которые историк потом изучает.

В связи с этим еще раз подчеркнем, в работах Г.Риккерта принцип отнесения к ценности в конечном счете означает не отрицание роли общего в исторических исследованиях, но лишь особый метод выделения общих моментов в историческом процессе, – метод, отражающий систему взглядов, в рамках которой единичный случай уже содержит в себе многие случаи (не принцип рода, а принцип ряда, по Э.Кассиреру). В плане позитивизма или его отрицания как методов исследования естественные науки ничем не отличаются от исторических.

Второе положение связано с определением истории через понятие понятием культуры. Г.Риккерт настаивает, что только благодаря принципу ценности, т.е. методу отнесения к ценности, становится возможным отличить явления культуры («культурные процессы») с точки зрения их научного рассмотрения от явлений природы, «только благодаря ему, а не из особого вида действительности» (т.е. из различия методов, а не из различия предметов исследования. – П.Б.) [Риккерт 1911: 127]. Естествознание игнорирует культурные ценности и только поэтому является естествознанием, а не историей. Таким образом, предмет является таким, каким он исследуется. При таком подходе, как метко заметил В.Я.Пропп в своем ответе К.Леви-Строссу, сначала изобретается метод, а затем – реальность, по отношению к которой его можно было бы применить. Однако вопреки собственным заявлениям Г.Риккерта естественные и исторические науки противопоставляются им на основе различия предмета исследования. Естественные науки – это «науки о природе», исторические науки – это «науки о культуре». Для нас это означает главное: что исторические события теоретически возможно рассматривать как явления культуры.

Здесь возникают два варианта: историческое событие – один из аспектов явления культуры или явление культуры – один из аспектов исторического события (исторического момента). Второй вариант примерно соответствует предложенному выше тезису, согласно которому понятие явлений культуры выступает результатом абстрагирования от известных сторон человеческой жизни, именуемых политическими (т.е. историческими) явлениями. Создание произведений искусства неявным образом рассматриваются историками как своего рода политические события, а именно: когда хронология выступает в роли не-

отделимой случайности. Все это вместе взятое совпадает с историческим событием отделения этнографии от истории, делающим этнографию исторической наукой, что и требовалось доказать.

С этой точки зрения, предложение «этнография есть не историческая наука» (в значении «этнография не есть составная часть нарративной истории») представляет не что иное, как контрапозицию предложения «этническая история есть составная часть нарративной истории», которое семантически эквивалентно предложению «этническая история не есть составная часть этнографии». Параллелизм между историей и этнографией как двух ветвей, обнаруживается и в общих заблуждениях. Для Г.Риккерта абсолютным фактом является то, что историк пишет только «историю о людях» [Риккерт 1911: 126]. Иначе говоря, он определяет историю по аналогии с этнографией. Как считается, предметом исследования историка являются отношения между людьми в рамках определенного времени, предметом исследования этнографа – отношения между людьми в рамках определенного пространства. Но на самом деле предметом исследования и историка, и этнографа являются «культурные ценности», или явления культуры, рассматриваемые как «вещи». Г.Риккерт довольно ясно об этом говорит, по крайней мере, в отношении членов оппозиции «история – природа». Всякая вещь в мире (событие, идея, материальный предмет и пр.) имеет свою «историю» и свою «природу [Рикерт 1911: 126].

Полагая, что исторический факт как отражение в мышлении реального исторического события должен сохранять в себе индивидуальность этого события, ученые, как можно было видеть на примере Г.Риккерта и А.Я.Гуревича, не учитывают, что факт, рассматриваемый в качестве отражения действительности, представляет собой логическую структуру, а для логики индивидами являются не только человеческие индивиды, но любые явления окружающего мира, в том числе атомы, молекулы, живые организмы или их группирования. В первую очередь, в момент «превращения» реальных индивидов в факт, т.е. некоторую единицу измерения данной реальности, мы абстрагируемся от их неодинаковости. Касаясь этого вопроса, Э.Кассирер приводит слова Гете, что «все фактическое уже есть теория» [Кассирер 1912: 312]. Абстрагируясь от индивидуальных черт отдельных явлений, мы «определяем» их, останавливаем эти явления, которые для нас выступают в виде «пробегающих мимо отдельных наблюдений», и тем самым «устанавливаем» их «к а к факты» [Кассирер 1912: 312]. Факт – это уже некоторое понятие.

В связи с ролью понятия в познании действительности Э.Кассирер пишет: «В этом отношении понятия точных математических наук стоят на одном уровне с понятиями о п и с а т е л ь н ы х наук, занимающихся исключительно обозрением и классификацией данного» [Кассирер 1912: 14]. Или в другом места: «В дефинициях чистой математики… не столько передается мир чувственных вещей и впечатлений, сколько преобразуется и заменяется совсем другим ми-

ром» (по Марксу, это восхождение от простейших абстракций к более сложным. – П.Б.) [Кассирер 1912: 25]. Парадокс (если считать это парадоксом) заключается в том, что «другой мир», т.е. теория, гораздо точнее и полнее отражает реальный мир, чем первоначальное расплывчатое представление, которое по своей позиции вроде бы ближе к реальному миру.

С этой точки зрения, предлагаемое А.Я.Гуревичем соединение абстракции с представлением для получения исторического факта – операция логически неосуществимая, хотя на практике осуществляющаяся. Как эта логически незаконная процедура осуществляется, описано тем же Э.Кассирером: «…путем такой редукции (к общим признакам. – П.Б.) мы на место первоначальной конкретной совокупности ставим голый ч а с т и ч н ы й с о с т а в. Но эта часть заявляет притязания господствовать над всем целым и объяснять его» [Кассирер 1912: 15]. В этом месте мы можем, понять, во-первых, в чем состоит ошибочность попыток определить то или иное сложное явление с помощью какого-нибудь единственного «фактора икс» (пассионарная теория, теория базовой личности и т.п.), а, во-вторых, в чем ошибка самого Э.Кассирера, с одной стороны, и в чем ошибка исследователей, безоговорочно относящих его к стану идеалистов, чьи взгляды могут рассматриваться только как часть истории науки. Э.Кассирер не потому в чем-то (или во всем) ошибается, что является идеалистом, а потому является идеалистом, что ошибается в некоторых моментах чисто логического характера. Не так важно, как он получает понятие, важно, как он интерпретирует соотношение между миром понятий и реальным миром. Формальной логике и логике науки совершенно безразлично, кто ею пользуется, идеалист или материалист. В логике Э.Кассирер – материалист (как и Гегель).

Исторический факт – топологическая сущность, которая может описываться в терминах филогенетического древа как «узел», т.е. пункт, в котором из «корня» исходят как минимум две «ветви», два возможных варианта развития событий. Отличие исторического события от эволюционного события заключается в том, что в биологии мы можем непосредственно наблюдать обе ветви, одна, из которых прямая, т.е ведущая к человеку, а другая – «тупиковая» ведущая к одному из видов животных. Очевидно, что в истории «тупиковая» ветвь – в отличие от реализованной, или эмпирически сбывшейся – не поддается непосредственному наблюдению, существуя в только в высказываниях, выражаемых в форме предложений сослагательного наклонения. Однако при ближайшем рассмотрении это различие между историей и биологией как представителей двух групп наук постепенно размывается.

Во-первых, далеко не всегда очевидна «реализованность» ветвей эволюции «тупикового» характера в отношении общего корня, поэтому биологи различают два типа графов, укорененное и неукорененное филогенетическое дерево. Во многих случаях удается проследить только «горизонтальные» связи

между видами (ближе – дальше). Во-вторых, нельзя говорить, что данная «тупиковая» ветвь является единственно возможной. То, что не реализовалось в одном пространстве, может реализоваться в другом, т.е. бинарная модель является упрощением, или генерализацией небинарной модели. Но то же самое можно сказать и об исторических событиях, тем более, что хорошо известно, что линии развития, не реализовавшиеся в одном пространстве (на одной территории), реализуются в другом пространстве.

Таким образом, модели укорененного и неукорененного филогенетического дерева событий, представляют собой модели двух подходов к изучению истории, диахронического и синхронического. То, что сказанное имеет силу также для этнографии, что этнографический факт имеет ту же структуру, кажется не требует особых пояснений (как, впрочем, и то, что данной структурой обладают факты любой науки). В одних случаях эвлюционный метод срабатывает, в других нет, что выражается в двух взаимодополняющих понятиях, эволюции культуры и морфологии культуры. При этом следует заметить, что использование неукорененной, синхронической модели не является следствием только заведомо невозможного применения укорененной, диахронической модели. Выбор зависит от поставленной задачи.

Приложение II.
Диаграммы (графы) родства

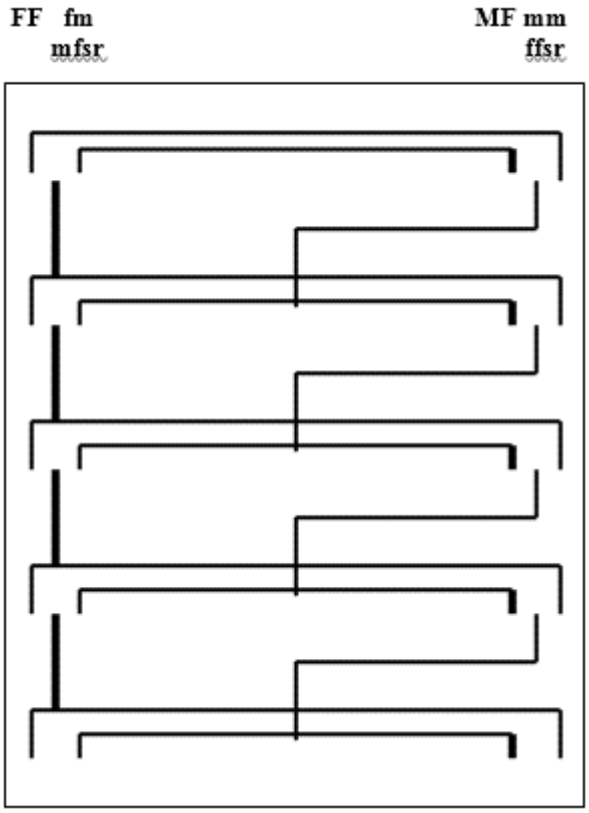


Рис.1. Схема родства кариера
(«лестница», две вертикальные линии FF и MF,
соединенные поперечинами).

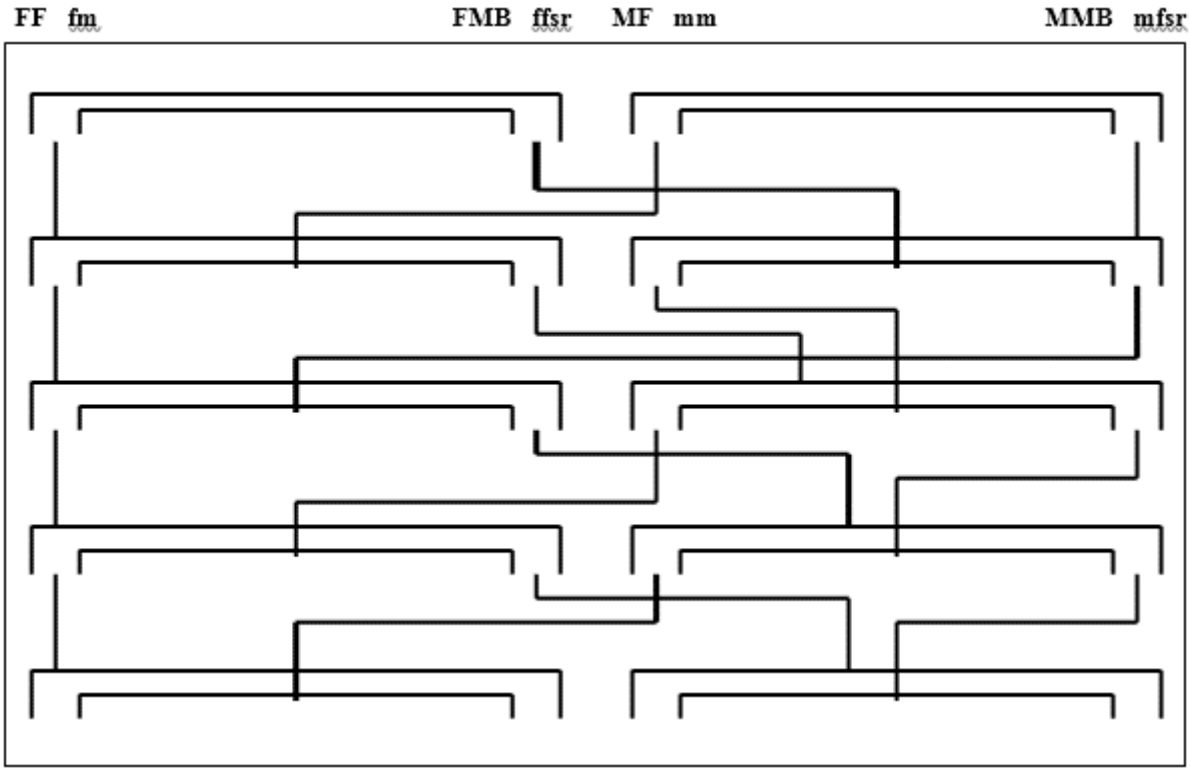


Рис.2. Систем родства аранда (в вертикаль укладывается только линия FF, три другие линии идут зигзагами, пересекаясь между собой)

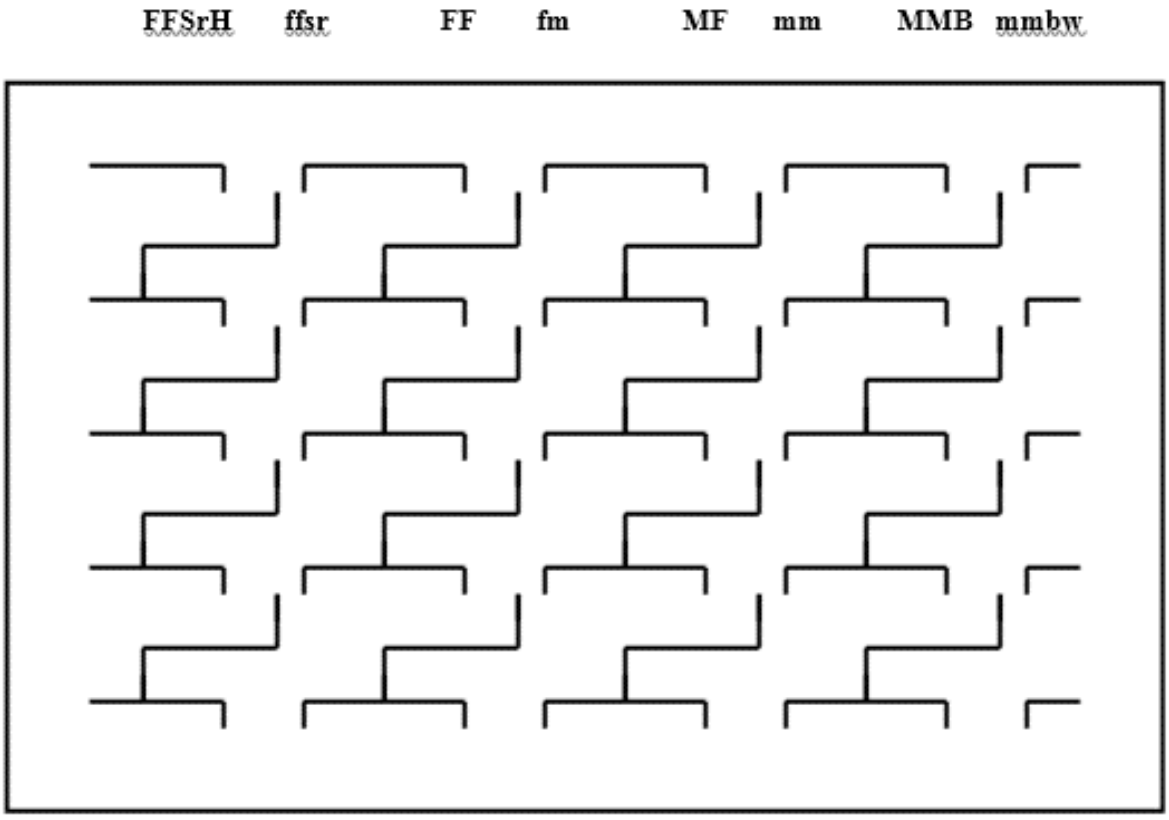


Рис.3. Схема родства карадьери (все четыре линии образуют вертикали, переходы между ними имеют вид ступеней).

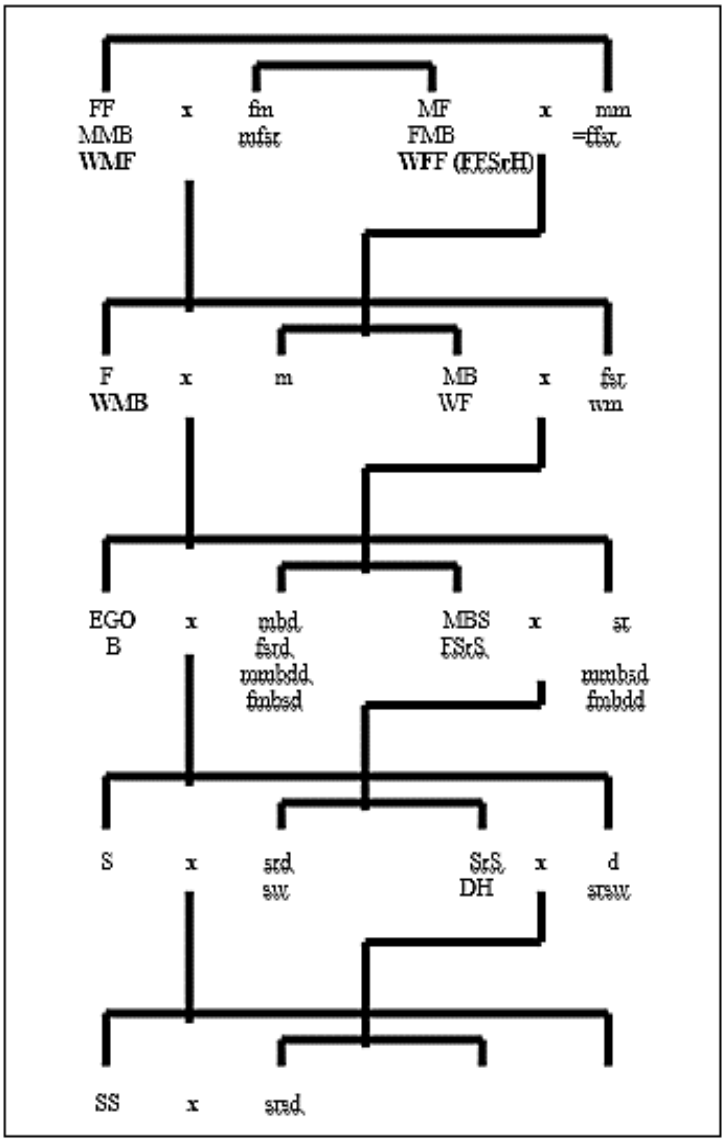


Рис.4. Система родства кариера.

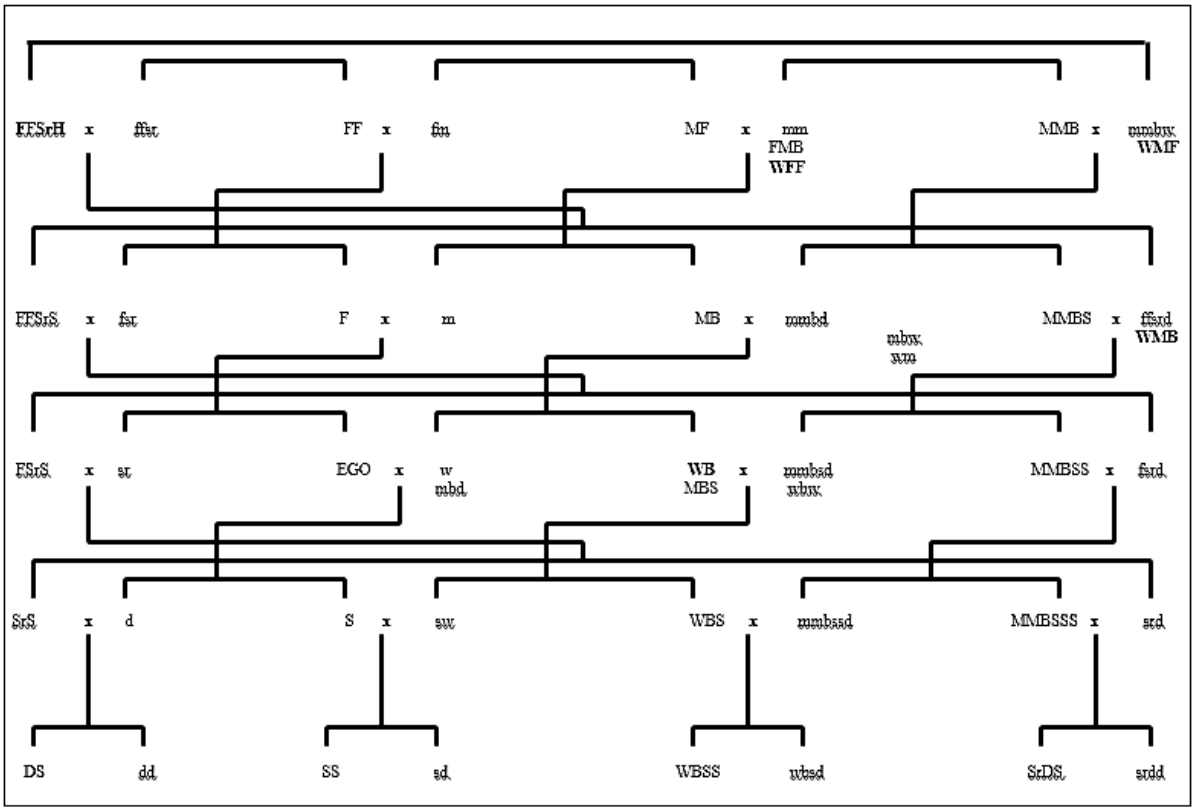


Рис.5. Система родства карадьери.

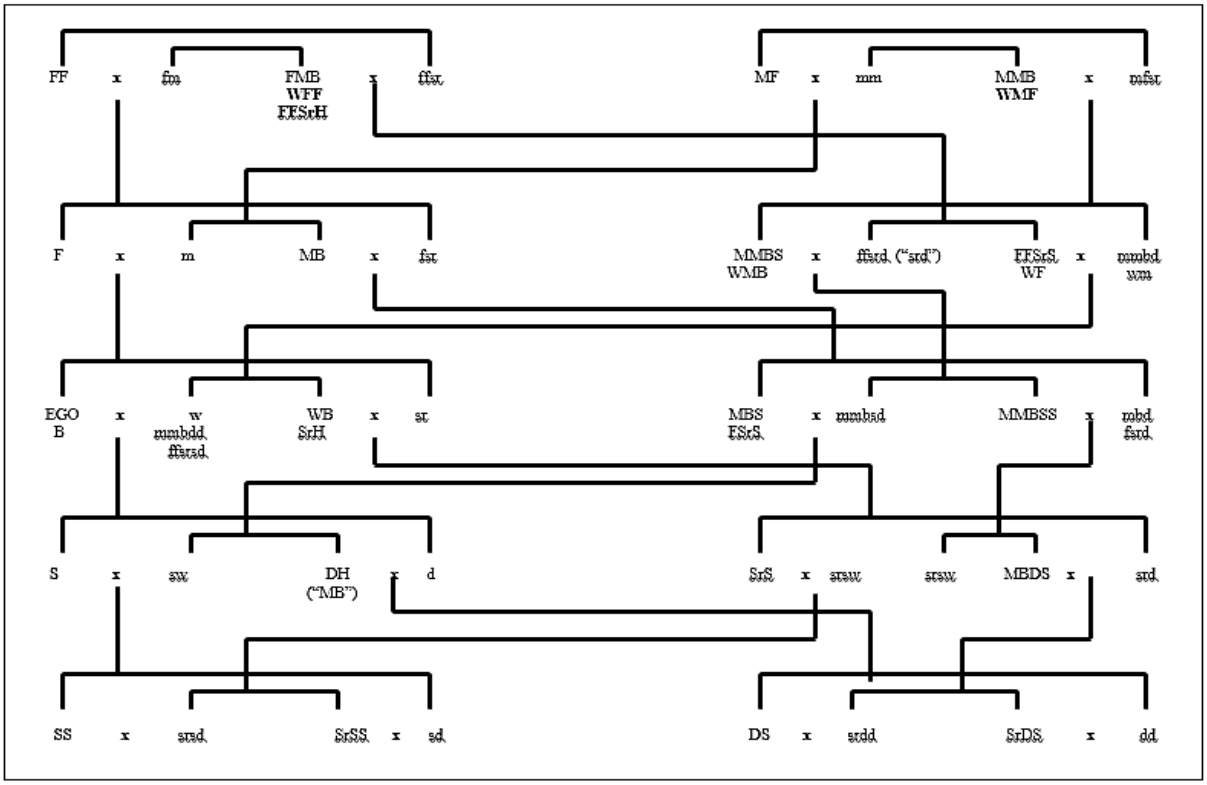


Рис.6. Система родства аранда.

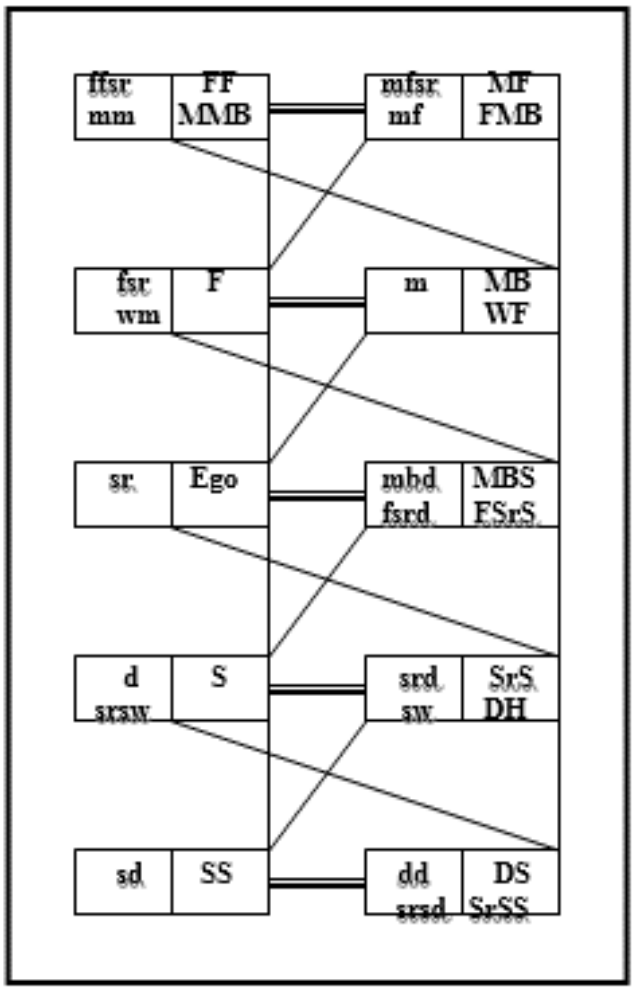


Рис.7. Тип кариера.

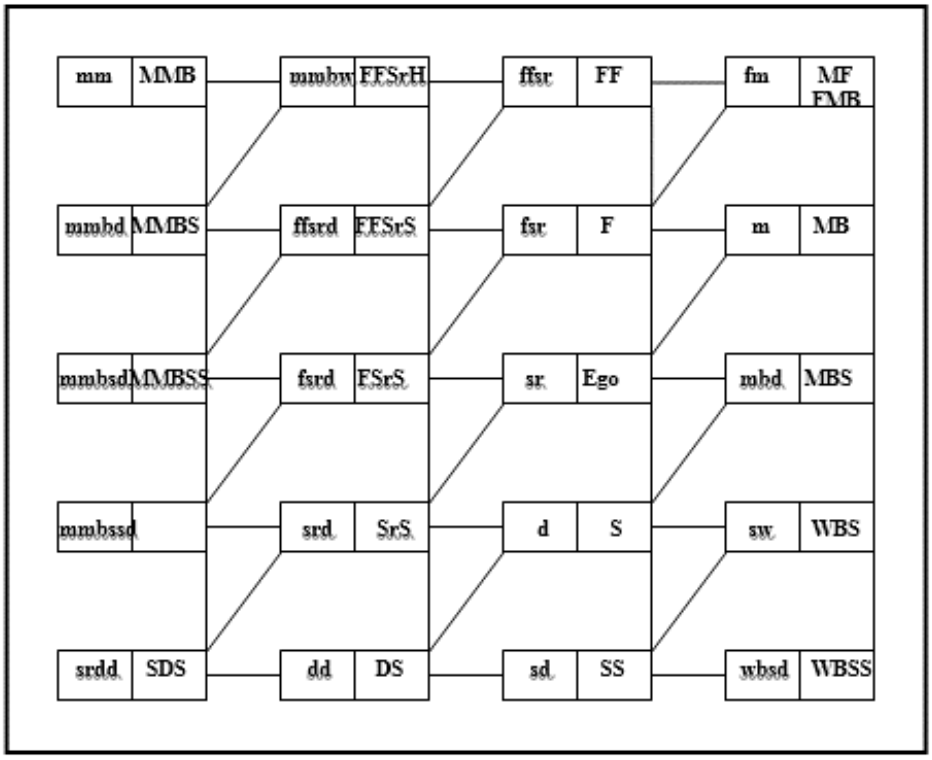


Рис.8. Тип карадьери.

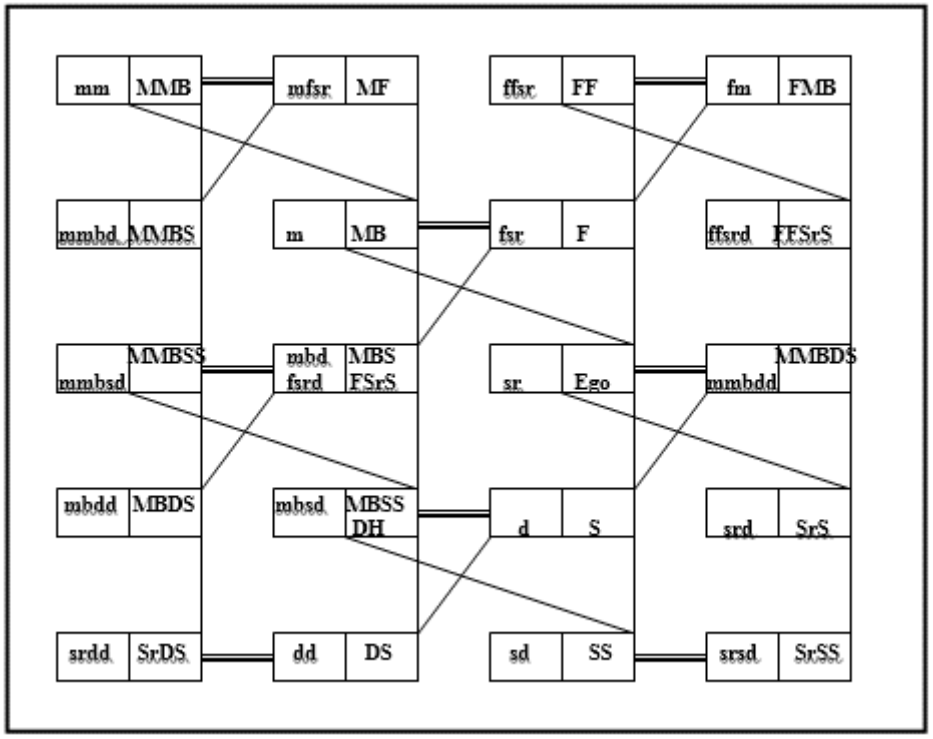


Рис.9. Тип аранда.

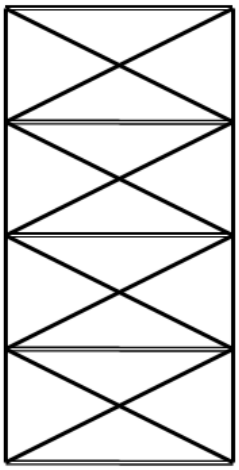


Рис.10.
Исходная система карадьери

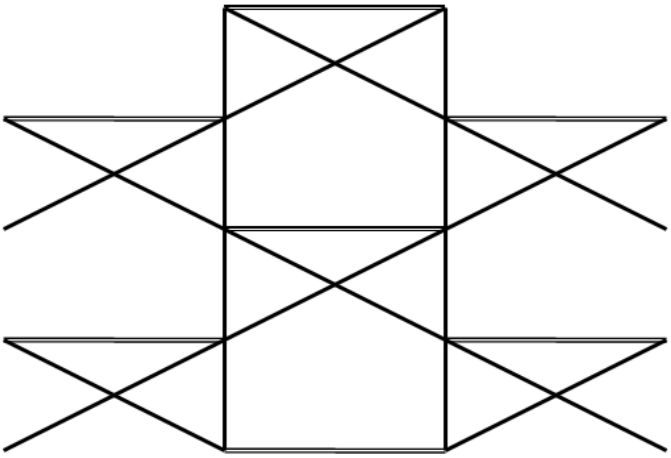


Рис.11.
«Развертка» системы кариера в систему аранда.

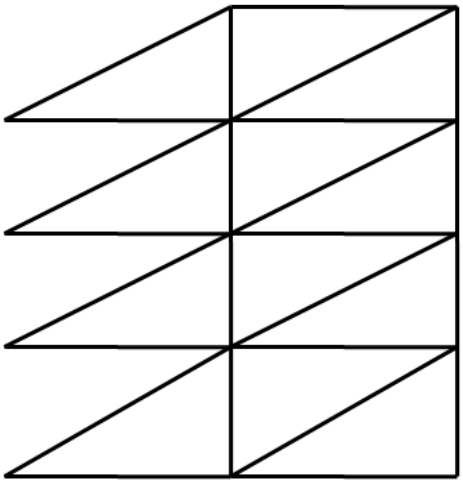


Рис.12.
«Развертка» системы кариера в систему карадьери.

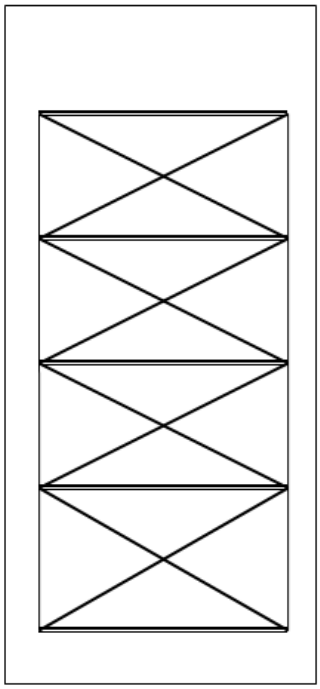


Рис.13. Тип кариера

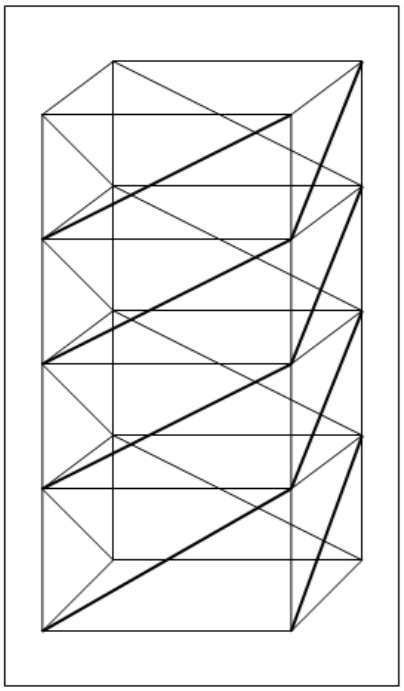


Рис.14. Тип карадьери

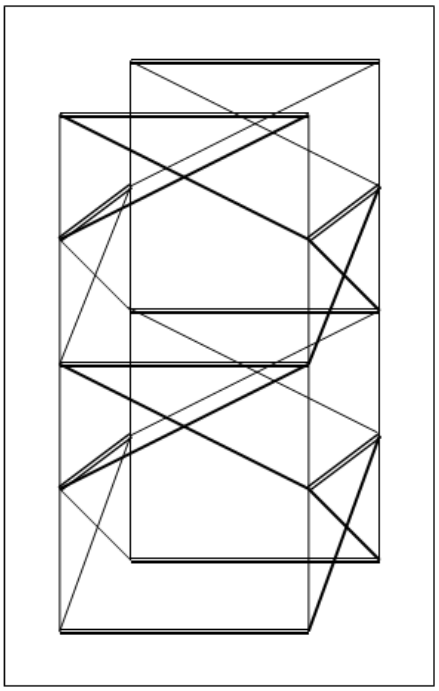


Рис.15. Тип аранда

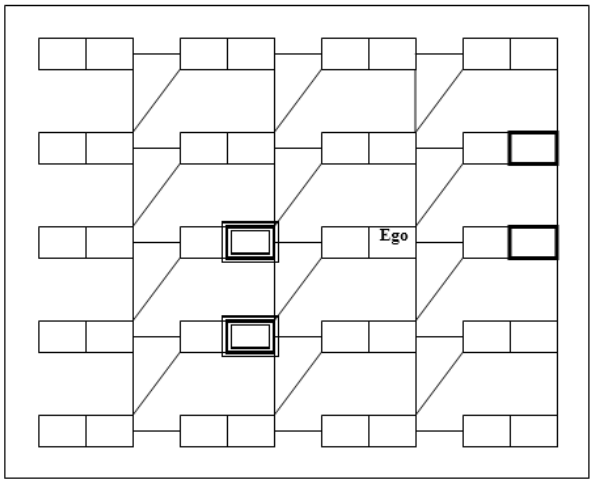


Рис.16. Система омаха.

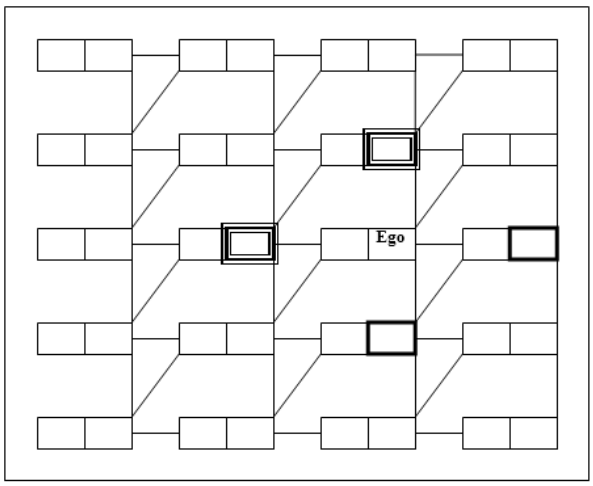


Рис.17. Система кроу.

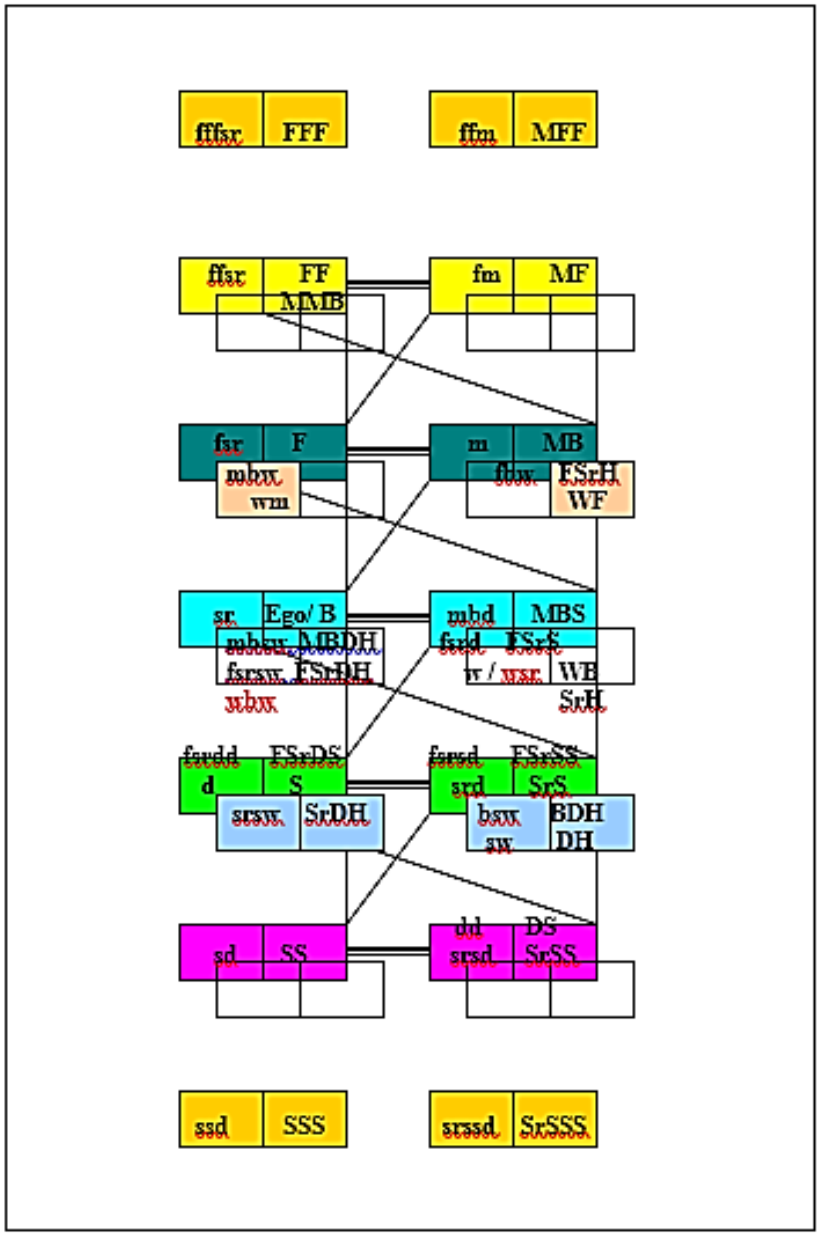


Рис.18. Гавайская система родства.

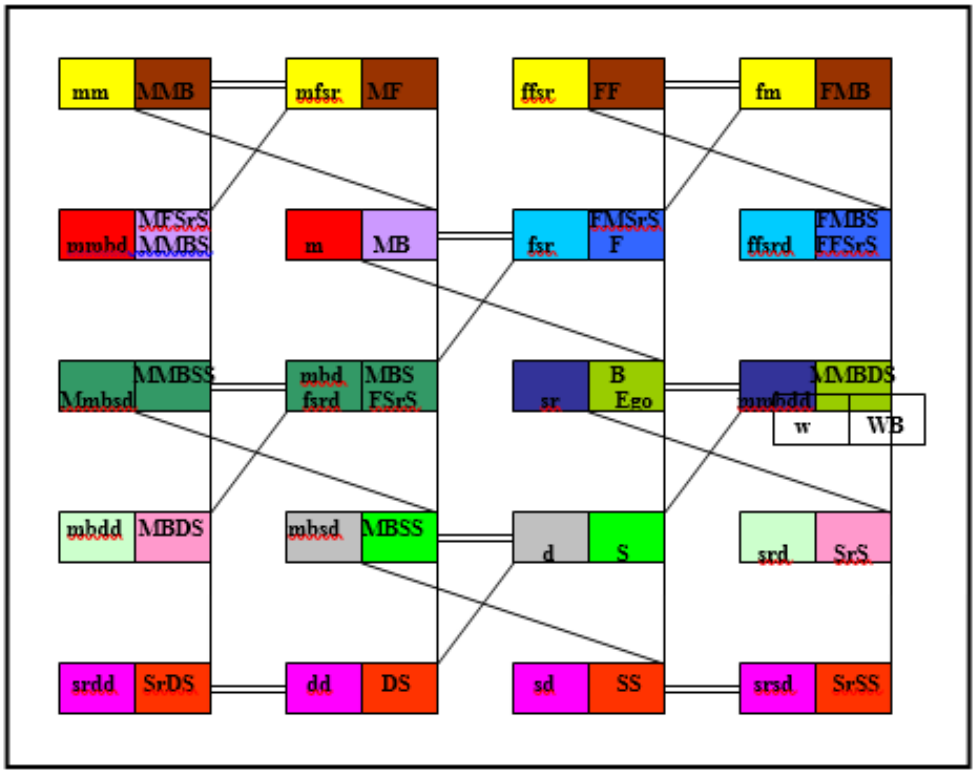


Рис. 19. Система родства сенека (по материалам: Lounsbury, 1971).

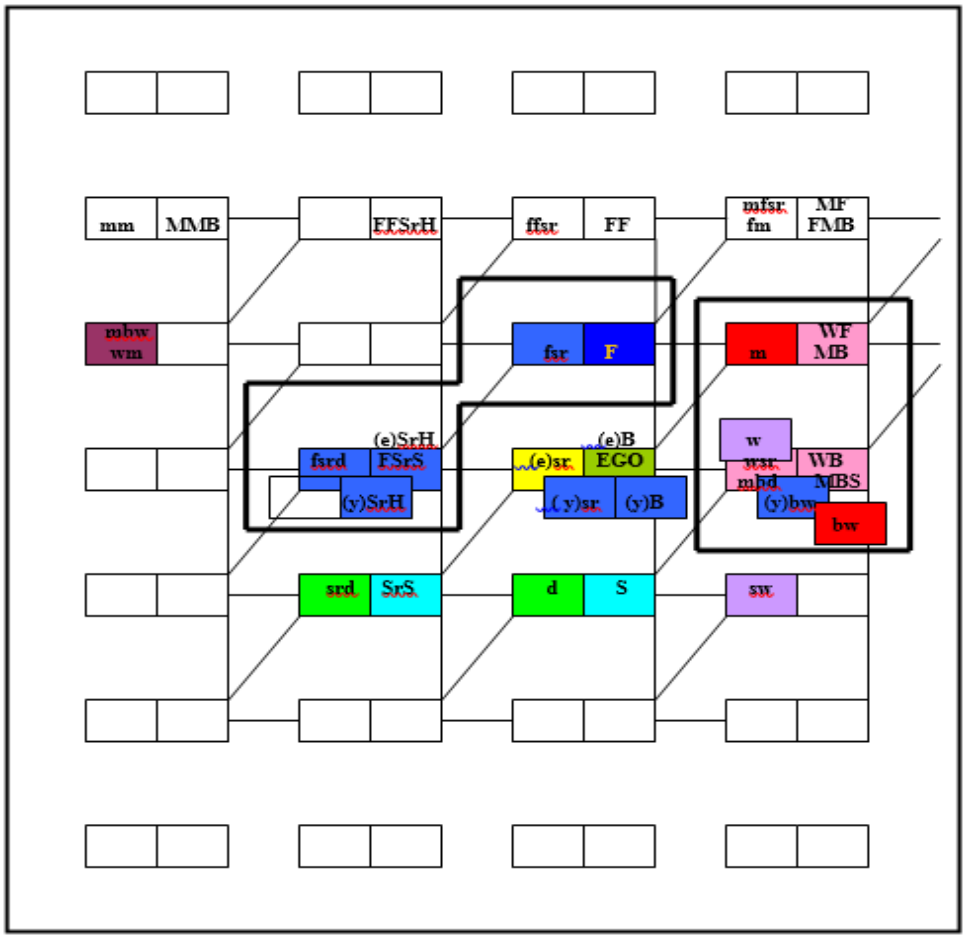


Рис.20. Структура родства насупо (по материалам: Крюков 1995).

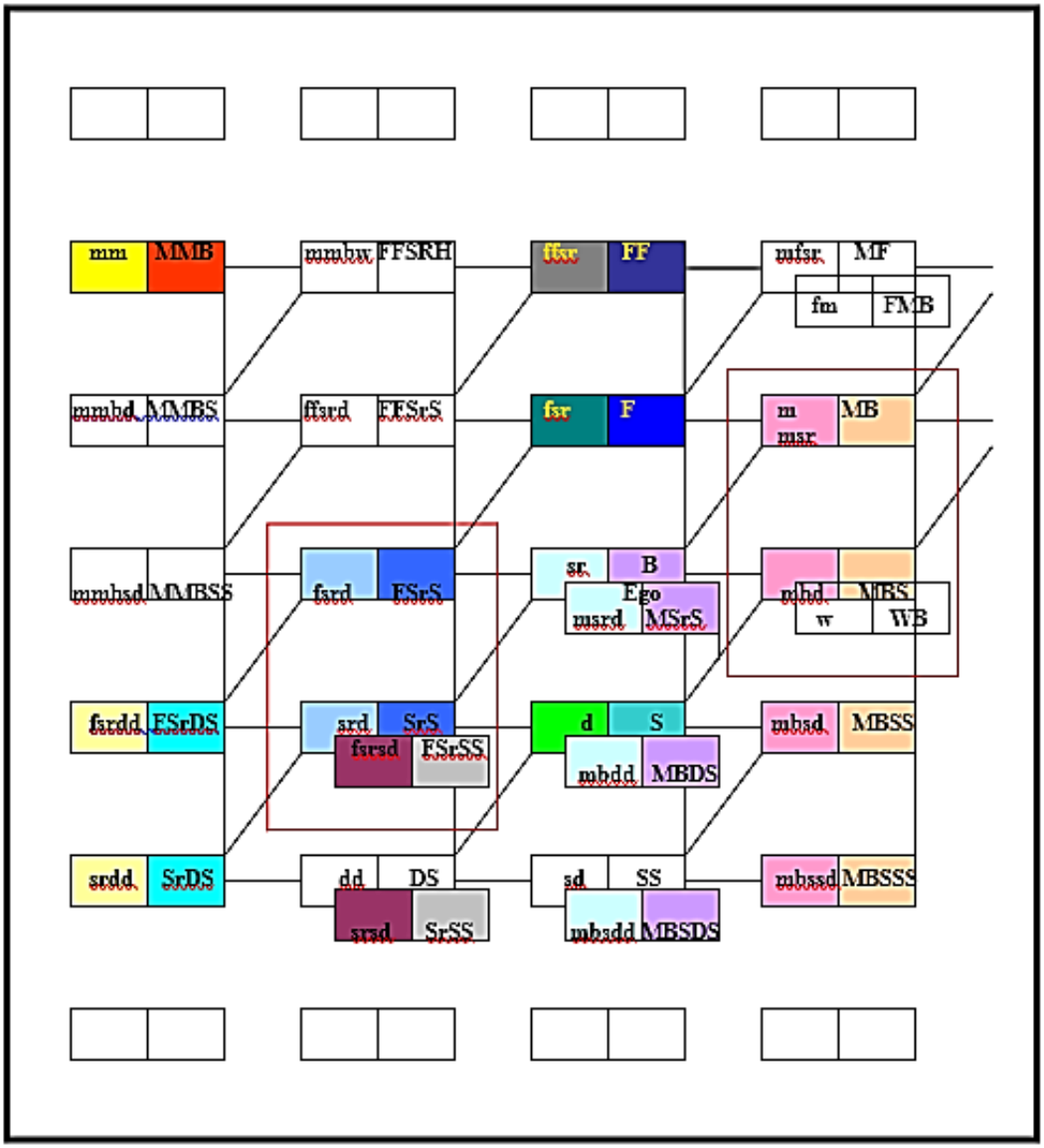


Рис.21. Omaha, Type I (по материалам: Lounsbury, 1964).

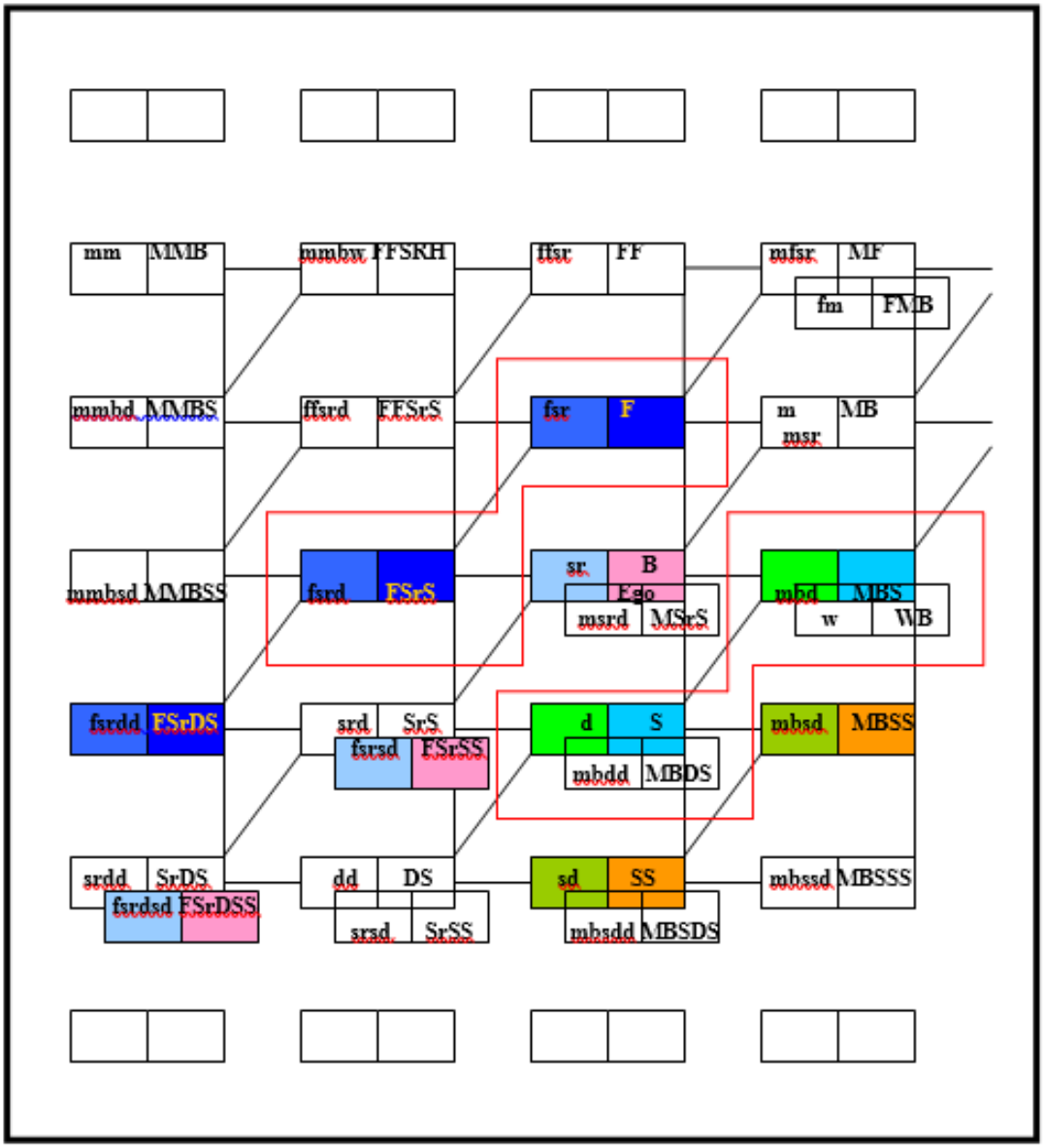


Рис.22. Crow, Type I (по материалам: Lounsbury, 1964).

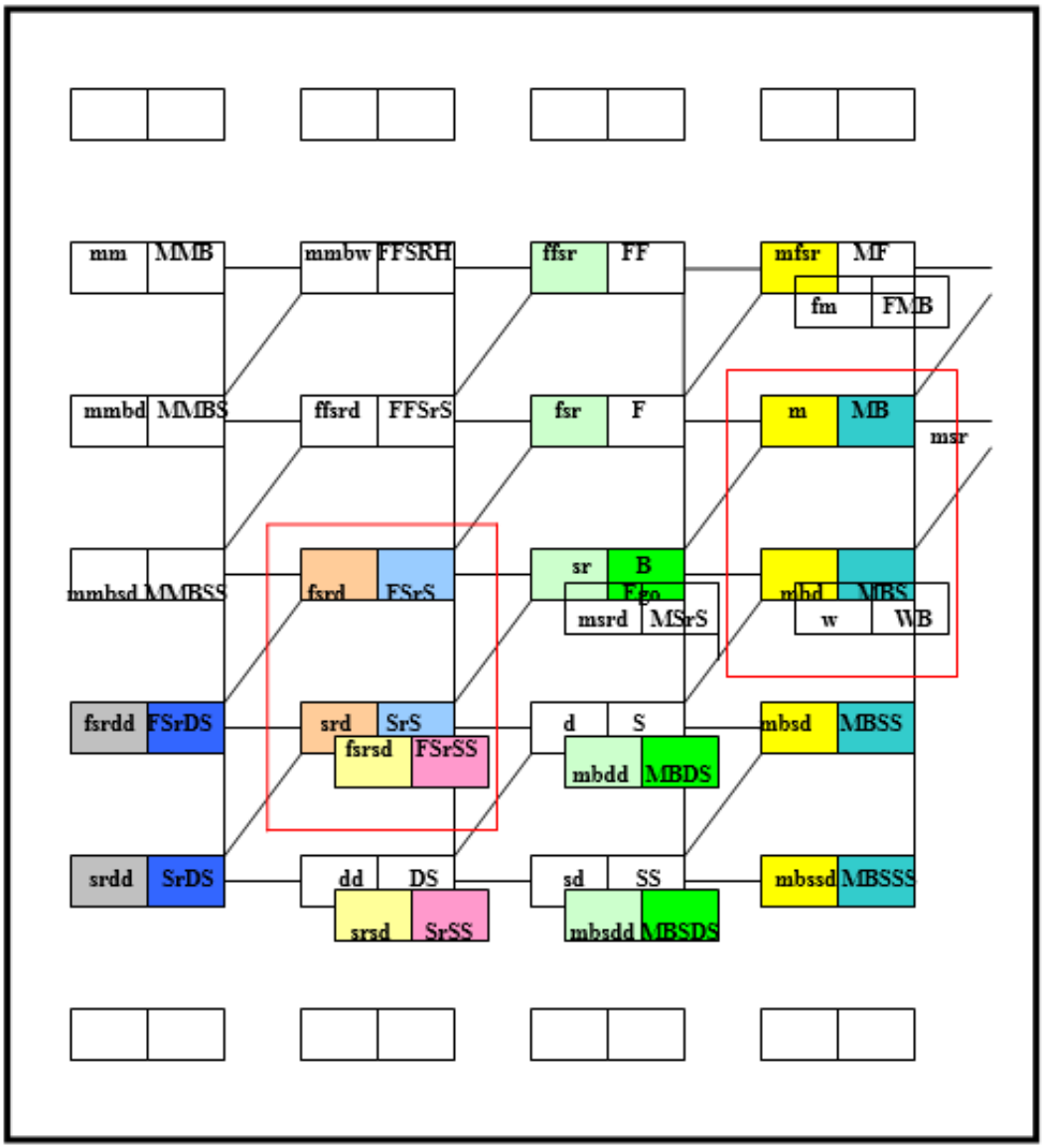


Рис.23. Omaha, Type II (по материалам: Lounsbury, 1964).

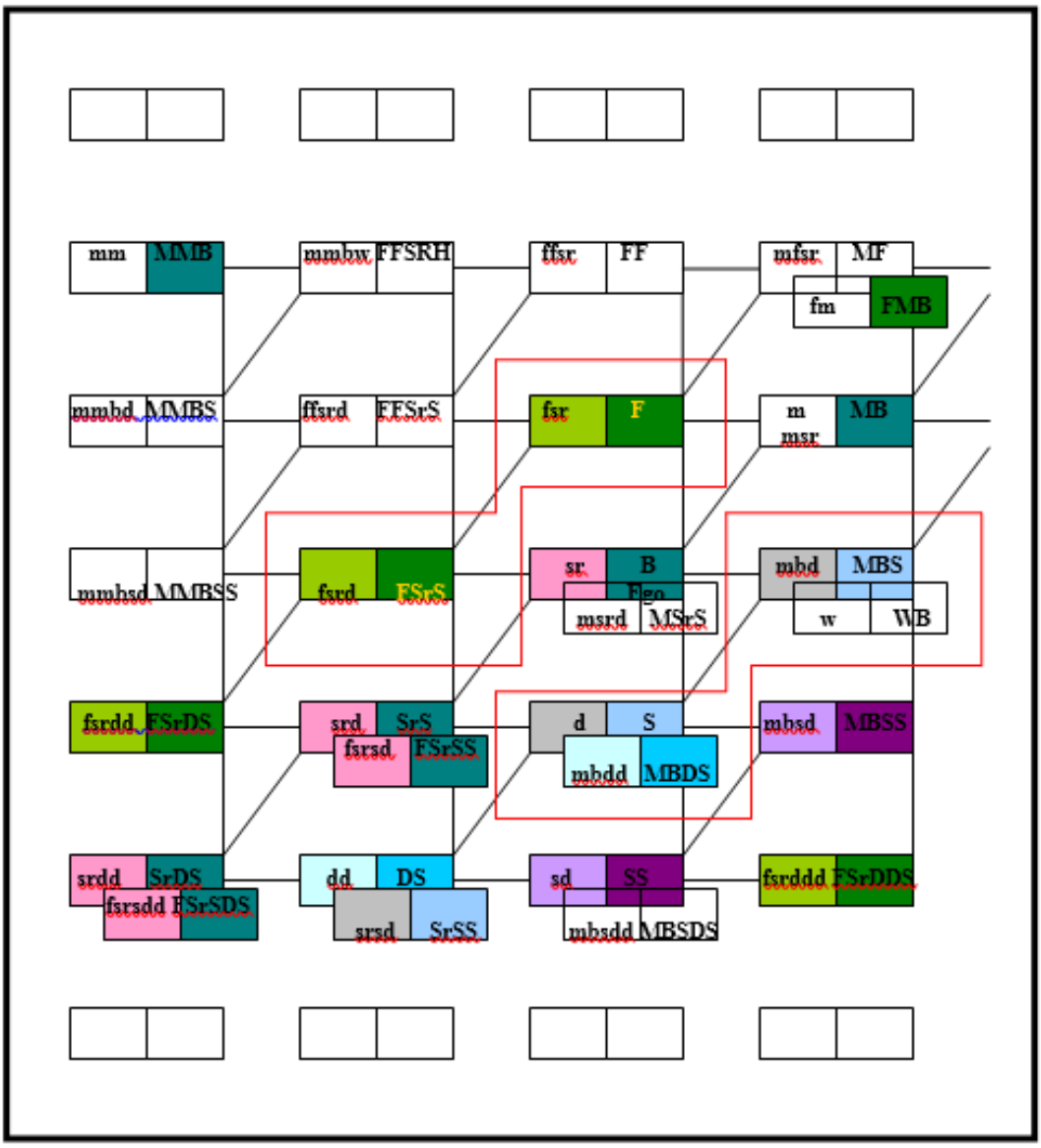


Рис.24. Crow, Type II (по материалам: Lounsbury, 1964).

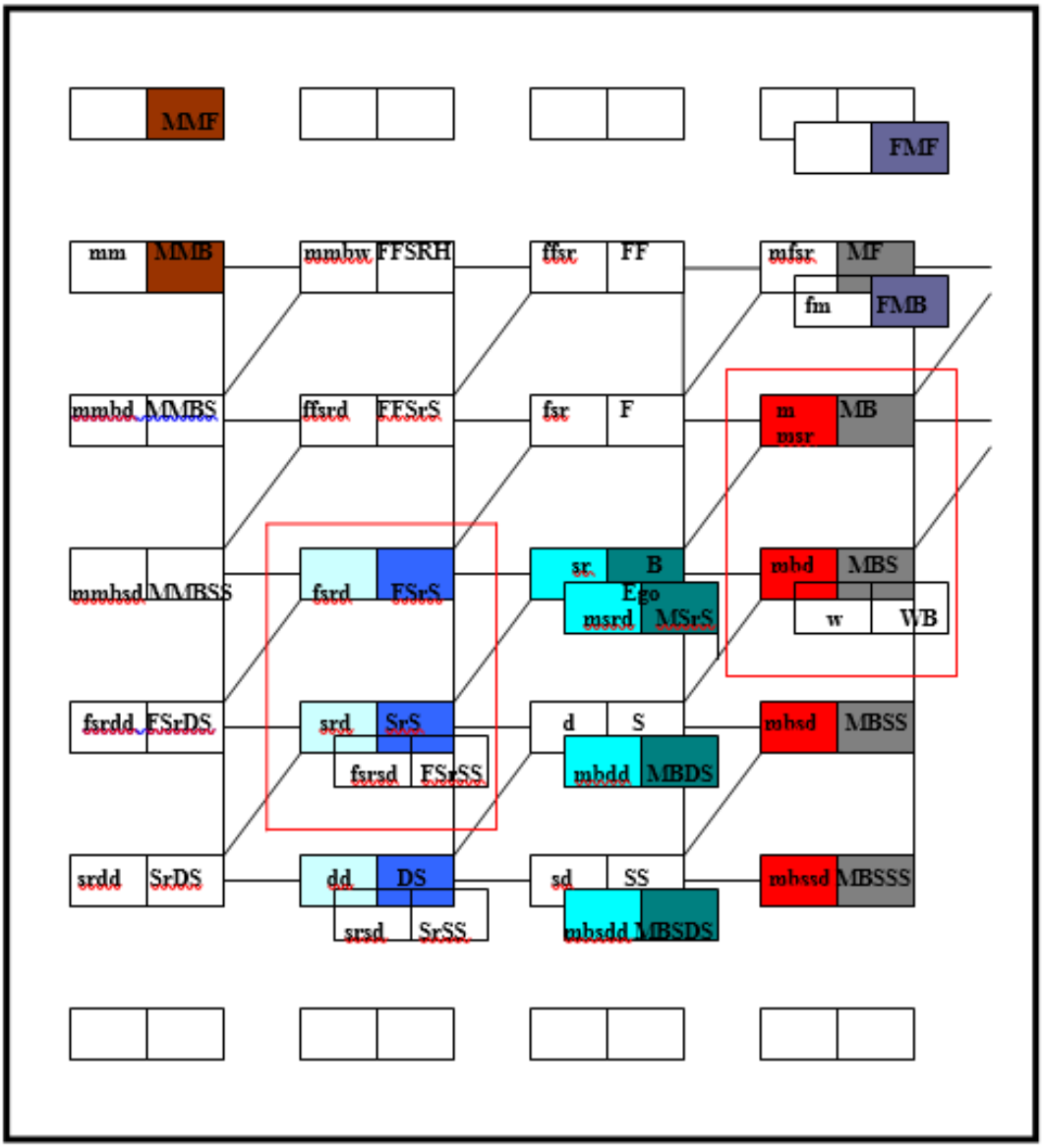


Рис.25. Omaha, Type III (по материалам: Lounsbury, 1964).

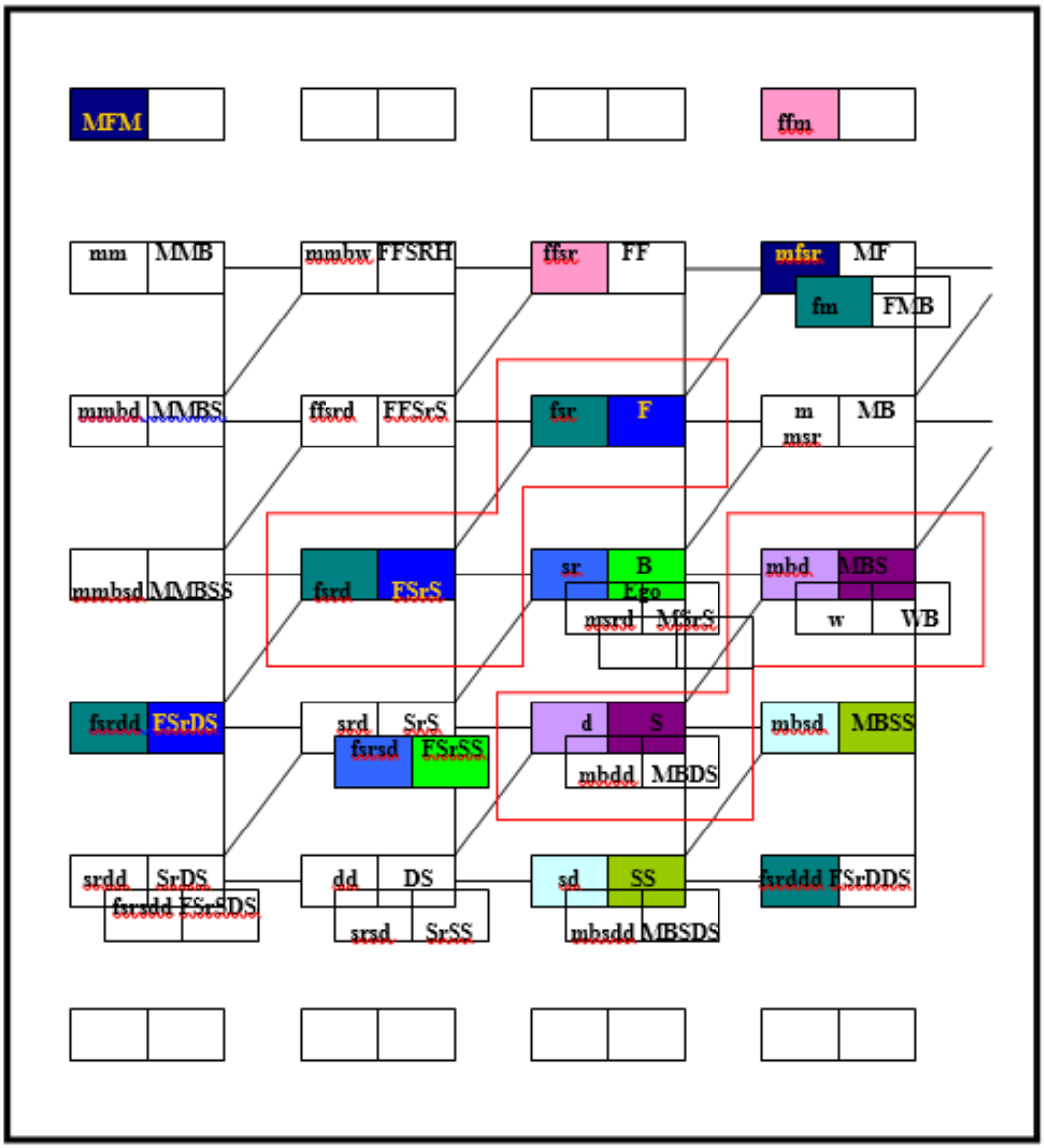


Рис.26. Crow, Type III (по материалам: Lounsbury, 1964).

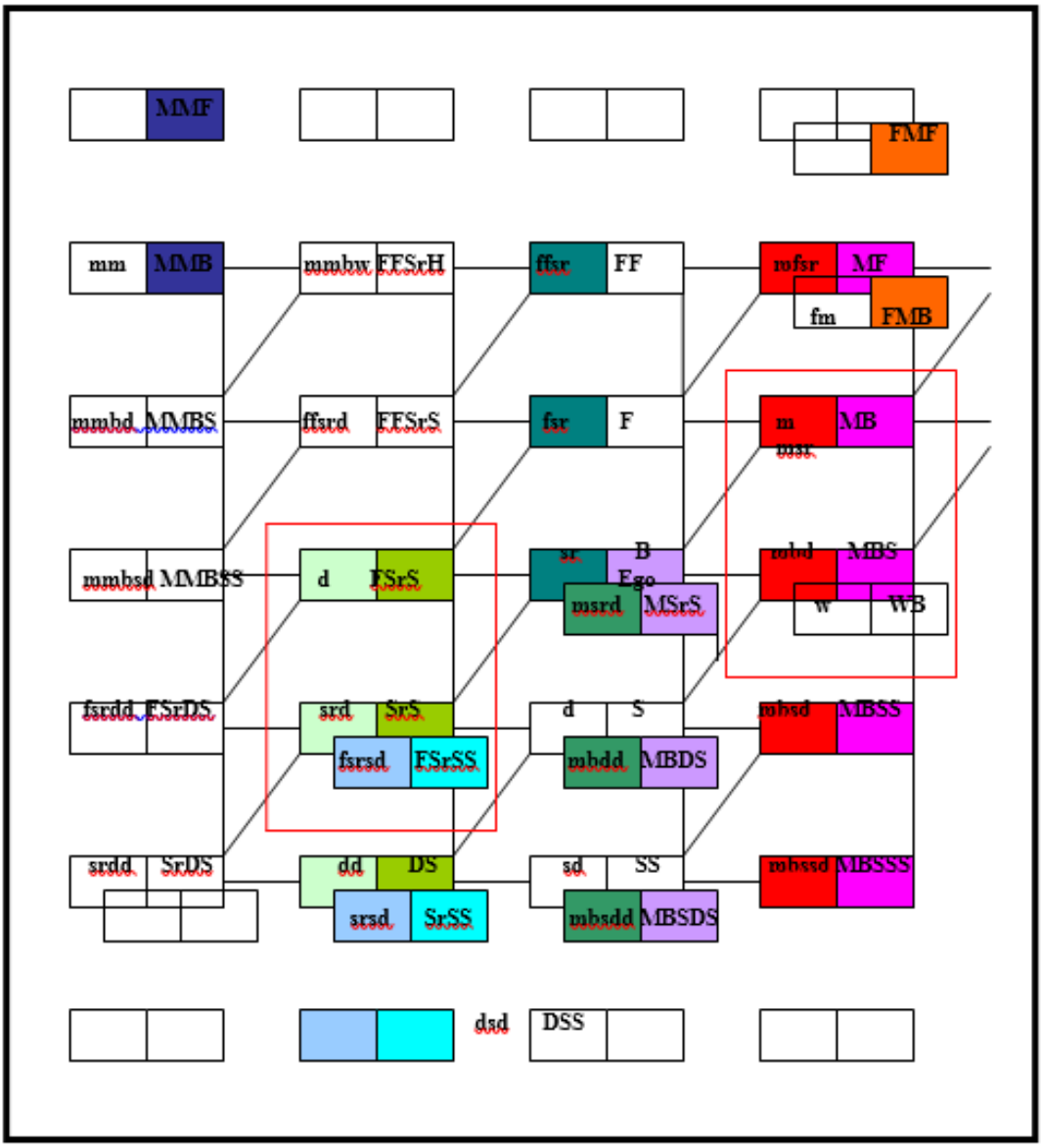


Рис.27. Omaha, Type IV (по материалам: Lounsbury, 1964).

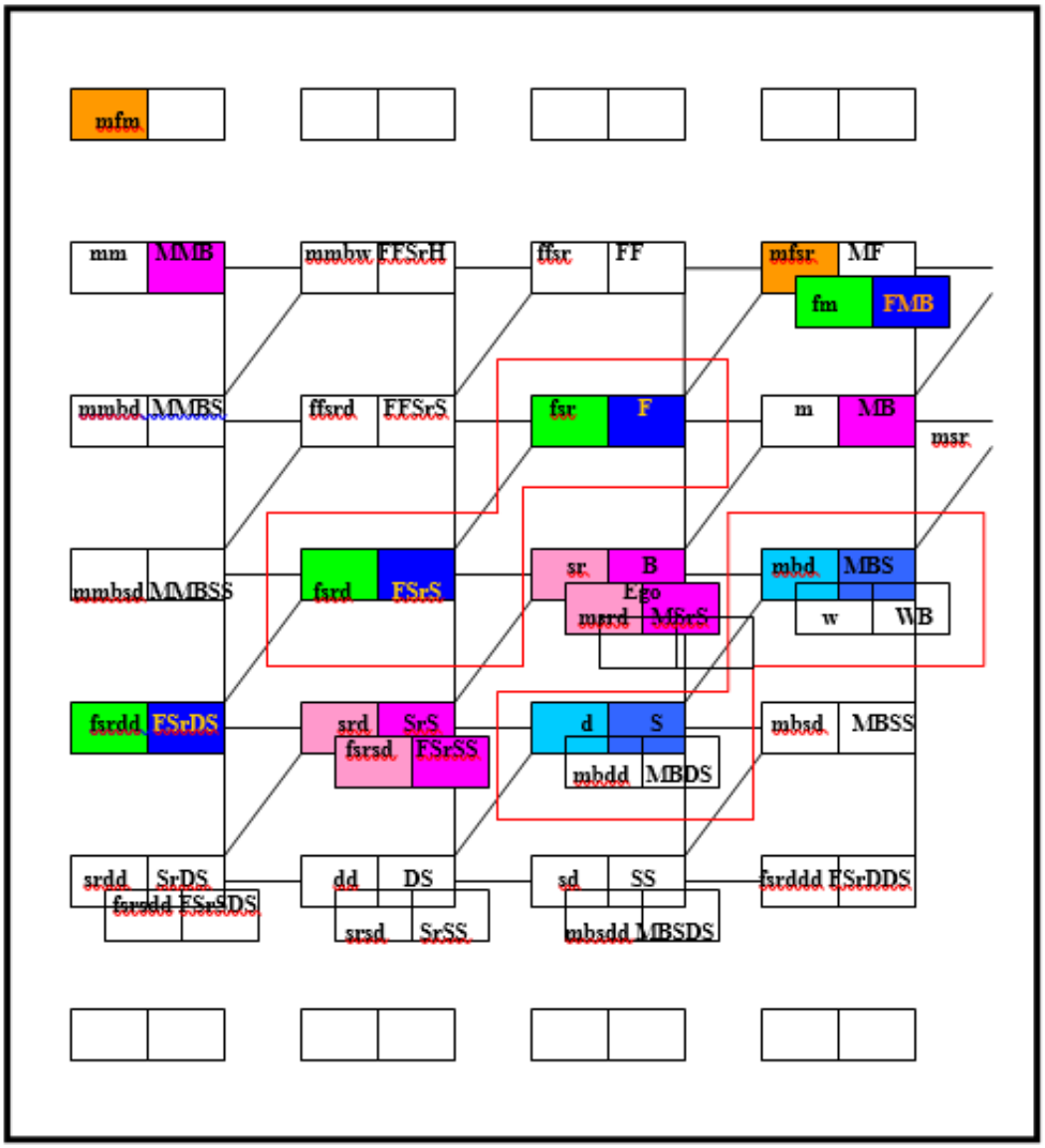


Рис.28. Crow, Type IV (по материалам: Lounsbury, 1964).

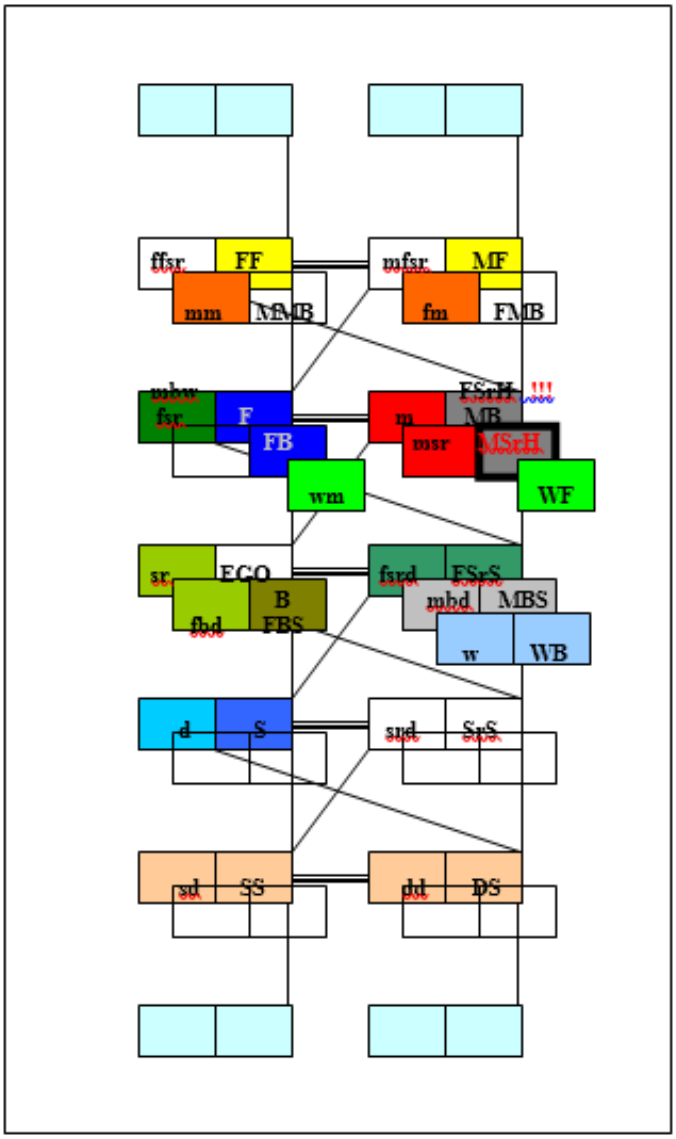


Рис.29 Структура родства манья
(по материалам:Конне, Попов, 1995)

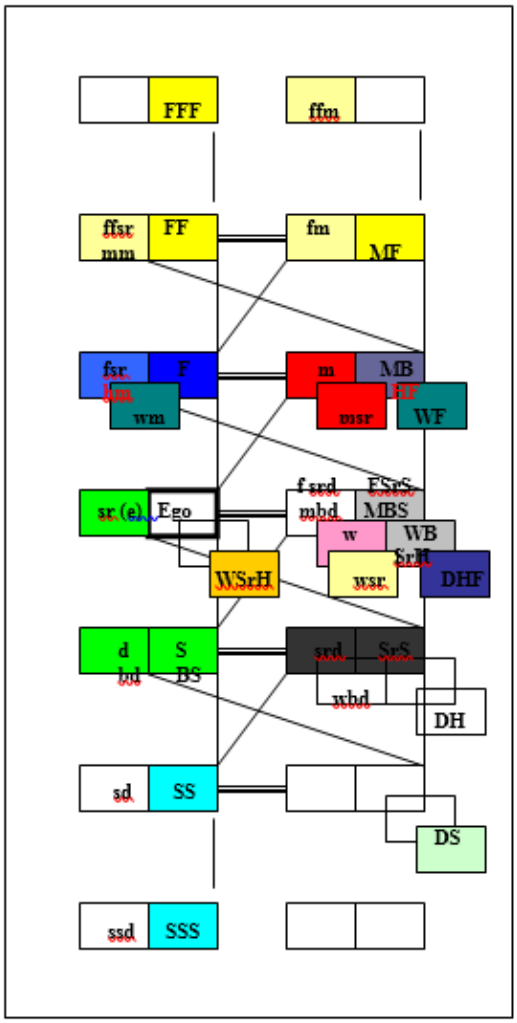


Рис.30. Структура родства по «Эрья» (по материалам: Крюков, 1972).

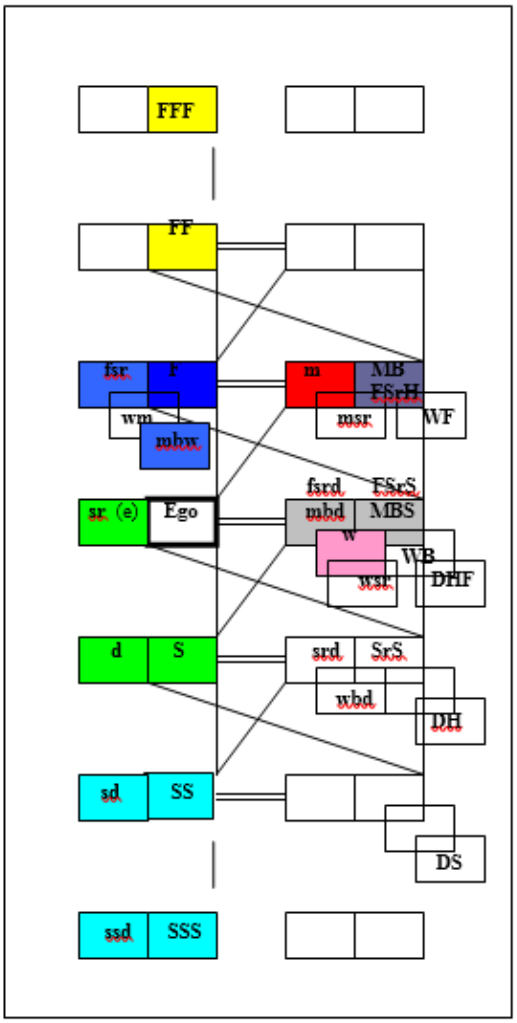


Рис.31. Структура родства по «Моцзы» (по материалам: Крюков, 1972).

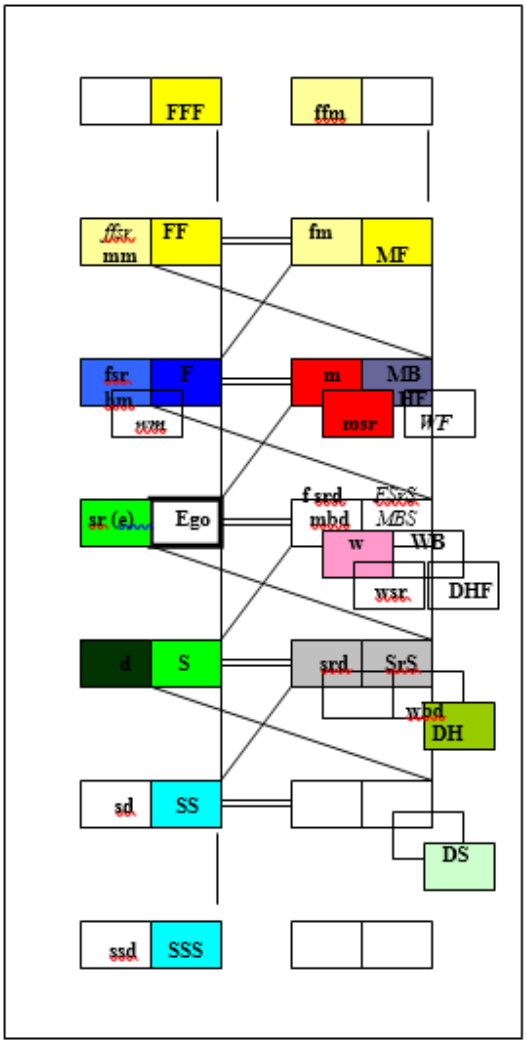


Рис.32. Структура родства по «Санфу» (по материалам: Крюков, 1972).

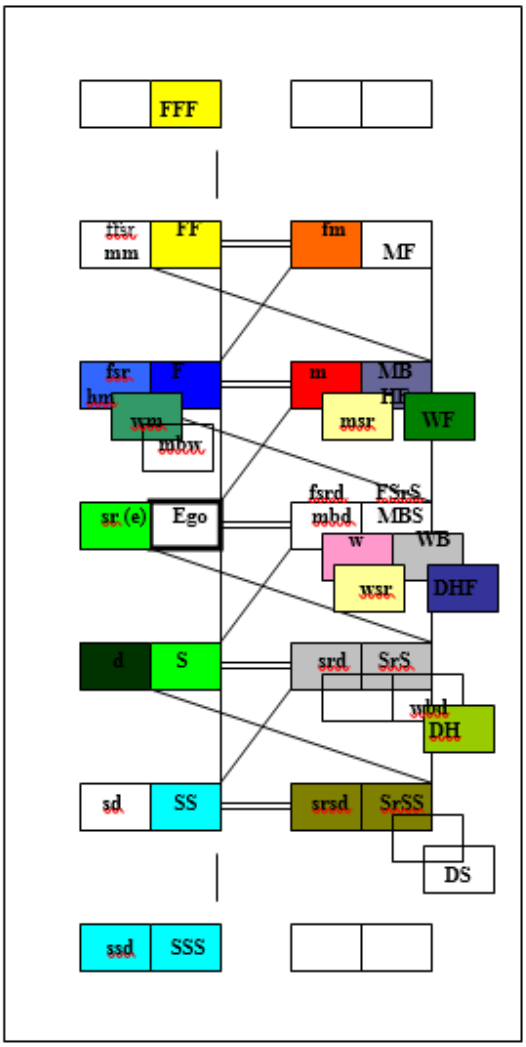


Рис.33. Структура родства по «Шимин» (по материалам: Крюков, 1972).

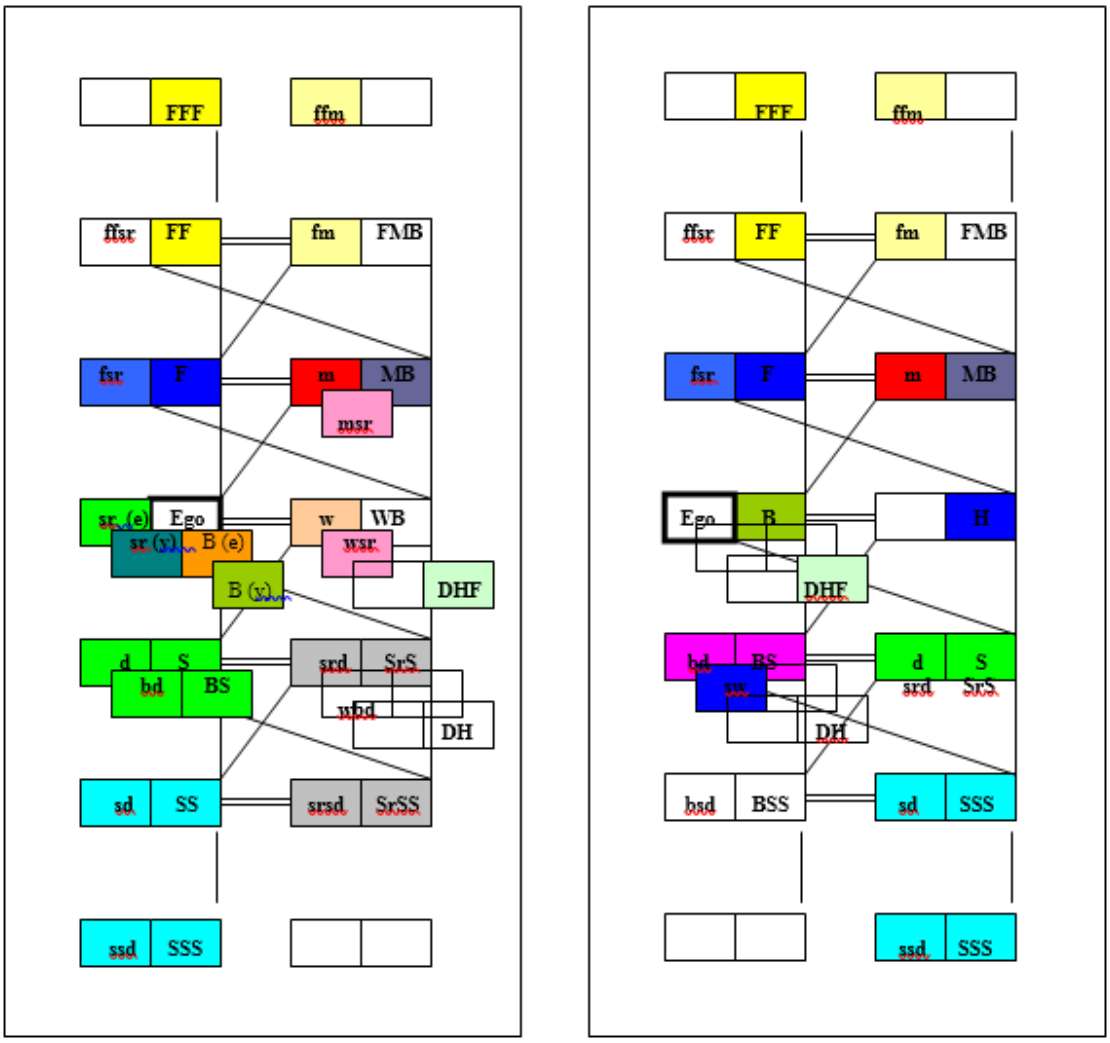


Рис.34. Структура родства по «Цзочшуань»
(по материалам: Крюков, 1972).

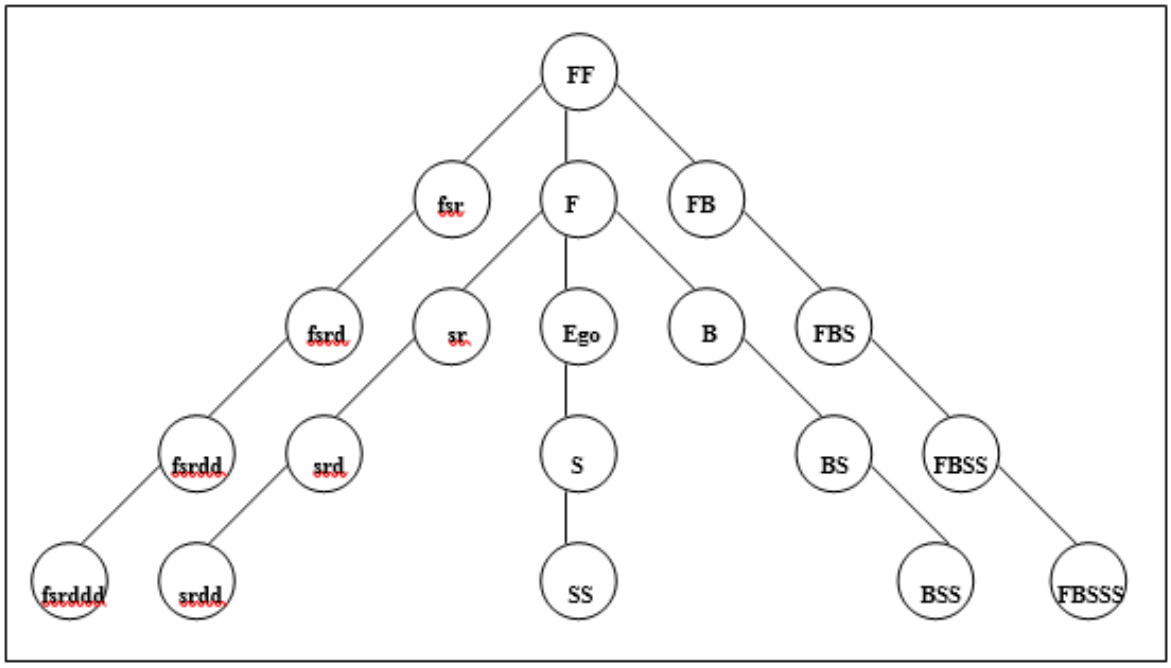


Рис.35. Диаграмма английской системы родства (Морган, 1871).

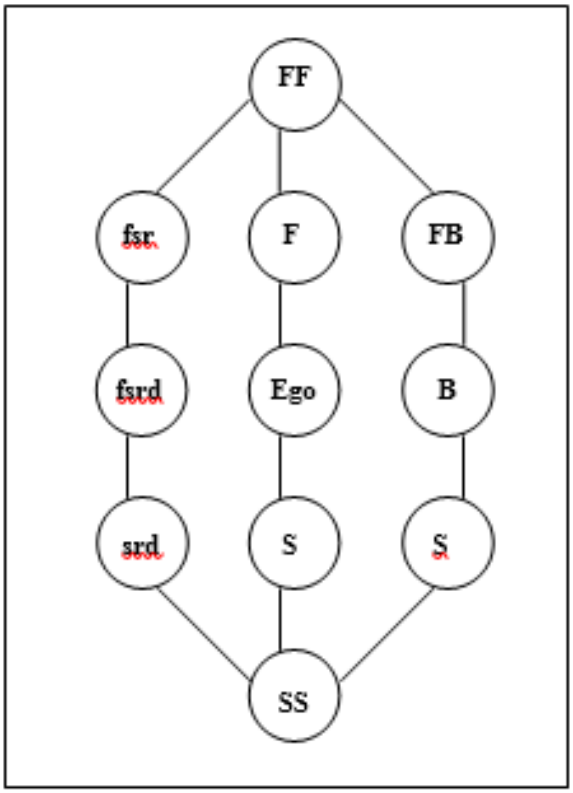


Рис.36. Диаграмма системы родства сенека (Морган, 1871).

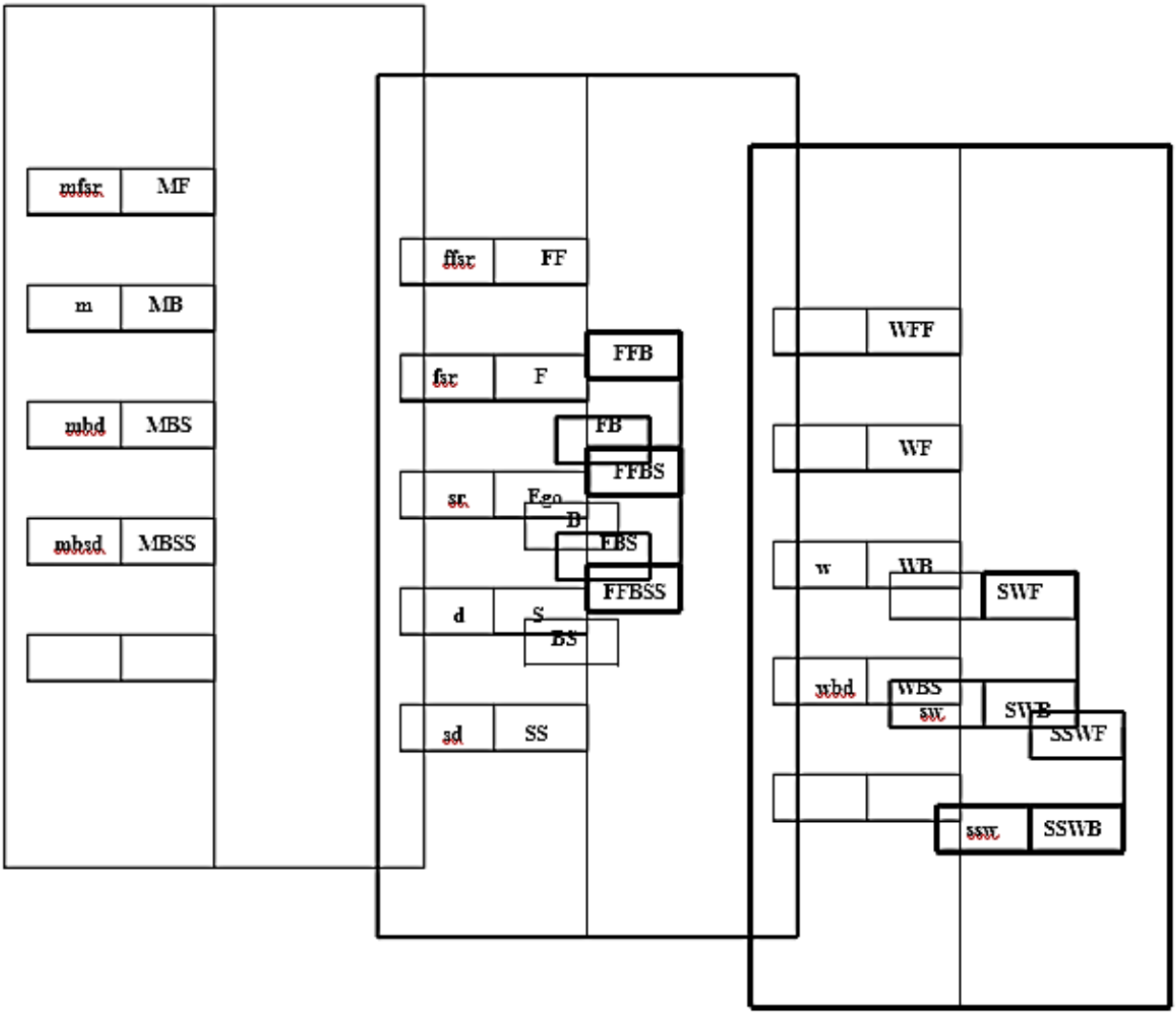


Рис.37. Структура линейных систем родства.

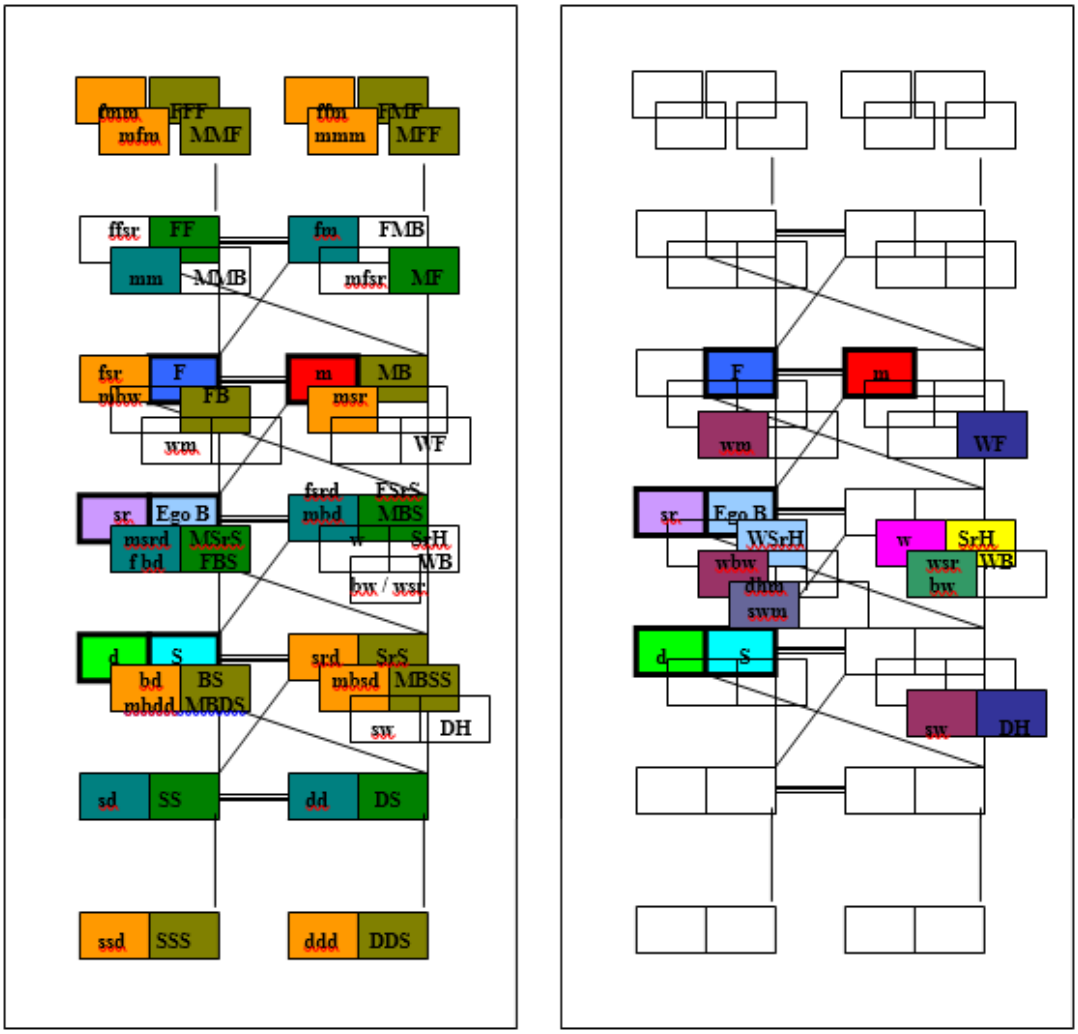


Рис.38. Структура родства бушменов / кунг (по материалам: Маршалл, 1957).