

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН

П. Л. БЕЛКОВ

ЭТНОС И МИФОЛОГИЯ

элементарные структуры этнографии



Санкт-Петербург
«НАУКА»
2009

УДК 39
ББК 63.5
Б43

Белков П. Л. Этнос и мифология. Элементарные структуры этнографии. — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2009. — 281 с.

ISBN 978-5-02-025567-8

В книге предпринимается попытка создать целостный образ этнографии (этнологии), рассматриваются проблемы формирования ее дисциплинарных границ, предмета и объекта исследования. В данном контексте предлагается решение некоторых конкретных научных задач, связанных с исследованиями по фольклору и системам родства.

Монография предназначена студентам, преподавателям гуманитарных факультетов, этнографам (этнологам) и специалистам в области смежных наук.

Ответственный редактор

А. М. РЕШЕТОВ

Рецензенты:

В. С. БУЗИН, Е. В. ИВАНОВА

*Издание подготовлено и осуществлено на средства
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН*

ISBN 978-5-02-025567-8

© МАЭ РАН, 2009
© П. Л. Белков, 2009
© Редакционно-издательское оформление.
Издательство «Наука», 2009

ВВЕДЕНИЕ

Согласно одному из положений науковедения, каждая научная дисциплина с момента своего возникновения вынуждена решать, казалось бы, тривиальную проблему о существовании объектов, знанием о которых она является. В так называемых социальных, или гуманитарных, науках во многих случаях встает вопрос о существовании самого предмета исследования. Свидетельством тому служат постоянные дискуссии на тему границ социологии, археологии, культурологии, востоковедения. В этом плане этнография выглядит, пожалуй, наиболее проблематичной отраслью знания. Сомнению подвергается буквально все: предмет, объект, название, история и уровень развития. Перечислим лишь наиболее часто задаваемые вопросы. Этнография или этнология? Этнография или антропология? Историческая или географическая наука? Историческая или социологическая наука? Теоретическая или эмпирическая наука? Наука, находящаяся в стадии исчезновения или возникновения?

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 трактовки

предмета этнографии, извлекаемые как бы 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, 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 должны 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 так называемых «смежных наук», соответствующих понятию культурной антропологии в американской научной традиции. Для сравнения можно указать, что западная антропология, придерживаясь схемы «этнография — этнология — антропология», кладет в ее 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 так называемых социальных наук или их «недоразвитости». Отсюда вытекает задача 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 будем очень часто соприкасаться с историей науки. Но это не значит, что нашей целью является история этнографии. В конечном счете нас интересует не хронология событий, а метод этнографии как самодвижение ее 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.

Последнее замечание касается общих ориентиров в научной литературе. 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 трех—четырёх десятилетий тех авторов, которые, на наш взгляд, могли оказать наиболее сильное воздействие на формирование современных границ предметной области этнографии.

ГЛАВА 1

ПРОБЛЕМА «ЭТНОГРАФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ»

Термины «этнография», «этнология», «социальная антропология», «культурная антропология», не являясь полными синонимами, на практике уже давно 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. До определенного времени ни у кого не вызывал сомнения тот факт, что все это названия одной и той же науки [Бромлей 1988 : 7]. В данном случае мы учитываем, что различие в названиях связано с различием в понимании предмета исследования, однако единство дискуссионного поля свидетельствует о том, что мы говорим именно о *предмете* исследования, а не о чем-либо другом, и именно об *одной*, а не о разных дисциплинах. Понимание научной дисциплины начинается не с терминов, ее обозначающих. Термины могут быть случайными. Понимание научной дисциплины начинается с предмета, т. е. того, что скрывается (или мы сами скрываем от себя) за привычными терминами.

Многие исследователи склоняются к мнению о непринципиальности вопроса наименования данной дисциплины [Козенко, Моногарова 1994 : 3]. Но, как известно, форма уже есть некоторое содержание. Возникнув однажды, название приобретает относительную самостоятельность по отношению к обозначаемому, своей этимологией оказывая влияние на подходы к само-

му предмету исследования и тем самым придавая ему особые очертания в тех или иных научных текстах. Возможно, это довольно далеко зашедшее расхождение связано с двумя аспектами содержания любого термина: значением и смыслом [Грязнов 1982 : 11]. В настоящее время в термине «этнография» фиксируется предмет, а в термине «антропология» — попытка обнаружить смысл обозначаемой науки.

Первоначальное единство данной отрасли знания доказывается именно единством дискуссионного поля. С момента своего возникновения наука, функционирующая в разных странах под разными именами, никогда не выходила за свои исторические границы, будучи вынуждена решать одни и те же дилеммы. 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? Поскольку эти вопросы ставятся одновременно, причем зачастую в имплицитной форме, постепенно выстраивается целый лабиринт интерпретаций.

Все это заставляет нас вновь и вновь возвращаться к фундаментальной проблеме базисного знания. Что делает антрополога антропологом или этнографа этнографом? Что и в каком объеме обязан знать и уметь дипломированный специалист, чтобы приступить к своей профессиональной деятельности? Проблема состоит не в том, *как преподавать*, а в том, *что преподавать*. В конце концов, кем является наш «герой», антропологом или этнографом?

При ответе на этот вопрос трудность заключается как раз в том, что неясно, как себя именовать на стадии дискуссии. Как можно 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 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 двух конкретных наименований. Это вечный 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; 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].

Таков план выражения общего дискуссионного поля «этнографов» и «антропологов». В плане содержания можно выделить три уровня теоретических споров. 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.² При решении этих, казалось бы, схоластических вопросов мы выполняем задачу по удержанию «этой» науки в рамках ее идентичности, создавая своего рода координатную сетку. (Вообще можно вспомнить, 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 способах решения конкретных задач, например происхождения экзогамии, системы родства типа кроу и омаха или волшебной сказки. Как показывает практика, оценка достоверности полевых этнографических наблюдений, которая сама по себе представляет очень широкое поле для научных дискуссий, во многом зависит от решения теоретических вопросов.

«Наука о народах» и «наука о человеке»

В известном смысле понятие дискуссионного поля совпадает с понятием предмета исследования. Дискуссия — это 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».

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]. Франц Боас в 1908 г. не только констатировал факт случайности интересов («области деятельности») антрополога, но и попытался объяснить это тем, что до развития современной антропологии часть ее предметной области была занята другими науками» [Boas 1908 : 9].

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 «величайшей разнородности» антропологии, широте (надо полагать, необычайной) ее предметной области и концептуальном разнообразии. Как бы в подтверждение им приводятся эпатажные заявления коллег по цеху о том, что антропология является «занятием», когда «никто, включая самих антропологов, не знает точно, что же это такое» (Клиффорд Гиртц), или о том, что она «создала себя из разного рода отходов и остатков других отраслей науки» (К. Леви-Стросс) [Борофски 1995 : 5—6]. Подобный скептицизм находит отклик и в работах современных российских ученых.

На первый взгляд приведенные примеры лишь иллюстрируют естественное 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 эта проблема формулируется работающими учеными только в ситуациях, связанных с кризисными моментами в развитии науки, когда становится невозможным решение конкретных проблем существования (т. е. научных задач в собственном смысле слова). Но происходящее в этнографии / этнологии / антропологии затрагивает более глубоко

кие слои научной культуры, поскольку речь идет не только о существовании объектов исследования; сомнению подвергаются существование самого предмета исследования и его возможные границы.

Сказанное отчасти объясняет несколько высокомерное 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.

В дальнейшем мы сосредоточимся на противоречиях между этнографией и антропологией, по установившейся традиции рассматривая термины «этнография» и «этнология» как

синонимы* [Этнография 1982 : 4—5]. При этом мы будем говорить от лица этнографии, поскольку в известном смысле нашей целью является ответ на вопрос, почему этнографы в отличие от антропологов никогда не заявляли о неоднородности своего предмета исследования, т. е. о *несуществовании* своей науки.

При решении проблемы «этнография и 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 истории науки. Абсурдность утверждений, что этнография не имеет собственного предмета, вытекает из длительной истории существования *этой* науки. До сравнительно 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 сходных представлений исходил С. А. Токарев при написании учебника «История зарубежной этнографии» (1978). Между тем в настоящее время можно считать доказанным, что выделение первобытных народов («народов, не имеющих письменной истории») 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 целью 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 :

* Дискуссия на Совещании этнографов в 1929 г. разворачивалась не столько вокруг противопоставления этнографии и этнологии как различных дисциплин (эмпирической, или описательной, и теоретической), сколько вокруг противостояния двух теорий о соотношении предмета исследования с историей, марксистского и «этнологического понимания истории», которое отождествлялось с культурно-исторической школой Гребенера и Шмидта [Совещание этнографов 1929 : 117].

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 антропологии 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 переносить на этнографию вполне объективное суждение о неоднородности предмета исследования того научного течения, которое в США и некоторых странах Западной Европе принято называть антропологией.

Способ выделения из реальности особого предмета исследования в момент первого крещения 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 западной, прежде всего англосаксонской, антропологии в течение XX в., 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 стоит 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: диахроническом, или эволюционном, и синхроническом, или структурном. 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 решая проблему существования этнографии и антропологии, мы не можем использовать их названия в функции указания на определенную науку, поскольку заранее не можем даже знать, имеем ли мы дело с одной наукой, с одним предметом под разными названиями или с двумя. Например, выражение «наука о человеке» можно рассматривать просто как переформулированное выражение «наука об этносах», подразумевая, что человечество — это совокупность этносов (народов). Нельзя исключать и вероятность того, что в конечном счете не имеют точного смысла оба эти выражения.

В сущности фактом для нас является только существование двух высказываний, соответственно двух субъектов, «антропология» и «этнография», и двух предикатов, «наука о человеке» и «наука об этносах». 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, если только 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 или к счастью, 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 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 исключаящими друг друга способами. Сторонники одного подхода решают ее 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 создавшейся ситуации видится в сходстве 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. Не секрет, что, вводя новые термины для обозначения предмета своего исследования, ученые обычно мало задумываются над процедурой ввода этих терминов, в основном руководствуясь случайными факторами субъектив-

ного 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.

Весь драматизм событий 1863 г. в Англии с отделением от «Этнологического общества» части его членов и образованием «Антропологического общества» во главе с Дж. Хантом в конечном счете свелся к присоединению английских этнологов к уже заключенной к тому времени конвенции по поводу 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, которое переходит из работы в работу [Penniman 1965 : 43, 44; Fisher 1983 : 32; Никишенков 2007 : 9]. Вопреки довольно 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 решению 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.

Таким образом, то обстоятельство, что Шаваннес, впервые употребивший термин «этнология», был *теологом*, видимо, не случаен. 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 Шлёдера он связывал это понятие с антропологией как «общей наукой о человеке» и именно в философском смысле (отсюда предпочтение термину «логос» в названии). Напротив, Шлёдер 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 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]. 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 об 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 не-

избежно 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. Ссылаясь 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 этнология при переименовании в антропологию унаследовала 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. Все дело лишь в словоупотреблении. 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 понимать, 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 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 говорит больше, чем текст.

Антропологический треугольник

Именно система университетского образования оказывает наиболее консервативной частью данной отрасли науки, сохраняя в себе многие «пережитки» ее первобытного состояния до начала эпохи «великого раскола». Одним из таких пережитков является парность понятий этнографии (социальной / культурной антропологии) и физической (биологической) антропологии. Различие между национальными традициями выражается в степени 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» этнологии антропологией, в России в результате объединения Антропологического и Этнографического музеев был основан Музей антропологии и этнографии. Тенденция к дистанцированию двух дисциплин, следовательно, к установлению между ними союзнических отношений отражена также в названии кафедры этнографии и антропологии на историческом факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Напротив, внутреннее деление физической антропологии в России допускает идею слияния, воплощаемую в названии специальной субдисциплины — этнической антропологии, изучающей расовый состав отдельных народов (Р. Ф. Итс иногда называл этническую антропологию «исторической антропологией» [Итс 1987 : 13]). 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 терминов образуют некий треугольник, который мы назовем «антропологическим». В этом треугольнике тонут любые претензии на создание чего-то более или менее оригинального по сравнению с теми представлениями о предметной области этнографии, которые сформировались еще в XVIII в.

В России сохранилась старая научная традиция «описательного родства» этнографии и физической антропологии, кото-

рое формулируется с помощью понятий этногенеза и этнической истории, рассматриваемых в качестве субдисциплин этнографии по формуле **«этногенез, этническая история: этнография и антропология»**.

Вполне вероятно, что переименование в Великобритании этнографии (этнологии) в антропологию определялось не только стремлением придать этнографии особый смысл, т. е. более высокий статус «науки о человеке», но и де-юре утвердить ее единство с физической антропологией в решении определенного круга задач. Здесь понятие «антропология» выступает в роли термина «классификационного родства». Фактическое преимущество в использовании этого термина заключается только в чисто лингвистической красоте схемы **«антропология: социальная антропология и физическая антропология»**.

Если взять для сравнения американскую школу, получается та же самая схема. Ее 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», то 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 известного закона единства времени, места и авторства. В строгом смысле слова термины, обозначающие эти границы, являются не знаками, а символами, в том значении, которое придавал этому различию Кассирер. 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 зрительный образ, разумеется, у каждого свой собственный.

Неизменным остается соотношение между элементами данного треугольника, поскольку все вышеупомянутые варианты имеют одну и ту же, причем часто *подсознательную*, цель — выделение предмета исследования собственной науки. А так

как уже можно предположить, что этот предмет в конечном счете один и тот же, схема противопоставлений, в форме которых он выступает внутри и вовне, в целом остается одинаковой. 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 ассоциативной связи между этнографией (этногенезом) и физической антропологией (расогенезом). Таким образом, терминологические различия не означают, что в России западная, «антропологическая» структура «смежных наук» не выдерживается.

Наибольшим разнообразием значений характеризуются понятия, образующие вершину антропологического треугольника и выполняющие роль логической связки между вершинами его основания, т. е. двумя содержательными областями — этнографией (или ее 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 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 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. Они определяют 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 с 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 могут оспариваться. Размытость границ во времени и

пространстве между этнографическими школами различных стран, о которой уже говорилось выше, иллюстрируется пояснениями к термину «этнография» в уже упомянутом Справочнике Британского музея 1910 г. 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.

Процесс синтеза искусственного предмета исследования идет параллельно диссимилиации реального. В сущности к этому и сводится «великий раскол», или «поглощение» этнологии (этнографии) антропологией. О том, что противопоставление этнографии и антропологии определенным образом коррелируется с противопоставлением социальной и культурной антропологии, мы уже упоминали. Различие между британской и американской школами 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 Рэдклифф-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]. Разумеется, для культурного антрополога социальная система выступает как одна из сторон культуры. В российской науке, т. е. в этнографии, культура и общество всегда рассматривались как две стороны одной медали, что выражается в использовании 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 «небиологическая антропология» [White 1965 : 636]. К концу XX в. западные ученые попытались преодолеть это искусственное противопоставление с помощью «интегрированного», по выражению Ю. В. Бромлей, термина «культурная-социальная антропология» [Бромлей 1979 : 25].

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]. 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]. Его формулировка задевает очень важную струну, которая до сих пор не звучала. Термины, являющиеся обозначениями научных дисциплин, становятся терминами естественного языка (русского, английского, французского), а, следовательно, подчиняются его законам. 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]. Согласно одному из ранних определений этнографии С. А. Токарева, «это — наука, описывающая или изучающая народы» (курсив наш. — П. Б.) [Токарев 1958 : 8].

Термины «этнография», «этнология», «антропология», образуя собой семантические или лексические поля, в разных языках различным образом членят один и тот же отрезок объективной действительности как в отношении *подхода* (формы познания от низших к высшим: наблюдение / описание / изучение / исследование), так и *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 не дифференцировано значение слова «описание», на что, собственно говоря, и указывает В. С. Бузин. Точно так же 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» представляет 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 российской системы образования (естественного языка науки).

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 прочесть 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, буквально переименовать 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 антиэтнографическом 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 Фрейду, понятие низшего эквивалентно понятию основного (базисного, внутреннего, подсознательного). 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, в общем-то наивной, идее, определить область исследования этнологии и социальной антропологии можно только опираясь на представление об этнографии, но не наоборот. На этом примере мы видим, как 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 вообще как деятельности исключительно в сфере языка, с той разницей, что это все-таки нужно рассматривать как ошибку, а не как объективный закон познания мира.

Из этого, в частности, следует, что университетское образование в области языка науки должно и может сохранять свою национальную идентичность, ибо помимо особенностей языка существует некая содержательная область развития научной мысли. Как известно, связь между языком и мыслью существует, но 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 понять, в чем заключается предмет исследования и парадигма («теория теорий») этнографии.

Культурная антропология: между биологией и философией

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 предмета 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 проявлениями (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 (неосторож-

ное) сближение физической и культурной антропологии, когда физическая антропология все-таки ставится в определениях на первое место, породило столь известное направление психологической антропологии 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 или 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. Раппа-

порт, — 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, *философikatorский*, 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 доказательство 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»), она 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 ее работах 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 «единственное средство самосознания мира» [Раппапорт 1995 : 30].

Итак, этнограф 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]. В силу известных причин в конце 80-х—начале 90-х гг. XX в. подспудно существовавшее в России недовольство работающих в сфере этнографии неэтнографов 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» — ориентация исключительно на изучение прошлого — этногенеза, этнической истории, традиционно-бытовой культуры, поэтому когда «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 в действительности всегда готовила не этнографов, а этносоциологов (разумеется, в рамках идеологии 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 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 идейным предшественником, «предтечей и основоположником» этнологии. «Чтобы изучить человека, надо научиться смотреть вдаль». В связи с этим он приводит знаменитое изречение великого французского мыслителя: «Я есть другой» [Леви-Строс 1999 : 22, 25]. В интересующем нас аспекте весьма примечательно, что переводчик на русский язык заменил слово «этнология» словом «антропология» [Леви-Строс 1999 : 21].

Пройдем по всему ряду 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 Шаваннес. Хэддон указывал, что в «Британской энциклопедии» за 1822 г. под антропологией подразумевалось теологическое учение: «рассуждение о человеческой природе» [Haddon 1910 : 7]. Современный канадский философ И. К. Джерви, 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 в. имело совершенно иные контаминации. Принимая антропологическую концепцию происхождения этнографии, мы фактически выходим далеко за пределы науки как таковой, вступая в сферу метафизики, имея в виду ее худший, вульгарный вариант. В современной литературе предмет культурной антропологии не выделяется из реальности, а создается чисто вербальным способом, путем смешения высказываний о предметах некоторого множества конкретных наук, прежде всего этнографии и физической антропологии.

ГЛАВА 2

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОГРАФИИ: ГРАНИЦЫ ВНЕШНИЕ И ВНУТРЕННИЕ

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. К. Леви-Стросс выразил это следующим образом: «Так называемые „примитивные“, или „архаические“, народы не исчезают, не превращаются в ничто. Напротив, они более или менее быстро ассимилируются окружающей их цивилизацией; последняя в свою очередь приобретает универсальный характер» [Леви-Стросс 1999 : 31]. Естественным результатом этого исторического процесса считается возвращение этнографии в лоно социологии, откуда она 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 яркого представителя французской школы этнологии 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 особенно забавно, если учесть точку зрения Леви-Стросса: «Если

в ней видеть, как это имеет место в англосаксонских странах, совокупность позитивных (эмпирических. — П. Б.) исследований, посвященных организации и деятельности обществ наиболее сложного типа, то социология становится особого рода этнографической дисциплиной» [Леви-Строс 1983 : 9]. Тот же самый аргумент развернут в противоположную сторону.

Так как этнография (этнология, или социальная антропология) изучает «социальные явления», ее 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 [Макс 1974 : 10]. Безапелляционность подобных высказываний подразумевает наличие множества известных всем аргументов, подтверждающих социологическое происхождение этнологии. В действительности приводится только один. По словам Макса, то, что изучение бесписьменных обществ превратилось в дисциплину, отличную от социологии, прерогатива которой состоит в изучении социальных явлений Запада, свидетельствует о проявлении расизма, пусть и бессознательном [Макс 1974 : 10].

Этнография и социология

Тезис о социологических корнях антропологии (в девичестве этнологии) особенную популярность приобрел еще среди основателей британской ветви этой научной дисциплины, что выражается в самом названии «социальная антропология». Например, уже Фрэзер (по образованию филолог) считал социальную антропологию социологическим исследованием «примитивных форм общества».

Малиновский определял социальную антропологию как отрасль социологии, изучающую «примитивные племена». По его мнению, такие фундаментальные для теории 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 Малиновского), так это тот факт, что ни один из последователей

Моргана даже не попытался дать четкое определение этим понятиям [Malinowski 1932 : xxxii]. Согласно 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—12, 17]. Маке в цитировавшейся выше книге 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 Малиновского и Маке, этнолог, или этнограф, по существу являясь социологом, не может или не имеет права проводить свои исследования по правилам социологии.

Согласно 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 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 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 на-

родов. «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, Рэдклифф-Браун, так же как и Маке, должен был сделать вывод о преходящем характере социальной антропологии как специальной 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, сконцентрировав свое внимание на культурах и обществах, не знающих письменности [Американская социология 1972 : 362—363].

Пожалуй, впервые подобные сомнения проявились в высказываниях Л. Я. Штернберга, 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 раз-

вития» [Штернберг 1904 : 181]. Хотя «со строго философской точки зрения» он считал такое разграничение неточным.

Как видим, представители разных наук, разных научных школ, разных эпох с удивительным упорством повторяют два противоречащих друг другу утверждения. Первое состоит в признании существования 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 используют понятие «социального», отсюда, казалось бы, очевидный вывод: этнология является частью социологии. Однако, если мы восстановим данную энтимему до полного силлогизма, мы 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 то 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» эта ошибка приобретает карикатурную форму: либо этнология — раздел социологии, либо — лженаука [Элез 2001 : 6]. Свою точку зрения он отстаивает с помощью самого простого приема, назойливо муссируя прилагательные «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, поставившего 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 большая четкость представления об области исследований физической (биологической) антропологии. Все, что находится за пределами последней, приобретает значение «нефизической» антропологии. Конечно, такой термин не может устраивать с точки зрения неопределенности содержания, а за отсутствием других альтернатив «нефизическое» читается как «социальное». Это общее клише (ср.: «социальное — биологическое» в дискуссиях советских этнографов). Примечательно, что в упоминавшемся выше Справочнике Британского музея 1910 г. термин «социальная антропология» не используется. 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 обозначает 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, использовав-

шихся этнологией в XIX в. При характеристике своего функционального метода в качестве единственно научного 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 обоживала 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 вполне уверенно 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].

Подделка родословной социальной антропологии (этнографии / этнологии) становится особенно очевидной на фоне современного знания истории науки. Этнография / этнология примерно на сто лет старше социологии, по собственному выражению Рэдклифф-Брауна, во времена 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, держалось почти до самого конца XX в. Рэдклифф-Браун писал, 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—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 Морган внес уточнение в этот вопрос, противопоставив понятия «политической организации», характерной для «современных обществ», и «социальной организации», характерной для «первобытных обществ». По Моргану, понятие социальной организации отражает организацию общества, которая определяется как «общество» (*societas*) и репрезентируется такими явлениями, как род, фратрия, племя, понятие политической организации отражает то, что определяется как «государство» (*civitas*) и репрезентируется такими явлениями, как город, графство, провинция с четкими территориальными границами — и что особенно 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 также четко был определен Дюркгеймом в самом названии его работы «О разделении общественного труда». Однако в обосновании «метода социологии» Дюркгейм явно 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 моргановской схемой, но без эволюционного противопоставления «дикости» и «цивилизации»: орда, клан, 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 Зигмунда 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, скорее, 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, исходя из 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 или задавать социологические вопросы, различие между предметами исследования этих двух 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 — как представители современного им общества (социология).

Действительно, если первобытное общество противопоставлять современному обществу абстрактно, как низшую и высшую ступени развития, разграничить сферы этнографии и социологии почти невозможно. Однако, если попытаться уточнить, в чем состоит предмет социологии, а именно: изучение социологией только отдельных аспектов общества, можно прийти к высказываниям Моргана и Дюркгейма о частной собственности и общественном разделении труда. Маке соглашается с тем, что сферу социологии принято ограничивать изучением «социальных явлений Запада» (см. выше), но при этом забывает, что предметом ее исследования является не все общество, не общество само по себе, но социальное расслоение общества, основанное на отношениях частной собственности.

Для иллюстрации разности между этнографическим и социологическим подходами приведем один небольшой пример. 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 не возбраняется пользоваться для своих построений этнографическими материалами, но от этого он не становится этнографом, как этнография (этнология) — частью социологии. С одной стороны, «социологом» может стать профессионально слабо подготовленный этнограф, с другой — этносоциология действительно является разделом социологии.

Представление о «народах». Историческая и географическая концепции происхождения этнографии

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]. Принадлежность этнографии (*Ethnographie* или *Völkerkunde*) к историческим наукам обосновывается программными положениями Августа Шлёцера, датируемыми 1771 г. Как мы уже упоминали, согласно Шлёцеру, наряду с «историей государств» должна быть и «история народов», или *Völkergeschichte* [Фермойлен, 1994 : 102].

Можно даже предположить, что впервые эти положения прозвучали в его лекциях, прочитанных в Геттингенском университете, несколько раньше. Как известно, до этого Шлёцер работал несколько лет в Санкт-Петербургской Академии наук по приглашению академика Ф. И. Миллера (Мюллер, Müller). По архивным документам того времени (Журналам

Комиссии Академии наук) официальное увольнение Шлёцера относится к 4 января 1770 г., хотя его отъезд из Санкт-Петербурга в Геттинген по заданию Академии состоялся в 1767 г. [ПФА РАН, ф. 3, оп. 1, д. 537, л. XVI, д. 540, л. 13, 142]. Подлинным автором идеи «истории народов» следует считать российского академика Федора Ивановича (Герарда-Фридриха) Миллера. Во всяком случае то направление, которое приняли научные интересы Шлёцера, было полностью обусловлено влиянием идей Миллера. В 1761 г., приглашая Шлёцера в Россию, Миллер писал следующее: «...по видимому, Россия есть поле, над которым работать предопределено вам Провидением. Естественная история тесно связана с политической историей и географией, и ни в какой другой стране невозможно делать так много новых открытий, как в России» [Пекарский 1880 : 375].

Х. Ф. Фермойлен упоминает факт использования Миллером термина «описание народов» (*Völkerbeschreibung*) в тексте инструкции И. З. Фишеру 1740 г., относящейся к его участию во второй Камчатской экспедиции [Фермойлен 1994 : 107]. Из других известных ему фактов он указывает на то, что термин *Völkerbeschreibung* через 40 лет появляется в журнале Палласа (1781—1786) и в трудах Георги (1783), и подчеркивает, что этот термин является точным эквивалентом понятия *Ethnographie* [Фермойлен 1994 : 107]. «Знаменательно, — пишет Фермойлен, — что находим мы данные термины в контексте естественноисторических, географических и этнографических (по своему характеру. — П. Б.) 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]. Возникает вопрос: существовала ли до 1771 г. сама наука, подпадающая под определение *Völkerbeschreibung* или *Völkergeschichte*?

По записям Академии 1760-х гг. проходят различные «истории»: сибирская, китайская, японская, камчатская (Журнал 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 1880 : 327]. Прибыв

в 1734 г. в Тобольск, Миллер «положил начало осмотра сибирских архивов и велел списывать те из дел, которые могли объяснить историю и географию страны» [Пекарский 1880 : 322]. В 1737 г. Миллер инструктирует и посылает в Камчатку студента Степана Крашенинникова [Пекарский 1880 : 326]. Результатом стала знаменитая книга «Описание земли Камчатки» («Камчатская история»), этнографичность третьей части которой («О камчатских народах») не вызывает никаких сомнений. В сущности собственный труд «Сибирская история» Миллера по содержанию представляет собой «историю и географию», 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. Миллер 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]. Вышеупомянутая инструкция Миллера «Unterricht, was bey Beschreibung 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 в настоящее время общепринятых методов классификации народов, так и с точки зрения подхода к определению самого понятия народа. Согласно Миллеру, 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 Миллера в некоторых аспектах поразительно 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 Шлёцера, с которыми теперь принято связывать рождение этнографии (Völkerkunde),

в действительности лишь подводят итог деятельности сообщества исследователей «истории народов», 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», ее создателем несомненно был Миллер, в своих исследованиях впервые начавший выделять ее из других наук. Крайнюю форму идея «истории народов» как особой науки приобрела в XX в. также в России. Представление об этнографии прежде всего как науке об этногенезе и этнической истории стало главной концепцией 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, 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 (см. выше), что у многих народов, которые призвана изучать эта наука, *нет письменной истории* [Фермойлен 1994 : 102]. В России этнография как «географическая» наука впервые оформляется на правах отделения Географического общества (1847). В учебной литературе географическая концепция происхождения этнографии косвенно обосновывается практикой первоначального накопления этнографических знаний по культуре неевропейских народов, когда в 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 фактах формирования музейных поступлений. В России географический подход особенно ярко проявился в работах Л. Н. Гумилева, который преподавал на географическом факультете 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 зарождения этнографии, можно сделать вывод, что схождение концепций этнографии

Р. Ф. Итса и Л. Н. Гумилева носит объективный характер. Феномен возникновения этой дисциплины в одинаковой степени объясняется и результатом ее отделения от истории и географии, и результатом соединения в ней истории и географии. История оперирует понятием «государства», география — понятием «страны», но и то и другое ассоциируется с понятием «народа» или «народов».

Понятие «народов», точнее, представление о «народах» было первой, еще несовершенной попыткой выделения предмета исследования этнографии на фоне истории и географии, на фоне представлений о «государствах» (Städte) и «землях» (Länder). По определению 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 (Ähnlichkeiten) входящих в них людей между собой и отличий от других подобных множеств людей [Цит. по: Stagl 1974 : 76, 77]. Понятие различий культуры, хотя вроде бы и подразумевается, в качестве элемента определения народа Шлёцером не вводится. Это очень важный момент для понимания того, какое место занимает представление о народах в рамках вопроса о предмете этнографии.

В этом контексте можно говорить о народах как «прото-предмете», 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 [Бромлей 1973 : 204, 205].

В схему «предмет—объект исследования» необходимо ввести третий компонент: фрагмент исследуемой реальности в качестве первой ступени выделения субъекта исследования. Для этнографии этой ступенью, «протопонятием» является представление о «народе». Образно говоря, оппозиция «сырое—вареное» является скорее структурой разума ученых, в качестве предмета исследования «переваривающих» только уже нечто сублимированное. Представление о народах (группах) — это не предмет исследования, а сама реальность или ее фрагмент, из которого предмет только выделяется. Неслучайно все пишущие на эту тему авторы либо начинают с тривиального утверждения, что этнос — это реальность, либо отрицают этнос как реальность прямо или в глазах своих оппонентов.

Предметом исследования является культура как некое свойство народа или срез представления о нем. Мы настолько привыкли к некоторым ставшим классическими формулировкам, что перестали видеть в них некий простой смысл. «То обстоятельство, — писал 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 Тэйлора в неспособности сделать из этого практический вывод [Токарев 1978 : 43]. Но вывод уже 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 это культура особого, бесписьменного, типа, первым догадался Гаттерер.

Даже весьма 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 к 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 у него своей 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 самые обычные, всем известные положения, которые в качестве комментариев встречаются в любом учебнике по этнографии, определение С. А. Токарева можно свести к следующему: этнография — это наука, изучающая первобытную культуру. Книга 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 (традиционной) культуры. Ср.: этнография народов Австралии и Океании, этнография народов Восточной Азии, этнография народов Сибири

Понятие первобытной культуры

Широко известен опыт Крёбера и 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 человеческих 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 недостает, с одной стороны, абстрактности, с другой — конкретности.

Вероятно, конкретные науки попросту не имеют средств разыскания универсального понятия культуры. Как универсаль-

ное 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 следует понимать сферы, уровни или морфологические части культуры, но ключевым термином, как подчеркивает сам А. Ф. Лосев, для него является «общность». Человеческая культура берется им не как «совокупность» или некое эмпирическое множество элементов, а как абстрактное единство или свойство элементов культуры. Следовательно, он исходит из теории, 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 софистичированные определения культуры этнографы создают путем заимствований из других конкретных наук, репрезентируя их теми или иными терминами (ср. понятие «функции» Малиновского, понятие «базовой» или «конфигурационной личности» в психологической антропологии, понятие «структур разума» 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 состоят 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, каждая из которых указывает на 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 этого 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-Стросс 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 *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 и 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, негосударствен-

ные, 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. д. На этом основании мы можем заключить, что первобытное общество является не только основным предметом исследования, но и моделью этнографического исследования. Только те явления, которые удастся интерпретировать с помощью этой модели, вызывают исследовательский интерес у этнографов.

В западной науке предмет исследования этнографии трактуется двояким образом: «примитивные» общества и так называемые «малые группы» в современных обществах. Во-первых, почему при определении предмета исследования этнографии культура первобытных обществ ставится рядом с культурой «малых групп». Во-вторых, почему «малые группы» в современных обществах становятся частью предмета исследования именно этнографии (антропологии), а не социологии? Это перестает удивлять, если вспомнить, что существует целый спектр как более сильных, так и более слабых эквивалентов понятия первобытной культуры, выступающего идеальной моделью предмета исследования этнографии именно потому, что включает в себя весь ряд возможных значений: архаическая культура, культура «естественных народов», крестьянская (народная) культура, сельская (негородская) культура, культура догосударственных народов, культура неевропейских народов, культура племенных обществ, периферическая культура современных обществ, бесписьменная культура, традиционная культура и т. п. Используя эти оттенки как своего рода ступени, можно постепенно подняться от понятия первобытной культуры к понятию культуры малых групп. Малая группа в некоторых отношениях может выступать эквивалентом первобытного общества («племени»), хотя и более слабым. Если бы этого не

было, этнография попросту была бы неспособна применить при исследовании малых групп свой понятийный аппарат.

Малые группы попадают в поле зрения антропологов (этнографов) прежде всего в силу изоморфности процессов образования анклавов автохтонных народов, попавших в европейское окружение, и процессов образования анклавов иммигрантов. Структурно этнические меньшинства, состоящие из европейских мигрантов, ничем не отличаются от этнических меньшинств автохтонного происхождения, потомков некогда первобытных общностей. Отсутствие собственной государственности формально есть «догосударственная» стадия развития. Можно перечислить еще ряд признаков. Здесь важно подчеркнуть, что в основе «расширения» предмета исследования культурной антропологии за счет «малых групп» стоит не голая конвенция, но определенная процедура, хотя и не всегда осознаваемая.

При анализе предмета этнографии также выясняется, что понятия архаической и традиционной культуры не являются полными синонимами. «Архаическое» ассоциируется в первую очередь с первобытной культурой, «традиционное» — с крестьянской. Это достаточно условное 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 *Völkerekunde* — 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 разного времени высказывания, 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 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 (Фрэзер, Веселовский 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). Это исторически заложено в исследовательскую программу этнографии, не говоря уже о том, что исследователь по своему положению инициатора диалога всегда «выше» исследуемого. Точно так же 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. С этой точки зрения более нейтральным является использование в качестве инструмента выделения предмета этнографии всем известного выражения «традиция и современность», именно по этой причине столь часто фигурирующего в названиях этнографических работ.

Модели культуры бесписьменного типа

Первобытность представляет собой наиболее сильный вариант бесписьменной культуры как предмета исследования этнографии, которая собирает в себе все признаки 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,* или, в терминах М. К. Петрова, «лично-именное кодирование» наличного знания [М. Петров 1991 : 97].

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 тейлоровского метода «пережитков», Малиновский существенно уточнил тейлоровское понимание культуры, указав на ту «предельную общность». Последнее подразумевает наличие особых способов хранения и передачи информации между поколениями, принципиально отличающихся от письменности. Именно 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 или постпервобытной культурой.

По мнению 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, поскольку понятие «устная традиция» слишком тесно связывается с фольклором в узком смысле слова. Между тем элементы материальной культуры или социальной организации в «культурах ритуального типа» (термин А. К. Байбурина) также являются частью устной традиции. Тезис, связывающий понятие «этно-

* В исследованиях по фольклору термину «устная традиция» придается более узкий смысл произведений народного творчества.

графичности» с понятием культуры, передаваемой неписьменным, т. е. устным — а также наглядным — образом, в работах А. К. Байбурина формулируется методом бриколажа.

Речь идет о положении, согласно которому профессиональный интерес этнографов сосредоточивается на «невербальных системах», что означает приоритет «знаковости» над «вещностью» [Байбурин 1981; Байбурин 1982]. Данное положение некоторым образом ассоциируется с утверждением о том, 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 [там же]. Однако, во-первых, это равносильно утверждению о приоритете «вещности» над «знаковостью», а во-вторых, что для нас более существенно, утверждению, что первобытный человек не способен к абстрактному (логическому) мышлению (ср. теорию «дологического мышления» Леви-Брюля).

В действительности 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 (Кассирер, 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» символа соседствует с утверждениями о его «пустоте» или «произвольности», ибо функционирование символа совпадает с его непрерывным воссозданием. Последнее говорит об универсальности закона тождества исполнения и создания фольклорного произведения («закон Перри-Лорда»), подразумевающего изоморфизм структуры формирования субъекта и предмета исполнения.

В данной связи следует еще раз вспомнить слова Маке: этнология пользуется методами наблюдения и устными расспросами, поскольку «прибегать к помощи архивов или письменных опросников невозможно» [Маке 1974 : 10]. Следовательно,

своеобразие этнологии он видит в ее 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. 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—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 (конца этнографии), о которой говорят многие исследователи, вообще не существует. Даже в развитом индустриальном обществе письменность захватывает лишь некоторые сферы культуры. По всей вероятности, в основном обмен информацией 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.

Отождествление понятия устной (традиционной) культуры с содержанием предмета этнографии позволяет лучше понять смысл довольно частых высказываний о культурных различиях

между отдельными человеческими группами — различиях, которые, по мнению Леви-Стросса, всегда были предметом этнографии [Леви-Строс 1999 : 36]. 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 унификации, тогда как лично-именное кодирование в силу своей природы бесконечно варьирует человеческую культуру, создавая ситуацию первобытной этнической непрерывности — явления, пока малоизученного. 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: «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 Нейрата о том, что наука является деятельностью субъекта исключительно 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, Леви-Стросс сформулировал важное положение относительно содержания процесса эволюции как перехода от «первобытности» (традиционности) к «современности» (цивилизации). Первобытная культура «бесписьменна», следовательно, локальна, современная — «письменна», следовательно, универсальна.

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» поочередно выкристаллизовывается 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. Байбурун верно подметил, что интерес этнографов значительно возрастает при сопоставлении далеких друг от друга культур [Байбурун 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 секрет того, почему на «подсознательном» уровне ученые-этнографы (антропологи) в одинаковой степени рассматривают в качестве 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» попадают и периферические молодежные группы в городской среде, создающие собственные внутренние традиции, основанные на символических (бесписьменных) формах поведения. Как пишет Т. Б. Щепанская, путь в Систему начинается с освоения символики сообщества и способов их интерпретации [Щепанская 2004 : 130].

Идея различия культуры в этнографической теории

Проблема исчезновения (существования) предмета этнографии имеет еще один аспект, связанный с тезисом о 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 отражает однородность предмета 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. Конкретной науки о человеке существовать не может, как не существует конкретной науки о знании или о бытии. Существуют философские учения о знании, о бытии и пр. 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 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 форм ... феномен множества мощных культур» [Шпенглер 1923 : 20]. Хотя, конечно, для того чтобы утверждать все это, нет необходимости уподоблять культуру биологическому организму, как это делал сам 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 этнографическими 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 опять-таки 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» фольклора и этнографии, и *несуществовании* предмета этнографии, т. е. его «неоднородности» [Байбурин 2003 : 14—16].

Существующие расхождения в определении 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 Леви-Стросса, антропология (этнография) будет существовать ровно столько, сколько будут существовать культурные различия, которые и являются ее предметом [Леви-Строс 1999 : 36]. «Этнолога, — 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 разнообразие этих обычаев. Правда, наука, чьей первой, если не единственной, целью является анализ и истолкование различий, избавляет

себя от решения этих проблем, если она занимается изучением сходных черт» [Леви-Строс 1983 : 21]. 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.

Таким образом, утверждение, что предметом исследования этнографии *в конечном счете* выступают культурные различия, не является таким уж нонсенсом. 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 столь ярко выраженный 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, становится ясно, что разработка понятий «конфигурационной личности», «базовой личности», «национального характера» и т. п. по смыслу эквивалентна 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 этнические различия, снимает «таможенные барьеры» на пути заимствований и тем самым нивелирует существующие различия между ними. Диффузия черт культуры происходит также в мире, где нет письменности, но там этот процесс протекает настолько медленно, что достаточно быстро уравнивается эволюцией, которая восстанавливает разность культур. С другой стороны, письменность (сначала рукописная, затем печатная книга) значительно уступает по мощности и скорости уничтожения этнических особенностей современным средствам теле- и видеокоммуникации. Это ставит под угрозу культурного поглощения западной цивилизацией не только демографически слабых «племенных» обществ, но и насчитывающих десятки и даже сотни миллионов людей обществ, являющихся 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 порядки выше, т. е. 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 и 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. Принято считать, что этнография возникла в середине XIX в. как своего рода реакция на эволюционную теорию 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 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, тем 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 равносителен утверждению С. А. Токарева об особенностях этнографического изучения материальной культуры. Подлинный смысл слов С. А. Токарева лежит буквально на поверхности. Этнография изучает явления культуры, созданные культурой бесписьменного типа, где нет учебников, письменных пособий по изготовлению 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 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 то, о чем писала Рут Бенедикт: каждая культура есть нечто большее, чем сумма ее элементов [Benedict 1935 : 47]. Парадоксально, что Малиновский вводом понятия «функция» в определение ранее сформулированного им метода сам его и разрушил, превращая культуру в бессвязный набор функций, если использовать терминологию его критики в адрес Тэйлора и 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, обездвигивая 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 именно изменчивость выступает условием их устойчивости. Ученые могут абсолютно точно дешифровать или прочесть древние письменные тексты, но понять, о чем говорят знаки на чурингах, священных дощечках аборигенов Австралии, можно только из уст их индивидуальных владельцев, в разных ситуациях меняющих свои «показания», но не отступающих от целого 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) означает конец первобытной культуры. Леви-Стросс перевел этот эволюционистский тезис на свой язык, сказав, что история уродует «элементарные структуры».

Мы возвращаемся к сущности («бессмертию») предмета этнографии. Можно различным образом определять понятие

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

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. Этнографический отчет — это глаза исследователей будущих поколений, поэтому с точки зрения структуры исследования этнографической действительности никакого отдаления не происходит. Как бы потомки первых исследователей не были отдалены от них во времени по отношению к исследуемой реальности, они остаются на том же самом расстоянии, ибо как дисциплина этнография исповедует пространственный, синхронический подход к исследованию изменений культуры.

Там, где полевая практика становится невозможной (а это лишь ничтожно малая часть ее предмета — 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 («книж-

ная», «источниковедческая») этнография с успехом замещает собой полевую этнографию. Этнографическая вселенная, существующая в параллельном измерении письменных источников, так же бесконечна и так же мало изучена, 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 отграничением от других, прежде всего родственных, дисциплин, и этот процесс неизбежно становится частью структуры данной науки.

Этнография, культурология, историческая антропология

В связи с проблемой «исчезновения» предмета этнографии одним из наиболее актуальных и интересных вопросов становится разграничение сфер влияния этнографии и культурологии. По-видимому, существует несколько культурологий. «Культурология» Лесли Уайта возникла как теория «науки о культуре» (культурной антропологии). Стимулом к введению понятия «культурология» для 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, когда и как культурная антропология потеряла предмет исследования.

Очень скоро этот термин стал использоваться для обозначения, по выражению С. А. Арутюнова, «любых теоретико-культурных исследований» [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]. Другая версия культурологии разрабатывается философами, которые проводят более четкую

границу между философской культурологией («философией культуры») и общей теорией культуры [Орнатская 2001 : 109—117].

Этнографа, конечно, больше всего должна интересовать культурология Хейзинга, образец которой дается в книге «Осень средневековья». Фактически это попытка взглянуть на культуру средневековой Западной Европы взглядом стороннего, как бы неевропейского наблюдателя. Но психологически это можно сделать только со стороны Востока (с большой буквы), следовательно, с точки зрения востоковедения. Так что, если мы хотим иметь дело с культурологией как конкретной наукой, мы должны использовать модели исследования, которые культивируются в рамках востоковедения. Мы будем рассматривать востоковедение не как единую отрасль знания, а как систему обучения трем конкретным наукам, образующим между собой востоковедческий союз: филология, история и культурология.

Можно предположить, что в качестве парадигмы востоковедения выступает противопоставление не только Запада и Востока, но средневекового Запада и средневекового Востока. Это синхронное противопоставление 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 без исключения науках, сами востоковеды довольно 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 счи-

тает, что сфера действия востоковедения как дисциплины может распространяться на аборигенные культуры Америки и Австралии [Касевич 2001 : 39]. Последнее замечание 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 также 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].

На 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-культурных 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

ся 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 «собираательства» несколько иного рода, предметов роскоши (фарфор, ткани), пряностей и отчасти эзотерических знаний. Не случайно 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 и быть не может, поскольку не существует такого предмета как «Восток». Востоковедение есть 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, комментариев к исследуемой культуре, а не на создание теории (которая изначально есть нечто фальсифицируемое).

Поскольку востоковедение по своему происхождению является продуктом европейской средневековой культуры, при определении предметной области востоковедения большое значение имеет противопоставление христианства, с одной стороны, и других форм религии — ислама (особенно), индуизма, буддизма, конфуцианства, синтоизма — с другой. 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 направле-

ние уже по чисто региональному признаку. Тем самым действительно был создан 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 генезиса востоковедения является вопрос о периоде эмбрионального развития. 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. 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 представлениями средневекового европейского жителя. Данное представление было проанализировано 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 антитезы» — с другой [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 Вильгельмом Оствальдом, в его системе классификации наук он обозначал этим словом одну из биологических дисциплин наряду с физиологией и психологией. Обоснование культурологии как особой науки преследовало совершенно определенную цель — провес-

ти 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 служит формой обоснования тезиса о примате понятия культуры. «Культура, — писал 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 есть завуалированное определение антропологии (этнографии) как науки о первобытной культуре.

Однако, впервые возникнув для решения внутренних задач антропологии, данная концепция вскоре вышла за пределы родной науки 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, религиоведению, искусствоведению, лингвистике, литературоведению. В этом плане культурология *в широком смысле* вполне успешно конкурирует с антропологией и при надлежащих классификаторских усилиях может поглотить антропологию по той же схеме, по которой антропология уже более ста лет безуспешно 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). Кажется, достаточно упомянуть хотя бы две книги: «Осень средневековья» Хейзинга 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 средневековые 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 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 с 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 ее почти абсолютным эквивалентом является понятие бесписьменной культуры, а средневековая культура находит свое выражение в письменной культуре, пожалуй, в самом сильном ее выражении — рукописной книге. Средневековая культура кал-

* 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].

лиграфична 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 ученый, 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 старофранцузском 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.

Возникает вопрос: может ли стать востоковедом китаец или индеец? 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 в роли не востоковеда-культуролога, а исторического антрополога. На востоковедческие позиции он встанет тогда и только тогда, когда займется исследованием европейской культуры «варваров». Другой путь — получить европейское по структуре образование для занятий восточными культурами. Точно так же 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. По этой причине этнография столь поздно сделала предметом своего исследования крестьянскую культуру («общину») стран Востока [Ольдерогге 1974 : 155].

Впрочем, востоковеды и этнографы не всегда видят, что предметы их наук принципиально различны, что, с одной стороны, в фокусе внимания оказывается средневековая письменная культура, с другой — первобытная бесписьменная культура. Свидетельство 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 их взаимном опосредствовании с помощью понятия культурологии. Но в этом пункте мы сталкиваемся с трудностью разграничения культурологии и исторической антропологии.

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 книге М. М. Крома «Историческая антропология» (2001) в краткой, но методически яркой форме изложена история 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 «но-

вой историей», т. е. историей, ориентированной 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 Мишле, «воскрешение») культурного контекста существования так называемой исторической личности. Несомненно, это тот 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, — об отделении истории народов от истории госу-

* 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 этногенезу [Алексеев 1979 : 3—36].

дарств. 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 «историческая этнография», тем более что в российской науке этому термину придается «этногенетический» оттенок. Несколько отвлекаясь от основной линии данного раздела, 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 состоит в правильном выделении соответствующей части предмета исследования.

Так называемая политическая антропология (потестарная этнография) до сих пор не может войти в русло «нормальной» науки, приступив к рутинному накоплению знаний, именно по той причине, что не в состоянии определить субпредмет своего исследования. Это выражается прежде всего в неспособности установить стандарты постановки и решения конкретных задач. В результате она либо вообще топчется на месте, занимаясь самоплагиатом, либо слишком быстро и окончательно решает поставленные задачи (теория «раннего государства»), лишая себя какого-либо продолжения [Белков 1995 : 165—187]. Впрочем, обращение к проблеме предметной области политической антропологии в контексте проблемы разграничения культурологии и исторической антропологии имеет тот смысл, что косвенным образом указывает на ее собственный предмет — догосударственные или негосударственные формы власти. В этом аспекте первобытность, и античность, и средневековье, и Восток имеют между собой то общее, что они могут противопоставляться новому («государственному») времени в синхроническом измерении. Разумеется, это становится возможным только в том случае, если мы не будем навешивать термин «государство» на любую софистицированную («сложную») форму властных отношений. Если совсем коротко, понятие «раннего государства» совпадает с европейским феодализмом [Belkov 2002 : 156].

Дискуссии 70—80-х гг. показали, что существует несколько трактовок предмета исторической антропологии: «история ментальностей»,* «социальная история» и «история повседнев-

* Понятию ментальности точнее всего соответствует термин «культурная психология». — П. Б.

ности», «микроистория», причем первое из упомянутых понятий оказывается наиболее значимым [Кром 2001 : 12]. По нашему мнению, все это различные определения одного и того же явления, именуемого средневековой культурой в той ее части, которая основана на устной традиции, следовательно, является предметом этнографии. С другой стороны, по экспертным оценкам самих историков, признаком антропологического подхода является использование при анализе понятия «культура» [Кром 2001 : 58].

Таким образом, под единым названием «историческая антропология» скрываются 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» Хейзинга 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 некоторые формулировки М. М. Бахтина расширяют 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).

Культурная и социальная антропология. Конъюнкция «культура и общество»

Результаты анализа взаимоотношений с социологией и культурологией позволяют нам вернуться к вопросу о внутреннем строении этнографии, выражаемом в соперничестве двух течений: социальной и культурной антропологии. Факт соответствия понятий «социология» и «культурология», с одной стороны, и понятий «социальная антропология» и «культурная антропология» — с другой, как внешней и внутренней формы этнографии, кажется, не вызывает сомнений.

Становление британской структурной антропологии на основе *сближения с социологией* есть крайнее проявление одной из двух тенденций, изначально заложенных в самом предмете этнографии. 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. По выражению А. Купера, американская культурная антропология *оторвалась от социологии* [Купер 1993 : 3]. Вообще рассуждения о том, что и чем «охватывается» (понятие 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 вся система наук превратится либо в культурологию, либо в социологию, либо в естествознание (естественную историю). В це-

лом же, как можно заключить из некоторых работ обзорного характера [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 связано с тем, что проблема «миф—обряд» во многом ассимилируется проблемой «культура—общество». Например, всем известно расхождение между Малиновским и Рэдклифф-Брауном. Малиновский в качестве предмета исследования рассматривал культуру, трактуя социальную структуру как нечто лежащее в ее основании (оппозиция «обозначение—обозначаемое»). 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 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 «фе-

номен» 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* (*imponderabilia of actual life*) [Malinowski 1922 : 18].

Принимая во внимание смешение 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 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 Леви-Стросс. Культура Малиновского выступает своего рода кодом лежащей в ее основании *структуры* (культура — «обозначающее», общество — «обозначаемое»). Различие заключается лишь в том, что Леви-Стросс говорил о «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 очевидным 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. Напутствия Маргарет Мид перед ее первой поездкой на Самоа, Боас говорил ей прямо противоположное тому, что мог бы сказать Малиновский. Он советовал ей «не терять время, занимаясь этнографией вообще, изучением культуры в ее целостности», 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 исследования. Этот способ аутентичен самой исследуемой реальности, поскольку границей между явлениями культуры и общества служит письменность («письмо»). В 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 чьей-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, включающим в себя определенные запреты или предписания, которые выражаются в стереотипах пользования материальными предметами. Конечно, проще спросить, но для полного описания отношений родства все равно придется прибегать к «наружному наблюдению».

Рассматривая социальную организацию (общество) как «анатомию культуры», Малиновский фактически утверждает, что правила и распорядок «племенной» жизни никак не формируются. 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 — повседневном поведении или памяти людей [Malinowski 1922 : 3, 11]. Таким образом, в высказываниях Малиновского на эту тему почти в готовом виде содержится мысль о том, что выделение общества из культуры возможно только в условиях существования письменной культуры, когда общественные законы фиксируются не в стереотипах по-

ведения, 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 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]. Рассматривать социальный факт таким образом значит рассматривать его как явление культуры, следовательно, становиться на исходную 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 социолог Дюркгейм определяет «социальный факт» как этнографический, этнограф В. В. Пименов (см. выше) определяет «этнографический факт» как социальный.

ГЛАВА 3

ПОЛЕВАЯ ЭТНОГРАФИЯ: МЕТОД, ПРЕДМЕТ, ДИСКУРС

При общей оценке места функционализма в развитии этнографической мысли историки науки редко обращают внимание на один важный момент. По определению самого 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 Малиновскому, представление о «групповом браке», якобы нашедшее «множество примеров» во всех частях света, является прямым следствием метода хирургического расчленения 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 от-

ношений между двумя классами мужчин и женщин) ставить перед собой задачу всестороннего описания данного явления на фоне всей культуры [Malinowski 1932 : xxxiii].

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 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 Малиновского — это культ полевой работы [Gellner 1970 : vi]. В конечном счете это 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 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 в этом и состоит, если так можно выразиться, невидимое «основоположение» постмодернизма.

Функционализм и постмодернизм

Феномен постмодернизма в литературе принято объяснять одновременно двумя в сущности противоположными способами, 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 нап-

равление 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 Малиновского в создание методов полевой этнографической работы [Kaberry 1980 : 71—90].

Что касается первого утверждения, о структурализме правильное было бы говорить не как о предтече, а как о форме постмодернизма, учитывая очень широкую амплитуду понимания этого слова. Фигура Леви-Стросса столь загадочна лишь по той причине, что в своих работах он действительно выступает, скорее, в роли «философа» или «литератора». Леви-Стросс использует метод Малиновского при описании чужих теорий в манере «романтического субъективизма». При изучении собственных этнологических теорий Леви-Стросса мы натываемся 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 Леви-Стросс недооценил, не охватил полностью, недостаточно глубоко изучил, многого не понял» [Бутинов 1983 : 465]. Общее в постмодернизме и структурализме — отношение к этнографической реальности, когда, по выражению Н. А. Бутинова, обобщение идет впереди сравнения.

Как ни странно, но истоки подобных взглядов лежат в теории полевой этнографической практики Малиновского и — главное — в его методе написания этнографических трудов. По замечанию Эдмунда Лича, школа 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 этногра-

фических 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 Малиновского [Купер 1993 : 3]. Однако если мы внимательнее вчитаемся в работы Малиновского, то 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» Малиновского несомненно являются первым в истории этнографии примером литературного подхода к научному описанию этнографической действительности. Само название книги является планом выражения такого способа описания, когда культура как бы разворачивается из элемента, взятого (в той или иной степени произвольно) в качестве ее основного символа. У Малиновского в качестве символа традиционной культуры тробрианцев выступает кула — традиционный институт морских экспедиций за сокровищами. В предисловии к «Аргонавтам» 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 [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 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.

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 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 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 появляется вовсе не из непреодолимой тяги к «писательству». С известной точки зрения на всем протяжении истории этнографии так или иначе происходила борьба между двумя тенденциями — позитивизмом и постмодернизмом [Соколовский 1993 : 5].

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.: 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 Малиновский, и то, в чем состоит реальный вклад постмодернистских исследований. Какова бы ни была степень субъективности подобных исследований, они описывают реальность, следовательно, из них 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, 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 Малиновского результаты эмпирического наблюдения зависят от субъективного фактора, от того, насколько исследователь овладел *искусством* включенного наблюдения. При характеристике приема включенного наблюдения 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 Эдмунд Лич.

Пятый признак постмодернизма — 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 «здоровый 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, 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, 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 посылах [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 понятию 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 стремлении получить функциональный метод в совершенно чистом, свободном от субъективных «примесей», виде он фактически лишает этнографа права использовать чужие источники. С этой точки зрения то, что мы называем постмодернизмом, правильнее называть «постфункционализмом».

Проблема «поле—кабинет»

Проповедуя функциональный метод полевой работы, 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, 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 в Санкт-Петербургском университете 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 Малиновского, а затем представлено в более подробном виде в работах 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 полевые наблюдения не приобретают форму единого целого.

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 или опыт «полем» или «кабинетом», не является этнографом. Такое построение академического курса следует считать несомненным признаком функционализма. Но у функцио-

нализма 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.

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 имеется в виду их эмпирическая чистота (отсутствие выводов или авторских интерпретаций).

Этнографический отчет служит границей между эмпирическими и теоретическими исследованиями. Этнографический отчет, как и требовал Малиновский, нельзя (невозможно) изменить, интерпретации содержащихся в нем сведений могут быть сколь угодно смелыми, оставляя в целостности уже зафиксированный эмпирический материал. Главная идея 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. 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 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 — социальная — духовная культура), или «символизма», используя в качестве парадигмы элемент, который кажется более ярким и емким. Именно по этому пути пошел 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 — *моделирование* этой культуры.

То же касается «постмодернистов». В их работах неосознанное соединение двух уровней исследования (наблюдение — описание) уже превращается 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 чаще выступают 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 рас-

сматривался 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 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 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 Малиновского, не чем иным, как «теоретическим предположением» (*conjectural and reconstructive theory*), т. е. никак не 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 требование структурного подхода. Полевые исследования по самой своей природе являются синхроническими, т. е. структурными (ср. «контур», «конституция», «каркас», «скелет» культуры в работах Малиновского).

Об истолковании исторической реконструкции

Касаясь вопроса разумности проблемы исторических реконструкций в этнографии, 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 [подробно см.: Грязнов 1982 : 108—11]. В сущности, говоря о ненадежности метода «пережитков» (т. е. исторических реконструкций), Малиновский, сам того не ведая, указал на существование этой до сих пор не разрешенной 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 такая двухступенчатая практика исследования поддерживает единство дисциплинарного пространства этнографии в части противопоставления понятий культуры и общества. Здесь все несколько проще, поскольку неразрывность терминов в выражении «культура и общество» воспринималась 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 кафедра этнографии строилась на принципе поглощения этнографии социологией. Такое негласное противостояние московской и ленинградской кафедр аналогично тем событиям, которые происходили в западной науке начиная с конца XIX—начала XX в. 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 на социальную и культурную антропологию. 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 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 исследования 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 Малиновского), т. е. не запрещает, а только ставит вопрос о том, как возможны исторические реконструкции. Наиболее четко это выразилось в работах 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 Рэдклифф-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 1978 : 240, 241].

Таким образом, система взглядов 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].

Как известно, «дьявол» прячется в мелочах. Речь идет о явно археологическом акценте этногенетических исследований или, как вариант, исследований по истории первобытного общества (т. е. «археологии охотников и собирателей», в терминах западных исследователей). По словам Н. Петерсона, этнографический подход к археологии («этноархеология») 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, занимается подобными интерпретациями. Очевидно, что, когда этнограф говорит о реконструкции древностей, он имеет в виду археологические памятники, следовательно, становится на позиции археологии. Реконструкция этногенеза или истории первобытного общества — это 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.

В кулуарах науки Р. Ф. Итса иногда упрекают за то, 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 тенден-

цию отодвинуть на второй план теорию «базиса» и «надстройки», когда функция этнографии сводилась к бесконечному обоснованию первичности «бытия» по отношению к «сознанию» и построению «периодизаций». Таким образом, этногенетическая 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.

Конечно, дисциплина, ограничивающаяся 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 течение 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 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 Куна, ученые уже есть, а науки еще нет [Кун 1975 : 133, 206].

Фиксация, систематизация, интерпретация

Также уместно вспомнить, что рождалась этнография в поле, именно как полевая этнография. Собственно говоря, создание эмпирического базиса, выделение предмета исследования и является содержанием первичного допарадигмального периода в развитии этнографии. В данном случае выделение предмета совпадает с созданием парадигмы, т. е. некоторой образцовой теории.

Означает ли это, что *полевая этнография* сама по себе является парадигмой *этнографии в целом*? Отечественные этнографы определяют этнографию как науку, основанную на методе непосредственного наблюдения (в отличие от других,

прежде всего так называемых смежных наук) [Козьмин 1993 : 461]. Возникает вопрос: что в этом случае происходит с предметом исследования? 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 в западной науке, что выражается в фактическом отождествлении понятия «этнография» и понятия «полевая этнография» и в превращении 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 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 его в виде множества организованных сообществ, поведение которых подчиняется определенным принципам [Malinowski 1922 : 9]. (Вероятно, отсюда берет свое начало постмодернистский тезис о том, что связность и целостность этнографической реальности является искусственным продуктом описания.) Позже представление об этнографии и этнологии как более низких ступенях «науки о человеке» нашло свое отражение в схеме Рэдклифф-Брауна, который называл «этнологией» науку, изучающую культуру методом исторической реконструкции, а «социальной антропologией» — науку, формулирующую общие законы, лежащие под явлениями культуры [Radcliffe-Brown 1958 : 8]. Повторение этой классификации свидетельствует скорее о ее тривиальности, чем о ее разумном характере.

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 (включенного) 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 философии взглядов 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 качественного (описательного) исследования [Hammersley, Atkinson 2005 : 1—2].

С этой же точки зрения авторами упомянутого издания придется большое внимание различию между качествен-

ным (описательным) методом так называемых социальных наук и количественным (количественным, статистическим) методом так называемых точных наук [Hammersley, Atkinson 2005 : 3—10]. 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 (имеется в виду профессиональная этнографическая среда) 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 Хаммерсли и Аткинсон заявляют, что центральной темой для них является обоснование важности рефлексивного 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 социальных науках. Естественный язык как знаковая система относительно предмета социальных наук обладает достаточной обозримостью, поэтому они не нуждаются в использовании математической символики и превращении 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. Но известное упорство в повторении тезиса о том, что непосредственное наблюдение является главным методом этнографии при том, что указание на него никак не позволяет определить специфику этнографической науки, 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 нами информации о предмете этнографии, т. е. традиционной культуре, а надо говорить о методе передачи информации внутри предмета. Если следовать Малиновскому, первобытная (традиционная) культура является синонимом бесписьменной культуры, внутри которой знание передается путем непосредственного наблюдения. **Носитель традиционной культуры наблюдает, что происходит, слушает, что говорят, или задает вопросы.** Этот смысл интуитивным образом изначально заложен в самом понятии традиции.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК: ТЕКСТ ИЛИ ВЕЩЬ?

К сожалению, этнографы практически не воспринимают раскрытие понятия «этнографические источники» как особую проблему, 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. Как утверждается, опираясь на *разнообразные* источники, этнография изучает «историческую действительность» (т. е. те самые «источники». — П. Б.) [Этнография 1982 : 26—29]. Такое отождествление понятия «этнографические источники» и понятия «явления / элементы культуры» сопряжено с эволюционистским методом «пережитков», в основе которого лежит представление о том, что современная культура содержит в себе информацию о ее прошлом, первобытном состоянии 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, именно метод «пережитков» делает явления культуры «этнографическими источниками».

О соотношении понятий «явление» и «текст» культуры

Единственной попыткой в рамках этнографии отойти от заблуждения, связанного с отождествлением понятия этнографических источников с этнографической реальностью, можно считать известную статью А. К. Байбурина «Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры (к проблеме этнографического факта)». 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 Байбурин, — некоторое содержание, но его невозможно обнаружить даже в специальных работах, посвященных истолкованию этнографических понятий» [Байбурин 1982 : 8]. Согласно его собственной весьма расплывчатой формулировке, этнографичность — определяющее свойство этнографического факта и этнографического текста, которое только и позволяет им быть таковыми [Байбурин 1982 : 8, 9]. «Этнографичность» — жаргонное словечко, значение которого в профессиональной этнографической среде сближается с понятием традиционной культуры как предмета исследования этнографии, а зачастую заменяет его. Можно спорить о словах: «народная», «традиционно-бытовая» культура, «этнический» слой культуры, но смысл остается примерно один и тот же [см.: Бромлей 1973 : 206—210]. Несмотря на явную готовность преодолевать инертность этнографического образа мышления, А. К. Байбурин приходит к положению, имплицитно принимаемому всеми этнографами: «этнографичность — это прежде всего соответствие представлениям исследователя о том, какие явления *в наибольшей степени инфор-*

мируют 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]. Возникает вопрос: 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 культу-

ры) 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 *этнографического источника* [Байбурин 1982 : 12]. Данное множество 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 представлениях 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 говорит о постановке проблемы этнографических источников по отношению к материальной культуре или обрядам, но только по отношению к фольклору. Разделяя 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. В целом введение понятий «текст культуры» и «этнографический текст» (в указанном смысле) носит искусственный характер, имея своей целью доказательство на основе прецедентного права 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]. Отсюда делается вывод, что этнография не существует даже как *эмпирическая наука*, подкрепляемый утверждением о «неоднородности явлений, составляющих предметную область этнографии» [Байбурин 1982 : 5]. Позднее это утверждение было преобразовано 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 опи-

сания на фиксации отдельных явлений вместо связей между ними и отсутствия единой концептуальной схемы описания этнографической реальности [Байбурин 1982 : 6]. В негативной оценке А. К. Байбурина существующих в этнографии методов описания заложено в сущности рациональное требование функционального метода, который под именем системного подхода к описанию культуры (этноса) был основой советской этнографии.

«Вещественные источники»: противоречие в определении

На фоне предыдущего изложения, кажется, теряет смысл определение специфики этнографии или археологии по контрасту с историей, основанной на изучении «письменных источников» [Клейн 1978 : 45]. Для этого необходимо было вернуть понятию текста его исконное значение письменно фиксированного акта речи. Тогда все становится на свои места. Явления традиционной культуры представляют *предмет исследования этнографии*, а их первоначальная фиксация или описание (систематизация зафиксированных полевых наблюдений), несомненно реализуясь в виде текстов, являются *этнографическими источниками*. 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, то, что заключено в этнографическом источнике. Фиксация предмета 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, делающем *данную* (т. е. отделенную, выделенную) информацию независимой от субъекта сообщения. Таким образом, выделение фрагмента реальности

совпадает с отделением результата выделения от субъекта мышления.

Этнографам трудно осознать, что между понятием исторического и этнографического источника не может быть принципиальной разницы в субстанциональном смысле (письменный—неписьменный), поскольку, по очень удачному замечанию Малиновского, этнограф выступает в одном лице и летописцем, и историком, что, впрочем, не мешало ему по-прежнему отождествлять понятие этнографических источников с самой культурой как частью непосредственно наблюдаемой реальности [Malinowski 1922 : 3].

С такой же трудностью встречаются и археологи, отождествляя понятие предмет исследования археологии (памятники древней культуры) с понятием археологических источников. Это отождествление выражается в утверждении Л. С. Клейна, что путь к определению археологических источников пролегает через понятие «вещественные источники» [Клейн 1978 : 38]. Между тем у Л. С. Клейна есть и другое, можно сказать, противоположное определение, которое указывает на археологические источники как письменные источники. В его формулировке источник — это фиксация образа объектов непосредственного наблюдения вместе с условиями их подбора и закрепления [Клейн 1978 : 28]. 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). Таким образом, выражение «вещественные источники» как нечто противоположное письменным источникам есть противоречие в определении вроде: «деревянное железо».

Проблема, которую обычно формулируют как проблему извлечения информации из так называемых «вещественных источников» [Клейн 1978 : 45], на самом деле является проблемой *отсечения* лишней информации. Трудность в изучении остатков материальной культуры не в том, что информации слишком мало, а в том, что ее слишком много. Принципиальное отличие археологии от этнографии состоит не в ее фрагментарности, а в ее безымянности. Информация, которую этнограф находит в этнографических источниках, какими бы пространственными, «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, причем настолько чистом, что об этом не могут мечтать даже этнографы. К тому же в информационном плане предметы материальной культуры объективно имеют более высокий статус, чем явления духовной культуры. Во-первых, они объективны во временном отношении, во-вторых, они выступают в роли следов, по которым можно 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).

Сложность в связи с определением понятия источника, которую «не осознают» исследователи фольклора, несколько иного рода, 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 не считают себя вправе заниматься подобными исследованиями.

Положение о разграничении мифа как реальности и мифа как текста легче понять, если вспомнить, что в описание мифа как текста должно входить не только содержание мифа, но и 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 Малиновский, вступая в спор с филологами (прежде всего с представителями натурмифологической школы), называл описанием «живого» мифа. «Ограничение [задачи] исследования мифа, — писал он, — простым анализом текстов (sic!) было фаталь-

ным для правильного понимания его природы» [Malinowski 1926 : 21, 22].

Следуя своим собственным целям размежевания «фольклора» и «этнографии», А. К. Байбурин несколько неожиданно высказывает мысль, 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 также высказывает мнение, что использование понятия «семиотический статус вещей» позволяет прежде всего отказаться от традиционного распределения элементов культуры между сферами «материальной» и «духовной» культуры [Байбурин 1982 : 13]. В данном случае не учитывается, что ценой такого решения проблемы «фольклор и этнография» является невозможность определения понятия традиционной культуры, поскольку гораздо большим семиотическим статусом обладают вещи современного мира («хищные вещи», по выражению братьев Стругацких). В рассматриваемом аспекте мы продолжаем настаивать на противопоставлении «бесписьменная—письменная культура».

Внимания заслуживает еще один момент. Если мы принимаем тезис о двойственности предмета этнографии, не менее очевидным выглядит вывод, согласно которому этнографа должен интересовать «вещный» статус мифа (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. 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 нами пониманием этнографического источника (нетождественность предмету исследования или самой реальности) меняется самый смысл *понятия исторической реконструкции*. К какой бы науке мы ни 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.) — это 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 истории часто не замечают границы между источником и его интерпретацией, говоря, что памятник старины становится историческим источником в результате работы источниковеда, или говоря о необходимости отличать «исторический факт», т. е. реальный фрагмент исторической действительности, от «историографического факта», т. е. реконструкции исторического события на основе ис-

точника. Такого рода высказывания представлены в книге Л. С. Клейна «Археологические источники» [Клейн 1978 : 37].

Показателен параллелизм 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, операционально реконструкция («историографический факт») событий по историческим источникам ничем не отличается от реконструкции явлений культуры по этнографическим источникам. Этнографические источники так же подвергаются внешней и внутренней критике, как и исторические источники. Принципиальной является разница между предметом исследования истории и этнографии, а не между видом их источников. Например, сочинения Геродота являются одновременно и историческим, и этнографическим источником. То же можно сказать об «Аргонавтах» Малиновского, которые содержат в себе сведения, которые могут 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.

«Этнографический источник» и «этнографический факт»

Таким образом, 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) лучше, чем «предания», но во многих случаях этнограф получает знание о существовании тех или иных вещей (обрядов, 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.

Существует два способа формирования собственно этнографического источника. Это фиксация знания о традиционной культуре, являющегося результатом непосредственного наблюдения или результатом опосредствованного наблюдения, глазами самих носителей культуры («работа с информантом»). 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]. В том и другом случае, 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 «сокращенной» посторонним вмешательством.

Конечно, в обоих случаях понятие «источник» 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, недоста-

точном, ибо письменные источники сообщают, что это делалось с помощью натягивания бечевки, но не сообщают, как это делалось.

В описании (в источнике) вещь берется не сама по себе, а только в тех аспектах, которые фиксируются в тексте. Это подразумевает, что описание этнографической вещи есть теоретический объект, некая идеальная модель, которая в процессе познания может пересматриваться или совершенствоваться.

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]. Жизнь предметов в музейных коллекциях представляет собой простейшую модель создания этнографического источника: «предмет—опись—научное описание». Вместе с тем моделируется сама постановка проблемы 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 представляют 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.

Следует подчеркнуть, что задача установления или, лучше сказать, восстановления связи между вещью и текстом встает во всех без исключения ситуациях. Речь может идти только о степени простоты или сложности конкретного случая. Доказывать связь текста с вещью необходимо даже в тех случаях,

когда текстовая или номерная этикетка 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*. Скрыто цитируя Малиновского в отношении как функционального метода, так и основанной на нем «теории институтов», А. К. Байбурин пишет, что музейная вещь малорепрезентативна («мертва»), так как вырвана из тела («текста») культуры, представляющей 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 существование методов реконструкции *назначения* (функции) вещи путем анализа ее *значения* (семантики).

Чем *по своему* 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 подход позволяет устранить разрыв между атрибуцией на основе изучения музейной документации (функциональный анализ) и так называемым 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 музейные методы оказываются бессильны. Конечно, речь идет не о противопоставлении музееведения методам теоретического анализа функции и семантики вещей, а о встречном восхождении 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 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 теории 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 описании путем восхождения от низших к высшим ступеням идентичности вещи тексту, т. е. в восстановлении 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 слушаев, 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 сторона проблемы. Полевую (включая музейную) этнографию можно рассматривать как *экспериментальную этнографию*, объединяющую в себе фиксацию и описание. Сравнительный анализ во всех его аспектах — семантическом, структурном, источниковедческом и др. — есть не что иное, как разновидность эксперимента. По своим основным параметрам он 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), а не вещью, следует сказать, 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 *сообщение* в виде музейной описи как вида этнографического источника. Парадокс, демонстрирующий это отношение, заключается в том, что этнографические предметы становятся частью описи, частью текста подобно рисунку или фотографии, поскольку, как считается, без описи они ничего не говорят, практически теряя большую часть своей ценности не только для музея, но и для науки.

ГЛАВА 5

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР

В. Я. Пропп отмечал, что для западноевропейской науки, преимущественно немецкой и французской, характерно слишком широкое толкование предмета фольклора (Volkskunde). Такое понимание фольклора включает изучение не только устного народного творчества, но также обрядовой жизни и материальной культуры [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].

Фольклор и мифология

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 обосо-

бывшаяся отрасль этнографии, и естественно, что каждый фольклорист есть в то же время и этнограф. Но устное народное творчество, как известно, питает и письменную художественную литературу: большинство писателей так или иначе черпает свои сюжеты, отдельные мотивы своих произведений из фонда народного творчества, 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]. В дальнейшем мы увидим, что тезис о фольклористике как обособившейся отрасли этнографии упрощает картину. С одной стороны, не каждый фольклорист есть в то же время и 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 пониманию проблемы подошел К. В. Чистов. Он исходил в своих рассуждениях, во-первых 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), во-вторых, из принятого в теории 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 точно. 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 (содержащаяся в ней *мысль*) намного шире ее синтагматики (*языковой формы*). Понятие «фольклорный факт» противопоставляется понятиям «явление народного искусства» и «явление народного быта», причем первое («факт») 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 других («искусство» и «быт») отражают свойства этого фрагмента действительности (вещь «для себя»). Очевидно, речь идет о двух различных предметах исследования.

Кажется, В. Я. Пропп был первым, кто придал современное звучание проблеме «фольклор и этнография», которая до настоящего времени сохраняет 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 пропповской схемы, связывая понятие «этнографической реальности» с ритуалом, социальной организацией и материальной культурой, т. е. со всем тем, что *не относится* к понятию фольклора в узкой трактовке совокупности вербальных систем [Байбурин, Левинтон 1984 : 229—230].

В сущности во взглядах западноевропейских ученых нет ничего необычного, если учитывать историю появления терминов «*Volkskunde*», «мифология» и «фольклор» в качестве си-

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

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

Предельно широко понятие мифологии используется 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 Потебня, — есть история мифического мирозерцания, в чем бы оно ни 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, действия 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—ри-

туал» 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 (*духовная культура народа*). Связано это 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. На наш взгляд, очень удачная формулировка сущности структурного («формального») подхода принадлежит Алану Дандису (он считает, 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]. Таким образом, речь идет об оборачивании в процессе исследования, т. е. имманентно, синхронического подхода в диахронический.

Мифологическая и антропологическая школа. Проблема демаркации

Поэтому при определении отличия антропологической школы от мифологической ссылки на эволюционизм последней мало показательны. По определению А. К. Байбурина, эволюционистской концепции прежде всего соответствует тезис о сохранении духовной культуры первобытного общества у развитых народов в виде «пережитков» [Байбурин 1991 : 81]. Однако, как заметил Е. М. Мелетинский, использование метода «пережитков» было довольно заметной чертой мифологической школы [Мелетинский 1976 : 23]. 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 Тэйлора, «минимум религии»* [Токарев 1978 : 44]. Согласно Е. М. Мелетинскому, различие здесь заключается лишь в том, что у сторонников мифологической школы место анимизма занимал «натурализм» («небесная мифология») [Мелетинский 1976 : 23, 24].

Более четким 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 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 формулирует отличие старой и новой теории более точно, 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

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

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.

Формула «фольклор и этнография» во многом аналогична оппозиции «крестьянская — первобытная культура». Поэтому метод «пережитков» Тейлора 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 Тейлора 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 идентичны. 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» Малиновский, критикуя метод «пережитков», писал, что явления культуры в современном мире приобретают новые функции. Структуралист 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 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 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.

Противоположность мифологической школы и антропологической школы — это 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, авторы которых значение мифа видят в идеях, понятиях, социальных статусах 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 выступает как не полностью сохранившееся целое в сравнении с первобытной культурой, подобно тому как в археологии памятники древней материальной культуры рассматриваются в качестве мертвечей части некогда целой, живой культуры.

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 в XIX в., проводится ретроспек-

тивный поиск текстов со сходными сюжетами или мотивами в европейской средневековой или ведийской литературе.

В рамках антропологической школы происходит переориентация на другой объект поиска. В качестве прототипа, или основы, рассматриваются материалы первобытной этнографии. Внимание сосредоточивается на определенном сходстве или на возможности видеть сходство между фольклорными мотивами со стороны отраженных в них социальных коллизий и ритуальными мотивами (обычаями), зафиксированными этнографическим путем в первобытных обществах. В первом случае мы идем по филологическому, во втором — по этнографическому (антропологическому) пути. В целом антропологическая школа в изучении мифа есть плоть от плоти филология и к собственно антропологическим (этнографическим) методам не имеет никакого отношения. Ритуалистическую доктрину (апофеоз антропологической школы) разрабатывала кембриджская школа классической филологии [Байбурин 1991 : 81]. Таким образом, мифологическая и антропологическая школы различны между собой, но не противоположны друг другу.

Концептуально мифологическая школа не может исчезнуть бесследно, как не могут исчезнуть из языка контрфактические предложения. Эта научная традиция на протяжении двух столетий неоднократно видоизменялась, модифицируя свою форму. В сущности антропологическая школа в том виде, в котором она обычно преподносится, является продолжением 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, идущей от Ю. М. Лотмана неомифологической (семиотической) школы. Теперь шаблон «реплика — оригинал» перенесен с 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 «мирового дерева» и / или «модели мира». 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 функ-

ции 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».

Пожалуй, единственным случаем действительно этнографического подхода к изучению мифа является концепция Малиновского. Все дело в радикальной смене исходного локуса рассуждений (наблюдений). Изложение своих взглядов на миф 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 первоизданной 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 по 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 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 Малиновского в негласной 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 Фрэзе-

ру, он формулирует взгляды последнего в терминах социологической и ритуальной важности мифа, ставя себе в заслугу формулировку этих взглядов как *социологическую теорию мифа*: «Исследуемый 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].

Малиновский особо подчеркивает, что подлинное понимание мифа невозможно без учета фактора присутствия его создателей, предполагающего как необходимость комментариев с их стороны, так и изучение множества вариантов одного и того же мифа, поскольку миф вырастает непосредственно из жизни людей во всей ее 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.

Итак, согласно 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. Иными словами, мифы должны изучать не филологи, а этнографы (социальные антропологи).

Проблема «миф и ритуал»

При рассмотрении мифологической и антропологической школ с точки зрения их вклада в построение предмета исследования споры вокруг ритуалистической концепции мифа могут вызвать особый интерес. Тем более что в работах, посвященных истории изучения мифа, констатируется факт появления обрядовой теории мифа, но не объясняется логика этого появления.

Родоначальником обрядовой теории мифа, декларирующей приоритет ритуала над мифом, принято считать Фрэзера [Байбурин 1991 : 81]. Насколько это утверждение соответствует внутреннему строю мыслей автора «Золотой ветви»? На наш взгляд, основой его научной концепции мифа является следующий тезис: объяснение смысла того или иного культа часто носит спорный характер, но выявление сходства ритуалов — дело 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 (подобно тому как мы говорим о содержании книги). Судя по всему, многие исследователи поняли слова 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 Фрэзера речь идет о «каркасе»: ритуал по сравнению с мифом более «объективен», более «консервативен», более независим от индивидуальных различий. 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]. (Фрэзер не учитывал, что от непосвященных сокрыт сам священный ритуал).

В плане «метафорической» природы мифа, как способа олицетворения какого-либо фрагмента эмпирической реальности, 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 Маннхарда, что главный предмет культа европейских народов составляют духи хлеба, воплощенные в первом или последнем снопе [Токарев 1983 : 396]. 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 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 видение сущности ритуалистической теории не согласуется и со взглядами Малиновского, который наряду с Фрэзером считается одним из основателей обрядовой теории мифа [Байбурин 1991 : 81]. Многие другие известные исследователи получили звание сторонников обрядовой теории мифа, несколько того не заслуживая. Если 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» 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].

Сам 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 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 Фрэзера, что «миф изменяется, в то время как обычай остается неизменным» [Фрэзер 1983 : 447]. Следовательно, 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. Фрэзер не рассматривал миф «как своего рода текст к обряду» (М. И. Стеблин-Каменский), скорее, он рассматривал обряд как текст первоначального мифа.

Таким образом, обрядовая теория 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 синтез утверждений о первичности мифа по отношению к ритуалу и первичности ритуала по отношению к мифу. Часто встречающееся в литературе сравнение этой проблемы с проблемой курицы и яйца само по себе свидетельствует о ее схоластическом характере. В качестве реальной подоплеку 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 в том, у какой черты они должны остановиться, двигаясь навстречу друг другу, чтобы не выйти из пределов своей науки.

Мифология и религия

Итак, проблема соотношения мифа и ритуала приобретает разумный смысл только в плоскости проблемы «фольклор и этнография», которая в свою очередь является одним из вариантов проблемы построения предмета исследования этнографии. Интерпретативная специфика проблемы «миф и ритуал» заключается в попытке косвенным образом разграничить сферы компетентности этнографии и религиоведения, этнографии и мифологии* (как «науке о мифе»), мифологии и религиоведения, мифологии и фольклористики.

* По Малиновскому, мифология есть наука о мифах «высоких культур» [Malinowski 1926 : 11, 122].

Предложение В. Я. Проппа, что «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 понятия мифологии (как предмета) [Пропп 1976 : 19]. Когда речь идет, например, о мифологии индоевропейских народов, данное предложение не вызывает особых споров, 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 литературе понятие фольклора ассоциируется прежде всего с традиционной духовной культурой европейских народов, понятие мифологии — с духовной культурой неевропейских народов первичной формации, что соответствует делению *Volkskunde*—*Völkerkunde*, отражающему внутреннее строение предмета исследования этнографии, причем принципом этого деления выступает отнюдь не различие «своей» и «чужой», «европейской» и «неевропейской», «развитой» и «неразвитой» культуры, а различие 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 народы, 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 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 произош-

ло посредством анализа самого процесса познания реальности, в результате которого она становится «этнографической реальностью».

Наряду с другими термин «фольклор» принимает еще одно значение, а именно: народные верования, или народная религия (например, «народное» православие по контрасту с ортодоксальным). В эпоху романтизма достоверность мифа обосновывалась его поэтической *или* религиозной сущностью [Стеблин-Каменский 1976 : 8]. Вспомним, что у Якоба Гримма понятие мифологии, по смыслу во многом эквивалентное современному понятию фольклора, обнимает не только «мифы как таковые», но и языческие «религиозные верования» (см. выше).

Трудности с определением понятия религии возникали и в эпоху становления этнографии как теоретической науки. Это было связано прежде всего 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 (напомним, что, по Тейлору, анимизм — это «минимум религии»), либо в качестве дорелигиозных представлений («верований»). При том что обычно они воспринимаются как синонимы на общем фоне противопоставления первичной и вторичной формации, существенное различие в семантике этих терминов все же нельзя не заметить. Первобытная религия — это «религия», дорелигиозные представления — это «нерелигия». Этнографы настолько сроднились с этим противоречием, что часто просто не замечают его из-за кажущейся «понятности» (однозначности), выражения «вера в сверхъестественные существа». Это проявляется, например, во взаимозаменяемости терминов «низшая мифология» и «демонология», «мифология» и «религиозные представления».

Наглядную, осязаемую форму нерасчлененность понятий мифологии и религии приобретает при издании сводов знаний по мифологии и религии. Ключевые термины в названиях разные, содержание одно и то же. 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 стадияльной 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 подобных 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 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 поня-

тий (если, конечно, допустить, что понятия мифа и мифологии тождественны друг другу, что далеко не очевидно).

По этому поводу возникает еще один вопрос: по 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 религиоведения 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» с 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 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 провести 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 письменных источниках. Для Якоба Гримма (см. выше) «мифы как таковые» — это эддические мифы. Письменное мышление отделяет духовную культуру от других сфер так же, как социальную структуру от культуры в целом. Записать — значит остановить, а остановить — значит отделить одно от другого. Граница между мифологией и религией пролегает опять-таки в области зарождения письменности.

Мифология, оторванная письменной формой существования от своих социальных корней, выражаясь гегелевским языком, превращается в «свое иное», т. е. в элемент религиозных воззрений. «Ригведа», содержанием которой является мифология, по существу 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.

Этнография и филология. Существует ли наука о фольклоре?

Вернемся к проблеме, которую мы рассматривали в связи с именами В. Я. Проппа, С. А. Токарева и К. В. Чистова. Как писал Е. М. Мелетинский, окончательное оформление мифологии (т. е. *Volkskunde*. — П. Б.) как дисциплины в лице мифологической школы произошло во второй половине XIX в. под влиянием (или, говоря точнее, в рамках) сравнительной фило-

логии индоевропейских языков [Мелетинский 1976: 23]. Следовательно, в ходе довольно частых дискуссий на тему «фольклор и этнография», «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» и т. п. нелишне 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 продолжить, например, музыковедением, но в целях упрощения схемы временно выводим из области рассмотрения все другие элементы, конкретизируя понятие фольклора термином «словесный фольклор».

Как 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». С другой стороны, сами этнографы, по-видимому, не согласны изучать фольклор, так как это требует специальных знаний.

Сложившуюся в науке ситуацию очень хорошо 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 не участвуют в исследованиях по фольклору. Такова цена тезиса (казалось бы, сугубо проэтнографического), согласно которому

фольклористика — это обособившаяся отрасль от этнографии. Этот тезис неверен 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 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 отрасли исключительно филологии или как совершенно самостоятельной науке.

Обычно сами этнографы перепоручают задачу изучения фольклора филологам, выражающим готовность работать под «руководством» этнографии при сохранении ими 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 апелляции 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 и те и другие являются филологами по образованию). Пользуясь 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 последние филологами в классическом смысле этого слова уже быть перестали в силу претензий на семиотический подход. Существует и этнографическая точка зрения, согласно которой представители семиотической школы этнографами так и не ста-

ли, тем более что они сами к этому явно не стремятся, заявляя об этом своим особым подходом к постановке проблемы «фольклор и этнография».

Таким образом, постулируются две науки о фольклоре, каждая из которых строит свой особый предмет исследования. Иначе говоря, существуют исследователи фольклора, но не существует единой, следовательно, самостоятельной дисциплины фольклористики. Это можно было бы считать признаком допарадигмальной стадии существования фольклористики, но внутренние различия в понимании предмета исследования по линии «этнография—филология» настолько четко структурированы в оппозиционном плане, что приходится с порога отвергать эту гипотезу.

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, что предметом исследования в обоих случаях выступает не фольклор вообще, т. е. данный нам в эмпирическом созерцании фольклорный акт, а 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. Байбурина» [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» [Байбурина 1991 : 43, 44].

Далее В. П. Аникин комментирует позицию А. К. Байбурина, цитируя наиболее характерные высказывания: «Делается вывод, что под заговорами (заклинаниями) надо понимать „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 своей 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. С чисто этнографической точки зрения специфика научной школы, которую в настоящее время *de facto* возглавляет А. К. Байбурина, 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 этнографического источника), а филология — это наука о *художественном творчестве* [Аникин 2005 : 61]. Отметим, что определения предметных областей этнографии и филологии В. П. Аникина соответствуют определениям этнографии и фольклористики К. В. Чистова. 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, *авторское—анонимное* 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 должна? Ключ к ответу опять-таки лежит в отношении к понятию «текста». Фольклор как предмет этнографии представляет собой нечто гораздо большее, чем «текст», т. е. 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, обладающая 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 (рассказа), безразличного к своей форме (поэтике).

В связи с этим этнографы обычно раскрывают понятие фольклора как «явления 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 жанров. Таковы рассуждения А. С. Толстой об «использовании фольклора в качестве исторического источника при изучении этногенеза и этнокультур-

ных 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 фольклору как «искусству слова» присуще поэтическое обобщение изображаемых событий. Надо только уметь выделить в них историческое ядро [Толстова 1983 : 9—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—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 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 реконструкции археологических материалов, мы 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 фольклора 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].

Примерно под тем же 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».

Итак, существуют два различных предмета исследования, обозначаемые термином «фольклор» и принадлежащие двум различным наукам — филологии и этнографии. На наш взгляд, адекватным способом расшифровки понятий «художественное творчество» и «явление культуры» может быть их соотнесение с поэтикой («форма») и структурой, или композицией («содержание»).* В рамках филологии фольклор классифицируется как часть литературы и существует для упомянутой

* В исследованиях по фольклору композиция, как правило, рассматривается в качестве одного из элементов поэтики жанра.

науки прежде всего как синтактическая единица, в рамках этнографии — как часть культуры и существует для нее прежде всего как прагматическая единица. В первом случае семантика выступает в качестве «заключения» синтактики, во втором — в качестве «предпосылки» прагматики.

Во многих отношениях этнографический подход 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 Выготского и Пирса трактуются в терминах соответствия [Адоньева 2004 : 28]. При рассмотрении фольклорного жанра как прагматической категории, 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 не изученных 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. та 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, ка-

сающиеся его теории знаков. Достаточно было бы сказать, что он категорически предупреждал против смешения понятий «прагматизм» и «практикализм»: «слова *practisch* и *pragmatisch* отдалены друг от друга подобно двум полюсам» [Пирс 2000 : 157]. Согласно Пирсу, «чистая риторика» (т. е. прагматика) ставит своей задачей «установление законов, в соответствии с которыми в каждом научном интеллекте один знак порождает другой и одна мысль влечет за собой следующую» [Пирс 2000 : 49].

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? 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, скорее, 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 принятой в рамках упомянутой школы нормы (что-то вроде «case studies» по поводу отдельных элементов духовной культуры) обусловлено глубиной погружения в эмпирический материал.

Главная идея Ю. М. Лотмана в сущности довольно проста и состоит в использовании общего для всех гуманитарных наук языка («общность» принимается за «семиотичность»). Поскольку инициаторами этого движения были филологи, на этнографию стали переноситься (по образу и подобию Леви-Стросса) не столько семиотические, сколько лингвистиче-

ские образцы научного поведения. В результате возникла тенденция к созданию некоторой сверхдисциплины, для которой неактуальны границы между конкретными науками. (Само по себе это вызывало 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 можно было бы утверждать, что астрофизика, геология, биология и тем более логика и математика являются частью семиотики (или лингвистики, памятуя теорию Нейрата). В настоящее время гуманитарные науки по этой же схеме объявляются частью культурологии, поскольку пользуются понятием культуры.

При таком умозрительном подходе терминология подменяет собой содержание, метод исследования заменяется методом описания, языковой деятельностью. С этой точки зрения Ю. М. Лотман и Леви-Стросс являются представителями *описательной* науки. Полемизируя с Леви-Строссом, В. Я. Пропп писал, 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: «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 проявляется внутренний конфликт («диалог») между филологом и этнографом (это 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, многие противоречия, возможно, исчезли бы, 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 софистики, 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. Штробах, 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 и А. Н. Веселовский. Окончательное завершение классическая концепция этнографии, от А до Я, от материальной культуры до духовной культуры, приобрела в книге самого 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 о двух субдисциплинах, а как о 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, можно сказать что идея эволюции — движение *от простого к сложному* — есть перевернутая идея «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.

В связи с этими фактами действительно нельзя рассматривать «фольклористику как отделившуюся отрасль этнографии». Спор между фольклористами и этнографами на самом деле является спором между филологами и этнографами. Этот «территориальный» спор, борьба за «сферы влияния» 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 «религиоведческий», надо понимать, упрощенный подход (к вопросу о соотношении понятий мифологии / фольклора, обряда и религии) [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 не филологических методов в рамках прагматического, или этнографического, подхода. Модель волшебной сказки Проппа, закон Пэрри-Лорда, концепция мотифемных последовательностей Дандиса, которые стали настоящими прорывами в изучении фольклора, созданы на основе этнографического подхода, когда исследователь пытается рассмотреть то, что стоит за или *перед* текстом.

ЭТНОС. ТЕОРИЯ И ЕЕ ОБЪЕКТ В ЭТНОГРАФИИ

Выше уже упоминалось о хрестоматийной ошибке Дж. Ханта, связанной с отождествлением понятий нации и расы. Однако он лишь доводил до логического конца довольно распространенное научное представление. Что же общего может быть между нацией и расой? Если исходить из установок, принятых до сих пор, нация и раса выступают как большие группы людей, отличающиеся 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*. 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, нетрудно доказать факт заимствования. Как писал В. П. Алексеев, «на общем языке могут говорить и те народы, которые имеют разное *происхождение*» (курсив наш. — П. Б.) [Алексеев 1986 : 19].

При определении 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*), занимаясь решением проблемы этноса? Вероятно, цель состоит не в том, чтобы «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 некоторого теоретического объекта этнографии.

В качестве предварительного замечания скажем, что термин «этнос» и его семантические эквиваленты в литературе употребляются по крайней мере в трех 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 — тех ее аспектов, которые ассоциируются с более общим понятием бесписьменной культуры;* 3) в значении теоретического объекта, представляющего собой абстракцию только одного свойства культуры изменяться во времени и пространстве. Все три значения так или иначе связаны с идеей различия или многообразия человеческой культуры (см. выше).

Проблема указания: имя и дескрипция

Обратимся к опыту других наук, которые, как можно предположить, тоже должны сталкиваться с подобной ситуацией. Мы можем это сделать опосредствованно, пользуясь обобщениями философии науки, особой научной дисциплины, предметом исследования которой выступают научные теории как таковые. В этом ключе данная ситуация связана с необходимостью решать, казалось бы, тривиальный вопрос: существуют ли объекты, знанием о которых является имярек наука, а если существуют, то как они существуют и что собой представляют [Грязнов 1982 : 13]. Таким образом, решая проблему

* В этом значении понятие этноса сближается с «идеальным типом» Макса Вебера, приобретая смысл модели конкретного этноса.

определения этноса, ученые фактически говорят о проблеме существования этноса как теоретического объекта.

Философы науки соглашаются с тем, что при «нормальном» течении научной деятельности такой вопрос звучит нон-сенсом. До поры до времени 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, называемых арабами, русскими, французами, казаками, тлинкитами, бороро, фульбе, камчадалами *etc.* В известном смысле это звучит разумно. Существование — проблема теоретического знания, ибо в конечном счете речь идет о существовании той или иной конкретной науки с точки зрения оценки ее 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.

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: внутри-научной 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, но затем искажается в результате своего рода «болезни языка». Перифразируя одно из самых известных изречений Макса Мюллера, так называемая 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 существующей 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, пожалуй, 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].

Исследователи, как правило, 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» выступают термины «русские», «поляки», «немцы», «сербы», «казаки», «ирокезы» и т. п., в общем нечто случайное, зависящее от истории индивидуальных интересов исследователя. В целом при решении проблемы указания с помощью представления имени (здесь «этноса») в виде совокупности дескрипций исследователи оставляют за собой право пользоваться сингулярными терминами, заранее принимая их референты как существующие (хотя говорить о тех или иных группах как «этнусах» можно только после того, как определено само понятие этноса). Это означает фактическое использование концепции имени в качестве метода решения проблемы указания: «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 пониманию этноса, не

используя в процессе доказательства ссылки на сингулярные термины. Формально — это задача указания на еще не существующий 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» по некоторым общим признакам. В теории Л. Н. Гумилева, представляющей более сложную систему взглядов, таковым выступает единое «этническое поле», образующее данную группу. Кстати говоря, сам факт переноса акцента в определении этноса с того, что *образуется* (группа людей), на то, что *образует* (принцип внутреннего единства), является существенным шагом к пониманию этноса как абстрактного объекта, если отвлечься от того, что в работах Л. Н. Гумилева этот объект как бы по инерции еще 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]. Косвенным образом признавая это, исследователи говорят о «призрачности» этноса как явления [Байбурин 2003 : 14]. Действительно, этнос — это идеализированный объект, являющийся абстрактным образом конкретных «сгустков» человеческой культуры. Но именно поэтому он является «объектом», а не «предметом» исследования этнографии.

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 предпринимать заранее, не исключая того, что в конечном итоге этносом может оказаться не «народ», а нечто совершенно иное.

Чтобы приучиться к этой мысли, необходимо еще раз вернуться к С. М. Широкогорову 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» [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 не вполне осознаваемом пределе 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 и понятие различия

В конечном счете единственное свойство, которое представляет 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 о свойстве самой культуры «иметь в себе различие». Здесь культура как абсолютное различие, т. е. мыслимая отвлеченно от любого рода эмпирического объекта, выступает не в виде совокупности конкретных признаков, присущих той или иной группе населения, а в абсолютно чистом виде, что и позволяет использовать этот идеальный объект при исследовании вроде бы совершенно несоразмерных друг другу эмпирических явлений. В противном случае исследователи, изучающие культуру русских и русско-устинцев, вероятно, были бы не в состоянии знать, что занимаются одной и той же наукой. В указанном

смысле этнос как идеализированный объект является «пустым», поскольку ему фактически придается свойство «не иметь частей и протяжения». В переводе на язык этнографии это означает свойство «не иметь предметного образа».

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», *что* исследуется, а то, *посредством чего* это «что-то» исследуется. В этнографии понятие абсолютного различия играет 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 обозначаемые этими терминами явления в отношении части и целого? 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 путаница возникает в связи с тем, что обобщение иногда сочетается и потому отождествляется с абстрагированием [Грязнов 1982 : 56]. По 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 идеализированными объектами 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» (не «этносе»).

Утверждение, что фактически объектом исследования этнографии выступает различие в человеческой культуре, является не таким уж неожиданным для самой этнографии. Согласно программным заявлениям Ю. В. Бромлея, этнографию странным образом интересует не культура, а культурные различия [Бромлей 1973 : 207, 208]. 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 ее исследования [Леви-Стросс 1999 : 36]. Но если это так, этнография есть наука о чем-то пустом и бессодержательном. Наткнувшись на этот 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». В. А. Тишков утверждает, что этносы — «умственная конструкция», существующая только в головах этнографов, что «реально существует лишь некоторое «культурное многообразие», «континуум существующих и отличных друг от друга элементов общества и культуры» [Тишков 1992 : 7, 8]. Все верно.* Только это не означает, что этнос не является объектом этнографии. Наоборот, именно благодаря абстрактности этнос только и может выступать в этой роли в противоположность предмету этнографии («культурному многообразию»). Ошибка оппонентов В. А. Тишкова заключается в тезисе «этнос — это реальность», т. е. в смешении понятий объекта и предмета исследования этнографии.

* В 1989 г. автором была защищена диссертация «Этнос аборигенов Австралии», одним из положений которой является тезис о том, что «племена» аборигенов представляют собой искусственные конструкции, образно говоря, «пакеты» для эмпирических данных по языку, культуре, обычаям и верованиям [Белков 1989 : 18].

Этнос и этничность. Субъект и предикат в дефинициях этноса

С. А. Токарев, пожалуй, первым указал на 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 всех «видовых» признаков, которые играют роль в том или ином случае, ибо ни один из этих признаков не оказывается обязательным» [Токарев 1964 : 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). «Испарение» реальности до простейших абстракций идет одновременно со встречным процессом восхождения от простейших абстракций ко 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. «Перед нами, — писал он, — свидетельство лишь того, что этнос представляет собой не отдельный компонент культуры, а определенную целостность» [Бромлей 1973 : 31]. Очевидно, что здесь утверждение, подлежащее обоснованию, доказывается с помощью тождественного ему по смыслу аргумента. Сам С. А. Токарев 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 А, В, С, Х и при этом не возникает там, где имеются лишь признаки А, В, С, то можно сделать вывод, что Х является причиной Е» [Зегет 1985 : 248].

С точки зрения логики вывод об этническом самосознании как сущности этноса абсолютно корректен, но он не устраивает ни Ю. В. Бромлея, ни Л. Н. Гумилева, так как это 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. то же самое, что Ю. В. Бромлей называет этнодифференцирующими признаками [Гумилев 1989 : 86, 91, 92]. Таким образом, если не обращать внимание на факты идеологического резонанса и схоластических споров об оттенках

словарных значений тех или иных слов, обе стороны, сходятся во мнении, что этнос — это группа (общность) людей, отличающаяся по набору признаков культуры от других подобных групп независимо от того, в какой форме осознается это отличие и осознается ли оно вообще. Это еще 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 народе как совокупности не связанных между собой признаков.

Концепция Л. Н. Гумилева более прогрессивна по способу ввода понятий «пассионарность» и «этническое поле»: путем абстрагирования только одного свойства — «этнической близости / чуждости», которое в общем контексте его рассуждений фактически отождествляется с понятием этноса [Гумилев 1989 : 284]. Это кое в чем противоречит собственным представлениям Л. Н. Гумилева, но не противоречит принципу рассматривать этнос как идеализированный объект, отражающий только одно из свойств эмпирического объекта. В тексте Л. Н. Гумилева «биологизация» этноса, проявляющаяся в переходе от понятий этнического самосознания или стереотипа поведения к понятиям пассионарности и этнического поля как природных явлений, выступает как форма так называемого стихийно-материалистического мышления (ср. понятие «этнического поля» с определением «этничности» как «изоморфной видовому многообразию адаптивно-эволюционной системы» [Арутюнов 1995 : 19]). В работах сторонников концепции Ю. В. Бромлея понятие различия в культуре реализуется в теории этнического самосознания, являющегося формой сознания своего отличия от других подобных групп, т. е. в качестве теоретического объекта вообще не рассматривается.

В мировой науке, в частности американской, термину «этническая группа» или его аналогам придается практически такой же смысл, вплоть до связи с идеей «традиционно-бытовой культуры» под именем «примордиалистского» понимания этнического [Табolina 1985 : 31]. Амплитуда дефиниций 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 этниче-

ской 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 [Табolina 1985 : 32].

В российской (советской) этнографии понятие этничности имело 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 выражения такого рода: «уровни этничности» [Арутюнов 1995 : 8].

В качестве нового веяния понятие этничности вторглось в российскую науку в 90-е гг. 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 доказать, что понятие этничности является «перевернутым» понятием этноса или этнической группы. В сущности речь идет о формальных перестановках в высказывании об этносе; предикат ставится на место субъекта, субъект — на место предиката. Понятие этничности достаточно просто выводится из определения этноса Ю. В. Бромлей. Можно сказать, этничность — это то, что отражается 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»). Если сказанное по поводу этничности перевести на язык теории этноса Ю. В. Бромлея, этничность есть краткое обозначение той части определения этника (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 что «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*, подразумевающим 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 контекста 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: «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.

В плане новизны, во всяком случае для советской этнографии, позиция В. А. Тишкова выглядит более оправданной, когда он цитирует слова своих коллег в связи с тем, что квалифицируется как «отрицание этноса»: «Если нет этносов, тогда что же изучает этнология?» [Тишков 2003 : 26]. «Отрицание этноса» для него означает отказ от «веры в то, что существуют четко очерченные, гомологические социальные единицы (коллективы) в виде „наций“, „культур“ или „этносов“, поскольку культура не существует в форме таких единиц» [Тишков 2003 : 26].

Здесь было бы очень желательно сделать уточнение в связи с использованием термина «этничность». Необходимо выбирать: либо отрицается существование этноса как реальности, либо отрицается соответствие реальности понятия этноса. Для этого надо ясно определить, о чем мы говорим в данный момент: 1) о фрагменте реальности, 2) о предмете исследования, выделяемом из этой реальности, или 3) об объекте исследования, который конструируется и проецируется на реальность, очерчивая собой единицы конкретного исследования. Безусловно, этнос в обычном понимании слова не является единицей реальности. В этом заключался самый смысл введения С. М. Широкогоровым понятия этноса как этнической единицы [Широкогоров 1923 : 14]. Близость или подобие этих конструкций (или фиксаций) объективно существующим *переходам* (различиям) в противостоящей нам действительности зависит от характера индивидуальных задач.

Понятие культурного круга

Несколько слов об истоках этнографической теории. Триада «эволюционизм—диффузионизм—функционализм», с помощью которой принято интерпретировать развитие теоретической мысли этнографии, на самом деле представляет матрицу трансформаций объекта исследования. 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», 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 итоге интересуется не группой людей, именуемой «народом», а *культурой как свойством народа*. Проблема заключается в том, как различить эти понятия. Эволюционизм делал это за счет идеи исторических видоизменений культуры. Если мы говорим о стадиях развития культуры, мы тем самым разграничиваем значение терминов «народ» и «культура».

Диффузионизм расчленил эти понятия с помощью идеи заимствования, т. е. географической «непринадлежности» культуры данному народу. В ретроспективном плане (по спирали) теории этноса 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, 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», Фробениус говорит о «душе» культуры. Там, где Л. Н. Гумилев говорит о «стереотипе поведения», Фробениус — о «пайдеума» (от греч. «воспитание»). Различие возникает, кажется, только в том пункте, где Фробениус утверждает, что культура развивается *без народа* [Frobenius 1898 : XIII].

Однако Л. Н. Гумилев также определяет этнос как группу людей, скорее, на словах, на деле отказываясь от понятия «этнической группы» в пользу понятия «этнического поля». С другой стороны, у Фробениуса упомянутое утверждение о существовании культуры без народа является, скорее, способом абстрагирования понятия культуры средствами предметного мышления. Впрочем, родство теории Л. Н. Гумилева с идеями Фробениуса может иметь опосредствованный характер; термины теории этноса Л. Н. Гумилева очень близки терминам теории культуры Шпенглера (имя Шпенглера в работах Л. Н. Гумилева упоминается, имя Фробениуса нет). Ср.: «культуры суть организмы», «культура умирает после того как ... [ее] 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 Фробениусом [Frobenius 1898 : 6].

Таким образом, с некоторыми оговорками сентенция «культура не имеет ног», на первый взгляд кажущаяся чем-то совершенно аномальным, как нельзя ближе подходит к определению объекта исследования этнографии. В контексте своих высказываний Фробениус рассматривает культуру абстрактно, независимо от ее 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» Фробениуса эквивалентна «этнической единице» в терминах С. М. Широкогорова или абстрактному «культурному кругу» в терминах Гребнера. Заслуга диффузионистов состоит как раз в попытке построения теоретического объекта этнографии под именем «культуры», или «культурного круга», путем абстрагирования реальности, а не обобщения.

В комментариях С. А. Токарева у 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 домysel, 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, она должна продуцировать (предсказывать) новые факты, тем самым умножая эмпирическое содержание научного знания [Lacatos 1978 : 48].

Хотя сами диффузионисты, видимо, не осознавали, что в данном случае имеют дело именно с теоретическим, а не эмпирическим объектом. Поэтому, фактически сконструировав

«культурный круг» в качестве теоретического объекта (т. е. абстрагировав *одно* из свойств культуры), они тут же начинают подыскивать ему референт в материальной действительности в виде списка конкретных признаков или отличий, замкнутых в географические (Фробениус) и/или «исторические» (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» единый 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.

Функционализм Малиновского с его идеей отдельной культуры как целого, состоящего из взаимосвязанных элементов, или «функций», служит скорее модификацией, чем опровержением, теории «культурных кругов». С этой точки зрения последовательность эволюционизм—диффузионизм—функционализм является в терминах Лакатоса единой «исследовательской программой», в рамках которой происходит логическое усложнение первоначальной простейшей модели исследуемых явлений [Lacatos 1978 : 50]. Сначала этнос (культура) рассматривается только как результат предшествующего развития, затем вводится фактор взаимодействия с другими культурами и, наконец, — фактор внутреннего различия (структуры). Подчеркнем, что свойство иметь части относится к этносу-культуре как более сложной абстракции, воссоздающей в мышлении первоначальный эмпирический объект, прежде подвергнувшийся испарению до простейшей абстракции различия. 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 которых выполняет свою особую функцию.

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» Фробениуса или «западнопапуасской культуры» 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», 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 Гребнер поставил перед собой не задачу создания легенды географической карты, а задачу написания монографии, посвященную «западнопапуасской культуре», ее содержание вполне соответствовало бы всем требованиям Малиновского только за счет полноты текста. С этой точки зрения выделение культур по методу 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 обыденными 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 краткость 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 несоответствии 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 или 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 численностью 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 «рапануицы», 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 каким параметрам происходит это выделение (различение), окончательно выясняется только в процессе самого исследования. Поскольку речь идет о предмете конкретного исследова-

ния, 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 в 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. 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, обитающим 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 исследователя. В одних случаях «культурный круг» («этнос») определяется 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. 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.

Этнос и нация. К проблеме разграничения понятий

Проблема этноса как проблема построения некоторого теоретического объекта включает в себя две взаимосвязанные задачи. С одной стороны, мы должны абстрагироваться от понятия группы («популяции»), с другой — от понятия нации («социального организма»), а через него от понятия государства. Однако наиболее радикальным и в то же время понятным способом «разъединить» понятия этноса и нации является взаимоопределение нации и государства. Используя гегелевские термины, мы определяем нацию как «инобытие», или «свое другое» государства (не путать с концепцией «на-

ции-государства»). Еще в «Немецкой идеологии» говорилось, что гражданское общество «выступает вовне в виде национальности и строится внутри в виде государства». Согласно С. М. Широкогову, термин «нация» подразумевает государство, если не существующее, то *in spe* [Широкогов 1923 : 14].

На практике проблема определения этноса всегда сводится к проблеме абстрагирования от понятия государства как некоторой материальной сущности (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. Широкогов, 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 из 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 стано-

вится 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. Широкоговору, этнос (народ) отличается от нации единством происхождения [Широкоговор 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, характеризующихся 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 (теория этногенеза). 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 и т. д. [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 утверж-

дать, что предметом этнической истории является «история народов» и именно в том значении, в котором этот термин впервые встречается у автора термина «этнография» 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 : 37—47]. Согласно В. П. Алексееву, «этногенетическая реальность» — это генетическое родство народов [Алексеев 1986 : 9]. Внутри «наук об этногенезе» все «исторические» дисциплины фактически рассматриваются в качестве вспомогательных по отношению к физической антропологии и географии [Алексеев 1986 : 11—20]. Еще Ратцель в «Антропогеографии» говорил, что изучение географического распространения этнографических предметов имеет особую ценность для *истории народов* (курсив наш. — П. Б.), которые рождаются и умирают [Ratzel 1912 : 388, 389].

Итак, по контексту этногенетические исследования, или изучение истории народов, — это исследования биографии народов, наподобие биографий людей как живых существ, от их рождения до смерти. Сходство/различие языка и культуры рассматривается только 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 малообоснованным. 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 лоно 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 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 Шпенглера.

По мнению 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 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 Фробениуса, Ратцеля, Дюркгейма, Шпенглера, Широкогорова, Гумилева. На наш взгляд, подобная «биологизация» является одним из проявлений логической трудности, всякий раз возникаю-

щей 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 переносится на проблему определения объекта исследования этнографии. Как следствие формулировки этноса, не включающие в себя понятия «группа людей», воспринимаются 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 народа (этноса) и нации (государство) легче провозгласить, чем осуществить. Как известно, на Западе даже в практике повседневного словоупотребления 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 различных исследователей, можно сделать вывод, что ключевым признаком этноса всегда выступает единство происхождения. 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.

С этой точки зрения расхождение между Л. Н. Гумилевым и Ю. В. Бромлеем является, скорее, вопросом последовательности в отдельных высказываниях, а отчасти 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 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 европейских 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. Бромля — 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 стадийных 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 естественные 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 этноса Ю. В. Бромля является, скорее, 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 контаминация понятия нации понятием государства неизбежно придает объекту исследования свойство конкретности, единичности, воплощаясь

в реальных, положенных на географическую (политическую) карту демографических образованиях. Конечно, для этнографа география (пространственные построения) также имеет значение, но на совершенно другом уровне. 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 идет еще от Миллера с его рекомендацией описывать народы в соответствии с занимаемой природной нишей (степные народы, лесные народы и т. д.).

Этническая непрерывность

Еще до того как С. М. Широкогоров ввел понятие этноса, термин «нация» употреблялся этнографами несколько отличным от историков образом. Для этнографа название той или иной современной нации до сих пор есть один из способов выделения объекта конкретного исследования. В XIX—начале XX в. полевые исследователи называли «нациями» выделяемые ими 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», хотя 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. Во-первых, до начала XX в. термин «нация» использовался этнографами для обозначения групп людей, живущих в обществе, где отсутствует сама идея государства. Во-вторых, «нации» и «племена», выделявшиеся полевыми этнографами-любителями, казалось бы, на совершенно объективных основаниях (например, по признаку языка, эндогамии и пр.), впоследствии стали трактоваться профессиональными этнографами как фикция. Вместе с тем, как заметил Н. Петерсон, неким парадоксальным образом даже те австраловеды, которые относятся к понятию племени весьма скептически, продолжают пользоваться названиями, всегда считавшимися наименованиями племен. По его мнению, последнее указывает на полезность

термина «племя» и племенных названий в качестве обозначения условных (shorthand) единиц [Peterson 1976 : 1].

Степень произвольности выделения таких объектов не оказывает существенного влияния на результаты исследования. Известные по литературе «племена», или «этнотыпы», аборигенов представляют собой куски самого по себе 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. Как отмечал М. А. Бутинов, 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).

Причины полезности концепции племени как способа расчленения («структурирования») этнографической реальности лежат одновременно в этнографической реальности 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 выражению Т. Б. Щепанской, закон этнографического поля — выбрать одно конкретное сообщество и наблюдать его «обычаи, обряды и традиции» [Щепанская 1993 : 9].

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 внутренних 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 протоэтнуса [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 «этни-кос», 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 вожества [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 не-

прерывности, сформулированной в свое время по аналогии с понятием лингвистической непрерывности. По замечанию О. Ю. Артемовой, термин «этническая непрерывность» вполне применим 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]. Пытаясь раскрыть понятие этнической непрерывности, 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.

Этническое пространство — это вещное пространство, поэтому то, что на карте выглядит, как круг или пятно, в режиме текста выглядит, как список 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 говорил 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 «непечатаемыми знаками»). 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 ее 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 исследо-

вания 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 ее 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 движется 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 неправильные круги, накладывающиеся друг на друга, как бы обменивающиеся перифериями, в силу того что соседние центры влияния (наблюдения) могут находиться слишком близко. Этот принцип видения 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 [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 не-этнографичности антитезы «мы—они», поскольку она предпо-

лагает 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 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 друг от друга, находясь как бы в разных плоскостях. То, что мы не в состоянии сформулировать, для носителей архаической культуры является реальным фактором поведения. Собственно этническая ситуация в аборигенной Австралии описывается только в терминах этнической непрерывности. Снова вернемся к Шпенглеру. «Я, — писал он, — различаю и дею культуры, ее внутренние возможности, от ее чувственного проявления в картине истории» (разрядка Шпенглера. — П. Б.) [Шпенглер 1923 : 116]. Мы присоединяемся к этим словам с поправкой на то, что идея культуры — это идея, возникающая в голове субъекта исследования и поэтому совпадающая с объектом исследования.

МОРФОЛОГИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

Традиционно морфология традиционной культуры рассматривается в виде трихотомии «материальная — социальная — духовная культура», причем порядок расположения элементов этого отношения соответствует степени понижения «вещности»: предмет — поведение — мысленный образ. Такой взгляд приводит к известным противоречиям, в частности к тезису о неоднородности предмета этнографии. На наш взгляд, эти противоречия могут быть разрешены, если признать, что в основе этнографических исследований может лежать совершенно другой морфологический принцип, связанный с делением на эзотерическую и экзотерическую культуру. Тем более что саморасчленение традиционной культуры по этому признаку обнаруживает некоторые черты сходства со структурами исследовательского мышления, такими как «крестьянская — первобытная культура», «эволюционный — структурный подход», «своя — чужая культура». Думается, что по отношению к друг другу левые и правые члены этих оппозиций в разных контекстах принимают оттенки экзотерического/эзотерического. Ниже мы разберем несколько этнографических примеров с целью абстрагирования наиболее существенных аспектов взаимоотношений между эзотерической и экзотерической сторонами традиционной культуры. Это означает, что такие понятия, как например ритуал и игра, миф и сказка и некоторые другие, следует воспринимать не во временной последовательности, т. е. в виде «эпох», а в категориях пространства: «центр — периферия», «ядро — оболочка», т. е. в виде «кругов» традиционной культуры.

Игра и ритуал. Мир детства и мир взрослых

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». Здесь мы попытаемся оттолкнуться от способа противопоставления игры и ритуала, уже опробованного в научной литературе: «...если ритуал передается из поколения в поколения путем заучивания его частей, блоков, фрагментов, то игра — с помощью правил» [Байбурин 1993 : 23]. 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 того общего, что существует между двумя аспектами идеи игры, высказывание Хейзинга остроумно, однако, кажется, не является действительным 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 явно вторичном древнегреческом материале [Хейзинга 1992 : 165, 166]. Так что же существует между ними общего? При ответе на этот вопрос мы попытаемся опираться на этнографические данные.

В качестве базового предположения выдвинем следующую идею. Игра — это особая форма моделирования реальности, знаковая деятельность, посредством которой ее участники стремятся решить задачи в неигровой сфере. В этом отношении весьма показателен обрядовый цикл *хориоми* папуасов киван (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 издававших 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 то же, 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 обращаются с «мертвым» («умершим») ямсом: клубни, которые год назад отложили для рассады, 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 «нечистойой» 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 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. Подобные конусы делаются 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* на-

зывается *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 интерпретировать 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 смысл игры заключается в построении модели успешного прохождения и завершения процесса, на который она нацелена. С этой стороны игра выступает как всеобщий эквивалент удачи. Говоря языком 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. Это тот элемент детской бесписьменной культуры, который выступает в роли внутренней формы мира взрослых («воспоминание о будущем»). В этом

смысле чуждость понятия игры миру взрослых является знаком ее принадлежности («свойственности») этому миру.

Приведенные выше материалы не позволяют нам 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.

Тайное знание и театр. Мужской и женский мир

Рассматривая на материале архаических церемоний соотношение понятий игры (агона) и ритуала, мы одновременно вступаем в сферу действия наших собственных представлений о театре («лицедействе»). Процесс соревнования или демонстрации достижений (силы) неизбежно приобретает характер некоего зрелища, костюмированного или кукольного представления, когда драматический момент выдвигается на первый план. 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 «ряженные» 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» *ко-кади* 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 ключки 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 обращаются 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 боятся 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 пищи, — обязательная часть процедуры чествования мертвых сородичей.

Можно сказать, пространство *хориоми* имеет два измерения, мужское и женское. Для женщин реальные «духи» — это ряженные в костюмах из листьев и веток, для мужчин — это невидимые глазу существа, которых ряженные 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 [Хейзинга 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» [Landtman 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 пристають к женщинам) — это духи мертворожденных детей или умерших детей, оставшихся сиротами в раннем возрасте [Landman 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 неопишемого 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. Ряженные, парни в облике фольклорных персонажей, неожиданно появляются на посиделках, пугая девушек своим «страшным» видом.

Раскрытие секрета ряженных — 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 ряженные — это не «духи», а обычные люди [Landman 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 обма-

нывали 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 Адирри. 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 заблуждение 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]. В течение нескольких дней и ночей мужчины держат женщин в страшном напряжении, организуя процессии прибывающих из Адирри 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 листьев 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].

Особо выделяется тот факт, что наряду с очень развитой функцией ритуального обмана непосвященных в действия 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 удниррингита (личинок уитчетти), место магического продуцирования этого вида. Попробуем представить, как это происходило, пользуясь материалами Б. Спенсера и Ф. Гиллена. В на-

значенный 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 удниррингита. На рассвете мужчины вновь пускаются в путь, который повторяет путь, проторенный в мифические времена Алчера (Сновидения) великим предводителем людей-уитчеттти по имени Инт-ваилиука. 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 Инт-ваилиука во времена Алчера жарил личинки, выдавливал и ел их мякоть. Под заклинания, призывающие насекомых для откладывания яиц, совершаются действия, имитирующие действия Инт-ваилиука. Группа переходит к небольшой пещере, откуда извлекаются два священных камня, изображающих 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, давшего название тотемному животному. Все мужчины, включая ала-

тунья, 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 хижинкой. 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 хижинкой (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 *интичичума* 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, уничтожая 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 действия-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 образом украшают себя, наносят на тело символические рисунки. «Спектакль» состоит в том, что мужчины тотема удниррингита, находясь внутри сооружения, по конструкции представляющего собой удлинённый 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 организо-

вано с таким расчетом, чтобы удерживать непосвященных на определенном физическом 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 удниррингита разыгрывают перед непосвященными. Если использовать термины эпистемологической теории 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 новогвинейской заключается в том, что эзотерическая и экзотерическая части 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 непосредственно прилегают к эзотерическим («закулисные игры») 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 полагала Л. А. Мерварт, могут видеть только тени кукол [Мерварт 1929]. В известном смысле театр теней являет собой законченную метафору отношений между эзотерическим и экзотерическим планом, которые 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, а 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 действия. Непонятно, под воздействием каких 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 терминов. 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 так, что единство (дополнительность) этой поздней «вставки» со старой оболочкой кажется чем-то факультативным.

Праздник и ритуал. Средневековье и архаика

Хёйзинга проводит важную мысль об особой связи игры с праздником. Опираясь на идеи венгерского ученого Кароя Кереньи, он находит параллель между понятиями игры и праздника, говоря о том, что «между праздником и игрой по природе вещей существуют самые тесные отношения» [Хёйзинга 1992 : 34].

Как известно, существует два способа постановки проблемы происхождения праздничной культуры (игры, театра, карнавала): либо праздник возникает в эпоху позднего средневековья, либо восходит к архаическому комплексу обрядов [Абрамян 1983 : 51, 53, 55, 59, 187; Петрухин 1984 : 145; Гу-

ревич 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» состоянии, т. е. внутри архаической культуры, *праздник* в целом соотносится с *обрядом* как периферия и священный центр. Из приведенных выше описаний можно было заметить, что общим признаком театра и агона является пограничный характер («лиминальность») обоих институтов по отношению к ритуалу, их соотносительность либо с открытием, либо с закрытием ритуала. Следовательно, происхождение праздника состоит не в превращении ритуала в праздник, а в превращении праздника в самостоятельную сущность по отношению к ритуалу. Таким образом, решение проблемы происхождения праздника заключается в функциональном (синхронном) подходе.

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. Все, что находится в сфере праздника, — это магия мгновенного (первого) действия. С точки зрения цели все подпадающее под действие экзотерической версии священного ритуала, связано с идеей контролируемой утечки экзотерической информации, со снятием границ между посвященными и непосвященными. По Бахтину, праздник создает «как бы единое народное целое» [Бахтин 1965 : 276]. Сходные черты, в частности функцию установления психологического равнове-

сия, А. Ломмель обнаруживал в австралийских корробори [Lommel 1952 : 40]. Ограничение игрового действия небольшими интервалами праздничного времени совпадает с идеей концентрации, следовательно, усиления магического воздействия.

Во-вторых, следует подчеркнуть синхронный характер происхождения праздника (игры и театра) по отношению к ритуалу как его экзотерического части. Однажды возникнув, структура «эзотерическое—экзотерическое» продолжает сохраняться на всех последующих стадиях развития культуры, в рамках которых она приобретает новое наполнение. Особенно примечателен изоморфизм этой структуры оппозициям, являющимся существенными при определении предметной области этнографии как в теории («первобытная—крестьянская культура», «традиция—современность»), так и в практике полевых исследований при установлении отношений между исследователем и информантом, информантом и исследователем («посвященный—непосвященный»).

При определении роли, которую играет в построении предметной области этнографии структура «первобытная—крестьянская культура», ключевым моментом служит сравнение архаических культов плодородия и средневековых календарных праздников. Рассмотрим сюжеты культов плодородия аборигенов Австралии, взяв для этого небольшой фрагмент обрядовой жизни аборигенов северо-востока п-ова Арнемленд из материалов супругов Берндт [Berndt, Berndt 1999 : 282—286].

Обряды Кунапипи проводятся в сезон изобилия пищи, являясь магическим средством подготовки к приходу сезона дождей, способствующих наступлению нового изобилия пищи. Действия разворачиваются между двумя локусами: священной площадкой и общим лагерем. В течение 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 Юлунгула, или Эмеи Радуги.

Юношей уводят на священную площадку, и женщины оплакивают их как умерших, ибо считается, что их «проглотил» Юлунгул (священная площадка символизирует собой тело Юлунгула). Ритуальные танцы, по большей части имитирую-

щие 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 («пеннисом»).

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 зятями.

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 («рождаются») 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 *энгвур* (*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 плодovitость», «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 *энгвур*. 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 *энгура*.

В рассматриваемом 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 возможна несколько иная постановка проблемы происхождения праздника («смеховой культуры») народов Европы, если под праздником 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 карнавальской 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, предвзято 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 выдвинуть гипотезу, что карнавальная культура складывается, или принимает окончательную форму, в результате соединения древних компонентов экзотерической практики с элементами средневековой, письменной, религиозной культуры, которые приняли на себя функции вытесненного ими древнего 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 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. Как сказано, 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 (см. выше). По принципам построения «культы плодородия» в большей степени напоминают карнавал, нежели театр с его идеей относительно замкнутого про-

странства. 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 постепенном 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 результате 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 предсто-

ящем 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 («целый») 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» от некогда существовавшего единого организма. 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 или структуру, если под структурой понимать *нечто неактуальное, управляющее актуальным*. Сначала с переходом от охоты и собирательства к земледелию «пустота» заполняется поминательными 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. 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 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, греческого аналога 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 Юлунгул), которых он затем изрыгает из себя. В самом обряде мотив желудка мифического змея смешивается с мотивом материнского чрева (яма *ганала*/навес *дьебал-манды*), из которого «появляются» юноши, посвящаемые 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 удастся 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

* Пользуемся подсказкой Ю. Е. Березкина.

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 эволюционных (диахронических) представлений. Крестьянские обряды не являются «пережитками» древних ритуалов, постепенно «деградирующих», исчезающих или истончающихся во времени. 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 дилемма «первобытность—цивилизация» является внешней (диахронической) формой этнографии. Ее внутренней (синхронической) формой является дилемма «первобытная—крестьянская культура». Возвращаясь к уже сказанному по поводу средневековой культуры, в рамках крестьянской культуры в так называемых развитых обществах структура «сакральное—профанное» («эзотерическое—экзотерическое») сохраняется за счет контраста между церковной, доминирующей культурой высших слоев общества и народной, низовой культурой.

ПОЛЮСЫ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЭТНОГРАФИИ. МИФ И ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА

В настоящее время теоретические (структурные) исследования в этнографии сосредоточены на двух полюсах, один из которых представлен духовной культурой («фольклор»), другой 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 посередине 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 «нетеоретичности» («профанности»). По нашему мнению, схема «эзотерическое — экзотерическое» применима не только к анализу самого предмета исследования этнографии, но и к решению конкретных задач, поскольку проблема первичности фольклора и этнографии во многом связана с взаимными претензиями 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 устоявшейся классификации явлений традиционной духовной культуры на *мифологию и фольклор*, что примерно соответствует представлениям о высших существах (высшая мифология) и локальных духах (низшая мифология, или демонология). С одной стороны, в первобытной культуре вера в верховные (небесные) существа

ва, 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, воплощаемых непосредственно в образах 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 в принципе 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.

Первобытная сказка

Филологи-фольклористы довольно часто пользуются термином «первобытная сказка», но не приводят примеров этого явления. В аборигенной Австралии образ пожирательницы маленьких детей является экзотерической версией мифологической патронессы инициации — версией, рассчитанной именно на детскую аудиторию. Но прежде чем перейти к вопросу о связи между чисто мифологическими и волшебными персонажами, необходимо рассмотреть саму 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 и позволяет лучше понять соотношение между ритуалом и мифом и в конечном счете 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 они *выделяются*. И выделяются по правилам, соответствующим жанровому разделению. В данном случае сам факт или 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 [Stanner 1989 : 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 увидели, что вода уже не была чистой. Вот и мать, 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 достигают 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 перерезать 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 тотемическим спутником Мутьинги, 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 неопитам тайное имя Матери Всего, или Старухи, — Карвади и раскрыть им секрет гуделки, звук которой перед непосвященными выдается за ее 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 неопитов [Stanner 1989 : 6—8]. При этом У. Станнер утверждает следующее: женщинам известен миф о Мутьинге, но они не должны знать, что гуделка является ее эмблемой, и в то же время на деле взрослые женщины все-таки знают об этом. Мутьинга — «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 Мутьинге/Карвади, не сталкиваясь с очевидными противоречиями. Вероятно, он невольно смешивает две вещи: то, что мужчины *показывали* ему самому, и то, что мужчины *обычно рассказывают* женщинам, ибо 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 Твануирика, 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 предстает 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].

Однако перечитаем более внимательно то, что делается на священной площадке, полностью скрытой от глаз непосвященных. Оставим 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 должна обсохнуть от жара и дыма костра. К этому можно добавить, что в одном из эпизодов обрядов инициации муринабата гуделка уподобляется пенису в состоянии эрекции [Stanner 1989 : 8]. В целом по Австралии символизм гуделок связан с идеей противопоставления полов и прежде всего с идеей высвобождения сексуальной мужской силы и/или обретения «настоящих» мужских гениталий [Белков 2004 : 17—19].

Учитывая сказанное, центральная пантомима инициации аборигенов муринабата 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 : 254]. С точки зрения сущности различия между эзо- и экзотерической версиями, разворачивающимися в двух локусах, мы вернемся к анализу цикла Кунапипи, который достаточно подробно описывался выше [Berndt, Berndt 1999 : 282—286].

Нетрудно заметить, что перед нами два противоположных мотива, объединенных в одну систему. Версия для посвященных содержит мотивы рождения из лона Матери-прародительницы, символизируемого канавой *ганала* на священной площадке. Версия для непосвященных связана с идеей проглатывания неопитов Юлунггулом и их чудесного спасения из его чрева, символизируемого навесом *дьебалманды* 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 пронаблюдать, как обрядовая (истинная, «видимая») и внеобрядовая (ложная, «устная») версии 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, связанные 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» композиции волшебной сказки, что вроде бы подтверждает известный тезис В. Я. Проппа о ее восхождении к обряду инициации. Однако, во-первых, протagonистами сопроводительного мифа (т. е. всего того, что касается эксплицитной стороны обряда) оказываются вовсе не мальчики, проходящие инициацию, а мифические первопредки;

во-вторых, композиция, которой пользуется волшебная сказка, возникает при живом обряде инициации.

Итак, судя по австралийским материалам, существуют 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 операциональная 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 дети, 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, а его чудесный противник.

Концептуальная целостность (сюжетность) обряда инициации, совмещающего в себе две в сущности исключаящие 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 стоит 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 Юлунггле, 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 Мутынки должны были бы быть представлены ее жертвы. С другой стороны, известны некоторые, правда немногочисленные, европейские сказки, которые начинаются с введения образа, соответствующего чудесному противнику/испытателю. Еще одним реликтом данной эпохи можно считать контаминацию образа старухи-людоедки и аналогичных ей по функции женских персонажей элементами «змеиногo» начала. Само проглатывание целиком всей жертвы является признаком «змеиногo» персонажа.

Композиция волшебной сказки

Об этнографическом или феноменологическом изучении сказки как насущной научной задаче писала Т. А. Бернштам, обратив внимание на тот удивительный факт, 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 психологическое орудие). Между тем прагматика как отрасль семиотики изучает *отношение между знаками и людьми*. Только так можно войти «внутрь» сказки.

В истории исследований по фольклору использование прагматического подхода связано с двумя крупнейшими открытиями: теорией В. Я. Проппа, согласно которой волшебные сказки обладают единой, неизменяемой на сингулярном уровне структурой (композицией), 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 Р. 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, фиксированных текстов» волшебных сказок, А. Б. Лорд ставил задачу изучить как таковое становление эпического певца, усвоение им основ сказительства в «традиционном 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 (созданном) 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 (исполненного) произведения.

В дальнейшем мы будем исходить из того, что само совпадение момента создания с исполнением возможно только пото-

му, 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 исполнением (т. е. сложение или сочинение в буквальном смысле) возможно только потому, что структура произведений больших жанров фольклора является предельно простой «по вертикали» повествования. Наша цель заключается в том, чтобы показать, что бесконечное многообразие волшебных сказок может строиться только на трех составных элементах, видоизменяющихся (ассимилирующихся) «по горизонтали».

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—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 исследование 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 Ил-бабинтя. 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 Илбалинтя. 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 Илбалинтя и Тьентерамы в священные камни-тьюнги.

Распределение эпизодов этого мифа приблизительно («пунктирно») соответствует установленной В. Я. Проппом последовательности морфологических частей волшебной сказки: *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 купирования 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, нам пришлось обратиться к непосредственному изучению русских волшебных сказок, по примеру В. Я. Проппа взяв за основу афанасьевский сборник. С самого начала еще не вполне осознанным образом мы стремились сокращать сказку в целом, сохраняя ее синтагматическую ценность. Такое «сжатие» сказок выступало как средство сделать язык (знаковую систему) сказки обозримым. Вместе с тем выполнялось условие изоморфности знаковой системы отображаемому явлению. Сами сказочники очень часто пользуются этим приемом, используя в качестве частей сказочного повествования самостоятельные сказки, сжатые до минимума. Частным случаем применения этого распространенного приема является понятие «небольшие сказки в сказке» В. Я. Проппа [Пропп 1969 : 71].

Сказочные шаблоны

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 сказки связано с предыдущим исполнением другой сказки, которая используется в качестве шаблона, или формы. 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, 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 контаминации сюжетов) часто затрудняет выделение главного («последнего») шаблона или последовательность применения различных шаблонов в непрерывном ряду исполнений. 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 трехмерна. 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]. Поэтому в первый момент казалось, 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 зад у 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 зелье, 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 поило, 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 резать жеребенка, а для этого притвориться больной и сказать мужу, что видела во сне, что желчь жеребенка ее выleicht, 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 «доброего коня». В чистом поле конь просит героя отпустить его на волю и (за это) дает выдернуть три волоска из хвоста: «...когда я тебе понадобится — 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 чудовище 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 «по 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 королева 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 королева узнает свой платок на руке чудища. Королева зачастила в сад. А потом упростила 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 Незнайка 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», т. е. 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 и 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 ее 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 сжечь 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 резать чудесное животное, героиня хоронит корову, на этом месте вырастает чудесная яблоня — дерево, которое 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 вскоре позволяет заметить трехчастность их 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. Прodelанное 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 перемещения 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 продажи).

Трехэлементная структура волшебной сказки

На синтаксическом уровне составной частью волшебной сказки является мотив. Сказочный мотив — это синтагматическая единица, описывающая семейные или сословные коллизии и целостные действия, связанные с ними, посредством создания фантастических образов. *Целостность* действия 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.

Мотивом является обязательное сочетание трех фраз. Это минимальная комбинация, она так же неразрывна, как силлогизм в формальной логике (первая посылка, вторая посылка, заключение). То, что мотив может быть выражен и одной фразой (даже существовать *in spe*), и целым рассказом, принципиального значения не имеет. Так, в сказке «Незнайко» в роли мотива как неразложимого целого выступает история взаимоотношений мачехи и пасынка, выражающаяся 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 может быть только один мотив, который по вкусу сказочника может украшаться, дополняться, усиливаться (или ослабляться) другими, в этом случае подчиненными или растворенными мотивами.

Эти 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. 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], наши мотифемы должны иметь троичную структуру, объединяя в себе три функции. Мотиву преследования мачехой пасынка в сказке «Незнайко» соответствует мотифема «нарушение запрета» (протагонистом *или* антагонистом): 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). Отметим, что нарушение запрета эквивалентно созданию недостачи.

Полученные результаты табуляции различных сказок показывают, что не существует ни одной сказки, в которой бы мотивы, составляющие первую часть повествования, не подчинялись мотифеме «нарушение запрета». Точно так же 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, просрамление антагониста, оправдание и пр.). Здесь требуется дать два пояснения. Во-первых, фрагментация сказки на уровне мотифем оставляет сказочнику известную свободу в отношении степени синтагматической разработанности (пространности) соответствующих мотивов. В сказке «Незнайко» мотив, значением которого является мотифема нарушения, в сжатом виде представляет собой фактически целую

сказку, а мотив, значением которого является мотивема узнавания, представляет собой кусок срединного мотива (завершающее звено кумулятивного действия), перемещенный в пространство третьей мотивемы (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, предложенному А. С. Штерном (экспозиция — тело — постпозиция) [Штерн 1995 : 256].

Мотивемная последовательность «нарушение запрета—трудная задача—узнавание», в чем-то соответствующая триаде «тезис—антитезис—синтез», как знаковая система изоморфна явлению волшебной сказки и определяет ее жанровую специфику. С этой точки зрения волшебную сказку можно описать как трехмотивемное фольклорное повествование в отличие от одномотивемных (например, космогонические мифы, в частности приведенный выше австралийский миф), пространство которых ограничено только первой мотивемой, и двухмотивемных (например, русский эпос, или былины), пространство которых состоит из двух первых мотивем, исключая третью. 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

Эта типология подтверждается данными табуляции, которые мы не можем привести из-за отсутствия места.

Как известно, В. Я. Пропп настаивал на уникальности композиции волшебной сказки, резко отграничивая ее даже от других видов сказок. По мнению некоторых исследователей, это является решающим доводом в пользу моногенеза сказки, если иметь в виду единство времени и места происхождения [Зайцев 1984 : 74—77]. В модифицированном виде схема В. Я. Проппа делает данный метод 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 разновидностей фольклорного повествования.

За рамками внимания мы пока вынуждены оставить подробное рассмотрение вопроса об историческом соотношении мифа и сказки — вопроса, который безусловно играет одну из ключевых ролей в исследованиях такого рода. Ограничимся замечанием о том, что миф и сказка не связаны генетическими узами, представляя собой синхроническое целое по схеме «эзотерическое—экзотерическое» («ядро»—«защитный пояс»).

Попытки построения троичной модели волшебной сказки предпринимались в литературе и раньше. Сам В. Я. Пропп фактически 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]. Однако невозможно выявить *трехэлементную* структуру сказки как простейшую исходную или атомарную формулу волшебной сказки, не изменяя пропповской схеме в целом (так считает С. Д. Серебряный [Серебряный 1975 : 298, 299]), поскольку эта схема предполагает деление на элементы, число которых на порядок выше, т. е. около *тридцати*.

Все-таки 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 народнопоэтического 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 отрицания вклада В. Я. Проппа. Напротив, мы приводим форму (синтагматический анализ) его основной идеи в соответствии с ее действительным содержанием (семантический анализ). В конечном счете его всегда интересовал не «текст» (сюжет), а «подтекст» (композиция). Не случайно 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 в это пространство. Точно так же устроена волшебная сказка, состоящая из трех составных частей. Верхнее и нижнее мотивемное 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. Выделяя в качестве центральных мотивы трудной задачи или боя, В. Я. Пропп тем самым указал именно на подвижность этих мотивов относительно мотивов верхнего и нижнего ярусов. 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 внутренние 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 различные части.

Следует подчеркнуть, что использование троичной модели волшебной сказки одновременно с предлагаемым пересмотром понятий мотива и мотивемы не только меняет в тех или иных аспектах наше представление о волшебной сказке и ее месте в системе фольклорных жанров, но и 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 исключая 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.

ПОЛЮСЫ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЭТНОГРАФИИ. КЛАССИФИКАЦИОННЫЕ СИСТЕМЫ РОДСТВА

В последнее время стали появляться работы, в которых предлагается отойти от явно устаревшей практики «существования» 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]. В этом плане было бы естественно начать с наиболее изолированной области исследований, которую в настоящее время без сомнения представляют классификационные системы родства. 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, анализ 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. Отсюда возникает необходимость в понятии мифологического, или тотемического, родства [Белков 2000а : 51—59; Белков 2000б : 207—212; Белков 2004 : 1—287]. На этом фоне использование в исследованиях систем родства терминов, взятых из лексикона фольклористов («стержень», «табуляция», «мотив»), нам кажется уже вполне уместным.

Научное исследование систем родства первичной формации начинается с открытия Л. Г. Моргана, установившего, что в отличие от систем родства вторичной формации первобытные системы носят не индивидуальный, а групповой или классификационный характер. Вторичные системы Л. Г. 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 предшественниками.

Принцип локальности

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 (напомним, что Л. Г. Морган относил арабскую систему к числу арийских), 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), би-

фуркативно-коллатеральный (арабский), линейный (английский) [Крюков 1995 : 135]. Предлагаются и другие варианты обозначения основных единиц генеалогической (исторической) типологии систем родства, но, ввиду того что выбор признаков, считающихся теми или иными авторами существенными, по существу имеет случайный характер, сопоставлять между собой различные типологии или ориентироваться в них становится просто непосильной задачей для читателя, не являющегося членом этого узкого круга исследователей.

Поправки, внесенные в эволюционную схему Л. Г. Моргана, скорее отдаляют нас от реальности, чем приближают к ней. К тому же исследователи, занимающиеся системами родства, уже давно отказались от эволюционного подхода, предпочитая говорить не об эволюции систем родства, а о «трансформации СТР». Классификация Л. Г. 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. Его главный недостаток заключается именно в том, что анализ ограничивается системами терминов родства. С этой точки зрения стоит обратить внимание на весьма поучительный факт «семантического сдвига», который произошел со времен Л. Г. Моргана. Типология М. В. Крюкова, принимаемая в нашей науке в качестве эталона, трактуется как типология *систем терминов родства* [Попов 1990 : 148]. Между тем вклад Л. Г. Моргана всегда рассматривался в качестве отправной точки изучения *систем родства* [Крюков 1972 : 27].

Для «алгебры родства» такая «болезнь языка» означает предельную схоластизацию исследований, когда результатом выступают корреляции явлений, корреляции корреляций явлений и т. п. Утверждение, что исследование должно строиться от систем терминов родства к системам родства [Попов 1990 : 148], порочно по своей природе. Как возможно понять целое, исходя из принципов работы одной из его частей, и как возможно знать принципы работы этой части, т. е. *знать, что мы знаем* эти принципы, совершенно не понимая, как работает

целое? Как известно, прежде чем приниматься за частные задачи, необходимо решить общую задачу.

Безусловно, монография Г. В. Дзибеля «Феномен родства» (2001) по своей сверхзадаче объять всю существующую на тот момент литературу по формальному описанию систем терминов родства («текстов» родства) является вершиной подобных исследований в рамках «алгебры родства» как научной парадигмы. Основополагающих идей здесь две. Во-первых, если мы ограничиваем себя изучением терминологии родства, необходимо использовать чисто лингвистические методы (родство как особый язык). Сам термин «трансформация», заменивший термин «эволюция», заимствуется из структуральной лингвистики [Дзибель 2001: 29]. Во-вторых, если мы фактически отказываемся от эволюционного подхода, структурный подход становится актуальным сам по себе, по правилу исключенного третьего. В данном случае выражением этого подхода является создание иденологической типологии систем терминов родства, противопоставляемой общепринятой генеалогической. Под иденологической типологией («иденоним» в значении «термин родства») понимается выделение синхронических типологических единиц, или основных мотивов, 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 понятие структурного подхода отождествляется им с собственно лингвистическим анализом, что неудивительно, поскольку для него объектом исследования остается терминология родства.

Иденологическая типология — это лингвистическая типология родства, так же как и противопоставляемая ей генеалогическая. Когда Г. В. Дзибель говорит о согласовании иденологической и генеалогической типологий, он на самом деле согласовывает два способа записи одной и той же типологии — с помощью терминов, образованных от этнонимов, и с помощью терминов, обозначающих различные формы слияния/разграничения альтеров. В результате возникает модификация эволюционистской типологии систем терминов родства, принципиально ничем не отличающаяся от типологии М. В. Крюкова. Новая книга Г. В. Дзибеля «The Genius of Kinship» (2007), представляющая собой значительно сокращенный и с точки

зрения организации текста более совершенный вариант его первой книги, фактически ставит своей целью перевод концепции М. В. Крюкова с языка исследований по «этногенезу» на язык исследований по культурному «антропогенезу» в рамках американской научной традиции [Dziebel 2007 : 141, 145].

Качественное отличие классификационных систем, в частности австралийских, состоит в сквозном счете родства, охватывающем *целое* сообщество. В данном случае функционирование (исполнение) классификаторской системы совпадает с созданием некоторого относительно замкнутого сообщества, центром которого выступает эго (говорящий). 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).

Означает ли стремление распространить термины родства на общество в целом, что австралийцы увеличивают число терминов родства, описывая в деталях отношение каждого к каждому? По мнению Элькина, экономия терминологических средств происходит путем «растягивания» семьи до размеров «племени». Но дело в том, что семья (семейное родство) в нашем понимании слова возникает как раз на развалинах классификаторских систем родства. Поэтому, скорее наоборот, в процессе эволюции классификационная система сузилась до размеров семьи.

Обозримость классификаторских систем родства достигается за счет ограниченного множества индивидов, с которыми индивид вступает в контакт в течение всей жизни. По наблюдениям полевых исследователей, абориген Австралии встречал и знал лично примерно 500 человек. При этом он отмечает, что эта цифра, полученная эмпирическим путем, соответствует «магическому» числу 500, по мнению некоторых австраловедов, составляющему средний размер австралийского «племени» [Роуз 1989 : 57, 58, 200—203].

Цифра 500 достаточно высокого порядка, поэтому проблема классификации отношений не снимается полностью. Необходимы дополнительные инструменты. В качестве таковых выступают два взаимоопределяющих фактора. Во-первых,

нетрудно заметить, что функции родства (социальные обязательства) имеют парный характер: отец—дитя, дед—внук, брат—брат, дядя—племянник, причем число этих функций («мотивов») ограничено. Число терминов сокращается за счет так называемой взаимной терминологии родства (принцип реципрокности), которая большинством исследователей рассматривается как базовая [Дзибель 2001 : 193]. 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 введением принципа эквивалентности sibлигов. Возникает вопрос: как функционирует принцип эквивалентности sibлигов? Ответ в том, что он отражает единство локальной принадлежности, пронизывая собой все ярусы родства (поколения). Этот принцип может 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). Следовательно, классифицируются не индивиды, а *локальные группы*.

Это означает, что при условии замкнутости (эндогамности) классификаторских систем минимальной работающей структурой являются две взаимобрачные (экзогамные) локальные группы при существовании обычая обмена сестрами. 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, 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].

Элькин формулирует четыре принципа классификаторских систем родства: 1) экстраполяция терминов родства, обознача-

ющих 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 Элькиным, таковым является только принцип эквивалентности сиблингов. Принцип экстраполяции вступает в противоречие с принципом эквивалентности сиблингов и является фиксацией не эмпирического факта, а умозаключения, причем неверного. Что же касается терминологического разграничения (*бифуркации*) детей братьев и сестер и синонимичности (*слияния*) терминов свойства и родства, то эти факты являются не принципами, а следствиями принципа эквивалентности сиблингов, принципа локальности, принципа замкнутости пространства родства. Два последних можно рассматривать в качестве предпосылки принципа эквивалентности сиблингов. Надо сказать, что у Элькина 3-й пункт соответствует принципу локальности (он указывает на то, что противопоставление потомков брата потомкам сестры связано с фактом их принадлежности к разным локалям).

Проблема использования моделей родства за пределами «круга знакомств» (своего пространства), о которой упоминает 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. Элькин описывает случай, которому он сам был свидетелем. Если никто из присутствующих не прослеживает никаких родственных связей с пришельцем, в расчет принимаются 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 местную систему. Если же все эти попытки оканчиваются неудачей, чужак рассматривается как брат представившего его индивида (видимо, проводник Элькина и его поручитель были примерно одного возраста), что является точкой отсчета при установлении взаимных обяза-

тельств с членами данного локального сообщества [Elkin 1956 : 57, 58]. Таким образом, практика родства основана на принципе локальности. Принцип эквивалентности сиблингов является его прямым следствием.

Насколько далеки от реальности общепринятые процедуры исследования классификационных систем родства, можно судить по замечанию Станнера о том, что 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].

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]. Проследивание связи систем терминов родства с другими формами социальной организации делает предметом нашего исследования именно системы родства. Но как осуществить этот процесс «проследивания» на практике? Ответ заключается в графически правильном изображении систем родства, классификационных или неклассификационных (т. е. систем родства европейского типа). Иначе говоря, связь между терминами родства и элементами социальной организации должна быть видна на соответствующей диаграмме.

Диаграммы родства

В австраловедческой литературе опыт создания таких графических систем, сочетающих в себе элементы графического и словесного (буквенного) описания, существует со времен А. Р. Рэдклифф-Брауна, который, пользуясь этим кодом, на-

шел в Австралии всего две системы родства, тип карьера 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, точнее нашел, третий тип — карадьери. 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, алуриды и унгариньин, но эти типы являются лишь модификациями типа аранда [Elkin 1956 : 58—79].

Не делая поспешного вывода о том, что тип карадьери является промежуточным звеном между типом карьера и типом аранда, в этих трех системах можно видеть трансформацию единой системы, основанную на изменении формы предпочтительного брака. Однако графические схемы, используемые Элькиным, не являются изоморфными друг другу, что противоречит тезису о взаимной трансформации отображаемых ими систем родства. Возникает вопрос: является ли вообще разумной задача создания такого способа графической фиксации, при котором все три системы складывались бы из некоторого множества одинаковых элементов как своего рода «кирпичиков»?

На практике это может означать возможность построить диаграммы систем родства карадьери и аранда простым перестроением диаграммы системы карьера, причем при сохранении основного конструктивного принципа изображения, заключающегося в *единстве вертикалей* прямого родства. Экспериментируя с диаграммами А. Р. Рэдклифф-Брауна и А. П. Элькина и других авторов (за основу берется система родства типа карьера как простейшая, с минимальным числом элементов), кажется, удастся построить схемы, удовлетворяющие данному условию (рис. 1, 2, 3).

Для полноты картины необходимо добавить, что чисто теоретически наряду со системами родства, строящимися на односторонних браках между матрилateralными кросскузенами, могут существовать системы, основанные на односторонних браках между патрилateralными кросскузенами (браки

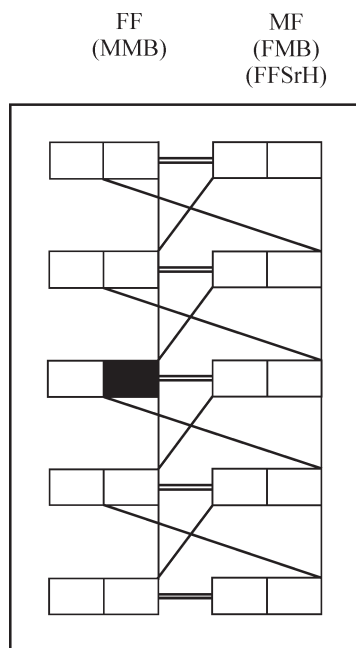


Рис. 1. Тип карьера.

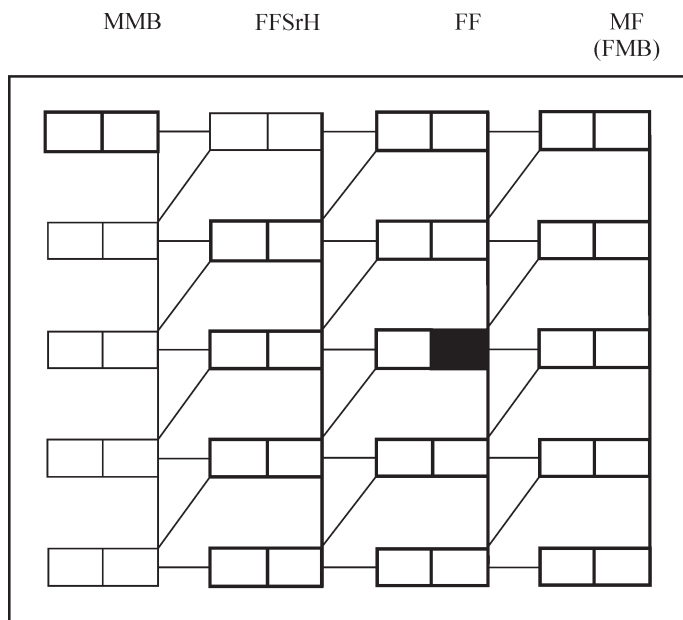


Рис. 2. Тип карадьери.

Требуется также сделать одно пояснение, 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. Г. 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 дальнейшем при заполнении конкретных схем родства предлагается пользоваться модифицированной 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.*

Каждая такая схема представляет собой некое подобие кристаллической решетки, узлы которой образуются терминами, лежащими на пересечении прямых (вертикальных) и боковых (диагональных) линий родства. Горизонтальные линии, соответствующие линиям свойства (муж—жена), соединяют вертикальные линии родства и одновременно обозначают собой поколения (родители—дети). В сущности термины классификационного родства — это 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 свойства, 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, ММВ, 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 нам уже однажды приходилось отмечать, суть дела заключается в том, чтобы правильно *нарисовать* «структуры родства» [Дзибель 2001: 41].

В свое время 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 (если графические схемы используются, то 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 (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 даже 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 один 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 те процессы, которые 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 которыми они вступают в контакт в реальной жизни. Изоморфизм или даже гомоморфизм 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 эго «брокер») при выборе брачного партнера.

Табуляция конкретных систем с помощью диаграмм показывает, что три основных типа родства, выделенных 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 — карадьеры, ирокезская — аранда. Трансформация происходит двумя взаимосвязанными путями: посредством изменения формы предпочтительного брака наложением запретов на все более отдаленные категории родства (переход между тремя 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 реак-

ции»). Вероятно, это объясняет, почему на уровне этнографической современности* удалось зафиксировать простейший тип, представленный системой родства карьера и ее аналогами в других культурах (гавайцы, древние китайцы). С одной стороны, системы родства этого типа имеют очень короткий «период полураспада», т. е. преобразования в системы типа карьеры 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 идеологической 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. Г. 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 имеет никакого значения перед фактом разграничения родных братьев и ортокузенов (сыновей брата отца). Другими словами, система родства перестает быть классификационной (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, эскимосов и других в будущем, вероятно, придется пересмотреть.

Сама трактовка вторичных систем родства как относящихся к линейному типу кажется не вполне корректной, во всяком

* Пользуемся термином Д. Г. Савинова.

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 линиями. 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 категорий 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 линии 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 четырьмя и более гранями (рис. 4, 5, 6). Отсюда возникает противопоставление первичных и вторичных систем родства как *замкнутой* и *расширяющейся*.

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,

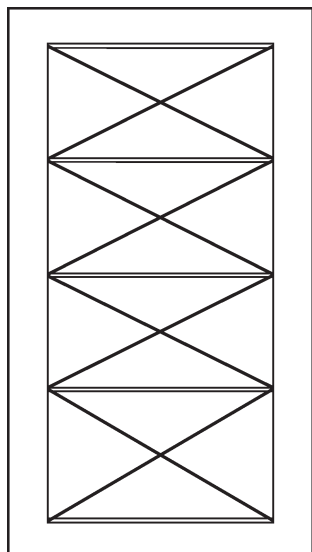


Рис. 4. Тип кариера.

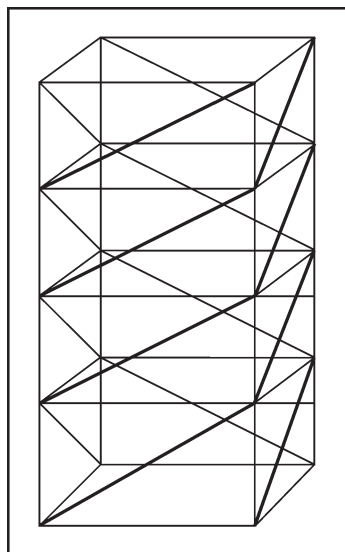


Рис. 5. Тип карадьери.

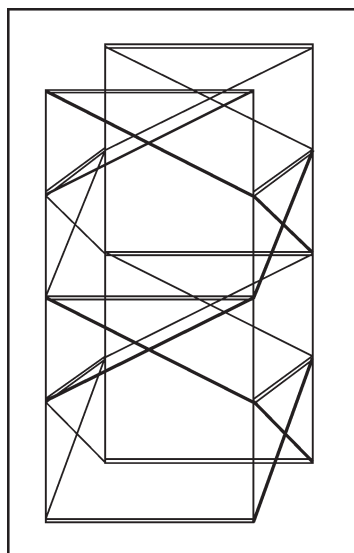


Рис. 6. Тип аранда.

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.

Продemonстрировать 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 родства с генерационным скосом. В системах омаха матрилateralные 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 карадьеры (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 (карадьеры), основанные на запрете браков между патрилатеральными кросскузенами, известны в виде четырехлинейного варианта (см. выше: запрет на браки между действительными матрилateralными кросскузенами осуществляется за счет вставки добавочной линии «мужа сестры отца отца»). В системах родства индейцев Северной Америки возник двухсторонний запрет на браки с действительными кросскузенами. Существуют всего два способа преобразования: либо мы передвигаем термины по мужской, либо по

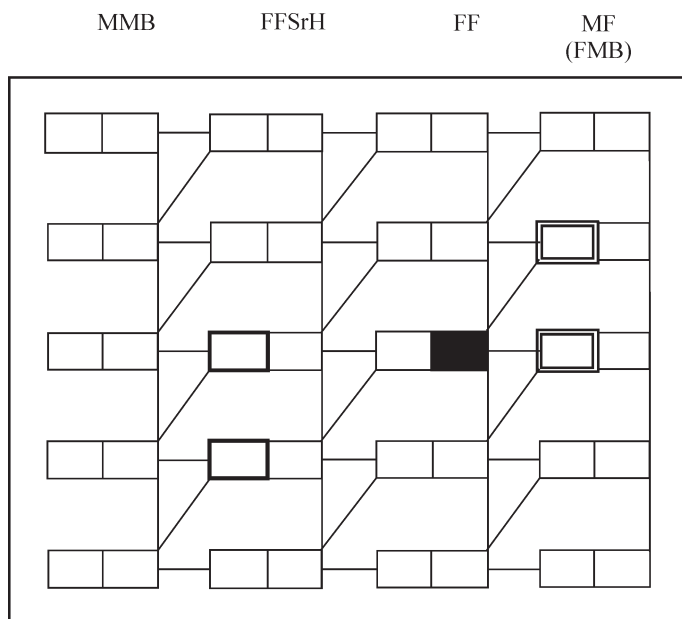


Рис. 7. Система омаха.

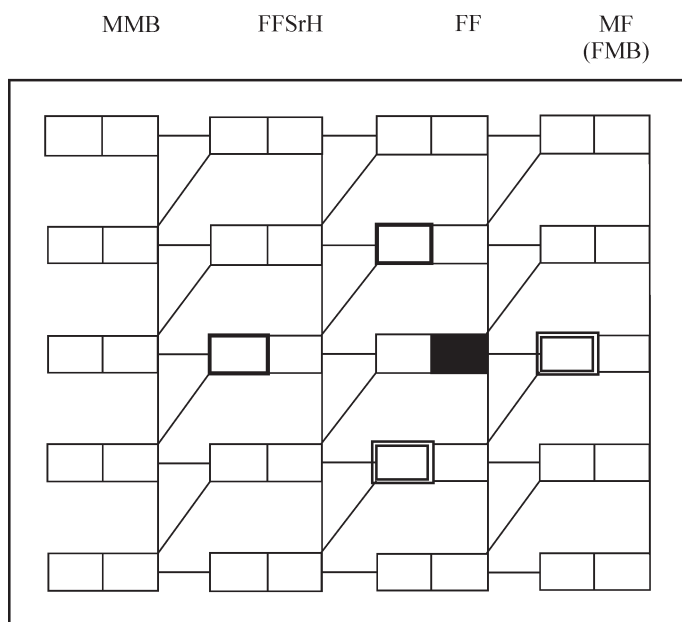


Рис. 8. Система кроу.

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.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этнографической литературе уже довольно давно отрицается положение, согласно которому предметом исследования этнографии являются первобытные народы (общества). Основанием для этого служит тот факт, что на практике этнография изучает все народы, большие и малые, европейские и неевропейские, первобытные и цивилизованные, древние и современные. Мы не собираемся отрицать этот факт. Мы лишь говорим, что он не атомарен, что он имеет очень сложную историческую структуру. Во-первых, необходимо различать понятия народа и понятие культуры, во-вторых — понятие предмета и объекта исследования. Имя «народ» имеет значение «протопонятия» предмета этнографии, отражающее момент первичного указания на ее предметную область (ситуация отделения «истории народов» от «истории государств»), когда само указание еще не очевидно.

Как гласит теория науки, «в церемонии „первого крещения“ закрепление указания может происходить по случайному свойству, хотя в дальнейшем выявляются необходимые и существенные свойства указываемого объекта» [Петров 1977 : 19]. Именно в ходе развития системы исторических коммуникаций внутри этнографии (т. е. теории этнографии) становится очевидным, что действительным предметом ее исследования является культура как совокупность реально существующих результатов абстрагирующей деятельности человека (предметов, вещей, явлений). Конкретизацией понятия культуры как предмета исследования этнографии выступает представление о тех

аспектах культуры, которые ассоциируются с отсутствием письменности. Поэтому окончательное определение этнографии как особой науки связано с понятием бесписьменной, традиционной культуры, основанной на устной передаче информации, способом хранения которой являются не знаки (письмо, застывшее говорение), а символы (образ, изображение). В сущности утверждение, что этнография — это «наука о народах», возвращает нас к тем временам, когда этнография только зарождалась как особая научная дисциплина.

Этнос — объект исследования этнографии. Что это значит? По определению Б. С. Грязнова, объектом научного исследования является не сам предметный мир (для нас культура. — П. Б.), такой, какой он есть, а свойства и отношения этого предметного мира, зафиксированные субъектом исследования. В качестве объекта эмпирического исследования этнос выступает как отдельная культура («культурный круг»), в качестве объекта теоретического исследования этнос «испаряется» до простейшей абстракции сходства/различия культуры. Это совпадает с сущностью бесписьменной («первобытной») культуры как логического антипода письменной культуры, стремящейся к унификации, снятию внутренних и внешних различий. Подобное понимание этноса скрывается во всех существующих определениях. Выявить, эксплицировать его ученым мешает только недоверие к абстрактным формам научного мышления или неумение их применять. На практике термин «этнос» в литературе приобретает несколько значений — от наиболее конкретного в виде обыденного представления о народе до наиболее абстрактного в виде понятия различия в культуре. Наиболее ходовым является понятие этноса как «отдельной культуры».

Предлагаемый подход к определению предмета и объекта этнографии позволяет несколько иначе, чем прежде, сформулировать несколько других 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 (проблема «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 смещениях): антропология является либо 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 Леви-Стросса: «Поражаешься тому факту, что американская этнология, утратив свойственное ей понимание предмета, согласна отказаться от узкоэмпирического, но точного и тщательного метода, которым она была вооружена ее основателями, в пользу часто страдающей упрощенчеством социальной метафизики и ненадежных способов исследования» [Леви-Стросс 1983 : 92].

Существует другая проблема, столь же масштабная и столь же неотступно преследующая этнографию 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 и 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, чтобы раскрыть понятие «фольклор как явление культуры». Решением этой проблемы является противопоставление текста и внетекстовой реальности, включающей в себя прагматические аспекты фольклора. Под прагматикой следует понимать 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 производением 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 считалось, что специфика этнографических источников определяется понятием «вещественные источники», что 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].

Последние главы посвящены конкретным задачам в области изучения фольклора и классификационных систем родства в рамках этнографического (прагматического) подхода. Это делается, в частности, для того, чтобы практически обосновать предлагаемую парадигму этнографических исследований с точки зрения стандартов постановки и решения научных проблем. Основным результатом можно считать новые методы табуляции волшебной сказки и создания диаграмм классификационных систем родства. Это позволяет свести все многообразие упомянутых явлений культуры к нескольким простейшим формулам или схемам, открывающим путь к дальнейшим структурным исследованиям на универсальной (общезначимой) основе.

В заключение остается перечислить элементарные структуры этнографии (немецко-российской научной традиции): «история и география», «история народов и история государств», «культура и общество», «традиция и современность», «прошлое и настоящее», «оригинал—реплика», «первооснова—пержиток», «своя—чужая» культура, «близкая—далекая» культура. В основе так называемой антропологии (более поздней англосаксонской традиции) лежит другой метод самоопределения, когда предмет исследования структурируется с помощью противопоставления другим наукам: биологии, психологии, со-

циологии. Таким образом, этнография определяет свой предмет исследования «изнутри», антропология — «извне». На практике это означает, что этнография строит предмет, антропология разрушает. На немецко-российскую традицию, насчитывающую уже более двух с половиной столетий, не смогла оказать серьезного влияния даже марксистская идеология. Нет смысла изменять ей и в настоящее время, когда над нами уже не довлеет необходимость использовать те или иные трафареты, не имеющие прямого отношения к проблеме роста научного знания. Тем более нет смысла менять их на новые трафареты примерно такого же происхождения, но с другим знаком.

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. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Алексеев В. П.* Историческая антропология. М., 1979.
- Алексеев В. П.* Этногенез. М., 1986.
- 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. М., 2005. Т. I. С. 58—71.
- 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.* Прологомены к изучению этнической истории // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С. 62—70.
- Артемова О. Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- Арутюнов С. А.* Культурология // Свод этнографических терминов и понятий. М., 1988. С. 81, 82.
- Арутюнов С. А.* Этничность — объективная реальность (отклик на статью С. В. Чешко) // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 7—10.
- Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Сб. МАЭ. Л., 1981. Т. XXXVII: Материальная культура и мифология. С. 215—226.
- Байбурин А. К.* Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры. (К проблеме этнографического факта) // Сб. МАЭ. Л., 1982. Т. XXXVIII: Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. С. 5—15.

- 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.
- Байбурин А. К. Заговор, заклинание // *Свод этнографических понятий и терминов.* М., 1991. Вып. 4: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. С. 43—44.
- Байбурин А. К. Мифологическое сознание // *Свод этнографических понятий и терминов.* М., 1991. Вып. 4: 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. Вчера, сегодня, завтра.* СПб., 2003. С. 10—17.
- Байбурин А. К. «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян». М., 2005.
- Барт Ф. Избранные работы: Семиотика, поэтика. М., 1994.
- Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропологии // *Этнографическое обозрение.* 1995. № 3. С. 45—54.
- Бархударов Л. С. Язык и перевод. М., 1975.
- 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. ... канд. ист. наук. 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., 1995. С. 165—187.
- Белков П. Л. Этнос: опыт реконструкции проблемы // *Вестник СПбГУ. Сер. 2.* 1995. Вып. 4 (№ 23). С. 24.
- Белков П. Л. Миф и категории социального пространства // *Ранние формы социальной организации.* СПб., 2000а. С. 51—59.
- Белков П. Л. Мифологическое родство у аборигенов Австралии // *Алгебра родства.* СПб., 2000б. 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.* СПб., 2008. Вып. 3: Малые этнические и этнографические группы. С. 88—96.

- Белобородов Д. Литературная критика как прикладная культурология // Формирование дисциплинарного пространства культурологии. СПб., 2001. С. 16—19.
- Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Л., 1987.
- Бернштам Т. А. Русская сказка: феномен и действительность // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1995. Вып. 8—9. С. 235—236.
- Борофски Р. Введение к книге «Осмысливая культурную антропологию» // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 3—18.
- Бромлей Ю. В. Этнос и эндогамия // Советская этнография. 1969. № 6. С. 84—91.
- 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. К вопросу о неоднозначности исторических традиций этнографической науки // Советская этнография. 1988. № 4. С. 3—13.
- Бузин В. С. Этнография русских. СПб., 2007.
- Бутинов Н. А. Леви-Строс — этнограф и философ // Структурная антропология. М., 1983.
- Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. М., 1991.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1.
- 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. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А. Я. Праздник, календарный обряд и обычай в зарубежных странах Европы // Советская этнография. 1985. № 3. С. 140—147. Рец. на кн.: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. М., 1973, 1977, 1978, 1983. Т. I—IV.
- 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.
- Дандис А. Структурная типология индейских сказок Северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.

- Дзибель Г. В.* Феномен родства. Прологомены к иденетической теории. СПб., 2001.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
- Ермакова Л. М.* Ритуальные тексты в социокосмической системе древнего Ямато // Норито Сэмме. 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.
- Итс Р. Ф.* Этногенетические исследования (О значении различных источников в рамках комплексного подхода) // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. М., 1987. Т. 17. С. 11—28.
- 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.* Ванджина и икона. Искусство аборигенов Австралии и русская иконопись. Канберра, 2002.
- Карлов В. В.* Обсуждение статьи В. В. Пименова «Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки» / Советская этнография. 1988. № 4. С. 75—79.
- Касевич В. Б.* Востоковедение как наука // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2001. Вып. 3 (№ 18). С. 37—47.
- Кёнгэс-Маранда Э.* Логика загадок // Паремнологический сборник. М., 1978.
- Клейн Л. С.* Археологические источники. Учебное пособие. Л., 1978.
- Клейн Л. С.* Стратегия синтеза в исследованиях по этногенезу (интеграция наук и синтез источников в решении проблем этногенеза // Советская этнография. 1988. № 4. С. 13—23.
- Клейн Л. С.* Археологическая типология. Л., 1991.
- 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 этносоциальные 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. СПб., 2008. Вып. 3: Малые этнические и этнографические группы. С. 5—7.
- Кон И. С. Маргарет Мид и этнография детства // М. Мид. Культура и мир детства. М., 1988. С. 398—425.
- Кром М. М. Историческая антропология: пособие к лекционному курсу. СПб., 2000.
- Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972.
- Крюков М. В. Синхронно-диахронный метод и концепция трансформационной многолинейности систем родства // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 1995. Вып. 1.
- Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
- Купер А. Постмодернизм и «Великая калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 3—15.
- Левинтон Г. А. Мужской и женский текст в свадебном обряде // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1999.
- Лорд А. Б. Сказитель. М., 1994.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1930.
- Лосев А. Ф. Дерзание Духа. М., 1988.
- Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
- Маке Ж. Цивилизации Африки южнее Сахары. М., 1974.
- Маркарян С. Б., Молодякова Э. В. Праздники в Японии. М., 1990.
- Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мерварт Л. А. Малайский театр // Восточный театр. Л., 1929. С. 112—195.
- Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.
- Милитарев А. Ю., Пейрос К. И., Шнирельман В. А. Методические проблемы лингвоархеологических реконструкций этногенеза // Советская этнография. 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. М., 1935.
- Никифоров А. Л. Философия науки. История и теория (учебное пособие). М., 2006.
- Никишенков А. А. История британской социальной антропологии. СПб., 2007.

- Ольдерогге Д. А. Послесловие // Ж. Маке. Цивилизации Африки южнее Сахары. М., 1974. С. 151—157.
- 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. СПб., 1870, 1873. Т. I, II.
- 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. Подготовка профессионального этнографа: проблемы перестройки // Советская этнография. 1988. № 3. С. 65—71.
- Пименов В. В. Этнографический факт // Советская этнография. 1990. № 3. С. 43—52.
- Пирс Ч. С. Начала прагматизма. СПб., 2000.
- Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков. СПб., 2000.
- 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.
- Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
- 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.
- Раппапорт Р. А. Эволюция человечества и будущее антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. № 6. С. 18—30.
- Ревуненкова Е. В. Миф—обряд—религия. М., 1992.
- Решетов А. М. Проблемы этнографии древних юэ в отечественной науке // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С. 37—47.
- Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. М., 1989.
- 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.
- Соколовский С. В. Этнографические исследования: идеал и действительность // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 2—13.
- Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976.

- Табolina Т. Б. Этническая проблематика в современной американской науке. Критический обзор основных этносоциологических концепций. М., 1985.
- Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Тёрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Толстова А. С. Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов. (На среднеазиатском материале) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 6—22.
- Токарев С. А. О системах родства у австралийцев // Этнография. 1929. № 1. С. 23—53.
- 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.
- Успенский Б. А. Поэтика композиции. СПб., 2000.
- Фермойлен Х. Ф. Происхождение и институционализация понятия Völk Kunde (1771—1843). (Возникновение и развитие понятий «Völk Kunde», «Ethnographie», «Völk Kunde» и «Ethnologie» в конце XVIII и начале XIX веков в Европе и США) // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 101—109.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983.
- Хёйзинга Й. Homo Ludens. М., 1992.
- Чешко С. В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 35—49.
- 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.
- Шандыбин С. А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // Этнографическое обозрение. 1998. № 1. С. 14—30.
- Широкорова С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.
- Шнирельман В. А. Протоэтнос охотников и собирателей // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982.
- Шпенглер О. Закат Европы. М.; Пг., 1923. Т. 1.
- Штерн А. С. Мифология восприятия и воспроизведения сказки // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1995. Вып. 8—9.
- Штернберг Л. Я. Этнография // Энциклопедический словарь. СПб., 1904. Т. 81. С. 181.

- Щепанская Т. Б.* Символика молодежной субкультуры. Опыт этнографического исследования системы 1986—1989 гг. СПб., 1993.
- Щепанская Т. Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.
- Элез А. Й.* Критика этнологии. М., 2001.
- Этнография. М., 1982.
- Alexander R. Propp and Parry:* Structure and Performance // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 8—9. С. 195—197.
- Belkov P. L.* Political Anthropology: The Subject of Study // Second International Conference «Hierarchy and Power in the History of Civilization». М., 2002. P. 156.
- Bell L. N.* Ernten um die Wette. Das kayasa auf der insel Kaile'una im Wandel der Zeit // Geschichte und Mundliche Überlieferung in Ozeanien. Basel, 1994.
- Benedict R.* Patterns of Culture. London, 1935.
- Berndt R. M., Berndt K. X.* The World of the First Australians. Canberra, 1999.
- Boas F.* Anthropology. New York, 1908.
- Boas F.* Psychological Problems in Anthropology. Reprinted from the American Journal of Psychology. 1910. XXI. P. 1—14.
- Boas F.* Race, Language and Culture. New York, 1940.
- Brown A. R.* Three Tribes of Western Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1913. Vol. XLIII.
- Buchler I. R., Selby H. A.* Kinship and social organization. An Introduction to theory and method. New York, 1968.
- Cameron A. L. R.* Notes on Some Tribes of the New South Wales // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1885. Vol. 14. N 4. P. 344—370.
- Carrithers M.* Is Anthropology Art or Science? // Current Anthropology. 1990. Vol. 31. N 3. P. 263—282.
- Dredge J.* Brief Notice of the Aborigines of N. S. Wales. Geelong, 1845. P. 7, 38.
- Dundes A.* The Morthology of North American Indian Folktales // FF Communications. Helsinki, 1964. Vol. LXXXI₃, N 195.
- Dziebel G. V.* The Genius of Kinship. The Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies. New York, 2007.
- Elkin A. P.* Australian Aborigines. How to Understand Them. Sydney, 1956.
- Encyclopedia Britannica. Chicago, 1963.
- Ethnologie. Eine Einführung. Berlin, 1983.
- Frobenius L.* Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin, 1898.
- Gardi R.* Tambaran. An encounter with the cultures in decline in New Guinea. London, 1960.
- Geertz C.* Works and Lives. The Anthropologist as Author. Stanford; California, 1988.

- Gellner E.* Foreword // *I. C. Jarvie. The Revolution in Anthropology.* London, 1970. P. v-viii.
- Gellner E.* Cause and Meaning in the Social Sciences. London; Boston, 1973.
- Gräbner Fr.* Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien // *Zeitschrift für Ethnologie.* 1905. B. 37. H. I. S. 28—53.
- Haddon A. C.* History of Anthropology. London, 1910.
- Hammersley M. P.* Atkinson. Ethnography. Principles in practice. London, 2005.
- Handbook to Ethnographic collections. London, 1910.
- Harris M.* Culture, Man and Nature: An Introduction to General Anthropology. Cambridge, 1985.
- Herskovits M. Y.* Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology. New York, 1949.
- Jarvie I. C.* The Revolution in Anthropology. London, 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.* London, 1957.
- 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. Vol. I. London, 1978.
- Landtman G.* The Kiwai Papuans of British New Guinea. London, 1927.
- Leach E.* The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism // *Man and Culture: an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* London, 1957. P. 119—137.
- Leach E.* Brain-Twister // *Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist as Hero.* Cambridge, 1970. P. 123—132.
- Leach E. R.* An Alternative Theory // *Readings in Kinship and Social Structure.* New York; London, 1971. P. 223—231.
- Leach E.* Writing Anthropology // *American Ethnologist.* 1989. Vol. 16. N 1. P. 137—141.
- Lommel A.* Die Unambal. Hamburg, 1952.
- Malinowski B.* The Family among the Australian Aborigines. London, 1913.
- Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. London, 1922.
- Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. London, 1926.
- Malinowski B.* Kinship // *Man.* 1930. Vol. 30. N 17. P. 19—29.
- Malinowski B.* The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. London, 1932.
- Malinowski B.* A Scientific theory of culture and other essays. Chapel Hill, 1944.
- McConnel U.* A Moon Legend from the Bloomfield River, North Queensland // *Oceania.* 1931. Vol. II. N. 1. P. 9—25.
- McKinley R.* A critique of the reflectionist theory of kinship terminology: the Crow/Omaha case // *Man.* 1971. Vol. 6. N 2. P. 228—247.

- Mead M.* Coming of Age in Samoa. London, 1969.
- Morgan L. H.* Ancient Society. New York, 1907.
- Murdock G. P.* Social Structure. New York, 1949.
- Parker E. S.* The Aborigines of Australia: A Lecture. Melbourne, 1854. P. 11—12.
- Penniman T. K.* A Hundred Years of Anthropology. London, 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.
- Peterson N.* Introduction // Tribes and Boundaries in Australia. Canberra, 1976.
- Radcliffe-Brown A. R.* Method in social anthropology. Chicago; London, 1966.
- Ratzel F.* Anthropogeographie. 2-r Teil, 2-te Auflage. Stuttgart, 1912.
- Russow Fr.* Beiträge zur Geschichte der Ethnographischen und Anthropologischen Sammlungen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.-Petersburg // Сб. МАЭ. 1900. Т. I. С. 1—154.
- Spencer B., Gillen F. J.* The Arunta. London, 1927. Vol. 1—2.
- Spencer B., Gillen F. J.* The Native Tribes of Central Australia. London, 1938.
- Srinivas M. N.* Introduction // A. R. Radcliffe-Brown. Method in Social Anthropology. Chicago; London, 1966. P. ix-xxi.
- Stagl J.* August Ludwig Schölzer Entwurf einer «Völkerkunde» oder «Ethnographie» seit 1772 // Ethnologische Zeitschrift. 1974. II. С. 73—91.
- Stanner W. E. H.* On Aboriginal Religion // Oceania Monograph. 1989. Vol. 36.
- 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.
- 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.
- Turner D. X.* Levels of organisation and communication in Aboriginal Australia // Tribes and boundaries in Australia. Canberra, 1976.
- Wheeler G. C.* The Tribe and Intertribal Relations in Australia. London, 1910. P. 20—21.
- White L. A.* The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. New York, 1949. P. 116.
- White L. A.* Culturology // Science. 1958. Vol. 128. N 3334. P. 1246.
- White L. A.* Anthropology 1964: Retrospect and Prospect // American Anthropologist. 1965. Vol. 67. N 3. P. 629—637.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА «ЭТНОГРАФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ»	6
«Наука о народах» и «наука о человеке»	8
Антропологический треугольник	19
Культурная антропология: между биологией и философией	26
ГЛАВА 2. ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОГРАФИИ: ГРАНИЦЫ ВНЕШНИЕ И ВНУТРЕННИЕ	33
Этнография и социология	34
Представление о «народах». Историческая и географическая концепции происхождения этнографии	42
Понятие первобытной культуры	48
Модели культуры бесписьменного типа	54
Идея различия культуры в этнографической теории	58
Этнография, культурология, историческая антропология	67
Культурная и социальная антропология. Конъюнкция «культура и общество»	79
ГЛАВА 3. ПОЛЕВАЯ ЭТНОГРАФИЯ: МЕТОД, ПРЕДМЕТ, ДИСКУРС	86
Функционализм и постмодернизм	87
Проблема «поле—кабинет»	93
Об истолковании исторической реконструкции	97
Фиксация, систематизация, интерпретация	101
ГЛАВА 4. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК: ТЕКСТ ИЛИ ВЕЩЬ?	106
О соотношении понятий «явление» и «текст» культуры	107
«Вещественные источники»: противоречие в определении	111
«Этнографический источник» и «этнографический факт»	116

ГЛАВА 5. ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР	123
Фольклор и мифология	123
Мифологическая и антропологическая школа. Проблема демаркации	128
Проблема «миф и ритуал»	133
Мифология и религия	137
Этнография и филология. Существует ли наука о фольклоре?	142
ГЛАВА 6. ЭТНОС. ТЕОРИЯ И ЕЕ ОБЪЕКТ В ЭТНОГРАФИИ	157
Проблема указания: имя и дескрипция	158
Этнос и понятие различия	162
Этнос и этничность. Субъект и предикат в дефинициях этноса	165
Понятие культурного круга	170
Этнос и нация. К проблеме разграничения понятий	178
Этническая непрерывность	186
ГЛАВА 7. МОРФОЛОГИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА	192
Игра и ритуал. Мир детства и мир взрослых	193
Тайное знание и театр. Мужской и женский мир	199
Праздник и ритуал. Средневековые и архаика	209
ГЛАВА 8. ПОЛЮСЫ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЭТНОГРАФИИ. МИФ И ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА	220
Первобытная сказка	221
Композиция волшебной сказки	229
Сказочные шаблоны	233
Трехэлементная структура волшебной сказки	238
ГЛАВА 9. ПОЛЮСЫ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЭТНОГРАФИИ. КЛАССИФИКАЦИОННЫЕ СИСТЕМЫ РОДСТВА	244
Принцип локальности	245
Диаграммы родства	251
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	265
БИЛИОГРАФИЯ	270

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

Павел Людвигович Белков

ЭТНОС И МИФОЛОГИЯ

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ СТРУКТУРЫ ЭТНОГРАФИИ

Утверждено к печати

*Ученым советом Музея антропологии и этнографии
(Кунсткамера) Российской академии наук*

Редактор издательства *Г. А. Альбова*

Художник *Е. В. Кудина*

Технический редактор *Е. Г. Коленова*

Корректоры *О. М. Бобылева, О. В. Гусихина и Л. Д. Колосова*

Компьютерная верстка *Н. М. Крыловой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Подписано к печати 14.01.10. Формат 60 × 90 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Академия. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 18.0. Уч.-изд. л. 16.4. Тираж 300 экз.

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: main@nauka.nw.ru

Internet: www.naukaspb.spb.ru

ISBN 978-5-02-025567-8



АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

- 121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197137 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б;
(код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

- 690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»); (код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»); (код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, пр-т Независимости, 72; (код 10-375-17)
292-00-52, 292-46-52, 292-50-43
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»); (13) 3-38-60
443022 Самара, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57;
(код 812) 272-36-65, бук. 273-13-98
197110 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б;
(код 812) 235-40-64
199034 Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1;
(код 812) 328-38-12
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
(код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85