ИННОВАЦИИ В АНТРОПОЛОГИИ

Выпуск 2

РОССИЙСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

И “ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ”

Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской Академия наук

Серия

ИННОВАЦИИ В АНТРОПОЛОГИИ
Выпуск 2

РОССИЙСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И “ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ”

Ответственный редактор
С.В. Соколовский

© Институт этнологии и антропологии, 2016
© *С.В. Соколовский* (отв. ред.)
© коллектив авторов: *Д.А. Баранов* (гл. 1); *Е.В. Вдовченков (*гл. 3); *М.В. Загидуллина (*гл. 4), *А.Г. Кузнецов* (гл. 6); *И.Г. Поправко* (гл. 5); *Е.Г. Трубина (*гл. 2), *С.В. Соколовский* (От редактора, Введение, гл. 8), *И.Х. Чалаков* (гл. 5), *Т.Б. Щепанская* (гл. 7).

© фотоиллюстрации: *Ц. Белутова, Е. Вдовченков, А. Кузнецов, И. Поправко, С. Соколовский, Е. Трубина, Т. Щепанская*

Фото на обложке: Камень, дерево, железо
© *С. Соколовский*, 2013

МОСКВА
2017

ББК 60.56; 63.4; 63.5
С 69

Рецензенты:
канд. ист. наук *А.Н. Ямсков*
канд. ист. наук *П.С. Куприянов*

С 69 Российская антропология и "онтологический поворот" / отв. ред. *С.В. Соколовский*. Москва: ИЭА РАН, 2017. 404 с., 23 илл. (серия: *Инновации в антропологии*. Вып. 2. Электронная версия)

e*ISBN 978-5-4211-0175-8 *eBook

Rossiiskaia antropologia i "ontologicheskii povorot" (*Innovatsii v antropologii*, Vol. 2)
[Russian Anthropology and the "Ontological Turn" (*Innovations in Anthropology*, Vol. 2)], ed. by *Sergei Sokolovskiy*; chapters by *Dmitry Baranov* (1), *Ivan Chalakov* (5), *Andrei Kuznetsov* (6), *Irina Popravko* (5), *Tatiana Schepanskaya* (7), *Sergei Sokolovskiy* (Editorial, Introduction, 8), *Elena Trubina* (2), *Evgeniy Vdovchenkov* (3), *Marina Zagidullina* (4). Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Acad. Sci., 2017. 404 pages, 23 ill. (e-book version)

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА: Онтологический поворот
(*С. Соколовский*) ***iv***

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Сергей Соколовский
ТЕОРИИ ВЕЩЕЙ И ЭТНОГРАФИИ МАТЕРИАЛЬНОСТИ ***3***

I. НОВЫЕ ПОДХОДЫ
ПОВОРОТ К ВЕЩАМ В АРХЕОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ ***31***

Дмитрий Баранов
Глава 1. О ЧЕМ МОЛЧАТ ВЕЩИ ***33***

Елена Трубина
Глава 2. СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МЕЖДУ МАТЕРИАЛЬНОСТЬЮ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ:
об активности субъектов и объектов ***87***

Евгений Вдовченков
Глава 3. СОЦИАЛЬНАЯ АРХЕОЛОГИЯ И НОВАЯ МАТЕРИАЛЬНОСТЬ:
в поисках новых подходов ***130***

II. НОВЫЕ ТЕМЫ
НОВАЯ МАТЕРИАЛЬНОСТЬ И ИССЛЕДОВАНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ 149

Марина Загидуллина

Глава 4. ШАРИКОВАЯ РУЧКА И НАДГРАМОТНОСТЬ:
о возможностях акторно-сетевой теории в анализе медиатизированной повседневности ***151***

Ирина Поправко, Иван Чалаков

Глава 5. УТРАТИТЬ НЕБО – ПОТЕРЯТЬ ТРАДИЦИИ:
привязанность и идентичность у астрономов и оралманов ***209***

III. НОВЫЕ ОБЪЕКТЫ
ТРАНСПОРТ КАК ACTEUR-RESÉAU 255

Андрей Кузнецов

Глава 6. КОСМОПОЛИТИКА ИМПЛИЦИТНЫХ ИННОВАЦИЙ В ГОРОДСКОЙ МОБИЛЬНОСТИ:
гибкость, неопределенность, инфраструктуры ***257***

Татьяна Щепанская

Глава 7. ВЕГИКУЛЯРНЫЕ МАРКЕРЫ
и социальная коммуникация в «потоке» ***295***

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Сергей Соколовский

Глава 8. "ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ" И ИССЛЕДОВАНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ
329

Сведения об авторах ***404***

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. *С. iv, v, viii.* Каменная пирамида, спиленное дерево, родник (модерное различение природы и культуры строится на игнорировании гибридных форм – *фото С. Соколовского*, 2013–2015)
2. *С. 1–2*. И облако на небе есть вещь (*фото С. Соколовского*, 2015)
3. *С. 30*. Старый топор (к хайдеггеровской диалектике объекта и вещи – *фото С. Соколовского*, 2013)
4. *С. 31–32.* Забытые вещи (*фото С. Соколовского*, 2001)
5. *С. 85–86*. Западные эстетические ценности, провозглашенные в качестве универсальных, стали мерилом помещаемых в музеях материальных объектов (*фото Е. Трубиной*, 2011)
6. *С. 148.* Энциклопедия тамг (*рис. В. Гугуева*)
7. *С. 149–50.* Сужающийся узус: шариковая ручка (*фото С. Соколовского*, 2014)
8. *С. 207.* Большой телескоп(*фото Ц. Белутовой*)
9. *С. 227–228.* Дома оралманов в поселке Шыгыс (*фото И. Поправко*)
10. *С. 237.* Григор со своим телескопом (*фото Ц. Белутовой)*
11. *С. 255–256*. Высадка по требованию в любой точке маршрута в нарушение правил (*фото А. Кузнецова*)
12. *С. 263.* ГАЗ-322122 на улицах Волгограда (*фото А. Кузнецова*)
13. *С. 272.* Таблица тарифных участков. Правила объявления остановок (*фото А. Кузнецова*)
14. *С. 270–271.* Неопределенность относительно того, является ли взмах руки попыткой "поймать" маршрутку (*фото А. Кузнецова*)
15. *С. 273.* Посадка по требованию в любой точке маршрута, не взирая на формальные правила (фото *А. Кузнецова*)
16. *С. 275.* Маршрутки "захватывают" троллейбусную остановку (*фото А. Кузнецова*)
17. *С. 276.* Негибкие салоны маршрутных такси (*фото А. Кузнецова*)
18. *С. 293.* Внедорожник «Нива» (фото Т. Щепанской, 2014)
19. *С. 309.* Грузовичок с фургоном (*фото Т. Щепанской,* 2006)
20. Надписи на задней поверхности грузового фургона (*фото Т. Щепанской*, 2015)
21. Фура без прицепа (*фото Т. Щепанской*, 2009)
22. Надписи на автомобилях (*фото Т. Щепанской*, 2013, 2014)
23. *С. 329–330.* Не всякий след отражает взаимодействие акторов (*фото С. Соколовского*, 2016).

Фото на страницах *iv–v, viii* на примере оппозиции природы и культуры демонстрируют неспособность модерных классификаций улавливать гибридные формы: действительно, куда относить пирамиду из собранных по соседству камней, спиленное дерево, или вырубленную из скалы чашу ...
Индуцированные человеком изменения климата не оставили на поверхности планеты уже ничего, что бы ни было как-то затронуто, прямо или косвенно, человеческой деятельностью. Эпоха, получившая название антропоцена, требует нового осмысления созданных ею конгломератов из природного, технического, животного и человеческого ...

ОТ РЕДАКТОРА

The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open such terrifying vistas of reality, and of our frightful position within, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age.

H.P. Lovecraft
The Call of Cthulhu

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

Большинство публикуемых ниже глав представляет собой переработанные, обновленные или существенно дополненные и расширенные версии докладов, впервые представленных на секции “Новая материальность и исследования материальной культуры” XI Конгресса антропологов и этнологов России, прошедшего в июле 2015 года в Екатеринбурге. Целью работы секции была оценка перспективности новых подходов в исследованиях материальности для изучения материальной культуры в этнографии и археологии.

Революция в концептуализации предметного мира, иногда именуемая “онтологическим поворотом”, пока мало отразилась на исследовательской практике российских этнографов. Участники секции были приглашены поразмышлять над такими проявлениями материальной среды, как нарастающая скорость ее трансформаций, “активное вмешательство” в решения человека, его телесность и повседневное поведение, не слишком часто привлекающими внимание российских антропологов при их несомненном интересе к хозяйству в его материальном измерении и классической

этнографической тетраде “пища–одежда–жилище–транспорт”.

Существует множество концепций или теорий, рассматривающих вещь, как если бы она была концептуально прозрачной, и анализирующих не ее саму, а как бы отбрасываемую ею тень, иными словами, редуцирующих вещь к чему-то принципиально иному, нежели она сама. Социолог, например, усматривает в артефактах слепок социальных отношений, этнолог видит в них “этнические” или “этнознаковые” функции, археолог – доказательства родства археологических культур, а иногда, как и его соседи, социологи, этнологи и историки, – материальные следы социальных отношений и этногенетических процессов. Химик видит в вещи соединение молекул или химических элементов, физик – сцепление атомов, а специалист по сопромату, вроде бы изучающий саму материальность – лишь пучок свойств (гибкость, твердость, вязкость и т.д.).

Вторжение в наши дисциплины семиотического подхода принесло идею рассмотрения культуры как текста, а вещи – как знака. Даже Э. Гуссерль, призывавший, как известно, к возвращению к самим вещам, сделал предметом своего анализа феноменологию их восприятия, вынося саму вещную реальность за скобки рассмотрения. Но и за рамками философских и научных концептуализаций мы сталкиваемся с похожей редукцией вещей к чему-то иному. Художник сосредоточен на игре света и тени и цветовой оболочке вещи; писателя интересует ее биография, вплетенная в биографии персонажей, и т.д. Глядя на вещи, мы моментально превращаем их в объекты, пытаясь установить, что они могут рассказать об истории, обществе, культуре, человеческой психологии, природе и т.д. Самих вещей мы при этом как бы не замечаем.

Новые объектно-ориентированные концепции, утверждающие взгляд на социальность как взаимодействие людей и вещей в рамках объемлющих их сетей отношений и превращающие вещи в неотъемлемую часть социальности, как раз и пытаются, как представляется, возвратить нам вещи во всей их полноте и автономности. Способны ли эти концепции усовершенствовать аппарат исследований материальной культуры и воспримут ли российские этнографы эти новые подходы к исследованиям материальности – основные вопросы, поиск ответов на которые и призвана стимулировать публикация очередного выпуска серии “Инновации в антропологии”*.

Сергей Соколовский

* Серия была задумана как часть исследовательского проекта “Методологические и концептуальные инновации в антропологических и этнологических исследованиях” (программа Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», 2012-2014 гг.), при поддержке которой был опубликован Вып.1.Второй выпуск публикуется в бумажной (Томск: Изд-во ТГУ, 2016) и электронной (Москва: ИЭА РАН, 2017) версиях, совпадающих в отношении публикуемых в них текстов, но имеющих отличия в пагинации и в размещении иллюстративного материала, поэтому при ссылках следует указывать место и год издания.

© фото С. Соколовского

Сергей Соколовский

ТЕОРИИ ВЕЩЕЙ И ЭТНОГРАФИИ МАТЕРИАЛЬНОСТИ

Вместо введения

Что есть вещь по истине, коль скоро это вещь? Спрашивая так, мы хотим узнать о бытии вещи, то есть о вещности. Нужно постигнуть вещное в вещи. А для этого нам нужно знать тот круг, которому принадлежит все то сущее, к чему мы издавна прилагаем имя вещи. Камень на дороге есть вещь, и глыба земли на поле. Кувшин вещь, и колодец на дороге. А что молоко в кувшине и вода в колодце? И это тоже вещи, если облако на небе вещь, и если чертополох на поле вещь, и если лист, срываемый осенним ветром, и если коршун, парящий над лесом, по справедливости именуются вещами. А все это на самом деле приходится называть вещами, если имя вещи прилагают даже к тому, что само по себе в отличие от всего только что перечисленного не обнаруживает себя и, таким образом, вообще не является. Такая вещь, которая сама по себе не является, а именно вещь в себе, есть, согласно Канту, мир в целом; даже сам бог есть такая вещь. Вещи в себе и вещи являющиеся, все сущее, что вообще есть, на языке философии называется вещью.

М. Хайдеггер. **Исток художественного творения [1935]**

© фото С.Соколовского

Лет, наверное, тридцать назад или немногим более, приблизительно как раз в то время, когда в недрах сразу нескольких дисциплин формировались контуры нового подхода, получившего впоследствии такие не вполне прозрачные для читающего по-русски имена как “акторно-сетевой подход”, “онтологический поворот”, “спекулятивный поворот”, “объектно-ориентированные исследования”, “новый материализм”, “материальная семиотика”, “новый эмпиризм”, “поворот к материальному”, или даже “неоанимизм”, “французский поворот” и “симметричная антропология”, я работал журналистом в ежедневной городской газете небольшого шахтерского городка. В отличие от Хемингуэя, начинавшего свою карьеру журналиста во времена, когда редактор *Kansas City Star* доверял ему написать лишь несколько строк в колонке новостей (именно тогда и родился его знаменитый телеграфный стиль), практически каждому из нас нужно было ежедневно заполнять газетную полосу (газета состояла из четырех таких полос или страниц). День складывался так: с утра обзваниваешь шахты и заводы, тресты и управления в поисках новостей (я работал в отделе промышленности, пара сотрудников которого, буквально сбиваясь с ног, должна была поставить материалы для половины газеты), договариваешься об интервью, встречаешься и разговариваешь с людьми, а уже во второй половине дня ты обязан сдать первый материал, который сначала перепечатывала машинистка, потом читал главный

редактор, а уже затем ответственный секретарь ставил его в макет полосы и материал шел в набор (типография работала по ночам). На следующее утро твое вчерашнее творчество уже красовалось в газете, и все нужно было начинать сызнова. Работа была изнурительная – иногда про “трудовые будни горняков” приходилось выдавать за день по 300–500 строк, и я завидовал работягам, которые оттрубив смену, могли расслабиться перед телевизором и ни о чем не думать до следующего рабочего дня. Нам приходилось писать и по выходным, чтобы “выполнить план”, то есть просто чтобы было что поставить в полосу (главный редактор гордился тем, что в случае необходимости мог бы заполнить своими придумками – очерками, фельетонами, репортажами, новостями – всю газету, но при мне таких авралов не случалось ни разу, так что его бахвальство оставалось легендой). В выходные писались более сложные и трудоемкие материалы – не новости, интервью и репортажи, а очерки и фельетоны.

Наверное именно поэтому мне и запомнился эпизод, когда один из моих родственников, прошедший в шахте путь от проходчика до бригадира, заявил: «Хорошо вам образованным, сидите в тепле, на стуле, рук не пачкаете, работа легкая, и еще за это зарплату получаете…» Я попытался возразить, что и у меня работа – не сахар, и что, мол, тружусь, чуть не круглосуточно. Он засмеялся и сказал: «Потаскал бы ты как я шпалы на горбу, не жаловался бы на свои сверхурочные». Дело было в

выходной, и я как раз писал очерк об очередном “подвиге” одной из проходческих бригад на его шахте, очерк назывался «Быстрые метры». Существовал тогда на шахтах Кузбасса такой способ выполнения плана: вся шахта подготавливала “подвиг” для одной бригады с каким-нибудь героем соцтруда во главе, а затем в течении пары недель подчищала и исправляла допущенные при сверхбыстрой проходке огрехи, но зато за пару смен эта бригада проходила сразу столько метров, что можно было не только отчитаться за выполнение плана, но и ходить в героях, получать ордена и красоваться на доске почета. «А ну-ка садись, попробуй», – сказал я, уступая ему место за пишущей машинкой. Ты ведь лучше меня знаешь, как там в шахте все это делается. Ну опиши хоть что-нибудь из твоей работы, если считаешь, что это легче, чем шпалы таскать». Он честно сопел минут десять, покрылся испариной, а потом сказал: «Уж лучше в забое крепь ставить, чем вот эдак мозги сушить …» Мы посмеялись, и с того дня он уже без прежней снисходительности воспринимал вырывавшийся у меня иногда стон об усталости.

Вспомнил я эту историю, разумеется, не ради нее самой, а в связи с характерной для тех времен поэтикой тяжелого физического труда, подразумевавшей “производство материальных благ” и “принадлежность к рабочему классу”, на худой конец – крестьянству. По поводу другого труда и производства иных благ и услуг в

тогдашнем советском обществе господствовала герменевтика подозрительности – даже мой неискушенный в философиях собеседник твердо знал иерархию ценностей, в которой производить тексты было совсем не то же, что колоть уголек. Советское начальство было того же мнения, и зарплаты рядовых журналистов значительно и не в лучшую сторону отличались от шахтерских, что считалось вполне справедливым не только среди шахтеров, но среди самих журналистов. В обществе победившего пролетариата господствовал товарный фетишизм отнюдь не марксовой окраски, и главным мерилом всех вещей, вопреки усилиям интеллигенции и работников далекого министерства культуры, оказывались те самые *материальные* блага, ради которых люди проводили в сырых шахтных забоях с отбойными молотками в руках по тридцать часов в неделю, превращая уголь в товар, чтобы получить за него деньги, которые менялись на другие товары. *Вещь как товар* была основой онтологии развитого социализма, а товар оказывался сутью вещи (как и товарная стоимость – мерилом всех вещей). Разумеется, у этой онтологии были свои конкуренты, не исключено, что в логическом отношении и более сильные, но будучи узкопрофессиональными и в этом смысле экзотическими, они почти не затрагивали мир повседневности и не могли составить в нем особой конкуренции взгляду на вещь как на товар. Лишь дети и художники худо-бедно противостояли “товарной” идеологии, пытаясь встречать

вещи на их собственных условиях, то есть видеть их уникальность, сохранять эмоциональный контакт и вступать с ними в полноценную коммуникацию, но и тут общество поправляло и вводило этих ренегатов в колею – «кто не работает, тот не ест» (понятно, что архетипом работы был тяжелый физический труд по производству вещей-товаров), в силу чего детям надлежало получить профессию и производить товары и услуги, а художники как представители свободных профессий со времен Платона оставались под подозрением и часто подвергались остракизму именно по причине "бесполезности" производимых ими вещей, лишь удваивающих природу, предоставляя жалкие копии реальности.

Не стану спорить с этой версией материализма во взгляде на вещный мир, тем более, что сегодня такой спор выглядит анахронизмом. Однако сведение вещи к товару, а рассмотрения материальности – исключительно к ее экономическим аспектам – не устраивало многих и в прошлом, как не устраивает и теперь. Физики, химики, биологи, географы, астрономы располагают собственными взглядами на материальность, и даже присутствовавший за кадром при полемике с шахтером мой отец, инженер по специальности, помимо товарной ипостаси вещей всегда имел в виду и сопромат, учитывая, кроме их стоимости, еще и их прочность и износостойкость. Да и шахтеры, устанавливая стойки в

забое, хотя и принимали в расчет стоимость (и нередко экономили, получая за это какие-то надбавки, иногда рассчитываясь за такую "экономию" своими жизнями), все-таки больше полагались на физику, выбирая шпалы и металлическую крепь поцелее и покрепче, чтобы те смогли выдержать давление породы в штреках. Словом, и профессионалы, и обыватели в разных ситуациях пользовались разными воззрениями, в которых вещи как их непременные элементы наделялись весьма различающимися смыслами. Если бы им довелось систематически эти воззрения продумать и превратить их в связные мировоззрения, исходя из свойств вещей и их изменений, то, видимо, они бы и сами убедились, что их представления отражают разные и несовместимые онтологии, но обывателям обычно вовсе не до того, и даже представители мира науки чаще всего оставляют систематический анализ собственных представлений о фундаментальном устройстве мира философам.

Очевидно, что в рассмотренных выше случаях товарный фетишизм явно конкурировал с инструментальным подходом к вещи, но оба они в определенном смысле дематериализовали вещный мир, редуцируя его к различным видам пользы – обменной или инструментальной. Как и представители множества научных и технических дисциплин, обыватели опирались на несколько различающихся теорий вещей, не отдавая себе, впрочем, в этом особого отчета. Производя вещи

или используя свойства уже присутствующих в их мире предметов, они одновременно производили их образы и интерпретации, наделяли их значениями и смыслами, сплошь и рядом противоречивыми, с трудом помещающимися в поле смыслов, которое можно было бы расценивать как единое, не говоря уже о стройной и логически выверенной концепции. Одна и та же вещь могла иметь и обычно имела набор конфликтующих значений, заимствованных из разных и противоречащих друг другу онтологий – мифопоэтической, религиозной, экономической, научной (физико-химической, геологической, биологической и т.д.). Профессионально разбирались в онтологических различиях между всеми этими мирами и ипостасями вещей, как считалось, только философы.

Что же произошло в 1980-е гг., что дало основание для рассуждений о повороте социальных наук к онтологической проблематике, материальности и миру вещей? В каких дисциплинах и сообществах это случилось, и что могло стать побудительными мотивами, причинами или толчками к такому повороту? Как всегда, когда речь идет о разрозненных событиях, происходивших совсем не одновременно, в разных местах и в различных дисциплинарных сообществах, объединенных впоследствии в единый нарратив историками науки по некоторому отнюдь не для всех очевидному основанию, общие характеристики которого,

в свою очередь, остаются туманными, у рассматриваемого здесь “поворота” можно обнаружить множество генеалогий с собственными основателями или первопроходцами. Словом, помимо ощущения некоторого движения во всеми теперь угадываемом направлении, мы можем предъявить либо очень мало, либо, наоборот, слишком много конкретики, наспех подверстываемой по видимым соответствиям и чаяниям под нечто сходное (стало быть, единое – эта логическая подмена остается, увы, распространенной) и полностью подчиненное задачам историка. Кроме того, очевидно, что в зависимости от выбранного наименования (самые популярные из них перечислены в начале этого очерка) получаются разные истории поворота: история исследований материальности, вспышек и затухания интереса к ней будет иной, нежели история материальной семиотики, а последняя будет отличаться от истории обращения представителей социальных наук к онтологической проблематике. Неоднократно представленная история акторно-сетевой теории с разными ее периодизациями (*Law* 1997, 2009; *Law, Hassard* 1999; *Кузнецов* 2013) не совпадет с историей объектно-ориентированных исследований, а давний интерес антропологов к изучению т.н. материальной культуры, как и многочисленные версии ее теории окажутся не вполне похожими на трактовки и интерес к ней как со стороны археологов, так и тем более – со стороны исследователей дизайна и моды.

Однако, *noblesse oblige* – и каждому отдельному направлению полагается собственная история. Проблема в том, что у рассматриваемого здесь поворота их оказалось несколько, или лучше сказать, их могло быть здесь названо и много больше, но я осведомлен лишь о некоторых. Кроме того можно определенно утверждать, что по мере подключения к "повороту" все новых дисциплин, направлений и исследователей продолжают появляться новые генеалогии, а уже имеющиеся – ветвиться. Идет ли здесь речь о разных, но родственных концептуализациях одних и тех же событий – еще вопрос. Скорее всего, мы просто не отдалились от них на достаточное расстояние, чтобы обрести необходимую для такого рассмотрения четкость. Мы захвачены этими переменами, все еще воспринимающимися как новые, вовлечены в них, и потому нам пока трудно взглянуть на них со стороны. Однако именно в этом смысле мы можем говорить об этом повороте или движении как об инновации, в данном конкретном случае – инновации в антропологии.

Фокусировка на одной дисциплине, не слишком, правда, существенно, но все же упрощает дело и дает, пусть иллюзорную, но все-таки определенную точку опоры. Разумеется, остается известное неудобство, когда меж- или даже трансдисциплинарный по своей сути диалог рассматривается с позиции одной, пусть и вобравшей в себя методы и подходы своих соседей

(впрочем, также щедро с ними делившейся собственными) и в этом смысле вполне синтетической дисциплины. Оправданием может служить лишь то обстоятельство, что антропология, в отличие от многих других родственных и соседних с нею дисциплин, оказалась с самого начала замешанной в истории рассматриваемого здесь поворота почти во всех его манифестациях и ответвлениях: она присутствовала как этнография науки в лабораторных исследованиях Брюно Латура рубежа 1970–80-х гг.; диалог именно ее представителей с философскими концепциями природы и культуры (*Bateson* 1972; *Strathern* 1992a,b; *Wagner* 1981) позволил кристаллизоваться онтологической проблематике в анализе мировоззрений меланезийцев и амазонских индейцев (*Strathern* 1992a,b; *Viveiros de Castro* 1996a,b; *Descola* 2005, 2013, 2014a,b), так что большинство комментаторов этого поворота сходятся во мнении, что у его истоков стояла либо оплодотворенная философскими идеями антропология, либо вдохновленная антропологическими открытиями и находками философия. Так или иначе, как только речь заходит об этих истоках, они увязываются с именами представителей именно этих двух почтенных профессий.

Грегори Бейтсон, опираясь на идеи Канта, Юнга и Р.Дж. Коллингвуда, пожалуй, первым из антропологов сформулировал положения, весьма близкие к принципам акторно-сетевой теории, в том числе – об имманентности

разума экосистемам, единстве организма и окружающей среды («*разум… не ограничивается кожей*»), стохастических неиерархических системах (своеобразная версия т.н. "плоской онтологии" – ср. в этой связи рассуждения Бейтсона о власти), анимизме как разумности природы (ср. его рассуждения об эволюционных единицах выживания), предложил свою версию философии различия и т.д. (*Бейтсон* [1972] 2000: 416–417, 448–450)[1]. Мэрилин Стразерн в цикле моргановских лекций (*Lewis Henry Morgan Lecture*s), прочитанных ею в феврале 1989 года и впоследствии опубликованных в книгах *"Partial Connection*s" и *"After Nature"*, обращалась к традиционной для метафизики проблематике соотношения части и целого (мереологии) и природы и культуры (*Strathern* 1992a, b; 2004) – проблематике, оказавшейся близкой размышлениям теоретиков ANT (actor-network theory, акторно-сетевой теории, иногда обозначаемой также русской аббревиатурой АСТ) относительно связей в сетях. Бразильский антрополог Эдуардо Вивейрос де Кастро, разрабатывая концепцию перспективизма или т.н. мультинатурализма, использовал для интерпретации своих полевых материалов идеи Лейбница, Ницше, Делёза и Гваттари, и его взгляды оказались близкими той версии онтоплюрализма, которая развивалась Латуром на протяжении последних двадцати пяти лет и которая получила свое наиболее полное выражение в его книге о модусах существования (*Latour* 2013). Французский антрополог-индеанист Филипп Дескола, начинавший

свою карьеру как философ (*Knight, Rival* 1992: 9), будучи еще студентом, переключился на антропологию, сохранив интерес к философской проблематике, что позволило ему впоследствии выстроить глобальную компаративистскую классификацию эписто-онтологий (в этом конкретном случае трудно разделить репрезентации миров и сами миры и поэтому приходится вводить это кентаврическое понятие), в основу которых он положил соотношения природы и культуры, выделив в качестве отдельных его типов анимизм, тотемизм, натурализм и аналогизм (*Descola* 2005, *Дескола* 2012).

Однако я забегаю вперед. Все эти пересечения исследовательских интересов антропологов и философов, занимающихся проблемами метафизики, могут оказаться поверхностными, а их схождения мнимыми и возникшими исключительно благодаря доброжелательному пересмотру и адаптации реального исследовательского процесса в ходе личных контактов перечисленных выше авторов, обнаруживших интерес к работам коллег из соседних департаментов и некоторую близость во взглядах и постановке проблем. Выше уже шла речь о различных генеалогиях "онтологического поворота" в социальных науках. Очевидно, что, например, история попыток преодоления антропоцентризма в социальных науках, реализованного сегодня в т.н. симметричной антропологии и симметричной археологии (*Latour* 2007, *Olsen* 2007, *Viveiros*

de Castro 2003, *Webmoor* 2007, *Witmore* 2007, *Shanks* 2007) не обязательно окажется той же самой историей, сконцентрируйся мы на истории "онтологически-ориентированных" исследований в рамках этих же дисциплин. Еще более мы отклонимся от истории имевших место влияний, если попытаемся представить ход онтологического поворота в рамках STS (исследования науки и технологий, science and technology studies) и ANT как неотъемлемую часть развития близкой, но не тождественной проблематики в собственно антропологических исследованиях, на которые эти события стали влиять как раз в тот период, когда авторы акторно-сетевой теории объявили, что она уже сыграла свою роль в полемике с антропоцентризмом и должна уступить место более нюансированным подходам (ср.: *Law, Hassard* 1999; *Tresh* 2013). И еще дальше от антропологического мейнстрима, хотя и имеющие непосредственное отношение к онтологическому повороту (в том числе, и в границах антропологических исследований), находятся продолжающиеся дебаты между т.н. спекулятивными реалистами (ср.: *Bryant, Harman, Srnicek* 2011) и их критиками (ср.: *Brassier* 2014; *Blake* 2015; *Wolfendale* 2014; *Latour, Harman, Erdélyi* 2011), в которые иногда оказывались вовлеченными и антропологи (ср.: *Descola* 2014a, *Strathern* 1999, *Fisher* 2014).

В отличие от чтения классиков прошлого и современности и использования их идей для интерпретации результатов полевых исследований, личные отношения и диалог между антропологами и философами в рамках этой специфической проблематики выстраивались постепенно и требовали особых усилий от обеих сторон, уж слишком разными были у них мотивации, цели и материалы для осмысления. В то время как философы, предлагая свои версии спекулятивного реализма или объектно-ориентированных онтологий, полемизировали с кантианскими корреляционизмом и антропоцентризмом, "онтологически-ориентированные" антропологи сталкивались с иными оппонентами, главным образом, в лице представителей т.н. лингвистического, интерпретативного или семиотического поворотов, редуцировавших разнообразие миров к различиям интерпретаций или точек зрения (перспектив) на единственный, по их мнению, мир, с одной стороны, и когнитивной антропологией как дисциплиной, преследующей поиск универсалий – с другой. Реакция на попытки редуцировать культуру к системе символов, интерпретаций или тексту были разнонаправленными и оформились первоначально как прагматический поворот с его критикой дискурса. Однако попытки философов исключить кантовский схематизм как посредника между человеком и реальностью и картезианский дуализм человеческого разума и мира, превращающих любое

исследование культуры в эпистемологическое предприятие, не могли не содействовать становлению онтологической проблематики и в рамках антропологии.

"Материальным" этот поворот стал в том смысле, что привилегированными объектами исследования оказались уже не столько дискурс или взаимодействия между людьми, сколько артефакты и материальность в целом, включающая также и природные объекты окружающей среды (отсюда значимость экологической проблематики, например, для Дескола и Латура). Именно отказ от репрезентационизма – идеи, что разница в представлениях или верованиях объясняет различия между человеческими сообществами, разделяемого как "интерпретативистами", так и "когнитивистами" – стал основой разнообразных попыток повернуться "лицом к самой реальности". В более широком плане объединяющим основанием, охватывающем всех представителей "онтологического поворота" из разных научных дисциплин, стала критика модернистского проекта в целом с его оппозициями разума и тела, природы и культуры, субъекта и объекта, живого и косного и т.д.

Какое место в этой критике заняли социальные науки и, в частности, антропология? Обнаруживается ли здесь какая-то специфика? Ретроспективный анализ позиций антропологов, проявивших интерес к онтологической

проблематике, позволил отметить наличие у них нескольких типичных установок:

1) внимание к наиболее абстрактным категориям культуры (таким, например, как личность, отношение, власть, свойство, процесс, вещь и т.п.);

2) особое внимание к локальным концептам и их последующей интеграции и использованию в антропологической теории (примеры: тотем, табу, каста, кула, мана, калым, шаман, барака и т.д.)[2];

3) отрицание репрезентационизма и натурализма;

4) принятие гипотезы распределенного разума (*extended mind*) – (*Paleček, Risjord* 2012: 6).

При этом вполне понятно, что первые две установки реализовывались в практике полевой работы задолго до появления рассматриваемого здесь обращения к онтологической проблематике, но обрели новое содержание в его контексте, зато последние две из них – отрицание репрезентационизма и натурализма, а также принятие гипотезы распределенного разума – оказываются действительно новыми (в отношении второй – с некоторыми оговорками), во всяком случае для антропологов, и требуют как дальнейшего осмысления, так и операционализации в рамках полевых исследований.

Кризис репрезентационизма и критика репрезентации обычно ассоциируется с критикой онтологических оснований понятия культуры в том виде, в котором оно существовало в позитивистской антропологии, а также с крахом т.н. "больших теорий" или метанарративов, призванных объяснить культурное многообразие человечества и особенности его эволюции и прогресса. В этом плане критическое отношение к репрезентационизму также новостью не является, поскольку вызревало в философии практически с первых десятилетий XX века, хотя и не приводило вплоть до конца 1960-х гг. к радикальному пересмотру модернистской онтологии с ее разрывами между субъектом и объектом, сознанием и реальностью, природой и культурой, символом и вещью и т.д. К тому же выяснилось, что репрезентационизм оказался плохо совместимым с моделями распределенного сознания, поскольку оставался тесно связанным с традиционным когнитивизмом – концепцией, в соответствии с которой сознание трактуется исключительно как манипуляция с репрезентациями (ср.: *Menary* 2010: 459).

Так или иначе, переосмысление материальности потребовало от антропологов значительно более глубокого знакомства с собственно онтологической проблематикой, хотя бы потому, что бытовавшие в антропологии до рассматриваемого здесь поворота концепции вещи и вещности, основываясь на идеологии

здравого смысла и наивной эпистемологии, не отличались особой глубиной и продуманностью и с очевидностью обнаруживали свою мировоззренческую провинциальность. Отчасти эта оценка справедлива и для сегодняшнего состояния исследований материальной культуры во многих национальных традициях (включая российскую) и исследовательских областях современных археологии, культурной антропологии и культурологии (более подробный разбор семиотического и сравнительно-типологического подходов к материальной культуре представлен в: *Соколовский* 2016а, б).

В фокусе внимания антропологов и археологов оказывались далеко не все ипостаси вещей и вещности. Чаще всего в него попадали социальная, религиозная и историческая ценность вещи. В экономической антропологии эти стороны дополнялись или замещались вниманием к потребительской (товарной, обменной) ее ценности (ср.: *Appadurai* 1986; *Miller* 1987, 1995), а в антропологии экологической – к инструментальной или утилитарной ценности. В последнее время к этим аспектам добавился и анализ исследователями из числа антропологов и археологов эстетического измерения (ср.: *Miller* 2009). Сегодня можно говорить о появлении и развитии в антропологии и собственно материологического анализа вещей как попытке изучения вещи не в качестве абстрактного представителя типа (сравнительно-типологический подход) или отражения

социальных отношений и идеологических представлений (марксистские концепции материальности и семиотический подход), но в качестве конкретного и уникального материального объекта (ср.: *Miller* 1998; *Miller, Woodward* 2007). В последнем случае вещь, кажется, впервые выступает не как часть материальной *культуры*, но как *уникальный предмет* утвари, одежды или мебели сама по себе, во всей ее перцептивном своеобразии и эмоциональной наполненности, как субъективная или индивидуальная ценность, как ценность-в-себе и для-себя. Как замечает Дэн Миллер на примере исследований одежды – они «не должны быть холодными, но должны пробуждать тактильный, эмоциональный, интимный мир чувств, и первой задачей антрополога становится их эмпатическая передача: что значит носить сари, в каких местах оно касается тела, где от него становится потно, как в нем флиртуют или держатся скромно… Мы погружаемся в мельчайшие интимные детали» (*Miller* 2010: 41). Он добавляет, что благодаря такому исследованию одежды мы уясняем ее роль в определении «приемлемости режимов мысли или даже онтологий», когда системы мышления не только удостоверяются и проверяются рациональными методами, но еще и должны «ощущаться как правильные» (Там же).

❊ ❊ ❊

Многочисленные онтологии западных (континентальной и аналитической философии) и

восточных философских традиций, а также научные, теологические, мифологические и бытовые мировоззрения не отделены друг от друга непроходимыми барьерами, и даже самые продуманные и аргументированные из них оказываются в некоторых отношениях провинциальными или содержат фоновые, то есть не вполне осознаваемые посылки, диктуемые либо здравым смыслом, либо усвоенными с детства теологическими воззрениями их носителей. Концепции существования (онтологии) и представления о реальном и иллюзорном (метафизика), разумеется содержат в качестве своих элементов и теории вещей, иногда именуемых в них объектами, сущностями, отдельностями (*particulars*), элементами или монадами. Перечень этих концепций, реализуемых в антропологических исследованиях, если говорить о представлениях самих антропологов, занимает лишь малую часть той антологии онтологий, которая складывалась усилиями мыслителей разных эпох, философских школ и традиций. Если к этому перечню добавить описания устройства тех миров, с которыми антропологи соприкасаются в поле, репертуар онтологий может существенно вырасти, а наши (философские и научные) представления о вещах и их свойствах обогатиться. Однако стоит помнить, что в данном случае речь идет не столько об излюбленном среди антропологов модусе коллекционирования экзотических фактов и представлений. Речь идет об изъянах и ущербности философских подходов человека

эпохи модерна и о сегодняшних попытках как философов, так и антропологов не только исправить эти изъяны, но и найти ответы на вопрос о самой возможности и модусах взаимодействия миров, выстраиваемых на разных онтологических основаниях.

Примечания

1. На Латура Бейтсон влиял, по всей видимости, опосредованно – Латур заимствует ряд идей у Делёза, который, в свою очередь, взял несколько основных понятий развиваемого им вместе с Ф. Гваттари философского подхода к анализу постсовременности, включая ключевые понятия плато и ризомы, у Бейтсона (ср.: *Jensen, Rödje* 2010: 11–19).

2. Этот принцип игнорирует известное наблюдение о противоречивости практической (-их) онтологии(-ий), вполне очевидно свидетельствующее о нерефлексивности обыденного мышления. Ср. в этой связи замечание М. Дуглас: «*Неверно думать о таких понятиях как судьба, колдовство, мана или магия как о части определенных философий или систематически продуманных идеях.* <…> *Если мы будем помнить, что эти верования возникли в результате практического выживания, а не академического интереса к метафизике, все их значение меняется. Бессмысленно спрашивать азанде является ли оракул по отравлениям человеком или вещью* <…> *Тот факт, что он разговаривает с оракулом никоим образом не свидетельствует о том, что он путает людей и вещи. Это просто означает, что он не стремится к интеллектуальной последовательности и что в данной области символическое действие кажется уместным.* <…> *Это – не особенность примитивной культуры, поскольку столь же верно по отношению к "нам", как и к "ним". Никто из нас, ни бизнесмен, ни фермер, ни домохозяйка не располагает временем или желанием разработки систематической метафизики, если только "мы" – не профессиональные философы. Наша картина мира создается по кусочкам (in a piecemeal fashion) в ответ на конкретные практические проблемы*» (*Douglas* 1991: 90–91).

Ключевым методологическим моментом в этом отношении является бессмысленность, с точки зрения Дуглас, метафизических расспросов информантов-нефилософов, что, разумеется, противоположно призыву систематического развертывания локальных понятий и встраивания их в антропологические теории. Другой важный момент – это то обстоятельство, что Дуглас не выделяет антропологов в качестве участников разработки систематической метафизики, оставляя это занятие профессиональным философам, иными словами, полагая, что и индивидуальные онтологии антропологов противоречивы, поскольку вырастают фрагментарно, "по кусочкам", и в ответ на конкретные вызовы практических ситуаций.

Библиография

Бейтсон Г. Экология разума. М.: Изд-во «Смысл», 2000. 477 с.

Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012. 584 с.

Кузнецов А.Г. «Парадигма Латура».: История одного предательства социального конструктивизма в исследованиях науки и технологий // Векторы развития современной России: «границы» в социальных науках. М.: МВШСЭН, 2013. С. 62–75.

Соколовский С.В. К самим вещам? (об онтологическом повороте в социальных и гуманитарных дисциплинах) // Этнометодология. Вып. 21. М., 2016а. С. 10–35.

Соколовский С.В. Материальная семиотика и этнография материальной культуры//Этнографическое обозрение. 2016б. № 5. С. 103–115.

Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008.

Appadurai, Arjun (ed.). The Social Life of Things. Cambridge: Cambridge Univ. press, 1986.

Bateson, Gregory. Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1972.

Blake, Terence. Quarrels of Reductionism: Review of Wolfendale on Harman's OOP. Nov. 2015. 10 pp. (https://www.academia.edu/10160153/SPECULATIVE_SCIENTISM_Review_of_Wolfendales_OBJECT-ORIENTED_PHILOSOPHY).

Brassier, Ray. Postscript: Speculative Autopsy // Wolfendale, Peter. Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes. Falmuth: Urbanomic, 2014. P. 279–287 (e-book edition).

Bryant, Levi; Harman, Graham; Srnicek, Nick (eds.). The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: re.press, 2011. 430 pp.

Descola, Philippe. Par-delà nature et culture. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

Descola, Philippe. Beyond Nature and Culture. Chicago: Univ. Chicago Press, 2013.

Descola, Philippe. Modes of being and forms of predication // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014a. Vol. 4, no. 1. P. 271–280.

Descola, Philippe. The grid and the tree: Reply to Marshall Sahlins' comment // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014b. Vol. 4, no. 1. P. 295–300.

Douglas, Mary. Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge, 1991.

Fischer, Michael M.J. The lightness of existence and the origami of "French" anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn // HAU: Journal of Ethnogrphic Theory. 2014. Vol .4, no. 1. P. 331–355.

Jensen, Casper Bruun; Rödje, Kjetil. Introduction // Deleuzian intersections : science, technology, and anthropology /

ed. by Casper Bruun Jensen and Kjetil Rödje. N.Y.: Berghahn, 2010.

Knight, John; Rival, Laura. Interview with Philippe Descola // Anthropology Today. 1992. Vol. 8, no. 2. P. 9–13.

Latour, Bruno. The recall of modernity – anthropological approaches // Cultural Studies Review. 2007. Vol. 13, no. 1. P.11–30.

Latour, Bruno. An Inquiry into Modes of Existence : an Anthropology of the Moderns. Cambridge (Ma.), Harvard Univ. Press, 2013. xxvii, 490 pp.

Latour, Bruno; Harman, Graham; Erdélyi, Peter. The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE. Winchester, UK: Zero Books, 2011. viii, 147 pp.

Law, John. Traduction/Trahison: Notes on ANT. 1997 (http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/stslaw2.html).

Law, John. Actor Network Theory and Material Semiotics // Turner B.S. (ed.) The New Blackwell Companion to Social Theory. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. P. 141–158.

Law J., Hassard J. (eds.) Actor Network Theory and After. Oxford: Blackwell, 1999.

Menary, Richard. Introduction to the special issue on 4E cognition // Phenomenological Cognitive Science. 2010. Vol. 9. P.459–463.

Miller, Daniel. Material Culture and Mass Consumption. New York: Basil Blackwell, 1987.

Miller, Daniel (ed.). Acknowledging consumption: a review of new studies. London: Routledge, 1995.

Miller, Daniel (ed.). Material cultures. Why some things matter. London: Taylor & Francis, 1998.

Miller, Daniel (ed.). Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective. Oxford: Berg, 2009.

Miller, Daniel. Stuff. Cambridge: Polity Press, 2010.

Miller, Daniel; Woodward, Sophie. Manifesto for the Study of Denim // Social Anthropology/Anthropologie Sociale. 2007. Vol. 15, no. 3. P. 335–351.

Olsen, Bjørnar. Keeping things at arm's length: a genealogy of asymmetry // World Archaeology. 2007. Vol. 39, no. 4. P. 579–588.

Paleček, Martin; Risjord, Mark. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology // Philosophy of the Social Sciences. 2012. Vol. 43, no. 1. P. 3–23.

Shanks, Michael. Symmetrical archaeology // World Archaeology. 2007. Vol. 39, no. 4. P. 589–596.

Strathern, Marilyn. After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge Univ. press, 1992a.

Strathern, Marilyn. Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World // Kuper A. (ed.) Conceptualizing Society. London: Routledge, 1992b.

Strathern, Marilyn. What is intellectual property after? // *Law J., Hassard J.* (eds.) Actor Network Theory and After. Malden, MA: Blackwell, 1999. P. 156–180.

Strathern, Marilyn. Partial Connections. Savage (Maryland): Rowman and Littlefield, 1991 (re-issued by AltaMira Press, Walnut Creek, Calif., 2004).

Tresch, John. Another Turn after ANT: An Interview with Bruno Latour // Social Studies of Science. 2013. Vol. 43, no. 2. P. 302–313.

Viveiros de Castro, Eduardo. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology // Annual Review of Anthropology. 1996a. Vol. 25. P. 179–200.

Viveiros de Castro, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio // Mana. 1996b. Vol.2, no.2. P.115–144.

Viveiros de Castro, Eduardo. (Anthropology) AND (science). 2003. (Manchester Papers in Social Anthropology. 2009. No.7).

Viveiros de Castro, Eduardo. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. 2012. P. 45–168. (HAU: Masterclass Series, Vol. 1.)

Wagner, Roy. The Invention of Culture. Chicago: Univ. Chicago Press, 1981.

Webmoor, Timothy. What about "one more turn after the social" in archaeological reasoning? taking things seriously // World Archaeology. 2007. Vol.39, no.4. P. 563–578.

Witmore, Christopher L. Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto // World Archaeology. 2007. Vol. 39, no. 4. P. 546–562.

Wolfendale, Peter. Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes. Falmuth: Urbanomic, 2014. 458 pp.

I. НОВЫЕ ПОДХОДЫ

Забытые вещи могут многое рассказать об их прежних владельцах...

© фото С. Соколовского

ПОВОРОТ К ВЕЩАМ В АРХЕОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ

Дмитрий Баранов

О ЧЕМ МОЛЧАТ ВЕЩИ*

… физика мироздания является следствием его, то есть Космоса, социологии…
С. Лем

История изучения материальной культуры напоминает военную историю, отмеченную противоборством исследователя и предмета его интереса, человека и вещи, со своими победами и поражениями, череда которых, кажется, стремится к бесконечности – каждый последний шаг в познании материальных объектов, каждое последнее слово оказывается лишь предисловием новой книги. Физическая укорененность в пространстве, телесность, осязаемость и мобильность большинства вещей порождала иллюзию легкости их научной инвентаризации и приручения. На деле же сама материальность – важный опознавательный признак предмета – оказалась слабо проблематизирована в

гуманитарных исследованиях по сравнению не только с другими областями культуры, но и с другими характеристиками самой вещи. Речь идет в первую очередь о семантике и символических функциях материальных объектов, описания которых в этнографической и этнолингвистической литературе в основном решили задачу описания символического языка предметного мира. В забвении оказалось собственно вещественное в вещи, все то, что воздействует на органы чувств человека и делает ее материальной. Но как материальность вещи связана с ее ролью в социальных отношениях? Можно ли сказать, что физика материального определяет социологию? Или, по-другому: насколько физические свойства вещи определяют взаимоотношения между ней и человеком и поведение людей в целом? Если вещь – это само присутствие мира, как говорит Хайдеггер, а не его отображение, то антропоцентризм в этих взаимоотношениях становится проблематичным. Более того, в такой перспективе вещь может рассматриваться не как продолжение человека, знак его деятельности, а как нечто, что ему противо-стоит или пред-стоит, причем результат такого противостояния не однозначен. И если перефразировать предостережение, высказанное когда-то Джорджем Оруэллом относительно слов, то оно становится весьма злободневным: «*Самое худшее, что человек может сделать с вещами — это сдаться на их милость*».

В настоящее время говорить об этнографических исследованиях материальной культуры приходится, как это ни странно и, пожалуй, грустно, с оглядкой на социологию, а точнее, ту ее часть, которая объектом своего интереса сделала мир вещей. Действительно, эта та цена, которую приходится сегодня платить антропологии если не за игнорирование материальной культуры – все-таки ее исследования никогда не прерывались, а в отечественной традиции даже поощрялись, – то, по крайней мере, за инертность в подходах и периферийность на фоне увлечения социальными институтами и духовной культурой традиционных сообществ. Социология же, стараниями, прежде всего, Б. Латура, Дж. Ло, К. Кнорр-Цетины и др., “открыв” для себя и широкой публики предметный мир, совершила пресловутый поворот к материальному. Этот поворот провозгласил новые подходы и концепты, такие как объектуализация социальных отношений, создание “акторно-сетевой теории”, формирование принципов “социальной топологии” и т.д. Объединяет их “объект-центричная” перспектива, уравнивающая в правах субъект и объект, человека и вещь, что приводит в итоге к неактуальности прежнего этнографического дуализма – материальной и духовной культуры. Взамен этого на передний план выдвигается взаимодействие двух субъектов: сообщества людей и сообщества вещей. Теперь мир материальных объектов становится самодостаточным и нейтральным по отношению к человеку, ему уже не

требуется опора в мире социальных значений, он ценен сам по себе, и зачастую уже не человек придает смысл вещи, а вещь определяет ценность человека.

Социологи перехватили у антропологов то, что до сих пор служило одним из маркеров, разделяющим эти дисциплины – исследования материальной культуры [1]. В основе этого сдвига лежит множество причин, среди которых стоит отметить эпистемологии социальных дисциплин. В самом деле, в концептуализации вещей в качестве “актантов” можно увидеть попытку выхода социологов за рамки социального и человеческого, поиска внешней точки зрения, которая могла бы обеспечить “естественнонаучную объективность” самоописания. Такой точкой зрения или таким иным, нечеловеческим миром становится мир вещей, а сама социология, претендуя на выход за пределы социального, превращается в “мета-социологию”, предложив взгляд “извне”. Кроме того, всепроникающий дискурс политкорректности последних десятилетий XX в., характеризующийся ослаблением аксиологической асимметрии в различного рода оппозициях – европеец/неевропеец, мужчина/женщина, эксперт/дилетант, субъект/объект и т.д. – размыл сложившиеся властные асимметрии, иерархии и вертикали. В рамках этой парадигмы такие приписываемые вещам свойства как подручность, домашность, “социальность” и, следовательно, бессмысленность их существования вне человека, начинают выглядеть как результат

дискриминации со стороны сообщества людей. Несомненно, все это освежило взгляд на материальность не только в социологии, но и в смежных науках, что отразилось в новой проблематизации материальных объектов. Социология стала лидером в исследованиях предметного мира, что, может быть и неохотно, вынуждены были признать и антропологи. Поэтому начать словами: "Исследования материальной культуры в этнографии совсем не то же, что в социологии", – не выглядит эксцентричным и претенциозным.

Начиналось же этнографическое изучение материальности многообещающе, и связано оно было преимущественно с музейным бумом, которым был отмечен рубеж XIX–XX вв. в Европе и Северной Америке, что, по мнению американского этнографа Дж. Клиффорда, являлось частью попытки "*упорядочить культуру сверху донизу*" (*Clifford* 1988: 214). И, пожалуй, не будет преувеличением сказать, что на начальном этапе становления этнографии как дисциплины именно музейные исследования материальной культуры оказывали на академическое поле самое непосредственное воздействие. Этнографический музей как хранилище предметов материальной культуры имел статус научного центра, поскольку в рамках господствовавшей позитивистской парадигмы музейные коллекции рассматривались как собрания "документов эпохи", изучение которых позволяло получить достоверное представление о культурах. Вещи давали

наглядное представление о том, какую одежду носят люди, в каких домах живут, в какой посуде готовят пищу, какими орудиями пользуются. Материальность и физическая "укоренённость" предметов во времени и пространстве и в то же время мобильность, то есть возможность перемещать их для обследования в "музейную лабораторию", обеспечивало этнографии защиту от обвинений в спекуляциях и умозрительных заключениях, поскольку вещи можно было предъявить широкой публике. Представленная в музеях материальная культура в глазах публики символизировала этнографию в целом. Изучение обрядов, социальных институтов и фольклора, фиксация и интерпретация которых были, пожалуй, наиболее уязвимой областью молодой науки, в отличие от материальной сферы, актуализировало проблему верификации построений и выводов в той степени, в какой сам оригинальный материал в силу своей удаленности, ситуативности и известной "неосязаемости" был недоступным для большинства коллег.

Что касается вещей, то попадая в музей, они, как считалось, производили не просто систематизированное знание, а знание, благодаря их преимущественно визуальной природе, наглядное и предметно выраженное. Таким образом, новое, которое т.н. "вещественная этнография" привнесла в науку, заключалось в ее способности формировать с помощью изучения и демонстрации вещей зрительный образ культуры,

включая визуальную репрезентацию её социальных институтов и идеологии. Визуализация представлений о культурах в виде коллекций или экспозиций наделяла их репрезентации реальностью. Кроме того, зрительное сходство компонентов материальной культуры становится одним из оснований для пересмотра языковых классификаций при формировании музейной топографии. Лингвистические аргументы (эта, так сказать, «священная корова» в этнографических классификациях) в музейном дискурсе уступают свои позиции, поскольку обладают серьезным "недостатком" – своей невидимостью. Поэтому, например, культура тюркоязычных чувашей объединяется с волжскими финнами, а не с татарами, а русская – с финской, так как подобное группирование диктует именно "вещественная этнография".

Идея о том, что предметы "отражают объективную реальность", оказалась тем ресурсом, который поддерживал авторитет музея в глазах как ученого сообщества, так и широкой публики. Многие историки науки отмечают роль этнографических музеев как научных центров. Так, Н. Диас говорит о том, что в конце XIX – начале XX вв. музеи и материальная культура стали в определенном смысле синонимами (*Dias* 2001: 92); музейный этап развития антропологии выделяют М. Эймс (*Ames* 1986: 27) и Э. Шелтон (*Shelton* 2000: 175). Разумеется, сосредоточение этнографических исследований в музее протекало с разной

интенсивностью и имело свои национальные особенности. Так, Ф. Гронье говорит о неразвитости до 1920-х гг. этнографии во Франции и, как, следствие, "ненаучности" этнографических экспозиций, для которых вещи отбирались на основании эстетических критериев или их "экзотического" вида в ущерб показу культурного контекста, и лишь после основания Института этнологии в 1925 г. выставки стали "научными". В целом, он отмечает ведущую роль музея в профессионализации молодой дисциплины (*Grognet* 2010: 176, 178). Впрочем, некоторые исследователи отмечают существующий в этот период разрыв между научным изучением коллекций и музейным способом их показа. Например, известный музеолог Т. Беннет считает, что до конца XIX в. экспонируемые объекты были далеки от того, чтобы рассматриваться как имеющие смыслы и значения сами по себе, скорее как подходящая подпорка для иллюстрирования образа жизни, предлагаемая научными классификациями (*Bennett* 2009: 167; см. также: *Vergo* 2010: 49). Э. Кумбс говорит об обеспокоенности британского музейного сообщества рубежа XIX–XX вв. образом музея в глазах публики как собрания курьезов, в связи с чем в 1904 г. влиятельная Лига империи рекомендовала английским музеям предпринять все необходимые меры по превращению "диковинных вещей" в предметы научного интереса путем соответствующей их систематизации (*Coombes* 2010: 234).

Этнографические музеи, будучи центрами изучения материальности, приобрели научную респектабельность и придали этнографии естественнонаучную окраску. Считалось, что с помощью "объективного материала" можно проверять теоретические положения этнографии, включая вопросы этнической истории, родства народов, культурных интервенций и т.д., а коллекции как организованный материал сами по себе уже содержат объективированное и систематизированное знание. Музейное пространство сравнивалось с лабораторией, а исследования предметов – с опытами, которые позволяли подтвердить или опровергнуть теорию. Призывы "*относиться к вещи как к вещи!*" и критика спекуляций относительно материальных объектов сформировали "материалистический" дискурс, в рамках которого именно физическая природа вещи являлась источником знания. Измеримость и градуированность материального мира обусловливали его привлекательность для ученых. Неудивительно, что в этот период музейные исследования сближаются с естественными науками [2], а сами этнографические коллекции составляют часть собрания музеев естественной истории.

Одной из задач исследования вещей было заставить их "говорить", выявить их "истинный" смысл, объективный и неизменный. Главный посыл, который лежал в основе этнографических работ, посвященных материальной культуре, это утверждение о неразделимости физических объектов и их значений.

Предполагалось, что отделив напластования позднейших интерпретаций – наподобие лущения луковицы, – можно увидеть артефакты такими, какие они есть "на самом деле".

Тем не менее, пожалуй, именно в это время – в первой четверти XX в. – интерес к материальной культуре начинает ослабевать и, соответственно, музейная этнография расходится с академической. "Естественнонаучное" обаяние материальности вещей теряет свою силу, что корреспондировало с наметившейся в точных науках тенденцией пересмотра их статуса, вызванной проблемой верификации получаемых опытном путем результатов. Представление о вещи как материально-символической целостности ставится под сомнение. Одним из первых, кто разочаровался в музейной этнографии, был Ф. Боас, пришедший после нескольких лет сотрудничества с Американским музеем естественной истории к заключению, что материальные предметы не способны адекватно отражать культуру (*Cruikshank* 1992: 5). Вещи начинают трактоваться как мертвые и немые артефакты, которые невозможно заставить "заговорить", оказывающие "сопротивление" любым попыткам их интерпретации и превращающиеся в "вещь в себе".

В русле подобной кантианской парадигмы мир вещей сумел сохранить свою привлекательность в качестве объекта научного интереса, пожалуй, лишь в музейной этнографии. Определенная девальвация взятой

отдельно "немой" вещи компенсировалась приростом ее ценности благодаря тому, что она стала рассматриваться как часть музейной коллекции. Иными словами, значимость (и значение) вещи определялись а) тем, что ее присутствие "здесь" явилось результатом отбора "там", а сам отбор строится на оценке, и б) ее отношением к другим предметам, составляющими коллекцию (*Pearce* 2003: 157). Проблематизация именно коллекционной составляющей жизни вещей в ущерб "вещи как таковой" во многом способствовала постепенному расхождению предметных полей музеев и университетской/академической этнографии. Это взаимное отдаление позднее перерастает в обоюдную нелюбовь: музейщики говорят о невежестве и наивности академиков/университетских профессоров, которые не знают настоящей этнографии, а последние пренебрежительно отзываются о музейных исследованиях, считая музеи кухней, где идеи душатся пустяками. В результате европейские антропологи перестали заниматься материальной культурой, сфокусировавшись на взаимоотношениях между социальными институтами (Шелтон связывает это с появлениями работ Рэдклифф-Брауна), а музейная этнография вплоть до второй половины XX в. ограничилась эмпирическими описаниями коллекций и так называемых примитивных технологий (*Shelton* 1994: 175; *Pearce* 1994: 125). Исследования материального приобретают характеристики периферийности, вторичности и

старомодности, и в целом становятся на долгое время непроницаемыми для новых, "продвинутых" теорий и перспектив (*Miller* 2003: 14). Более того, музейные исследования коллекций постепенно маргинализуются, поскольку сами музеи начинают рассматриваться как материальные манифестации колониального наследия, от которого большинство антропологов стремится дистанцироваться.

"Дематериализация" предмета этнографических интересов связана, в том числе, и с распространившимися представлениями о невозможности объективного познания материальных объектов, чему в немалой степени способствовали естествоиспытатели во главе с Нильсом Бором, заявившем о невозможности исследовать объекты и получать информацию о независимых свойствах объектов (свойствах объектов самих по себе). Свою роль в игнорировании материального сыграла и система научных ценностей. Исследование материальности перестало быть престижным, поскольку, как считалось, не благоприятствовало получению дивидендов в области теоретизирования. Материальность ассоциировалась с конкретными вещами, с чем-то, что является приземленным и подверженным порче. На внутреннюю противоречивость самого термина "материальная культура" указывал еще Дж. Праун, отмечавший, что если первая часть словосочетания ("материальная"), связывается с чем-то низким и прагматичным, то вторая

часть (“культура”) – с высоким, духовным, вечным, что приводит к более высокой оценке духовного как интеллектуального (*Prown* 1982: 1–2). В целом, исследования свелись к формированию музейных коллекций, классификациям вещей и их описанию, то есть, к тому, что, согласно сложившимся стереотипам, составляет отличительную черту музейной этнографии.

В отечественной этнографии сужение горизонта исследований материальной культуры вызвало в конце 1920-х – начале 1930-х гг. попытки пересмотреть сам статус материального. Действительно ли материальная культура “музейного типа” (В.Г. Богораз) представляет собой так называемый “немой комплекс”? Выдвинутый Богоразом на известном совещании этнографов Москвы и Ленинграда 1929 г. тезис о том, что такие *“статические элементы материальной культуры как пища, жилище, одежда, не могут являться главным предметом изучения”* (цит. по: *Алымов и др.* 2015: 258), вызвал вполне понятную негативную реакцию со стороны музейных этнографов, вылившуюся в своего рода “вещецентризм”. Так, М.Г. Левин, отмечая пренебрежение материальной культурой со стороны некоторых этнографов, настаивал, что *“только через музейные объекты мы можем подойти к таким сложным явлениям, как те, что В[ладимир] Г[ерманович] называет духовной культурой или религией”* (Там же: 292–293). По мнению другого известного этнографа – Куфтина, материальная культура наряду с “расовыми типами”

обладает неоспоримым преимуществом в силу возможности ее визуальной фиксации:

> Преимущественное изучение таких явлений <материальной культуры> вытекает из самого существа сравнительной этнологии, так как даже сложный факт социальной жизни, закрепленной в материальном объекте, становится легко фиксируемым и достоверным (Там же: 276).

Другим достоинством предметного мира его защитники считали ту конкретику, которую давало изучение отдельных вещей отдельных народов. Так, директор Центрального музея народоведения в Москве, Б.М. Соколов, в своем выступление подчеркнул:

> Я лично считаю, что существует этнографическая наука, изучающая конкретное общество, и именно конкретность является сущностью музея. Вне конкретности нет, собственно говоря, и смысла создавать какой-либо музей (Там же: 338).

Единственное, в чем сходились как апологеты материальной культуры, так и ее критики, это убеждение в том, что сами по себе, без своей “биографии” вещи не представляют этнографического интереса, поскольку в этом случае непроницаемы для интерпретаций. “Говорить” же их может заставить только наличие сопровождающей информации, легенды:

> <каждый памятник> должен быть снабжен необходимым количеством дат и легенд, выражающих местное название его и его частей, время и процесс изготовления и использование его на месте с определенной целью (по возможности описание должно вестись по отношению не к

категории вообще, а к данному объекту, как бы быть его биографией (Там же: 277).

Несмотря на признание важности именно вербальной подпорки вещей, работа с ними (собирание, описание, классифицирование, экспонирование и т.д.) получала статус научного исследования, что актуализировало вопрос об авторском праве собирателей и кураторов выставок. Более того, создание выставок предлагалось зачислять в актив музейных этнографов в качестве научных публикаций (Там же: 365). Однако, пожалуй, определяющим фактором, позволившим именно музейной этнографии оставить лазейку для выхода за рамки эмпирических описаний предметного мира, стало формулирование одной из важнейших для этнографического музея задачи – этнической атрибуции вещей. Это было особенно актуальным (и остается таковым до сих пор) для отечественных музеев, где попытки нарисовать "этнический портрет" народа посредством материальных репрезентаций традиционно считались (и считаются – с этого момента можно в дальнейшем использовать форму глагола настоящего времени) не только возможными, но и необходимыми.

В самом деле, чтобы стать частью музейного этнографического собрания, предмет помимо своей "традиционности" должен быть определен как "национально-своеобразный", то есть "приписан" к культуре того или иного народа. Сбор вещей неизбежно носит парадигматический характер: приобретаются

только те вещи, которые музеем считаются этнически окрашенными и обладающими этнографическим статусом. Понятно, что "этнографичность" вещи носит аскриптивный характер, она приобретает эту характеристику лишь при условии наличия "этнографического" взгляда извне, т.е. тогда, когда она попадает в поле зрения этнографа. Такой подход ориентирован на внешние характеристики предметов, которые соответствуют сложившимся представлениям об их этнографичности. Это в первую очередь: 1) орнаментированные предметы, считающиеся этнически выразительными; 2) старые, вышедшие из повседневного употребления; 3) сделанные в рамках традиционной технологии, 4) редкие, "экзотические" и т.д. Каждый такой признак или их совокупность конвертируется в музейном пространстве в "этнографичность" предмета, которая традиционно корреспондирует с "этничностью".

Подобная конвертация в этническую атрибуцию, которая, за редким исключением, мыслится в качестве неизменного свойства материальных объектов, делает границы объекта этнографии – этноса – ясными и четкими, а сам народ – укорененным во времени и пространстве. Материальная культура связывается с конкретным народом, а народ благодаря этому получает осязаемую, предметную основу, которая до сих пор является "питательной" средой для примордиалистского дискурса. В СССР, даже несмотря на угрозу самого существования этнографии как науки в начале 1930-х гг.,

музей оставался научным центром, который мог через свои коллекции наглядно демонстрировать собственно объект этнографии – этнос. Действительно, раз есть этнически распознаваемые предметы материальной культуры, то, следовательно, сохраняется и объект этнографии. Сама музейная рамка исследования материальной культуры овеществляет и "замораживает" этнические и культурные различия.

Этничность, помимо конфессионального и языкового измерения, наконец-то получила материальное воплощение, а музей на протяжении всего XX в. стал играть роль своего рода "якоря" этнографии как самостоятельной дисциплины. Если в академической среде определяющей в этнической идентификации признается роль самосознания наряду с культурой, языком, территорией и пр., то в музейной этнографии этничность определяется по предметам культуры и, отчасти, по территории их изготовления и бытования. В музейном словаре стали достаточно распространенными словосочетания наподобие *"мордовского орнамента"*, *"украинской вышивки"*, *"карельской техники"* и пр., при том, что даже самые "живые" вещи не могли выражать самосознание. Этническая принадлежность предмета определялась по тому, в какой этнической среде он был изготовлен (кто изготовил) или бытовал. В случае же, если предметы были "немые", без легенды, то их этническая принадлежность определялась по аналогии с

имевшимися в музейном собрании вещами, уже этнически атрибутированными.

Своего рода лабораторией по "этнизации" поступающих коллекций были ежемесячные заседания закупочно-фондовой комиссии, на которых, собственно, и рождался соответствующий дискурс. Приведу пример из заседания такой комиссии Государственного музея этнографии народов СССР в 1957 г., на котором обсуждался привоз коллекции А.С. Бежковича из Белорусской ССР. Во время представления результатов экспедиции возник спор об этнической принадлежности поступивших вещей:

"Не ясно, все ли вещи белорусские. Ряд вещей очень близки к украинским, особенно по узорам, использованным в вышивках" (А.Я. Дуисбург). – "Надо хорошо продумать вопрос о том, как регистрировать вещи, коль скоро они не всегда коренного белорусского происхождения" (Е.Н. Студенецкая). – "Если приобретены у украинского населения – их следует считать украинскими" (Дуисбург). – "Очень часто приходилось встречаться со случаями, когда украинцы считают себя белорусами" (А.С. Бежкович) (АРЭМ. Ф.2. Оп.1. Д.1279. Л.116).

Здесь четко проявляется иерархия идентификаций: определяющим для этнической атрибуции предмета является не самосознание информантов/владельцев, а внешнее заключение, данное музейными экспертами, которые "лучше" знают, к какому народу принадлежит его владелец. Изменчивая этническая идентичность пасует перед фиксированной, неизменной "этнической

прописки" предмета. Таким образом, создается относительно замкнутое пространство постоянного воспроизведения "этничности" вещей: этнически она определяется на основании идентичности ее изготовителя или владельца, или наоборот, этническая среда ("народ") изготовления или бытования вещи определяется (если она неизвестна или известна, но ставится под сомнение) этнографом на основании внешних характеристик предмета – конструкции, материала, техники изготовления, декора. В целом, можно утверждать, что благодаря доминированию как материалистического подхода, так и "этноцентричной" парадигмы исследования материальной культуры занимали сильную позицию в отечественной этнографии. Сама "этничность" и "традиционность" вещи стали гарантами сохранения к ним интереса со стороны этнографии.

Другим стимулом интереса этнографии к миру вещей была интерпретация их как произведений народного искусства. Обычно эстетическая трактовка противопоставляется "научной", то есть этнографической, и в исторической перспективе интерпретируется как свидетельство неразвитости собственно этнографической науки на рубеже XIX–XX вв., поскольку вещи показывались в отрыве от культурного контекста (*Grognet* 2010: 177). Однако это верно и для более раннего времени, когда образ Другого конструировался демонстрацией собранных "курьезитетов" (см., например: *Станюкович* 1978: 37). В действительности же признание

художественной ценности этнографических экспонатов указывает на новый этап развития этнографии, ведь, как оказалось, "диковинные" вещи могут вызывать не только любопытство, но и чувство эстетического наслаждения. Связывать этот поворот следует в первую очередь с именем Ф. Боаса. Действительно, именно классик американской антропологии инспирировал включение артефактов в эстетическую систему координат, увидев красоту других культур. Тем не менее, традиция противопоставлять этнографический взгляд на вещь – искусствоведческому оказалась весьма устойчивой. Критике эстетического показа посвящено множество работ, в том числе и антропологических (см., например: *Гронье* 2001; *Grognet* 2010; *Амез* 1986; *Clifford* 1988, 1997; *Tota* 2006). Главный недостаток такого подхода видят в изолировании этнографического предмета от культурного контекста (ср., впрочем, мнение П. Верго о латентном присутствии контекста в случае эстетической трактовки – *Vergo* 2010: 48), отсечении его связей с повседневностью и своими функциями. Выход из ситуации находят в сочетании, а не противопоставлении эстетического подхода антропологическому, поскольку ни тот ни другой по отдельности не гарантируют лучшего понимания чужой культуры (*Grognet* 2010: 179, *Clifford* 1988: 121).

В рамках советского периода музейной этнографии неоднократное обращение к принципам "эстетической" трактовки имеет свою историю и отличительные мотивации и обнаруживает, в частности, понимание так

называемого "народного искусства" как ресурса, обращение к которому помогает решать задачи сугубо этнографической репрезентации. Предложенное Дж. Клиффордом противопоставление интерпретаций всех предметов, собранных музеями не на Западе, как культурных (научных) артефактов или как произведений искусства (*Clifford* 1988: 222) здесь нерелевантно, так как предметам искусства традиционно приписывались наиболее яркие этнические черты, а значит они являлись наиболее "этнографичными". Поскольку одной из главных задач была демонстрация культурного многообразия государства и "этнографической индивидуальности" каждого народа, подчеркивающей его уникальность и отличия от других, то ведущая роль орнаментированных артефактов в музейном собрании была вполне объяснимой.

Возвращаясь к этнографии, можно отметить, что исследования материального в середине XX в. как у нас, так и за рубежом обычно строились на позитивистском допущении, что вещи "не врут", поскольку являются "документами эпохи", способными "объективно" описывать реальность[3]. Как отмечал известный исследователь материальной культуры Дж. Праун, *"вещи более правдивы, поскольку значения, которые они выражают, менее контролируемы"* (*Prown* 1982: 4). Скрупулезное изучение должно лишь заставить их "говорить", выявить "истинный" смысл, объективный и неизменный. Что

важно, материальность вещей рассматривается как мостик между репрезентацией и "реальным миром".

Традиционно "объективный материал" привлекался для прояснения довольно ограниченного круга вопросов, который, в частности, был очерчен в свое время в известной статье С.А. Токарева (*Токарев* 1970: 4). В сферу интересов этнографов преимущественно входили проблемы этногенеза и родства народов, культурных контактов и торговых связей, зависимость предметов материальной культуры от природной среды и социальной структуры общества, связь материальной культуры с религиозными верованиями и обрядами и искусством и т.д. Вещь продолжала рассматриваться как надежный источник информации, поскольку значение ее мыслилось устойчивым и неотделимым от нее самой. В этом усматривается неявное игнорирование "телесности" вещи (в терминах С. Пирс), она рассматривается лишь как зеркало социальных явлений, а собственно ее материальность остается за скобками. *"Этнографа вещи интересуют не сами по себе, а в их отношении к людям"* – отмечает Токарев и добавляет: *"для нас не столько даже важно знать отношение вещи к человеку или отношение человека к вещи, сколько отношения между людьми по поводу данной вещи"* (Там же: 3).

В целом, это постоянное "ускользание" материальности объектов из предметного поля этнографии не должно вызывать удивления – гуманитарные науки интересует только социальное,

человеческое “измерение” предметов, а все что связано с ее физическими характеристиками отдается на откуп точным наукам. Подобная утрата компенсируется заявлениями о том, что изучение “вещи в себе” чревато потерей специфики собственно этнографического подхода: *“этнографическое исследование одежды превратилось бы в руководство по кройке и шитью, изучение пищи — в сборник кулинарных рецептов, изучение народного жилища — в раздел учебника архитектуры”* (Там же). В таком подходе к предметному миру можно увидеть отголоски борьбы с “вещизмом”, проводившейся в 1930-е годы в музейной этнографии. Известная инертность и “сопротивляемость” предметов попыткам манипулирования ими вызвали тогда такое парадоксальное явление среди музейщиков как “вещебоязнь”. Решение проблемы “автономии” экспонатов (они “нападают” на людей, не подчиняются им и т.д.) нашли в лишении вещей статуса документа, что привело в дальнейшем к глубокому институциональному кризису музейной репрезентации и вылилось в определенной “девещезации” экспозиции. Легитимация этой тенденции была закреплена в тезисах к I Всероссийскому музейному съезду в 1930 г.:

> Основным элементом экспозиционной работы <…> является не предмет-памятник, а законы развития, диалектика данной области общественной жизни. В связи с этим основным элементом <…> экспозиции должны быть не вещи и не декоративное пятно, а “музейное предложение”, т.е., мысль, выраженная комплексом подлинных предметов, связанных между собой в неразрывное целое при помощи надписей и разного рода иллюстраций. Показ диалектики развития невозможен при помощи одних только подлинных вещей <…>, которые бессильны дать цельную и целостную картину как социальной формации, так и смены формаций. Поэтому копию и реконструкцию, дающих представление о цельном предмете и о сцеплении предметов, надо признать законными и необходимыми частями экспозиции (*Милонов* 1930: 34–35).

Любопытна общая тенденция этого времени при изучении материальной культуры обращаться к филологическим изысканиям. В докладных записках сотрудников музея тех лет довольно часто встречается апелляция к языкознанию. Так, сотрудник музея А.К. Супинский в своем кратком обзоре деятельности ЭО пишет о том, что «*научно-исследовательская и экспозиционная работа музея ведется <…> с учетом достижений марксисткой лингвистики (яфетидологии), фольклора и письменных источников в их тесном единстве*» (АРЭМ. Ф.2. Оп.1. Д.475. Л.109).

Разумеется, утилитарные, “технические” характеристики вещи продолжали подробно описываться во множестве этнографических работ, но эта сторона материального объекта, как правило, была проблематизирована и теоретически осмыслена в гораздо меньшей степени чем знаковая. Как следствие, параллельно, практически не пересекаясь, продолжали существовать два подхода в изучении материальных объектов: “практический” (в фокусе внимания материал,

техника изготовления, утилитарные функции, т.е. все то, что относится к материальному) и "символический" (семантика, ритуальные функции, образ вещи в мифопоэтических представлениях).

Ситуация стала меняться только в 1970–80-х гг., причем рост интереса к материальной культуре был отмечен как в западной антропологии, так и в отечественной, но траектории этого роста различались. За рубежом поворот к материальному был инициирован, главным образом, появлением археологических работ, например, книги Я. Ходдера "Символическая и структурная археология", испытавшей, в свою очередь, влияние структурной лингвистики. Многие музейные этнографы взяли на вооружение, как указывает К. Тилли (*Tilley* 2003: 67), методику постпроцессуальной археологии и стали рассматривать коллекции как некое пространство, где постоянно происходит процесс формирования новых культурных значений, новых этнографических реалий посредством перегруппировки и переименования вещей, создания новых экспозиций и т.д. В советской этнографии новый взгляд на вещи имел отчасти филологические корни, уходящие в московско-тартускую семиотическую школу во главе Ю.М. Лотманом, а кроме того, сильное влияние оказала этнолингвистика, в частности, направление, возглавляемое Н.И. и С.М. Толстыми.

Здесь важно отметить, что специфика этнографического исследования материального мира до

сих пор заключается в том, что вещь выступает лишь как репрезентация социального, культурного – в отличие от естественнонаучного подхода, где материальный объект рассматривается как репрезентант действий физических законов. В любом случае понятие репрезентации позволяет достаточно гибко трактовать предмет интереса и возможное отсутствие совмещения, образно говоря, модели описания мира и самого мира всегда можно списать на внутреннюю природу репрезентации. Ведь если, как заметил Латур, считать научные описания или образы, например, галактик, атомов, света, генов лишь репрезентациями, – а это репрезентации, поскольку без множества опосредований в виде приборов, ученых, денег, длительного времени и т.д. их невозможно сделать видимыми, – то тогда они не настоящие, они легко могут быть сфабрикованными (*Latour* 2016) [4].

В этой связи неудивительно, что в последнее время можно наблюдать некоторую усталость от понятия репрезентации в научном дискурсе, фокус внимания предлагается сместить к тому, что стоит за собственно репрезентацией. Такое смещение, пожалуй, пока не стало мейнстримом – недаром Б. Латур, последовательный критик теорий репрезентации, всегда подчеркивает немногочисленность своих единомышленников, – и ограничивается рамками либо отдельных национальных школ, либо довольно узким кругом представителей социологии, археологии и антропологии. Так, например, Йенсен и Морита отмечают наметившуюся

переориентацию в японской антропологии с дискурса и, в целом, репрезентации к собственно онтологии (*Jensen, Morita* 2012: 364–365). С.В. Соколовский в одной из своих недавних работ дает критический разбор так называемого онтологического поворота в социальных науках к самим вещам (*Соколовский* 2016)[5]. Особый интерес здесь представляет «онтология Хармана», критикующая в частности латуровское понимание материальности или субстанциональности объекта. Для Латура и Ло вещь выступает как пучок отношений, однако физические границы вещи не совпадает с ее «сетевой формой», последняя гораздо шире. Харман же постулирует реальное существование только такой вещи, которая располагается между, так сказать, ее культурными (семиотическими) проекциями и физическими (атомарными) и которая не поддается научному описанию.

Во многом "заметность" и буквальная сопротивляемость вещи обусловлены самой ее "телесностью", которая роднит ее с человеком. Однако является ли телесность вещи ее истинной сутью? Очевидно, нет – сами понятия телесности и материальности антропоцентричны, поскольку они обладают той степенью плотности, которая позволяет человеку их чувствовать. Отсутствие осязаемой плотности и возможность проходить сквозь объект совсем не означает, что объект нематериален. Физические свойства предмета – ничто иное как репрезентация

взаимодействия более мелких структур, которые его образуют. Это немного напоминает социологическую интерпретацию вещи как пучка отношений. Если эту модель опрокинуть вниз/вглубь, то вещь выступает как репрезентация взаимодействия электронов и атомных ядер – изменение характера этого взаимодействия ведет к тем же последствиям, что и разрыв ее сетевой формы. То есть это тот же пучок отношений, только изнутри. Здесь важным моментом является широта рамок, в которых рассматривается вещь. Очевидно, что есть пересечения разных ипостасей вещи: извне – объект как узел в сетевом пространстве и изнутри – как проекция отношений составляющих его "элементарных частиц".

Итак, когда мы говорим о репрезентации, то ключевым здесь является понятие замещения или подмены. Я здесь интерпретирую репрезентацию в духе П. Рикёра, который указывал на ее биполярную структуру:

> это, с одной стороны, припоминание отсутствующей вещи через вещь замещающую, представляющую первую заочно, с другой – предъявление зримого воочию присутствия, очевидность присутствующей вещи, с тенденцией скрыть от глаз операцию подмены, что поистине равнозначно замещению отсутствующего (*Рикёр* 2004: 324).

Если согласиться с идеей замещения, то понятно, что для того, чтобы репрезентация прочитывалась как нечто, воспроизводящее реальность, должно существовать определенное согласие по поводу правил распознавания отношений между замещающим и заменяемым. Эти

отношения трактуются либо как метонимические, либо как метафорические. Первые, в терминах Э. Лича – знаковые, или, по Р. Якобсону – онтологические, отражают близость между вещью и отображаемым ею явлением. Вторые – метафорические или символические, то есть являются произвольными заявлениями о подобии[6]. Впрочем, это терминологическое разграничение кажется малопродуктивным, поскольку среди антропологов можно легко обнаружить довольно произвольное использование вокабулярия, описывающего отношения между предметом и реальностью, да и согласия относительно природы этих отношений не наблюдается. Этим же, вероятно, объясняется и наличие разных определений статуса предмета, которые предлагают антропологи. Так, Дж. Клиффорд говорит о вырванном из контекста предмете и придании ему значения символа абстрактного целого как этнографической метонимии, например, маска африканского народа бамбара становится метонимией культуры этого народа (*Clifford* 1988: 220). Вещь как метафора реальности, из которой она попала в музей и с которой она продолжает сохранять связи, интерпретируется С. Пирс. Исследовательница отмечает, что благодаря своей материальности, предмет не только сохраняет связи с первоначальной средой, но и создает и поддерживает их со всеми последующими контекстами, в которые он помещается (*Pearce* 2003b: 66).

В рамках семиотического подхода иногда противопоставляют лингвистический механизм смыслообразования – внеязыковому. Так, например, Т.Х. Эриксен утверждает, что письмо позволяет отделить высказывание от его контекста, а для вещей замораживание и экстернализация смысла невозможны (*Эриксен* 2014: 203). Вряд ли подобное различение работает, поскольку ни слова, ни целые фразы не обладают значением сами по себе, в собственных оковах и границах. Слово приобретает или меняет смысл только в предложении; предложение имеет или меняет смысл в зависимости от того, в какой текст оно включено; наконец, еще Борхес и Лем показали, как один и тот же текст романа меняет свое значение в зависимости от исторического контекста. И так – до бесконечности.

В целом, можно, пожалуй, говорить о парадигматическом сдвиге, пережитым исследованиями материального: на смену позитивистской перспективе пришел "лингвистический" подход, в рамках которого предметы уподоблялись словам, значение которых приобреталось только в их сочетании. В духе соссюровской семиотики подразумевалось, что значение всякой вещи относительно, поскольку оно конституировано контекстами и появляется только в отношениях или сопоставлениях с другими вещами. По-прежнему подход большинства работ в области материального базируется на допущении произвольности и вторичности значений, которыми обладают вещи. Как

проницательно заметила С. Пирс, постмодернистское мышление заявляет об отсутствии причин для того, чтобы наделять вещи теми или иными значениями, которые традиционно относились к ним; каждому хочется принять участие в создании значения (*Пирс* 1999: 16). Но каковы бы ни были претензии семиотики на изучение нелингвистических способов коммуникации, акценты в структуралистских и постструктуралистских исследованиях делаются на "слове", "тексте", "дискурсе". Проблема здесь заключается в том, что насколько метафоричны лингвистические терминология и инструментарий в материальных исследованиях, настолько же недоступна оказывается собственно физическая материальность вещи. Вероятно, язык всегда будет стоять между исследователем и объектом, искажая "истинную" природу вещей и онтологизируя исследовательские концепты. Одним из парадоксов использования метафор, на который уже обращалось внимание, была депроблематизация вопроса, поскольку исследовательская метафора позволяет неизвестное сделать знакомым и тем самым снять проблему.

Именно этот внутренний конфликт между языком описания вещи и её физической природой и характеризует уже упомянутый поворот к материальному в социологии. Говоря о вещах как актантах (термин, как давно уже было замечено, заимствованный у лингвистов), способных играть роль субъекта в социальном взаимодействии, меняясь с людьми ролями, социологи

переносят эти приписываемые сложным технологическим устройствам свойства на весь материальный мир (*Константинова* 2015: 96). В своем пределе не просто вещи получают статус актанта, уравнивающего их с людьми, а происходит ролевая инверсия, когда инструментальное предназначение с вещей перекидывается на людей, начинающих выступать в роли игрушки "в руках" этих материальных объектов. Идея, в общем-то, не новая, достаточно хорошо разработанная в литературе. Так, Борхес в свое время описал ситуацию, в которой оружие использует людей в качестве своих "служителей" для сведения собственных счетов:

> Нож и кинжал, наверное, пришли в волнение, проснувшись… Оружие знало, как драться – не в пример его служителям, людям, – и лихо дралось той ночью. Нож и кинжал долго искали друг друга по долгим путям провинции и в конце концов встретились, когда их хозяева-гаучо уже были прахом. В клинках, спала, но не мертвым сном, злоба людская. Вещи живут долее, чем люди" (*Борхес* 1999: 164).

Постепенно интригующая и одновременно политкорректная метафора "не-человеков", активно взаимодействующих с людьми, перестала быть таковой без достаточных на то оснований, а искомая материальность объектов оказалась преимущественно за скобками или в тени их знаковости, конституэнтности и инструментальности. Пожалуй, здесь можно согласиться с В. Вахштайном, подметившим, что для Б. Латура, Дж. Ло и др. представителей "поворота к материальному", на

самом деле неважна не только материальность объектов, но и собственно сама демаркация “материального” и “нематериального”, а существенны лишь конститутивные действия вещей ли, людей ли, идей ли (*Вахштайн* 2015: 35). Результат этих действий подчас более “реален”, чем сами физические объекты, но всех их объединяет – вне зависимости от того, материальны они или нет, – один общий знаменатель, который социологи назвали “узлами сети”. Более того, отсюда делается вывод, что отношения предшествуют вообще всякой сущности, в том числе и предметам (Там же: 35).

В постмодернистском подходе этнографов к интерпретациям семантики вещей, базирующемся на утверждении, что значение вещи ситуативно и определяется сиюминутным контекстом, скрыта идея, что вещи и их значения существуют только “сейчас”, и не более как “сейчас”. Дж. Ло и его единомышленники пытались выйти за рамки этой безнадежности, утверждая, что диахрония – а устойчивые связи и отношения имеют временную протяженность или “инертность” – непременное условие существования вещей. В качестве примера Ло рассматривает корабль, который существует благодаря стабильности отношений с другими объектами сети, причем эти другие объекты не обязательно материальны (*Ло* 2004: 227). Такой взгляд во многом нивелирует материальность, игнорируя вещь, которая здесь и сейчас всегда материальна. Более материальными оказываются отношения. Весьма

показательно, что рассуждая о пространстве, Ло и здесь уходит от “физического пространства”, больше внимания уделяя “сетевому пространству” или топологической системе. Идея о том, что именно объекты порождают пространства, удивительно напоминают высказанные задолго до современных дискуссий мысли В.Н. Топорова об особенностях мифологического пространства:

> оно <пространство> не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими. Мифопоэтическое пространство всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует, и, следовательно, в определенном смысле категория пространства в этих условиях не может быть признана вездесуще-универсальной (*Топоров* 1983: 234).

Тезис о пространственных особенностях вещей, позволяющих им выступать как места, да и в целом идея активной роли вещи, ее неподчинения человеку давно известны этнографам. Малая осведомленность социологов о том, что сделано в этой области этнографией, указывает на принадлежность этих дисциплин разным (в терминах Ло) топологическим системам, проявлением чего является слабость конститутивного воздействия этнографии на социологию, как, впрочем, и наоборот – социологии на этнографию.

Одной из причин того, что антропологов не оказалось в первых рядах поворота к материальному, провозгласившего равенство людей и “не-человеков”, в частности, физических объектов, явилась принципиальная неновизна для этнографии допущения

взаимодействия с вещами как актантами, но, так сказать не в научном, а в метафорическом и мифологическом регистрах. Первый случай касается преимущественно музейной этнографии, хорошо знакомой с феноменом сопротивляемости вещей воли музейного этнографа. Приведу цитату отечественного классика этнографии, сотрудника кунсткамеры В.Г. Богораза, который, рассуждая о принципах выставочной работы музея, призывал "освободиться от плена вещей", выставлять не вещи, а социально-экономические идеи.

> Тогда, – делился он своим опытом, – в вещах вам будет свободно, вещи не будут на вас нападать и не будут производить того насилия над выставляющими, которое они сплошь и рядом производили и производят и в старых, и в новых музеях (цит. по: *Станюкович* 1978: 200).

Эти и другие высказывания о непокорности вещей удивительным образом созвучны высказанной через полвека идеи Латура о такой неотъемлемой черте вещи как способности возражать тому, что о ней сказано.

Говоря о мифологическом регистре, в котором встречается идея активной и самостоятельной роли материальных объектов, я имею ввиду хорошо известный сюжет "восстания вещей", идет ли речь о мифологии южноамериканских мочика, сказке "Федорино горе" К. Чуковского, поэме В. Хлебникова "Журавль" или – в ослабленном варианте – представлениях об "опасных" вещах в крестьянской культуре. Понятно, что бунт вещей в данном случае – это производное мыслительной

деятельности человека, своего рода антропоцентричное моделирование "Другого". Также понятно, что в этнографической парадигме концепт "Другого" является чрезвычайно емким и открытым для различного рода проекций, которые могут включать в себя все что угодно, но только не "нечеловеческое". Вероятно, одной из причин удивительной устойчивости исходной позиции этнографа, заключенной в концептуальную рамку "Я – Другой", является принципиальная открытость, незавершенность и неопределенность этого "Другого" (а согласно радикальной точки зрения полюсом, маркированным как "другой", фактически становится его отсутствие), что предоставляло широкий простор для разнообразных исследований, но в границах этой рамки.

В целом, ждать признания вслед за социологами равенства в правах субъекта и объекта, человека и вещи, приводящего в итоге к замещению прежнего этнографического деления культуры на материальную и духовную утверждением новой дихотомии: сообщество людей vs сообщество вещей, не приходится. Для музейной этнографии это означало бы признание нелегитимности этнографического музея как институции, поскольку его деятельность основана на контролировании движения вещей и их значений и предполагает, следовательно, асимметрию отношений между людьми и артефактами. Для антропологии же в целом, которая не признает самодостаточности материального объекта по отношению к человеку, обращение интереса к "вещи в

себе" грозит нарушением самих ее дисциплинарных оснований.

Как я уже говорил выше, до сегодняшнего дня в этнографическом подходе к материальной культуре продолжает доминировать консервативная линия: в фокусе внимания оказывается либо "вещественное" (материал, техника изготовления, утилитарные функции), либо "символическое" (семантика, ритуальные функции). Второе направление продолжает существующую в европейских гуманитарных науках традицию символической интерпретации, которая за материальностью и инструментальностью предмета пытается увидеть нечто большее, обнаруживая в каждой вещи далеко идущие аналогии и, в конечном счете, символический образ макрокосма. Эти две формы проявления жизни вещей до недавнего времени изучались по большей части изолированно, в отрыве друг от друга, а значит, – если не упускать из виду предполагаемую целостность мира в сознании носителей традиционного мировоззрения, – и не вполне корректно. Попытки выявления символического языка вещи и его декодирования в отрыве от природных свойств предмета, то есть, от, так сказать, его "телесности" (ср. хайдеггеровская "тело-вещь") зачастую делают эти построения умозрительными и метафизическими, обнаруживая тем самым определенные инфляционные тенденции в работах данного направления.

В самом деле, в этнографических исследованиях материальной культуры вещи выступают как "тени", которые отбрасывают социальные явления, вследствие чего стирается их "физиономия", то есть то, что делает их уникальными. У нас всегда вещи "свидетели чего-то". Свидетельствуют о чем угодно, но редко когда о самих себе. Даже когда речь идет о музейных "вещеведческих" исследованиях, объекты выступают лишь как репрезентанты некоего классификационного ряда или, опять же, некоего культурного контекста. Это вообще традиционная установка этнографии на деиндивидуализацию объекта. Как-то, посетив выставку народного искусства, сделанную искусствоведами в художественной галерее, я был поражен этикетками к выставленным образцам одежды, утвари и пр. Авторы использовали структуру подписей, принятых в художественных музеях, то есть все они начинались с имени автора. В данном случае везде начало было одинаковым: «Автор неизвестен». В музейных описях встречается та же деперсонализация вещей. Как именно создавалась вещь, с каким сопротивлением материала столкнулся мастер при ее изготовлении и как это определило характер дальнейших взаимоотношений между человеком и вещью – все было бы важным знать для понимания "природы" вещи.

Выставочная стратегия этнографического музея парадоксальным образом в большинстве своем смещает вещь на периферию зрительского внимания, во главу угла

ставя идеи, концепты, нарративы. Если посмотреть на экспозиции, то репрезентантами культуры выступают скорее не собственно вещи, а выстроенные с их помощью контексты. Экспозиция выстраивается как последовательность предложения/раскрытия тем, перечень которых вполне отвечает приоритетам отечественной музейной этнографии – предметы распределяются по отдельным бытовым темам: занятиям, технике, искусству. Особенности морфологии экспозиций обуславливаются установкой на холизм, то есть на всеобщее, целостное, доступное широким массам описание народов, культура которых в музейной подаче имела четко обозначенные границы. Благодаря компрессии музейного пространства, создавалась иллюзия, что вся культура представлена как на ладони: она прозрачна, понятна и охватываема одним взглядом.

По сути, экспозиция представляет собой этнографическую монографию со своим визуальным языком пространства, в которой тематические комплексы соответствуют главам книги, обстановочные сцены – параграфам, при этом используются свои собственные риторические приемы показа. Одним из них являются обстановочные сцены, реконструирующие естественный контекст бытования вещей, создавая при этом ощущение аутентичности не только за счет имитации реальности, но и при помощи антропологических манекенов. Итак, экспозиция выступает как нарратив, повествующий о культуре различных народов. Этот нарратив “пишется”

музейными этнографами и может быть интерпретирован как форма письменного произведения sui generis. Аналогию с текстом можно увидеть и в самой структуре экспозиции, которая предполагает линейное или маршрутное путешествие посетителя, имеющее свое начало и свой конец. Прослеживаемая здесь тенденция к нарративизации в методах экспонирования следовала формуле, озвученной еще в самом начале XX века: «Общий вид залы должен служить для обозревателя программой, когда он вступает в нее, и резюме, когда он при выходе оборачивается на нее в последний раз»[7].

“Проклятием” вещи выступает слово: вещи уподобляют словам и высказываниям, при их препарировании прибегают к метафорам текста и нарратива, но сама она остается вещью в себе. До тех пор, пока вещь рассматривается в символической перспективе безотносительно к ее “телесности”, пока мы усматриваем в ней лишь смысловую перспективу, нам не обнаружить в ней, как это представлял Хайдеггер, “само присутствие мира”. Шанс вырваться за эти рамки и перекинуть мостик в реальный мир дает обращение к вещественному в вещи, ее пространственности и физическим свойствам того материала, из которого она создана. Материал, форма, фактура, цвет, пропорции – это то, что, с одной стороны, включает ее в пространство материальной культуры, а с другой – апеллирует к органам чувств человека.

По всей вероятности семантизация вещи связана с ее идентификацией, основывающейся на тех признаках, которые выделяют вещь, делают ее "заметной". Собственно говоря, воздействие "тела-вещи" на органы чувств есть ничто иное, как ее сопротивление-предстояние человеку – мысль, высказанная когда-то Хайдеггером и позже подхваченная Латуром. Но если для Хайдеггера то, что дают чувства, остается онтологически иррелевантным (*Хайдеггер* 2003: 54), то для этнографа "чувствование" вещи человеком становится семиотически значимым. В результате символизации предмета некоторые его "природные" свойства превращаются в "культурные" признаки, то есть, тому или иному свойству придается символическое значение в зависимости от того культурного контекста, в котором он находится. Важно, что вещь перестает быть "нейтральной", ее признаки связаны с оценкой, так как культурные значения формируются на основе соотнесения их с концептами добра–зла и жизни–смерти, а также на основе коннотаций и оценок тех носителей признаков (т.е. объектов), которые связаны с положительными или отрицательными значениями (*Толстая* 2002: 16).

В качестве примера того, как именно материальность вещи, точнее, физические особенности, скажем, материала, из которого она изготовлена, задают правила обращения с ней, можно взять глиняный горшок. Обожженная глина хрупка, горшок можно разбить, это

природное свойство превращается в факт культуры, становясь семиотически значимым. Так, в крестьянской традиции битьё горшков происходило в отмеченные моменты жизни человека, символизируя изменение статуса участников ритуала: так, при трудных родах разбивали горшок с молитвой (ср. в этой связи обозначения родов, в которых ярко выражен "деструктивный" мотив: *разрешиться, рассыпаться, раскутаться*); в крестинном обряде горшок били "на ложки" и ели кашу; на свадьбе родные невесты утром били горшки об стену или дверь, иногда мотивируя это тем, что молодая "цельная", а в эту ночь "разбилась"; в конце свадебного обеда кидали горшок на печь с пожеланием: "Сколько черепья, столько ребят молодым!" В погребальном обряде разбивали горшки, из которых обмывали покойного; данный ритуал символизирует конец жизни человека и его дублёра – горшка. Битьё горшка в народной медицине отождествлялось с уничтожением болезней: так, на крестинах кум после обеда разбивал горшок – "чтобы также рассыпались болезни". Иногда битьё горшка получало негативное осмысление: так, если разбился горшок, то это значит, "что родители чем-то недовольны".

Но глина не только хрупка, но и тверда на ощупь, что превращало горшок в непременного героя хозяйственной магии: при рассаживании капусты на грядку клали опрокинутый горшок, "чтобы качан был тугим как горшок". Горшок действительно превращался в героя,

участника важных для человека событий, заодно примеряя на себя и сценарий человеческой жизни, что отразилось в загадке:

> Родился я в каменной горе, крестился в огненной реке, вывели меня на торжище, пришла девица, ударило золотым кольцом мои кости рассыпучие, в гроб не кладучие, блинами не помянучие.

Пожалуй, наибольший интерес представляют те случаи, когда полезная, "хорошая" в утилитарном плане вещь становится "плохой" или даже опасной благодаря лишь тому, что некоторые признаки, восходящие к ее материальности, соответствуют определенным, уже существующим ценностным категориям, имеющим негативную трактовку. Интерес этот объясняется тем, что процесс "негативизации" вещи указывает на ее выход из-под контроля человека и, следовательно, обнаруживает начало ее автономного существования, когда в зависимости от ситуации (т.е. от вхождения в ту или иную символическую классификацию) вещь становится помехой человеку или даже его врагом, а значит, в терминах социологии, может оказывать на человека конститутивное воздействие.

Это можно продемонстрировать на примере крестьянской утвари – скажем, коромысла и мутовки. Первое представляет собой дугообразное приспособление для переноса вёдер, бадеек, корзин. Наиболее широко распространены были гнутые коромысла, выполненные из липы, ивы, осины. Для нас здесь интересно то, что

такая конструктивная особенность коромысла как кривизна, которая функционально абсолютно оправдана, поскольку позволяет распределять вес переносимого груза наиболее равномерно по плечам. В символической же классификации коромысло включено в сугубо негативный ряд, поскольку кривизна имеет устойчивые демонологические коннотации, например, лексема кривой является эвфемизмом для обозначения черта, ср., также поговорку: «*Хромых да кривых нет в святых*» и *бытовавшее во Владимирской губ. мнение, что «если человек хромой или кривой, то не наследует Царства Божьего*» (АРЭМ. Ф.2. Оп.1. Д.30. Л.30). Соответственно, и в обрядовых практиках коромысло выступает как "плохая" вещь, например, в родинно-крестинной обрядности беременная не должна была переступать коромысло, а во время крещения кум должен был принести воду для крещения без коромысла – и в первом и во втором случае эти запреты были направлены на то, чтобы ребёнок не вырос горбатым или чтобы его "корча не гнула" (*Зеленин* 1916: 1146). В других ритуалах коромысло служило средством превращения ведьм: чтобы обратиться в сороку или свинью, она должна была перекувырнуться через коромысло.

Случай с мутовкой – еловой или сосновой палочкой с веером из веток на одном конце для размешивания жидкой пищи, замешивания опары, теста, сбивания масла, – интересен тем, что семантизируется утилитарная функция, то есть ее основное предназначение – *мешание*.

Речь идет о связи мешания с идеями хаоса, деструкции, затруднения, неудачи, что эксплицировалось в речениях: *делать мутовку* – ‘отказывать жениху при сватовстве’, *задать мутовку* – ‘побить’, *мутоврить* – ‘мешать в деле’. В этот же смысловой ряд входит запрет для женщин и девушек облизывать мутовки – *“дети иначе будут тупоумными при обучении грамоте”* (к семантике слова “мешать” ср. *помешаться* – о душевной болезни), а также запрет стучать мутовкой по краям квашни или чана (при варке пива), чтобы “не поссориться” или ворошить мутовкой угли в загнетке с целью неудачи сватовства.

Итак, вещь, созданная человеком для удовлетворения своих, как правило, “невысоких” потребностей, при включении во взаимоотношения с ним проявляет сопротивляемость человеку, освобождаясь тем самым от своей подчиненности и “полезности” ему. Процесс “эмансипации” не всегда сопровождается сохранением лояльности вещи по отношению к своему хозяину, в такой перспективе вещь это то, с чем человеку приходится всегда считаться. Нетрудно заметить, что в приведенных примерах, несмотря на подчеркивание “телесности” вещи, речь все-таки не идет о чистой онтологии, о веще как таковой – здесь всегда есть некий “культурный зазор”, ведь вещь не сама по себе сопротивляется человеку, а сам человек провоцирует это сопротивление.

В технологическом аспекте вещь может быть рассмотрена как результат симметричных отношений человека и природы, “языком” которых является

технология. Более того, именно природа в лице материала, из которого создается вещь, задает грамматику этого универсального “языка”: материал активен в том смысле, что любая придуманная человеком технология изготовления вещи определена природой самого материала: глину нельзя ткать, а лен обжигать, дерево не лепят, а металл не треплют, и т.д. Даже способы украшения и особенности декора вещи зачастую детерминированы природными характеристиками материала и спецификой технологии изготовления. Если сделать следующий шаг в намеченной перспективе, то можно утверждать, что и сами подходы к изучению материального объекта во многом определяются физическими особенностями его “телесности”. Именно в этой сфере, где заканчивается компетенция социологов, этнография может сказать свое веское слово.

Примечания

* Расширенная версия статьи, опубликованной в журнале «Этнографическое обозрение» (2016, №5. С.2–39). Автор благодарит редакцию журнала за разрешение использования её фрагментов.

1. Антрополог Д. Миллер в связи с материальной культурой пишет, что “это не раздел социальной антропологии, а чаще – наоборот. Материальная культура

– это условие самой антропологии" (цит. по: Богатырь 2015: 36).

2. На этот факт обратил внимание еще Крёбер, см., например (*Diaл* 2001: 92).

3. По мнению С. Пирс такой подход преобладал на Западе до середины 1970-х годов (*Pearce* 2003: 1).

4. На эту работу Латура любезно обратил внимание автора С.В. Соколовский.

5. Пользуясь случаем хочу выразить признательность С.В. Соколовскому за возможность ознакомиться с неопубликованным вариантом его текста.

6. "*Знаковые отношения отражают близость двух объектов и потому являются главным образом метонимическими, тогда как символические отношения являются произвольными заявлениями о подобии и потому по преимуществу метафорическими...*" (*Лич* 2001: 23).

7. Интересно, что дискуссии вокруг материального поворота чужды интересам музейной этнографии, той этнографии, которая занимается как раз материальными исследованиями. Вероятно, сама консервативная природа музея сопротивляется любым попыткам нарушить музейный порядок, который основан на принципах контролирования и замораживания значений вещей и подчинения их хранителям.

Библиография

Арзютов Д.В., Алымов С. С., Андерсон Д. Дж. От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2014.

Богатырь Н.В. Современная технокультура сквозь призму отношений пользователей и технологий // Этнографическое обозрение. 2011. № 5. С. 30–39.

Борхес Х.Л. Рассказы: Серия "Классика XX века. Ростов-на-Дону. Изд. "Феникс", Харьков: Изд. "Полио", 1999.

Вахштайн В.С. Три "поворота к материальному" // Антропологический форум. 2015. № 24. С. 22–37.

Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. Русского географического общества. Т. 3. Пг., 1916.

Константинова М.В. Метонимический поворот. Социология вещей против социологии технологий // Социология власти. 2015. Том 27, № 1. С. 90–97.

Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. М., 2001.

Ло, Джон. Объекты и пространства // Социология вещей. Сб. статей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Издательский дом "Территория будущего", 2006. С. 223–243.

Милонов Ю. Целевые установки музеев различного типа // Первый Всероссийский музейный съезд. Тезисы докладов. М.–Л., 1930. С. 34–35.

Пирс С. Новый взгляд на старые вещи // Museum. 1999. № 4. С. 12–17.

Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.

Соколовский С.В. К самим вещам? (об онтологическом повороте в социальных и гуманитарных дисциплинах) // Этнометодология. Вып. 21. М., 2016. С. 10–35.

Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3–17.

Топоров В.Н. Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.

Станюкович Т.В. Этнографическая наука и музеи. Л., 1978.

Толстая С.М. Категория признака в символическом языке культуры // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 7–20.

Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: "Фолио", 2003.

Эриксен Т.Х. Что такое антропология? М.: ВШЭ, 2014.

Ames M. What Could a Social Anthropologist do in a Museum of Anthropology // Museums, the Public and Anthropology. A Study in the Anthropology of Anthropology. Vancouver: Univ. of British Columbia Press, 1986. P. 26–36.

Bennett T. The Birth of the Museum. History, theory, politics. L.: Routledge. 2009.

Clifford J. The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Clifford J. Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Cruikshank J. Oral Tradition and Material Culture: Multiplying meanings of 'words' and 'things' // Anthropology Today. 1992. Vol. 8, no. 3. P. 5–9.

Coombes A.E. Museums and the Formation of National and Cultural Identities // Messias Carbonell B. (ed.). Museum Studies: An Anthology Contexts. Oxford: Blackwell, 2010. P. 231–246.

Dias N. Does Anthropology need Museums? Teaching Ethnographic Museology Portugal Thirty Years Later // *Bouget M.* (ed.). Academic Anthropology and the Museum: Back to the Future. Oxford. Beghahn, 2001. P. 92–105.

Grognet A. Science on Display // Museum Studies: An Anthology Contexts. B. Messias Carbonell, ed. Oxford: Blackwell Publishing. 2010. P. 175–180.

Jensen C.B., Morita A. Anthropology as critique of Reality. A Japanese Tur // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2012. Vol. 2, no. 2. P. 358–370.

Latour B. What is Iconoclash? Or is There a World Beyond the Image Wars? // Iconoclash (http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/84-ICONOCLASH-GB.pdf).

Pearce S.M. (ed.) Thinking about thing // Interpreting Objects and Collections. L.: Routledge, 2003a. P.125–132.

Pearce S.M. Museums, Objects, and Collections: A Culture Study. Washington: Smithsonian Institution Press, 2003b.

Prown J. Mind in matter: an introduction to material culture theory and method // Winterthur Portfolio. 1982. Vol. 17, no. 1. P. 1–19.

Shelton A. Museum Ethnography: An Imperial Science // Hallam E., Street B.V. (eds.). Cultural Encounters. Representing "Otherness". L.: Routledge. 2000. P. 155–193.

Tilley C. Interpreting Material Culture // Interpreting Objects and Collections. N.Y.: Routledge, 2003. P. 67–75.

Tota A.L. Museums and the public representation of other cultures: the ethnic exhibition // Studies in Communication Sciences. 2004. Vol.4, no. 1. P. 201-218.

Vergo P. (ed.) The new museology. L.: Reaktion Books, 2010. 238 pp.

© фото Е. Трубиной

Елена Трубина

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МЕЖДУ МАТЕРИАЛЬНОСТЬЮ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ:
об активности субъектов и объектов

Введение

Сложные соединения материальных и социальных сетей исследователи сегодня находят повсюду. Популярность "реляционности" как принципа анализаразного рода "ассамбляжей" – и дань академической моде, и признание нарастающей взаимосвязанности мира. Изменившиеся представления о материальности и деятельности выражаются сегодня в исследовательской готовности наделить качествами активности, деятельности, перформативности широкий

спектр природных, культурных, технических, т.е. "нечеловеческих" объектов. "Поворот к вещам" (*Preda* 1999) противопоставляют происшедшему ранее "повороту к языку" (я вернусь к этому ниже) и мыслят его как альтернативу традиционным метафизике и социальной теории, отделявшим идеальное и материальное, субъективное и объективное (*Domanska* 2006, *Olsen* 2003). Идет речь о "ко-конституировании" людей и вещей, активно используются термины, указывающие на самые разные виды связей ("пересборка", "сети, объединяющие материальных и нематериальных агентов"), что рождает вопросы о том, какие аргументы этот новый интерес к материальности добавляет к тому, что стало очевидным века назад: и социальная жизнь и существование каждого человека зависят от материальных вещей. Есть сотни книг, посвященные вещам, объектам и их осмыслению: камни и деревья, газоны и бананы, карандаши и брючные молнии, туалетные бачки, черепаховые панцири и стеклянные банки описаны, осмыслены и воспеты как свидетели истории и вехи на пути развития цивилизации (*Cranz* 2000, *Friedel* 1994, *Jenkins* 1994, *Herlihy* 2004, *Horan* 1996, *Tilley* 2004). Интересно, что многие историки, антропологи и археологи, каталогизирующие вещи в рамках курсов по материальной культуре, отдавая дань новым идеям о материальности и их философскому фундаменту, в своих исследовательских и педагогических целях придерживаются тех толкований слов, относящихся к миру вещей, которые сложились задолго

до акторно-сетевой теории и других влиятельных новых штудий вещественности. Так, составители коллективной монографии об осязаемых вещах заявляют:

> обсуждаемые нами вещи – это не безграничные вещи новой "теории вещей", но скорее, определенные физические сущности. Назвать что-то "вещью", а не "объектом", в определенных дисциплинах означает, что она может иметь неодушевленные или религиозно значимые качества. Мы признаем, что для этих практиков и философов слово "вещи" имеет резонанс, которого нет у "объектов". Хотя мы уделяем пристальное внимание нюансированнным значениям материального мира, мы предпочли придерживаться распространенных конвенций и использовать термины "объект" и "вещь" взаимозаменяемым образом» (*Ulrich et al.* 2015: 2).

Для антропологов, пишущих о связях людей и вещей уже свыше столетия, этот аргумент исследователей материальной культуры очень важен: есть такие концептуальные шаги, которые кажутся слишком далекими от языка, на котором о нужных им вещах говорят и профессионалы, и "просто" люди. Соответственно, интересны те точки и моменты современного интеллектуального развития, в которых модные теоретические движения соединяются с традициями данной дисциплины. Мне это особенно интересно еще и потому, что контраст между тем, как материальность вообще и вещи в частности дискурсивно представлены в зарубежной литературе и литературе на русском языке весьма силен. В силу целого ряда причин, на которых здесь нет возможности останавливаться, у нас

мало переведено принципиальных книг, посвященных пониманию вещей антропологами и археологами, естьсчитаные переводы историй отдельных вещей, то есть огромная, повторю, старая и новая академическая литература о вещах у нас представлена "Системой вещей" Бодрийяра, несколькими переводами Бруно Латура и Джона Ло. Одними из основных аргументов акторно-сетевой теории (далее – АСТ) являются довод о симметричности вклада человеческих и нечеловеческих членов изучаемой сети в ее функционирование и допущение, что сети складываются из самых разнородных и неожиданных компонентов. Действие, согласно этой теории, осуществляется своеобразным «совместным предприятием», включающим в себя людей и "нелюдей". Латур подрывает одно из ключевых антропологических допущений, а именно то, что к целенаправленному действию способны только люди. Он убежден, что к целенаправленному действию способны также и институты, аппараты, институциональные конфигурации, являющиеся источниками стратегий, порождающих и дисциплинирующих субъектов. «Действия, – настаивает Латур, – это не то, что люди делают, а то, чего они достигают вместе с другими» (*Latour* 1999: 288). Действие – результат того, что возникла сеть, а сеть создается из компонентов, одни из которых могут быть техническими, другие – социальными, третьи – природными. Анализировать как эти многочисленные (от генетически модифицированных

продуктов до ВИЧ-инфекции) сети возникают, укрепляются и куда простираются, – вот исследовательская программа АСТ, настаивающей на "симметричном" отношении к вещам, технологиям, природным объектам и социальным субъектам.

У антропологии, однако, своя исследовательская программа. В ходе подготовки этой главы в печать летом 2016 года я слышала речь декана факультета антропологии Европейского университета Ильи Утехина о том, каких специалистов готовит его факультет. «Антропология изучает социальные группы и способы, какими люди убеждают других в своем в этих группах членстве», – сказал он. Группы, предполагается таким вариантом самопонимания дисциплины, состоят из человеческих членов. Риторические усилия организаторов антропологического образования по рекрутированию магистрантов и трудоустройству выпускников совпадают с тем, как антропология преподается. В выдержавшей несколько переизданий "Истории антропологической теории» Эриксона и Мерфи о "материальности» речи не идет вообще, "материальная культура" же понимается как культурное значение артефактов (*Erickson, Murphy* 2008: 237). К истории антропологии мы обращаемся с учетом того, какие проблемы встают перед дисциплиной сегодня. Важно и обратное: до какой степени в оформлении антропологами их задач и интересов проглядывает учет истории дисциплины?

Я хотела бы остановиться на тех идеях антропологов, которые связаны с вещами и объектами, так сказать, помимо Латура. Они, мне кажется, побуждают к тому, чтобы иначе посмотреть и на способы полевой работы и на пути представления и анализа поля, не связывая ведущиеся исследования с модной теорией, но лучше понимая эволюцию самой дисциплины. К примеру, Латур считает, что вещи – это категория, которая включает «сущности, инстанции, ситуации, субстанции, отношения, переживания (*Latour* 2010: 101). «Тут годится любое слово» (*whatever is the word*), – добавляет ученый, но такая расширительность как раз меня и смущает, потому что какую культуру ни возьми – в ней за вещью закреплено все же что-то более определенное, включая и то, как вещи понимаются в антропологии. Не случайно упомянутые выше авторы гарвардского проекта, запечатленного в книге об осязаемых вещах, мягко замечают, что«безграничные вещи новой "теории вещей" им не вполне годятся. Они находят другие основания для того, чтобы показать, что вещи представляют собой объекты с социальными и культурными, биологическими и духовными, эстетическими и экономическими смыслами. Любая сделанная вещь и любое природное вещество – больше чем просто вещь и просто вещество в силу пропитанности разными смыслами, извлечь которые могут разные дисциплины, если они объединят усилия по исследованию материального мира.

Я поэтому хочу остановиться не только на тех антропологических текстах, в которых ученые исходят именно из идей Латура, но на тех, в которых речь идет о близких Латуру вещах (простите мне эту игру слов), но где ученые сильнее ориентированы на историю антропологии и социально-гуманитарного знания в целом. В данной главе я рассмотрю несколько точек соединения антропологии и усиленного внимания к "не-человеческим" агентам, которым отмечено современное социально-гуманитарное знание, с точки зрения университетского преподавателя, заинтересованного в том, чтобы познакомить студентов с продуктивными передовыми идеями так, чтобы при этом не забыть о классиках и достижениях прошлых лет. Стимулом для ее написания стали теоретическая рефлексия влияния АСТ на урбанистику (*Трубина* 2011) и краткая попытка разобраться в том, как новые идеи о материальности можно использовать для рефлексии советского и постсоветского опыта (*Trubina* 2007). Я, в частности, рассмотрю несколько критических аргументов антропологов в отношении склонности Латура строить свои теории на резком противопоставлении того, что он изображает безнадежно устаревшим и радикально-новым.

АСТ и социальная антропология: несколько наблюдений

Активность материальных объектов и процессов трактуется сегодня очень широко. Так, известная книга британского антрополога Мэри Дуглас "Чистота и опасность" остроумно положена в основу коллективной монографии, посвященной культурному значению городского загрязнения (*Dürr, Jaffe* 2012). "Реляционность", то есть внимание к социальным

отношениям, здесь выражена в том, что в книге рассмотрены интерпретации информантами отношений с другими, в которых те используют термины "грязь" и "загрязнение". Книга сделана задолго до "Брексита", но расизм по отношению к мигрантам – давно не новость. "Материальность", а точнее "реляционная материальность" исследована в книге с использованием идей Дж. Ло и Б. Латура: разобраны техники, посредством которых те или другие места загрязняются вредными субстанциями. АСТ построена на радикальном пересмотре предшествующего социального знания, и ее использование в книге также оборачивается радикальными аргументами. Так, самое городское загрязнение, не исключают авторы, может быть представлено как активный деятель, как агент: «городское загрязнение пронизано мощными физическими деятельностями, такими как репродуктивная энергия кишечной палочки, токсическое упорство ртути или тепло покрова из углекислого газа» (Там же 2012: 199).

Итак, ртуть упорно отравляет все новые места, а загрязнение – мощный агрессивный агент, – понимаем мы с помощью этой полезной книги. Обсуждая эти и подобные идеи со студентами, я вижу, что такое оживление всего и вся их очень привлекает: «плохая брусчатка охотится за моими каблуками», «грязное окно страдает от того, что не может ясно видеть», «руина переживает, что о ней все забыли» – вот лишь несколько примеров попыток развития студентами идеи

«агентности» вещей и объектов. Сами по себе эти примеры студенческой рецепции аргументов АСТ свидетельствуют о том, что бытовой анимизм современных молодых людей легко оживить, если посвятить несколько занятий обсуждению берлинских ключей, дверных доводчиков и лежачих полицейских – примеров Латура (он, кстати, к вещам относит и "микробов": одна из глав его книги "Ящик Пандоры" называется «Историчность вещей: существовали ли микробы до Пастера?» (еще один пример "безграничного", расширительного толкования). По Латуру, люди не видят больше в вещах "товарищей и коллег" (*Латур* 2006: 184) и его задача – пропагандировать "симметрично" относящуюся к объектам и субъектам антропологию. Но, когда эти идеи приходят из той версии антропологии, что предлагает АСТ, в социальную антропологию, то, знакомясь с текстами, написанными под влиянием этих передовых идей, ловишь себя на дежа вю: объекты как акторы сопровождали человечество с незапамятных времен, участвуя в ритуалах и способствуя колдовству, а приписывание человеческих, в том числе связанных с деятельностью, атрибутов «не-людям» использовалось с разными целями и опять-таки издавна. Каждый из нас вырос, сталкиваясь с сопротивлением материального мира, обжигаясь горячим супом и ударяясь об углы, которые матери спешили назвать «противными». Можно минималистски определить антропологию как

дисциплину, воссоздающую историю отношений разных групп людей с разными вещами. Антропология включает обостренную рефлексию материальности в свое самопонимание. Провозгласив, что нужно стараться проблематизировать установки своей культуры для того, чтобы вникнуть в систему ценностей и понять социальные практики носителей культуры иной, антропология включает постулат о том, что нельзя исходить только из своего представления о людях и культурах, нельзя трактовать вещи только на основе своей системы смыслов, нужно исследовать их с точки зрения того, что они значат в "родном" контексте, на месте.

Латур настаивает на "плоском анализе" вещей как агентов (к проблемам с этим "уплощением" я вернусь), предлагая с помощью этой передовой методологии преодолеть недостатки социального знания, которому, убежден мыслитель, присуще исследование эмпирического материала на основе готовых идей о социальности и обществе, разбитых на переменные вроде расы, класса и гендера. Ученый стремится научить ученых работать в поле, не ориентируясь на традиционные категории и понятийные водоразделы, хотя он сознает, что это вряд ли возможно: «…социологи вернутся с полевых исследований с пустыми руками, все результаты будут испорчены разделением, противоречащим самой практике, которой они пытались дать объяснение: рыба не встретится с рыболовами,— ведь "природное» не встречается с "социальным",

"объект" с "субъектом", "материальное" с "символическим",— а с океанографами тем более (*Латур* 2014: 154). В отношении качества полевой работы Латур – любитель радикальных противопоставлений – сталкивает лбами социологов и антропологов. Социологов он, опираясь на известное различение Зигмундом Бауманом ученых-законодателей и ученых-интерпретаторов, рисует слишком сильно ориентирующимися на естественно-научные идеалы настоящей науки законодателями, "судьями", расспрашивающими своих информантов, всегда уже зная, что они от них хотят услышать: в этой дисциплине, убежден он, «человеческие акторы были низведены до положения простых информантов, всего лишь отвечающих на вопросы социолога, сиречь судьи, и тем самым, как предполагалось, создавалась дисциплина столь же научная, как химия или физика» (Там же: 61). Поскольку антропологи, которым, как он выражается, нужно было иметь дело с "до-модерными" информантами («*Anthropologists, who had to deal with pre-moderns*») могли, считает он, не морочиться по части подражания естественным наукам, они позволили своим акторам/информантам сохранить более богатый мир. Он утверждает, что «во многих отношениях акторно-сетевая теория представляет лишь попытку позволить членам современного общества столько же пространства для маневра в определении себя, сколько было предложено этнографами… так чтобы социология в итоге стала

настолько же хороша, сколь и антропология» (*Latour* 2007: 41 (в русском издании неудачный перевод: 62) Получается, что АСТ сегодня берет все лучшее от столетней антропологии для того, чтобы исправить фрагментированность социального знания

Это странная похвала антропологии и крайне проблематичное противопоставление антропологии и социологии. Во-первых, этнографически сегодня работают и маркетологи, и географы, и социологи: этнография – это распространенный метод исследования. Во-вторых, и в антропологии притягательность естественно-научных моделей построения науки и разнообразные способы заимствования понятий и методов из естественных наук давно обсуждаются (*Grimshaw, Hart* 1995). Антропологию не миновали позитивистские соблазны, для нее тоже важны идеалы объективности, и мера риторичности в преследовании этих идеалов активно описывалась в рамках критики оснований дисциплины (*Marcus, Cushman* 1982). В-третьих, "интерпретаторы" – хорошие ученые в отличие от "плохих" ученых-законодателей – обнаружены и в естествознании, в частности, в биологии и квантовой физике (*Norio, Schildkraut* 2004). В-четвертых, Латур, положительно характеризуя антропологию и ее способ воссоздавать миры изучаемых агентов, предполагает, что связь людей и вещей будет описываться с помощью его теории, что уже активно и происходит. Но в антропологических текстах, выполненных в рамках

передового дискурса о деятельности вещей и материальности, по признанию самих лидеров дисциплины сами вещи, артефакты, объекты и материалы описаны недостаточно (*Ingold* 2007). В-пятых, непонятно, зачем Латур связывает задачи антропологии только с изучением "домодерных" людей? Рисовать антропологию как описывающую людей, живущих далеко от Запада и в безнадежном прошлом – значит воспроизводить устаревшие представления о дисциплине, которая давно предметом своего изучения сделала современные общества и современных людей. Тогда можно задаться еще и более общим вопросом: зачем Латур строит противопоставление между социологией и антропологией на карикатурном представлении и о той и о другой? Можно согласиться с удивлением ряда авторов, что «так много антропологов (некритически) бросились к ногам социального теоретика, цель которого, кажется, состоит в том, чтобы объяснить социологам (очень старомодную) антропологию и этнографию по той, вероятно, причине, что нас легко очаровать нашими собственными полупереваренными инсайтами (*Vigh, Sausdal* 2014: 56). В-шестых, при всей энергии, с какой Латур критикует инертность социального знания, он недостаточно учитывает тот момент, что рефлексивность, местоположенность и чувствительность к позициям изучаемых стали во второй половине XX века общим местом методологии социального знания (*Berg* 2001: 14).

Социальная антропология и изучение материальности: сопротивление поля

Коллективная монография, частью которой является эта глава, посвящена отклику российских антропологов на новый интерес ученых к материальности. Отклик российской социологии на это междисциплинарное концептуальное движение был запечатлен в книге «Социология вещей» (2006), где начало этого движения датируется восьмидесятыми годами (*Вахштайн* 2007: 8). Культурная антропология и в этой книге не обойдена стороной. Составитель книги, разбирая риторические стратегии социального знания в отношении вещей, подчеркивает, что материальное долго в нем мыслилось как второстепенное по отношению к социальному и нуждающееся в пояснении (через социальные и культурные смыслы, вычленяемые в вещах, нарративы, о них рассказываемые и т.п.). В качестве примера того, что социальным наукам интересно прежде всего то, что предметы «значат», составитель книги разбирает статью антрополога Игоря Копытофф "Культурная биография вещей", в которой тот делает акцент на культурной жизни объектов (к примеру, хижины заирского племени суку) в ущерб описанию их физической жизни. Читая текст антрополога сквозь призму новейших идей, комментатор констатирует: «Для того, чтобы социальная и культурная мобильность вещи предстала как самостоятельный предмет анализа, требующий особой логики исследования, ее физическая биография должна быть

описана максимально просто и непроблематично. В противном случае в объяснительную схему наряду с… «культурно наполненными категориями» придется включить «термитов» и «качество строительного материала» (*Вахштайн* 2007: 19). Новое, «симметричное» отношение к социальному и материальному, что принес с собой поворот к материальности, предполагает легитимность в качестве предметов исследования термитов и тростника, механизмов приборов и вещества дорог, разнообразных деревьев, камней и облаков, но, как бы радикально и многообещающе это ни звучало, можно согласиться с В. Вахштайном, что «при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что в области исследований материальности реальные успехи теоретиков поворота гораздо скромнее, нежели их первоначальные декларации» (Там же: 38).

Аналогичные констатации делают и антропологи. К примеру, кембриджский антрополог Яэль Наваро-Яшин увязывает изображение одними теоретиками своих теорий как новаторских с "руинированием" предшествующих теорий, с изображением их пораженными. Она обсуждает связь между теориями объектов и теориями аффекта в своей полевой работе на Северном Кипре и прикидывает, до какой степени пригодятся ей сегодняшние штудии "не-человеческих" акторов. Антрополог изучает чувства турецких киприотов, живущих в домах, владеющих землей и пользующихся вещами, оставленными греками-

киприотами в ходе войны 1974 года и последовавшего разделения Кипра. Одно сообщество, образованное по этническому признаку, пользуется вещами и недвижимостью другого сообщества, теперь провозглашенного "врагом". Антрополог задает безжалостные, тревожные исследовательские вопросы: «Каково это – жить в присвоенном доме? Каково это – заботиться об апельсиновых рощах, принадлежащих жителю той же деревни, потерявшему свою собственность? Что за мебель была собрана в этих домах посредством "походов-грабежей" после войны? Какие чувства излучают жилища, объекты и пространства, оставленные другим сообществом после разрушительной войны?» (*Navaro-Yashin* 2009: 9). Антропологу также интересна субъективность людей, въехавших в присвоенные жилища и аффект, порожденный послевоенной окружающей средой. Собранный ею этнографический материал побуждает ее к критике акторно-сетевой теории и к более общей рефлексии недостатков самых разных "поворотов" в знании. Как уже видно из краткого описания ее проекта, хотя все, что осталось от прежних отношений между турками и греками Кипра – это вещи и здания, ландшафты и мебель, антропологу интересны люди, которые с этими объектами взаимодействуют. Стоит ли – в духе Латура и его последователей – сосредоточиваться лишь на "симметричной" антропологии? Не получится ли, что из-за того, что лишь одной, как многими предполагается,

“передовой” методологии будет отдано предпочтение, важные моменты полевой работы останутся не учтенными? Если рассказы респондентов пронизаны меланхолией, то стоит ли аффект меланхолии считать лишь проекцией субъективностей киприотов на вещи и дома? А может быть, меланхолия – это «энергия, исходящая из самих объектов?» (*Navaro-Yashin* 2009: 8) Наваро-Яшин обращается к акторно-сетевой теории, в частности, к аргументу Латура, направленному против традиционного социального знания, которое способность действовать оставляло за людьми и сформулированному в «Мы никогда не были современными». Латур способностью действовать наделяет разнообразных “не-людей”, призывает «Назад к вещам!» и ратует за поворот от “субъектно-ориентированной» к “объектно-ориентированной” философии (*Latour* 2005). Антрополог-эмпирик Наваро-Яшин согласна с антропологом-революционером Латуром, что продуктивного обсуждения политики без обращения к вещам не построить, и она включает в свой кейс подробнейшее описание того, как у современных жителей турецкой части Кипра оказались те или другие объекты (отнятые у других субъектов). Ей, однако, в текстах Латура не хватает «этнографической специфики или историзации». У Латура переплетенность субъектов и объектов – всегда данность: у него получается, что во все времена, упрекает его исследователь, есть плоская горизонтальная сеть ассамбляжей людей и “не-людей”, “без уточнения и

интерпретации” конкретных кейсов. “Симметрия” между разными типами деятельности, человеческой и не-человеческой, задается методологией “уплощения” (*flattenning*) (Там же: 9), но материал, собранный Наваро-Яшин, приводит ее к другим аргументам. Позволю себе длинную цитату из текста ее статьи:

> Отношения людей с объектами должны изучаться в исторической непредсказуемости и политической специфичности. Если люди и объекты связаны определенным образом, я бы сказала, что дело так обстоит не потому, что они всегда, уже или все равно так были бы связаны. Скорее, “ассамбляжи” субъектов и объектов должны прочитываться как исторически и политически специфичные. В моем кейсе отношения турок-киприотов с награбленными объектами – это специфичный ассамбляж, образованный в результате акта установления суверенности: провозглашения войны и установления границы для отделения друг от друга двух этнически определенных общностей и долговременного чрезвычайного положения [...]. Это особое сочетание людей и вещей делает сетью и располагает в истории “суверенность”, которую я здесь усматриваю. Этот особый ассамбляж человеческих и не-человеческих сущностей, который я изучаю – не нейтральное собрание. Скорее оно было создано за счет того, что определенные люди и вещи были вынесены за его пределы, за счет их исключения, в данном случае посредством установки границы как знака суверенности. Встречи людей с особым типом людей запрещены; союз людей с принадлежащими им не-человеческими пожитками не разрешен. Больше того, многие люди были исключены из этой сети, поскольку их жизни или хозяйства были сохранены (Там же: 9).

Наваро-Яшин присоединяется здесь к той линии критики Латура, что инициировала Мэрилин Стразерн (*Strathern* 1996: 522–523), решившая, что в теории Латура сеть получается беспредельной и предложившая альтернативу этой покрывающей все и все включающей сети, дав название этой методологии «обрезая сеть». По Наваро-Яшин, описываемая ею сеть "обрезана», т.е. ограничена суверенностью. Если Латур представляет сеть плоской и горизонтальной, то та сеть, которую она описывает по итогам своего полевого исследования, с учетом и истории и теории суверенности, предполагает «уточненную вертикальность и множественность измерений» (*Navaro-Yashin* 2009: 9). Другие взаимосвязанные направления современной мысли, которые, по мнению Наваро-Яшин, Латур атакует, – это "поворот к языку", провозглашенный представителями постструктурализма и деконструкции и социальный конструктивизм с присущим ему антропоцентризмом. В итоге, если "объект" ставится акторно-сетевой теорией на пьедестал, в "руинах" лежат «язык, репрезентация, воображение, интерпретация и субъективное» (Там же: 9). Но, возражает, Наваро-Яшин, в ходе этнографической практики ученые с информантами об объектах говорят, и её, в частности, собеседники дискурсивно квалифицируют доставшиеся им объекты, к примеру, употребляя слово "добыча". Стремясь исправить пренебрежение объектами, что АСТ усмотрела в предшествующей ей социальной мысли, эта теория

"перестаралась". Качели "человеческого-нечеловеческого" перевешивают, по Наваро-Яшин, теперь с "нечеловеческой" стороны: «все методологии изучения "человеческого" (включая неэссенциалистские теоретические подходы) провозглашены противоречащими ее усилиям. Или, если "человеческое" и не совсем исчезло из описаний АСТ, его описания стали крайне бедными» (Там же: 10). Подытоживая свой разбор теории Латура, Наваро-Яшин пишет:

> Есть тенденция в научной практике, присущая не только антропологам, увязывать инновацию с отрицанием или отбрасыванием предшествующих или других теоретических подходов или концептуальных аппаратов, а часто и с их полным отрицанием. Понятие "смены парадигм" Томаса Куна поэтому полезно не как буквальное описание того, что происходит в антропологии и родственных дисциплинах, но как изобретательная метафора того, как отмечается и прослеживается прогресс в знании. Я интерпретирую многие режимы производства знания, в которые мы включены, что непосредственно относится к "культурам аудита" в том смысле, в каком его понимает Мэрилин Стразерн… как беньяминовскую "грозу", называемую прогрессом. Поэтому я бы хотела остаться в стороне от силы этой грозы, как и мои турецко-кипрские информанты, которые вопреки всему говорят о распаде и низости, посреди куч обломков производства знания» (Там же: 7).

В качестве альтернативы она предлагает следующее: «За пределами сдвигов парадигм и войн между парадигмами, теории аффекта и субъективности, как и теории объектов и символизации, должны быть объединены» (Там же: 17).

С одной стороны, она пишет о том, как аффект утраты, переживаемый членами греко-кипрского сообщества присутствует в местах и вещах, что они оставили, и что меланхолия передается объектами и исходит из самого пространства разделенного острова. С другой стороны, она описывает особый порядок меланхолии, которую переживают турки-киприоты, вызванной переживаниями утраты порядочности и моральной целостности от включенности в повседневность, украшенную насильственно отнятыми у других вещами. В этом случае турки-киприоты находят слова для того, чтобы описать особую утрату – утрату ими порядочного Я и переживание низкого Я, пусть даже иногда их соплеменниками низость воспринимается как нечто нормальное. Тогда меланхолия становится одновременно и внутренней и наружной, «относясь и к субъективности и к миру объектов» (Там же: 17). Этот поучительный случай побуждает антрополога заключить, что «социальный конструктивизм и объектно-ориентированный подход, лингвистический и аффективный повороты могут философами характеризоваться как антитетичные. Но этнография побуждает нас писать вопреки «руинированию», оставаясь анти-, транс- или полипарадигматичными» (Там же: 17).

В продолжение этой обоснованной критики можно добавить, что, противостоя критической социологии и пропагандируя «плоский» анализ, Латур ставит в центр

описываемого им мира вещи: «вещи, квазиобъекты и подсоединения – реальный центр социального мира, а не агент, личность, член группы или участник и не общество или его перевоплощения (*Латур* 2014: 328). Но это, как продемонстрировала Наваро-Яшин – слишком сильная абстракция. Пропагандируемый Латуром социальный мир, организованный вокруг вещей, плохо соединяется с мирами информантов, в которых вещи, если и действуют, то делают это не нейтрально. Они включены в коллективные националистические и этнические нарративы, побуждающие людей располагать вещи в соответствии с властно утверждаемыми различениями на своих и чужих, а потом десятилетиями мучиться, пытаясь совместить упреки совести с радости от принадлежности к коллективному целому.

Исследования материальной культуры, экспонаты и их измерения

Антропологические реакции на материальный поворот приобретают несколько форм, не всегда связанных (от феноменологической антропологии к постгуманизму и онтологическим штудиям). Мне бы хотелось теперь остановиться на соединении исследований материальной культуры и исследований музеев, так как они сосредоточены на длинных историях и сохранении объектов, т.е. на таком материале, который тоже, как кажется, сопротивляется использованию симметричной и уплощенной методологии Латура.

О том, что эта методология отнюдь не всегда приводит к интересным эмпирическим результатам, можно заключить, если попытаться в русскоязычной Сети проследить траектории интеллектуального интереса к АСТ. Этому, возможно, стоит посвятить отдельный текст, но для данной главы существенно следующее. Если я хочу отослать студентов к интересным отечественным интерпретациям вещей, объектов и веществ, связанным с обновленным интересом к материальной стороне социальной жизни, порожденным активным исследовательским сообществом, то увы, я вижу даже на сайтах хорошо спонсированных исследовательских коллективов лишь обрывочные сообщения о летних школах и лишь об одном прямо связанном с материальностью учебным курсом, всецело основанным на Ло и Латуре. Огрубляя, можно сказать, что АСТ у нас продолжают обсуждать, переводя тексты и организуя семинары, но вещи продолжают жить своей, не описанной в свете АСТ, жизнью.

Поиски интересных пересечений между новым интересом к вещественности и антропологией приводят меня на сайт, названный "Материальные миры", пропагандирующий исследования школы материальной культуры Университетского колледжа Лондона. Выполненный в лучших традициях английского академического "вебсайтостроения", элегантный и дружественный по отношению к пользователю, сайт – «исследовательская платформа изучения теоретических

измерений материальной, визуальной и дизайнерской культуры». Школа материальной культуры Университетского колледжа Лондона, основателем которой является Дэниэль Миллер (*Miller* 1987; 2005), пропагандирует «изучение социальных и экологических отношений людей на основе данных, полученных о том, как люди конструируют свой материальный мир» (*Miller* 1994: 13). Рубрики платформы умело рассказывают о ключевых линиях исследования материальности: "Материалы и общество" ставит вопросы о том, как создаются и с пользой включаются в природные и человеческие экономики новые материалы, "Этнографическая коллекция университета" включает отчеты магистрантов о том, как они размышляли о границах коллекции, "онтологии" этнографического объекта и природе музейной классификации, "Студия материальной жизни" представляет собой «антропологическое пространство для совместной работы с дизайном, ремеслом и наукой о материалах», "Приспосабливаемые пригороды" посвящены «связям между сетями человеческой деятельности и изменяющейся с ходом времени форме городских и пригородных центров», "Создавая материальную Британию" рассказывает о том, как математика и другие абстрактные занятия одушевляют материалы и опосредуют человеческие отношения и их "материальные экологии", а также о новых материалах вроде лайкры и микрофибры и совсем старых (к примеру, золоте).

Исследования материальной культуры англоязычными антропологами очень и очень разнообразны и многочисленны. Коли сегодня мы обсуждаем влияние АСТ на понимание вещей в социально-гуманитарном знании, обращение к текстам, посвященным объектам, экспонатам и прочему, написанных до появления ключевых текстов акторно-сетевой теории, показывает, что напряженная исследовательская мысль в этом поле работала, по сути, со времени возникновения самой антропологии. Антропологи, кстати, используют термины вроде "ассамбляжа", но имеют в виду всего лишь собрание или коллекцию, т.е. не пристегивают к своим рассуждениям о жизни объектов шлейф модных постструктуралистских ассоциаций. Будь это создание или потребление современных артефактов или материальные следы прошлых обществ, отыскиваемые антропологией, изучение материальной культуры лежало в центре ранней антропологии, в особенности британской.

Упомянутый Дэниэль Миллер описывает спектр факторов и тенденций, которые обусловили фундаментальное для антропологии значение изучения материальной культуры: объекты до распространения массовой фотографии были единственной репрезентацией и далеких мест и других людей. Ассамбляжи (термин Миллера) таких объектов в музеях делались "по вертикали» (на основе эволюционной теории) и "по горизонтали" (на основе теории

диффузионизма): «объекты символизировали расстояние с точки зрения времени и пространства, простоту против сложности, они могли символизировать доминирующие теоретические модели и они могли отображать всю дисциплину, как она была представлена публике в музеях» (*Miller* 1994: 14). Этот этап изучения материальной культуры составил выгодный фон для возникновения "новой антропологии», требовавшей, чтобы отношения ученого и информанта опосредовали не объекты, но язык местных людей. Музеи должны были стать лишь подспорьем в полевой работе, объекты – уступить место фотографии, а позднее, в 1980-х годах, в антропологическом письме объекты были оттеснены "текстами" и "дискурсами". Не так, показывает Миллер, обстояло дело в археологии, всегда тяготеющей к объектному фетишизму. Здесь объекты ничего не символизировали, наоборот, они были непосредственным предметом анализа, по отдельности и связанные между собой.

Сегодня в рядах тех, кто пытается воссоздать историю дисциплины «антропология», возникает вопрос о равновесии в этой истории текстового и материального начал: «Может ли написание нами истории именно в качестве антропологов, т.е. с учетом материальной культуры, обеспечить особый подход к изучению нашего дисциплинарного прошлого?», – спрашивает археолог Дэн Хикс, подчеркивая, что потенциал материальных вещей – музейных и архивных коллекций, включая

письма и рисунки, фотографии и объекты, привезенные учеными с поля – уже начинает исследоваться (*Hicks* 2013: 753). Людям, уверенным в том, что между дисциплинами надо проводить границы, хочу напомнить, что между антропологией и археологией грань очень расплывчатая, что, в частности, Тим Инголд считается классиком и той и другой дисциплины, и он, кстати, заявляет, что антропология и археология формируют "необходимое единство", представляя собой отдельные части одного и того же «интеллектуального учения, объединенного темами времени и ландшафта» (*Ingold* 1993: 33). Соответственно, когда другой археолог заявляет, что «материальная культура – это не продукт прошлого социального мира, но часть того мира, которая вторгается в настоящее» (*Thomas* 1996: 10), для антропологии это тоже значимо. Это значимо, повторюсь, и с точки зрения истории дисциплины.

Описывая раннюю европейскую антропологию XVI и XVII столетий, Маргарет Ходген обращает внимание на то, насколько тесно были сплетены общее развитие учености на континенте с умножением кунсткамер, кабинетов, в которых собирались культурные и природные редкости: «поскольку коллекции редкостей появились по всей Европе, ученые люди стремились исследовать как можно больше таких собраний. Это была модная и самая интеллектуально респектабельная причина зарубежного путешествия…с помощью информативных каталогов, первый из которых был

подготовлен биографом Декарта и коллекционером мэтром Пьером Борелем (1614–1871) серьезные ученые и любители путешествовали от кабинета к кабинету, от галереи к галерее, от хранилища к хранилищу в своих европейских турах» (*Hodgen* 1971: 118). Коллекция Королевского общества включала «египетскую мумию, гренландский каяк, ружье, отравленный индийский кинжал, томагавк, бразильскую боевую дубину, индийские мишень, лук, стрелы и колчан, горшок с ядом, барабан из Сиама и подобные вещи, многие из которых происходили из Индии» (Там же: 166). "Египетские идолы, взятые у мумий" и "куски индийского дерева" упоминаются в ранних "трэвологах" наряду с лобстерами и минералами, ученые и коллекционеры еще не знали, как это все классифицировать, но редкости и древности заполняли все новые возвращающиеся в Европу корабли.

В истории антропологии "объекты и другие", если воспользоваться названием коллективной монографии, изданной историком антропологии Джорджем Стокингом в 1985, составляют главную часть: в конце концов, музеи как способ антропологической работы появились раньше профессиональных полевых исследований (*Stocking* 1986). "Период музеев" продолжался с 1840-х по 1890-е годы, когда именно в этих институциях создавались для антропологов рабочие места и находились деньги для полевых исследований, а коллекции были главным источником сведений для исследований (*Sturtewant* 1969). К концу девятнадцатого

столетия институциональной базой антропологии стали университеты, а на отдельных филантропов надеяться уже не приходилось: их место заняли крупные фонды.

Латур говорит о "ко-конституировании" друг друга людьми и вещами, но не получается ли, что в истории антропологии проявилось не всегда проговариваемое убеждение практиков антропологии и археологии, что общество можно воссоздать по созданным в нем объектам? Наполненные вещами, в основном созданными в не-западных обществах, музеи были институтами колониализма. Латур призывает к симметричной антропологии, но как быть с тем, что дисциплина зародилась и продолжает развиваться как принципиально асимметричная, а музеи «материализовали асимметричное отношение Европы к зарубежным континентам» (*Bourriquot* 2014: 64). Манера, в которой объекты были приобретены и выставлены, иллюстрировала идею о превосходстве собирателей над теми, у кого объекты были собраны (или отобраны): «обладание качественной и разнообразной коллекцией выражало способность нации-коллекционера собрать нужные объекты в самых отдаленных уголках земного шара либо потому, что они сами были империями либо потому, что между соответствующими музеями существовали сложные сети (*Bouquet* 2012: 66) Есть интересные истории таких музеев, показывающих их связь с частными либо королевскими кунсткамерами (*Байбурин* 2004). Пока знания об отдаленных народах

были крайне отрывочными, объекты в таких собраниях курьезов классифицировались по материалу (натуральному или искусственному). По мере того, как формировались публичные музеи в девятнадцатом веке, уточнялось и их место в картине мира, которую следовало сообщить становящейся европейской публике. Если об успехах промышленности и экономическом прогрессе делались промышленные выставки, то этнографические музеи работали как машины времени, показывая – через вещи – быт, нравы и диковинность отдаленных народов. Впрочем, и на выставках делались этнографические уголки, в которых воссоздавались европейские или индейские деревни.

Хотя под влиянием пост-колониальной критики большинство этнографических музеев было переосмыслено, а часть превращена в музеи искусства, собранные в них объекты – корзины и хижины, тотемные столбы и черепа, рубахи и рубила – вряд ли можно понимать только как фон или как повод для рассуждений специалистов. Вполне в духе акторно-сетевой теории о них можно сказать, что они способны вызвать какие-то следствия, привести к каким-то процессам. Но как именно они это делают? Для ответа на этот вопрос уместно привлечь не Латура, а практиков дисциплины. В отличие от радикального латурианства, побуждающего обо всем и вся думать как о сетях и "размазывающего» идею вещи и объекта по вселенной, они исходят из

собственного исследовательского опыта и предлагают продуктивные "ходы" и интересные типологии объектов.

Американский историк антропологии Джордж Стокинг – автор двух книг по истории английской антропологии и редактор издаваемой с 1983 года Университетом Висконсина серии «История антропологии» – сделал в этой серии, среди прочего, уже упомянутую книгу "Объекты и другие". Называя этнографические музеи "архивами материальной культуры" (*Stocking* 1986: 4), ученый изобретательно обыгрывает тот очевидный факт, что в них собраны вещи «других», т.е. людей, сходство или отличие которых от наблюдателей представляет проблему (Там же: 4). *К трем материальным измерениям* музейных экспонатов, отличающих их от линейных текстов, Стокинг добавляет еще несколько. *Четвертое измерение – временное*: этнографические объекты, воплощая ход истории, из нее парадоксальным образом извлечены. Как бы ни старались кураторы сохранить объекты в первоначальной форме, те оторваны от контекста, что делает «остро проблематичным" выяснение значения сохраненной музеем конкретной "культурной формы" (Там же: 5). Экспонаты – жертвы культурной инерции: как вы отделите в том, что видите, (1) собственно вещь, некогда практически служившую членам той или иной группы, (2) завоевательные или миссионерские кампании, в ходе которых она поменяла владельца, (3) соревнование между владельцами и директорами музеев по части

лучшего освещения того или иного периода, (4) все эти контекстуальные слои и следы предыдущих выставок, что концентрирует в себе данный объект – один из множества, увиденных вами в данном музее? "Инаковость" (*otherness*) музейных объектов, подчеркивает Стокинг, – «результат полномасштабных исторических процессов». Среди них он упоминает экономическое развитие, национализм и имперское доминирование девятнадцатого века, а также процессы "внутренней колонизации" (Там же: 4–5). Музейные объекты воплощают главные отношения между историческими субъектами – отношения доминирования, что позволяет Стокингу провозгласить следующее, *пятое* их *измерение*, связанное с *властными отношениями*: объекты оказались в музейных коллекциях в результате «экспроприации (не только в абстрактном этимологическом смысле, но иногда и в грязном смысле воровства и мародерства) объектов у акторов в конкретном контексте пространства, времени и смысла» (Там же: 5). Власть проявляется и в актах присвоения объектов посетителями. Но власть проявляют и объекты. Они влияют на посетителей и сами по себе и в силу того места, что найдено для них в музейных экспозициях. Сила объекта соединяется с силой институции. Музей как материальный архив снабжает свои объекты еще одним, *шестым*, измерением – *материальной ценности*. Стокинг разбирает истоки того, что составляет «культурную собственность» и он рассуждает в манере, очень близкой сегодняшним

обсуждениям материальности. Но если сегодня понятие материальности, опять-таки, растягивается на все, что подворачивается под руку исследователям, подпавшим под очарование модного жаргона, автор текста, появившегося на свет задолго до «поворота к материальности» (в 1985 году), чеканит: «сама материальность объектов материальной культуры увязала их с западными экономическими процессами приобретения и обмена богатства. Если многие этнографические объекты были получены в результате экспроприации, не предполагавшей никакого обмена, немало их было приобретено в ходе бартера или покупки, так что развитие музейных коллекций всегда сильно зависело от состояния индивидуального, корпоративного или национального богатства» (Там же: 5). Стокинг рефлектирует по поводу нарастающей связи между музеями этнографическими и художественными. Кстати, в год выхода в свет сделанной им книги в Музее современного искусства Нью-Йорка с огромным успехом прошла выставка “Примитивизм в искусстве двадцатого века: сходство племенного и современного”, на которой полотна Гогена и скульптуры Бранкузи были показаны вместе с артефактами племен Северной Америки, Океании и Африки. Выставка породила немало дебатов о колониальных истоках современного искусства. Неизвестно, учел ли это Стокинг, но он и сам проницательно замечает, что собранные в музеях объекты размещались на шкале «культуры» в зависимости от

своей «экономически-эстетической» ценности, от чего зависели ресурсы, выделяемые на их сбор и хранение. Объекты, купленные музеем как артефакты, со временем становились произведениями искусства, и это обстоятельство Стокинг отражает в седьмом (и последнем) выделенном им измерении музейных объектов – эстетическом: «материальная культура не-западных народов со времени ее помещения в музеи претерпела процесс эстетизации» (Там же: 6). Западные эстетические ценности, провозглашенные в качестве универсальных, стали главным мерилом ценности материальных объектов. Если первоначально эстетическая функция была лишь одной из многих, ради которых такие объекты делались, то теперь она стала единственной. Если первоначально у многих таких объектов были еще и религиозные функции, то в новом контексте они потеряли значимость, и Стокинг говорит о “ре-спиритуализации” объектов материальной культуры в качестве эстетических объектов (включенных при этом в глобальный рынок арт-объектов). Многие объекты продолжают изготовляться и сегодня, и ремесленники становятся художниками. Эта типология измерений музейных объектов привлекательна тем, что отвечает интересу социальной и культурной антропологии к вещам и тем, как их интерпретируют и воспринимают люди. То, каким образом объектам внешнего мира присваиваются те или другие качества, позволяющие объекты понимать и

классифицировать, добывать и продавать, составляет концептуальный и практический интерес антропологии.

Кроме "респиритуализации" музеологи говорят о "регуманизации» музейных объектов (*Bouquet* 2012: 154), связанной с попыткой восстановления исторической справедливости в ходе репатриации объектов, изъятых в ходе колониальных операций у тех, кому они принадлежали. «Восстановление, возвращение, замена и обновление объектов и образов как их составляющих их отношений (Там же: 152) включают музеи в глобальные культурные сети. Объекты, представляющие прошлые и настоящие культуры, обусловливают функционирование музеев как культурных институций, которые в идеале способны создать сети со взаимным влиянием между бывшими колонизаторами и колонизованными, побудить, с одной стороны, к гордости за свою идентичность, а с другой стороны, показать, как возможны мультикультурные и постколониальные экспозиции. Если музеи сделаны удачно и изобретательно, они начинают функционировать как своеобразные дворцы образовательной материальности, побуждая образованных людей не ограничиваться воображаемыми турами по музейным вебсайтам, но прийти в музей, чтобы получить удовольствие и от архитектуры здания и от рассматривания коллекций.

Заключение

Говоря о стыках между АСТ и антропологией, я не уверена, способна ли АСТ сама по себе либо проникнутые ею антропологи интересно ответить на вопрос о том, что специфичного в том, как с вещами обращаются и как их «оживляют» сегодняшние люди. Хотим ли мы двигаться в направлении, описываемом историками позднего средневековья и ранней модерности, когда жилые дома мыслились как живые существа и имели имена и биографии (*Jütte* 2016)? Видя в обсуждении материальности и агентности влияние объектно-ориентированной философии либо новых, чувствительных к материальности теорий и делая главными интеллектуальными героями Джона Ло и Бруно Латура, не забываем ли мы, что и у антропологии и ее части – археологии – отношения с материальностью давние и противоречивые? Не получается ли, что среди разных подходов к материальности, которые объединяет интерес к активной роли объектов, мест, ландшафтов, на первый план поставлены те, которые антропологию понимают весьма специфически.

Я рассмотрела несколько аргументов антропологов, либо сформулированных до появления акторно-сетевой теории и нового концептуального интереса к материальности, либо полемизирующих с ними. Работа Наваро-Яшин, Стокинга, Миллера и других может быть осмыслена как аналитический проект современной антропологии, который точнее следует ее установкам,

потому что стремится исходить из допущения что люди по поводу вещей состоят в социальных отношениях, и что эти отношения – богаче, нежели «трансляция» и «посредничество», описываемые акторно-сетевой теорией. Их не устраивает сведение людей к второстепенным участникам рисуемым безграничными сетей, и они, скорее, стремятся показать, что в разные времена и в разных местах разные агенты и вещи мыслятся как социально и культурно значимые. Предложенная Стразерн методология «обрезания сетей» Латура и сетования специалистов по материальной культуре на «безграничное» понимание вещей Латуром показывают, что при всех попытках влиятельного ученого погладить антропологию по головке за то, что она «лучше» социологии, его идеи встречают в ней обоснованно сдержанное отношение. Одна из причин этого, как мне кажется, состоит в том, что антропология встроена в длинную и противоречивую историю доминирования одних культур над другими. Нарочито нейтральная по отношению к любым видам доминирования (кроме своего собственного) акторно-сетевая теория справедливо кажется ученым оторванной от истории.

Примечания

1. Ср., например: http://past-centre.ru/courses/summer_school/.
2. http://past-centre.ru/courses/kursy/sotsiologiya-material-nosti/.
3. https://www.ucl.ac.uk/anthropology/material-worlds.

Библиография

Байбурин А. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. №1 (http://magazines.russ.ru/nz/2004/1/bab13.html).

Вахштайн В. Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей / под ред. В. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 7–39.

Латур Б. Об интерсубъективности // Социология вещей. Сборник статей / ред. В. Вахштайн. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2014.

Трубина Е. Город в теории: опыты осмысления пространства. М.: Новое литературное обозрение, 2011.

Berg B. Qualitative research methods for the social sciences. Boston: Allyn and Bacon, 2001.

Boivin N. Material cultures, material minds: the impact of things on human thought, society, and evolution. Cambridge: University Press, 2008.

Bouquet M. Museums: a visual anthropology. L.: Berg, 2012.

Boursiquot F. Ethnographic Museums: from Colonial Exposition to Intercultural Dialogue // *Chambers I., De Angelis A., Ianniciello C., Orabona M.* (eds) The Postcolonial Museum: The Arts of Memory and the Pressures of History. L.: Routledge, 2014.

Cranz G. The Chair: Rethinking Culture, Body, and Design. N.Y.: Norton & Co., 2000.

Domanska E. The Material Presence of the Past // History and Theory. 2006. Vol. 45, no. 3. P. 337–348.

Dürr E., Jaffe R. (eds). Urban pollution: cultural meanings, social practices. Oxford: Berghahn Books, 2010.

Erickson P., Murphy L. A History of Anthropological Theory. Toronto: Univ. of Toronto press, 2008.

Friedel R. Zipper. An Exploration in Novelty. N.Y.: W.W. Norton and Co., 1994.

Grimshaw A., Hart K. The rise and fall of scientific ethnography // *Ahmed A., Shore C.* (eds) The Future of Anthropology. L.: Athlone Press, 1995. P. 46–64.

Henare A., Holbraad M., Wastell S. Introduction: thinking through things // *Henare A., Holbraad M., Wastell S.* (eds). Thinking through things: theorising artefacts ethnographically. L.: Routledge, 2007. P. 1–31.

Herlihy D. Bicycle: The History. Yale: Yale Univ. press, 2004.

Hicks D. Four-Field Anthropology Charter Myths and Time Warps from St. Louis to Oxford // Current Anthropology. 2013. Vol. 54, no 6. P. 753–763.

Horan J. The Porcelain God – A Social History of the Toilet. Secaucus, NJ: Carol, 1996.

Hodgen M. Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Ingold T. The temporality of the landscape // World Archaeology. 1993. Vol. 25, no. 2. P. 152–174.

Ingold T. Materials against materiality // Archaeological Dialogues. 2007. Vol. 14. P. 1–16.

Jenkins V. The Lawn: A History of an American Obsession. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1994.

Jütte D. Living Stones: The House as Actor in Early Modern Europe // Journal of Urban History. 2016. Vol. 42, no. 4. P. 659–687.

Latour B. Pandorra's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Latour B. From Realpolitik to Dingpolitik or how to make things public // *Latour B., Weibel P.* (eds) Making things public: atmospheres in democracy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005. P. 14–43.

Latour B. On the Modern Cult of the Factish Gods. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

Marcus G.E., Cushman D. Ethnographies as texts // Annual Review of Anthropology. 1982. Vol. 25. P. 25–69.

Miller D. Material Culture and Mass Consumption. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1994.

Miller D. Things ain't what they used to be // Royal Anthropological Institute Newsletter. 1983. No. 59. P. 5–7.

Navaro-Yashin Y. Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge // Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.). 2009. Vol.15. P. 1–18.

Norio P., Schildkraut C.L. Initiation of DNA Replication: The Genomic Context // PLoS Biology 2004. Vol. 2, no. 6. P.707–708.

Olsen B. Material culture after text: remembering things // Norwegian Archaeological Review. 2003. Vol. 36, no. 2. P. 87–104.

Petroski H. The Pencil: A History of Design and Circumstance. New York: Knopf, 1989.

Preda A. The Turn to Things: Arguments for a Sociological Theory of Things // Sociological Quarterly. 1999. Vol. 40, no. 2. P.347–366.

Stocking G. (ed.). Objects and others: Essays on museums and material culture. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.

Strathern M. Cutting the Network // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1996. Vol. 2, no. 3. P. 517–535.

Sturtevant W. Does anthropology need museums? // Proceedings of the Biological Society of Washington. 1969. Vol. 82. P.619–650.

Tilley C. The materiality of stone. Oxford: Berg, 2004.

Thomas J.S. Phenomenology and Material Culture // *Tilley C. e.a.* (eds) Handbook of Material Culture. London: Sage, 2006, pp. 43–59.

Trubina E. Practising owning and fearing losing: Normality as materiality // Eurozine. 2007. (http://www.eurozine.com/articles/2007-12-03-trubina-en.html).

Vigh H., Sausdal D. From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn // Anthropological Theory. 2014. Vol. 14, no. 1. P. 49–73.

Ulrich L.T., Gaskell I., Schechner S., Carter S., Van Gerbig S. (eds) Tangible Things. Oxford: Oxford University Press, 2015.

© фото Е. Вдовченкова

Евгений Вдовченков

СОЦИАЛЬНАЯ АРХЕОЛОГИЯ И НОВАЯ МАТЕРИАЛЬНОСТЬ:
в поисках новых подходов

В недавно прошедшей дискуссии материальный поворот в антропологии был назван революцией, хоть и небольшой (HP 2015: 7) – по-моему, слишком громко. Особенность революции такова, что вы не можете отсидеться за закрытыми дверьми и отгородиться от нее. Она ворвется и решительно изменит ваш мир – будь это революция социально-политическая, научная, или же промышленная. Я не могу сказать, что это явление похоже на революцию, но вот на поворот оно вполне тянет. Другой вопрос в том, что этот поворот еще не освоен российскими антропологами. Что же касается российской археологии, то она его совсем не заметила. Л.С. Клейн отметил важную особенность археологии – она следует в своем развитии за антропологией (*Клейн* 2011: 116). Эволюционизм, диффузионизм, структурализм сформировались в антропологии, а затем эти концепции были разработаны на

археологическом материале. Телеконнексия – проникновение идей одной дисциплины в другую – в археологии показана Л.С. Клейном в его обстоятельном труде (*Клейн* 2011: 480–483, рис. 44.3). Это, в общем, закономерно – ведь археология работает с остатками культуры, и должна учитывать результаты работы антропологов с "живым" материалом. Археология вторична по отношению к антропологии в том, что касается закономерностей появления и развития культур.

Л.С. Клейн использует доходчивый образ археолога как следователя, который на 1000 лет опоздал на место преступления, и задача которого – максимально точно все зафиксировать и передать в суд. Так вот, следователь может обладать очень полезными навыками, хорошо знать многое из окружающей жизни – мотивы преступников, оружие, отпечатки пальцев. Но если мы хотим исследовать преступное сообщество, то обратимся к следователю как к полезному информатору, но не более. Цельная же картина будет сформирована только антропологом или социологом. Так и археолог – у него масса наблюдений, но это не живая жизнь. Чтобы понять развитие общества и жизнь отдельного человека – нужны антропология и история. Поэтому, на мой взгляд, археология – это субдисциплина культурной антропологии. Она должна быть близка культурологии, хотя ситуация в современной культурологии заставляет археологов дистанцироваться от нее.

Как и любая наука археология обладает своими предметом и методами, однако по существу разница между археологией и антропологией не столь велика. Предмет археологии отличается большей временной

глубиной и протяженностью. Осмыслению археологических данных препятствует отсутствие полноценного культурного контекста. Есть, как правило, культурный слой – основополагающее понятие в археологии, но он не дает полноты понимания культуры и общества. И это – второе важное отличие археологии – разрыв в понимании. От нас ускользают смысл и функции предмета, обряда, явления. Еще одна очевидная особенность – зацикленность на материальном, вернее, на остатках материального.

Эти особенности определяют специфику археологического познания и сам предмет археологии. Тем не менее, при постижении культур прошлого археология несамостоятельна. И хотя отнесение к историческим специальностям в отечественной науке – по шифру 07.00.06 – идет археологии на пользу – в смысле осмысления культурного процесса в историческом контексте, онтологически это антропологическая дисциплина.

Отечественная археология – очень консервативная наука. Если взять готовность археологов использовать новые естественнонаучные методы датирования, или союз с почвоведами или палеозоологами, то покажется, что археология интенсивно развивается, однако это развитие идет скорее вширь, а не вглубь. Осмысление предмета археологии – материального прошлого, культуры как таковой не меняется столь значительно. В этом есть плюсы и минусы. Безусловный плюс – наличие единого языка, на котором все говорят и определенный стандарт качества, которому – увы – не всегда соответствуют работы в других гуманитарных сферах. Не спускаясь в

бездны релятивизма и безграничного теоретизирования, археологи делают свое дело – копают, пишут отчеты, публикуют, и, что встречается реже, обрабатывают и обобщают. К теории же археологи относятся с подозрением. Довольно приметная черта нашей археологии – отторжение теории вообще. Слава богу, есть Л.С. Клейн – вот пусть он и теоретизирует!

На данном этапе, используя традиционные методы, типологический, функциональный и семиотический подходы, археология и дальше может развиваться экстенсивно – за счет расширения источниковой базы – очень долго. Непонятно, зачем менять стандартные методы. Здесь надо учесть еще одно обстоятельство – археология живет в условиях постоянного увеличения массива материалов, которые едва успевают обрабатываться. Это не оставляет времени для новых теорий – тут бы просто обработать, обобщить и опубликовать. Зачем менять привычную картину на непонятную, с совершенно другой аксиоматикой, где сами антропологи еще как следует не разобрались. Поэтому новая материальность, акторно-сетевая теория в настоящий момент не востребована археологами.

Иначе обстоят дела в социальной археологии. Эта субдисциплина стоит в археологии особняком. С одной стороны, любому археологу есть что сказать про общество, материальные остатки которого он исследует, но, с другой, социальные реконструкции – сложная в методическом отношении задача. Им уделялось традиционно много внимания в советское время, когда умы исследователей занимал анализ базиса, экономики и классовых отношений. Сейчас акценты сместились, и

социально-экономическая проблематика уступила место анализу других проблем. Помимо этого, социальные реконструкции дописьменных обществ, по которым нет письменных данных (общества каменного и бронзового века), или есть, но мало (общества раннего железного века), отличаются большой сложностью. Огромный массив археологических данных обрабатывается стандартным набором приемов и методов. В социальной археологии используется несколько подходов (анализ погребального обряда, жилищ и поселений; подсчет трудозатрат; выявление уровня богатства и социальной стратификации; анализ мужской, женской и детской субкультур и т.д.). В результате мы получаем какую-то картину. Насколько эти методы способны раскрыть облик общества? Насколько наш язык описания и используемая терминология (понятия племя, класс, государство, жречество и т.п.) релевантны изучаемым обществам?

Поиск методов, адекватных задаче социальной археологии, языка описания, методологической основы постоянно продолжается, с большим или меньшим успехом, а исследователи постоянно пытаются применить новые теории. При этом язык описания используется или марксистский, или неоэволюционистский, постепенно осваиваются неоэволюционистские подходы. У В.С. Вахштайна есть удачная идея о фазе-0 освоения концепции – когда вводятся новые понятия и теории, но в реальности используются только на словах, декларативно (*Вахштайн* 2015). Так, исследователи до сих пор используют слово вождество или мир-система, не утруждая себя обоснованиями. Ко второй стадии (третьей по Вахштайну) – вхождению новых методов в

практику использования, смене аксиоматики, обретению нового предметного поля, появлению нового языка описания – исследователи переходят не так быстро. Но если вождество – с сорокалетним запозданием – отвоевывает себе пространство в текстах отечественных исследователей, то с новыми теориями дело обстоит иначе.

В условиях нехватки методических подходов акторно-сетевая теория, выводящая в качестве активного участника сетевого взаимодействия артефакты материального мира, позволяет взглянуть на проблему с новой точки зрения. Также с позиций новой материальности иначе воспринимается социальное. Рассмотрение вещей как акторов, введение их в контекст сетевых отношений, подчеркивание гибридности в содержании как людей, так и предметов – все это позволяет рассмотреть что-то новое в обществе и культуре.

Сторонники нового понимания материальности оперируют несколькими онтологиями, вводя даже понятие «плюриверсум». Я не готов утверждать, что вписанность предмета в иной контекст меняет его онтологию. Однако для себя я столь масштабной цели – овладение и разработка новой онтологии – не ставил. Мне от этих теорий требуется не решение глобальных вопросов, а вполне прагматичная цель – открыть новый способ осмысления материала, новые ракурсы, чтобы "разговорить" вещный мир прошлого и создать реконструкции социального на базе археологических данных (в моем случае – общества носителей сарматской культуры). Тем не менее, применение акторно-сетевой

теории в археологии вполне возможно. Традиционные объекты материальной культуры (артефакты, технические комплексы, животные и др.) могут рассматриваться как действующие единицы социальных отношений. Особенно интересным это выглядит для социальной археологии. Примеров успешного использования идей новой материальности в археологии не так много (например, WO 2011; *Alberti, Bray* 2009; *Alberti, Marshall* 2009). В отечественной археологической литературе их практически нет, поэтому в своем очерке я приведу несколько примеров, опираясь на знакомые мне материалы сарматской археологии.

Археолог, определяя предмет своей деятельности, выявляет его из всего массива данных, конструируя такие понятия как археологическая культура, хронологический горизонт и т.п. По поводу содержания понятия "археологическая культура" есть два подхода. Первый предполагает, что археологическая культура является материальным выражением реальных социальных групп и народов. Сторонников этой позиции Н.Н. Крадин называет *онтологистами*. Их среди археологов подавляющее большинство. Второй подход предполагает, что археологическая культура – «это аналитическая категория, предназначенная для описания типологически близких между собой групп памятников. Иными словами, это интеллектуальная абстракция, продукт мышления исследователя» (*Крадин* 2009:10). Крадин называет их *эпистемологистами*.

Понятно, что есть примеры реального совпадения общности и археологической культуры (кстати, для археологических культур, оставленных кочевниками, в

силу зависимости культурогенеза и погребального обряда от миграций и политических процессов, это довольно типично), но все же это частный случай. К археологической культуре необходимо подходить как инструменту познания материальной культуры прошлого, но не как к объективной реальности. Археологические культуры конструируются, исходя из следующих параметров: количество разведанных археологических памятников; исследованные (раскопанные) памятники; обработанные и опубликованные памятники; учтенные и отобранные авторами коллекции.

С другой стороны, археологические культуры выступают как актанты. Они влияют на дискурс и описание, на сам процесс исследования. На исследователей влияют их культурные предпочтения, взгляды, мировоззрение. Так, археологи делятся на каменщиков, сарматчиков, специалистов по бронзе и т.п. Иными словами, культуры формируют специализацию и концепцию исследователя (пристрастие к исследованию курганов, к поиску этнической интерпретации там, где есть этнизированные названия культур – те же сарматские, внимание к каменным индустриям и т.п.).

Исходя из этого, уже понятно, что позиции материального поворота могут быть как минимум любопытными для археологов, особенно при анализе статуса и роли предмета. Вещи становятся действующими акторами, влияющими на нашу жизнь. Более того, Бруно Латур уравнивает вещи и людей в их правах, выстраивает особый "парламент вещей" и "демократию объектов". Как принцип или подход метафизическое равенство, конечно, возможно. Мы не можем не учитывать самые слабые

голоса объектов материального мира. Однако вся жизнь человека и его опыт протестует против "парламента вещей" и равенства предметов, субъектов вещного мира и мира людей. Наш мир структурирован, и одни вещи имеют значение, а другими можно пренебречь. Космос древнего человека иерархичен и организован. Он и сейчас иерархичен, но это не так наглядно. Например, организация пространства подчиняется своим особенностям и принципам, довольно легко вычленяемым (*Подосинов* 1999).

В качестве другого примера аргументации против метафизического равенства приведу такую традиционную в археологии методику, как статистические подсчеты. Перед исследователем, занимающимся погребальным обрядом, сотни признаков – погребальное сооружение, глубина, тип могильной ямы, положение рук, ориентировка костяка, наличие разного типа погребального инвентаря, заполнение могилы и насыпи и т.п. Проблема детальных статистических подсчетов заключается в том, что ключевые признаки "тонут" среди всех этих важных и вторичных признаков. При наличии парламента вещей они просто создадут фоновый шум, который уничтожит любую информативность. Чтобы уравнять все предметы и людей, нужен взгляд даже не археолога, а инопланетянина, в чьих глазах все эти предметы равнозначны. Но "парламент вещей" – это частность, как мне кажется, гипербола Бруно Латура. Главная идея – наличие такого качества вещей, как субъектность, придача им функций и статуса актантов (акторов) – очень интересна. Вещи-актанты выступают в качестве конструкторов действительности. Предметы

определяют культурное и социальное бытие, влияют на нас. В какой-то степени, происходит возвращение мифологического сознания – вещи оживают, обретают жизнь. Не случайно название статьи – «Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies» (*Alberti, Marshall* 2009), в котором актуализируются представления традиционных обществ об оживающих вещах. Бенджамин Альберти и Ивонна Маршалл приходят к выводу о значимости этого поворота: «Для того чтобы принять "анимизм" в качестве нового аналитического направления в области археологии, требуется переосмысление ключевых теоретических и методологических подходов» (*Ibid.*: 338).

В качестве примера актанта у сарматов могу привести так называемые "энциклопедии тамг" – наборы тамгообразных знаков на плитах и других предметах. Энциклопедии являются свидетельством коллективных акций и переговоров, и, видимо, были свидетелями участия в этих акциях разных кланов. Плита со знаками была весомым аргументом, и самим своим наличием удостоверяла политический союз или факт переговоров.

Актантами, однако, являются не только артефакты – предметы, созданные людьми. Актантами являются и *экофакты* – природные объекты. Так, значительную роль в жизни кочевников играли курганы, часто сооруженные еще в бронзовом веке. Это не только места погребений. Это и места отправления культов, и организаторы пространства. Как воспринимало курганы бронзового века население скифо-сарматского времени – как природные объекты, как искусственные, или же это разделение для них не имело значение? Сложно сказать.

Стоит вспомнить, что на Нижней Волге роль курганов для сарматов играли бэровские бугры.

Бруно Латур делит вещи на *посредники* и *проводники*. Проводники помогают реализовать цели без искажений, ничего не привнося. Например, использование котла для варки мяса, или кургана для впускного погребения. Посредники же меняют само действие, искажая его и привнося в него новые идеи, меняя функции вещи. Например, тамги – символы клана – могут усилить клановую идентичность. А тамга царя может перенести на предмет свойства царской власти и предмет, принадлежащий царю, отмеченный тамгой, становится носителем части царского фарна. Я думаю, что типичным примером действия посредника является использование сломанной вещи. Действие искажается, а вещь обретает новые функции. Здесь не имеются в виду вещи, поломка которых является нормой – например, ритуальная поломка меча, зеркала – вещей, помещаемых в сарматское погребение.

Не менее важный момент, чем рассмотрение вещей как актантов – это анализ акторно-сетевых взаимодействий. Вернее, это разворачивание логики существа предметов-актантов, вписывание их в контекст. Любое действие, институт или явление – погребение, феномен всадничества, вождество – можно рассмотреть как сеть. Приведу пример дружины. Распространенная ошибка заключается в том, что один из элементов системы – комплекс вооружения – воспринимается исследователями как свидетельство наличия дружины. Следует обратить внимание на тот момент, что одиночное погребение с оружием никак не говорит в пользу

существования дружины, поскольку дружина – это социальное явление (а отдельное погребение с оружием может быть погребением аристократа или же просто хорошо вооруженного воина, что довольно обычно для сарматов). Дружина – это институт, существование которого обусловлено функционирующей сетью. Так, наличие у человека американского камуфляжа и винтовки М-16 еще не свидетельство того, что он является солдатом американской армии. Что касается дружин, то для их существования необходимо несколько компонентов – сильная политическая власть, наличие очевидного противника, ресурсы для существования (зависимое население, обязанное кормить; ремесленные центры, обязанные вооружать), комплект вооружения, обученные воины, источник пополнения дружины, определенная система ценностей и верований, система коммуникаций между вождем и воинами (в которой, например, большую роль играл пир) и т. д.

Могу привести и анекдотичный пример неверной идентификации сети. В 2013 г. в некрополе Танаиса было обнаружено погребение с оружием. В нем находился стригиль – скребок для снятия масла, атрибут античного спортсмена, и венок из золотой фольги. Это позволило В.Ф. Чесноку, сотруднику археологического музея «Танаис», атрибутировать его как погребение олимпийского чемпиона (Сенсация 2013). В действительности венок из золотых листьев сельдерея считался траурным, и никакого отношения к Олимпиаде не имеет. Перед нами неверно интерпретированная сеть.

Действие сети можно увидеть по отсутствию/выпадению одного элемента. Для существования

катафрактариев – тяжеловооруженной конницы, появившейся в первые века нашей эры – необходимо сочетание нескольких факторов: доспехи и сопутствующее оружие; тактика; социальная база; сильные и выносливые лошади; индивидуальное искусство выездки и владения оружием; экономическая база, которая предполагает наличие развитой металлургии и источников сырья; равнина, где конница может проявить свои свойства. Об эффективности сарматской конницы сообщают разные античные авторы. Однако стоит одному из этих элементов выпасть, и сеть рассыпается. Вот хрестоматийное описание поражения сарматов у Тацита:

> Как это ни странно, сила и доблесть сарматов заключены не в них самих: нет никого хуже и слабее их в пешем бою, но вряд ли существует войско, способное устоять перед натиском их конных орд. В тот день, однако, шел дождь, лед таял, и они не могли пользоваться ни пиками, ни своими длиннейшими мечами, которые сарматы держат обеими руками; лошади их скользили по грязи, а тяжелые панцири не давали им сражаться. Эти панцири, которые у них носят все вожди и знать, делаются из пригнанных друг к другу железных пластин или из самой твердой кожи; они действительно непроницаемы для стрел и камней, но если врагам удается повалить человека в таком панцире на землю, то подняться он сам уже не может. Вдобавок ко всему их лошади вязли в глубоком и рыхлом снегу, и это отнимало у них последние силы. Римские солдаты, свободно двигавшиеся в своих легких кожаных панцирях, засыпали их дротиками и копьями, а если ход битвы того требовал, переходили в рукопашную и пронзали своими короткими мечами ничем не защищенных сарматов, у которых даже не принято пользоваться щитами. Немногие,

которым удалось спастись, бежали в болото, где погибли от холода и ран (*Тацит*. История. I. 79).

Выпавшим звеном оказалось условие проведение боя – заснеженная целина, где сарматы не сумели проявить свою тактику, чем и было обусловлено их поражение.

Согласно акторно-сетевой теории, именно сети делают предмет – предметом, помогают проявить предмету его свойства. То есть сети выявляют значение предмета, формируют его. Кристофер Уитмор приводит пример с гробницей Цецилии Метеллы на Аппиевой дороге, ставшей в эпоху средневековья крепостью, а сейчас являющейся музейным комплексом (WO 2011: 897). В разные эпохи эта постройка была встроена в разные сети, что и определяло ее предназначение.

Возьмем другой пример – каменное изваяние половецкого времени. Половецкая статуя – вместилище одной из душ умершего, которое со временем, по окончании поминального цикла, должна быть разрушена для освобождения души, или сохранена, чтобы умерший предводитель или герой остались хранителями своего племени. Через века, будучи извлечена археологами, статуя становится музейным экспонатом и элементом музейного ландшафта, вписавшись в новую сеть взаимодействия. Затем ее встроили в реконструируемое половецкое святилище в археологическом музее-заповеднике «Танаис» (см. фото на стр. 129), где она стала объектом ритуальных действий со стороны группы неустановленной религиозной принадлежности (наблюдение 2005–06 гг.). Сейчас же, благодаря тщательной охране, она сохраняет свой онтологический статус музейной реконструкции. Другим примером могут

стать каменные орудия труда – древние артефакты из сарматских погребений (*Яценко* 2009). Изначально это кремневые изделия – скребки, ножи, наконечники стрел, сверла, молоты эпохи неолита-бронзы, однако в дальнейшем, у сарматов они приобрели новый смысл и значение.

Сети формируют и самого человека. Самый, пожалуй, убедительный пример – это «Теория разбитых витрин» – порядок вокруг человека действует на самого человека и его поведение (*Ливайн* 2015). Но можно привести пример и из сарматского прошлого. Одним из важнейших процессов в мире номадизма является процесс оседания, седентаризации. Материальная среда вокруг кочевника резко меняется, меняется сфера занятий и меняются сами люди.

Процесс становления в ходе акторно-сетевых взаимодействий отмечен зарубежными авторами: «нет никаких независимых, индивидуальных “вещей” (объектов, предметов и т.д.) с заранее заданными свойствами или идентичностями, только “вещи-в-явлениях”» (*Alberti, Marshall* 2009: 348).

С.В. Соколовский предлагает использовать в рамках нового подхода понятие “социотоп” (см.: *Соколовский* 2016). Социотопы – это «ощущаемые непосредственные ценности использования места конкретной культурой или группой» (*Ståhle* 2006: 61; цит. по: *Соколовский* 2016). Типовые явления, возникающие на пересечении культурного и природных миров, помогают понять закономерности освоения материального. Так, в номадизме можно выявить такие социотопы как стоянка, жертвоприношение, погребение, пир. У социотопов есть

свои стереотипы, устойчивые наборы действий. При этом вещи выступают как стабилизаторы социотопов. Так, курганы организуют пространство погребения и поминальной традиции, а котел определяет формат и масштаб трапезы. Меч формирует культовое действие у сарматов: «У них не видно ни храмов, ни святилищ, нигде не усмотреть у них даже покрытых соломой хижин; они по варварскому обычаю втыкают в землю обнаженный меч и с благоговением поклоняются ему как Марсу, покровителю стран, по которым они кочуют» (*Аммиан Марцеллин* XXXI, 2: 23).

С.В. Соколовский обращает внимание на вписанные в вещи сценарии. Вещь сама диктует, как ей пользоваться. Так, сарматским ножом с горбатой спинкой удобно резать, а длинным мечом – рубить. Следует отметить эргономичность материального мира номадов, компактного, но предельно функционального. Кстати, именно в археологии вписанные сценарии – предмет особенного рассмотрения. Такое направление как трасология давно и успешно разрабатывается, особенно в археологии эпохи камня.

Другое понятие, которое предлагает С.В. Соколовский – социопоток (*Соколовский* 2016). Движение общества, стандартизированное и вписанное в рамки материального мира, может быть рассмотрено как социопоток. Учитывая наработки по антропологии движения, у этого понятия есть свои перспективы. Как социопоток может быть рассмотрена миграция.

Нет ничего практичней хорошей теории, в чем автору этих строк приходилось неоднократно в это убеждаться. Является ли материальный поворот, акторно-

сетевая теория и их производные полезными для социальной археологии? Не является ли вышесказанное набором банальностей? Мне кажется, акторно-сетевая теория меняет угол зрения, позволяет увидеть новые ракурсы, вводить новые понятия и способы осмысления действительности. Исследователь переключается на детальный анализ контекста, ставит новые вопросы и заново рассматривает свой материал. Приведет ли это к смене аксиоматики, фазе-2 освоения нового материального по Вахштайну, покажут дальнейшие исследования.

Источники и материалы

Сенсация 2013 – Сенсация: на раскопках в Танаисе обнаружен древнегреческий чемпион с золотым венком на голове. 10.08.2016 (http://planeta.moy.su/blog/sensacija_na_raskopkakh_v_tanaise_obnaruzhen_drevnegrecheskij_chempion_s_zolotym_venkom_na_golove/2013-09-06-62200)

Библиография

Вахштайн В.С. Три «поворота к материальному» // Антропологический форум. 2015. № 24. С. 22–37.

Крадин Н.Н. Археологические культуры и этнические общности // Теория и практика археологических исследований: сборник научных трудов / отв. ред. А.А. Тишкин. Барнаул: Азбука, 2009. Вып. 5. С. 9–19.

Ливайн М. Разбитые окна, разбитый бизнес: Как мельчайшие детали влияют на большие достижения

= Broken windows, broken business. M.: Альпина Паблишер, 2015.

НР 2015 – *Артюшина А.В., Баранов Д.А., Вахштайн В.С., Вдовченков Е.В., Ерофеева М.А., Константинова М.В., Соколовский С.В., Уварова Т.Б., Утехин И.В., Хаховская Л.Н., Шнирельман В.А.* Незамеченные революции // Антропологический форум. 2015. № 24. С. 7–92.

Подосинов А.В. Ex oriente lux. Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999.

Соколовский С.В. «Онтологический поворот» и исследования материальной культуры // Российская антропология и "онтологический поворот" / отв. ред. С.В. Соколовский. Томск, 2016.

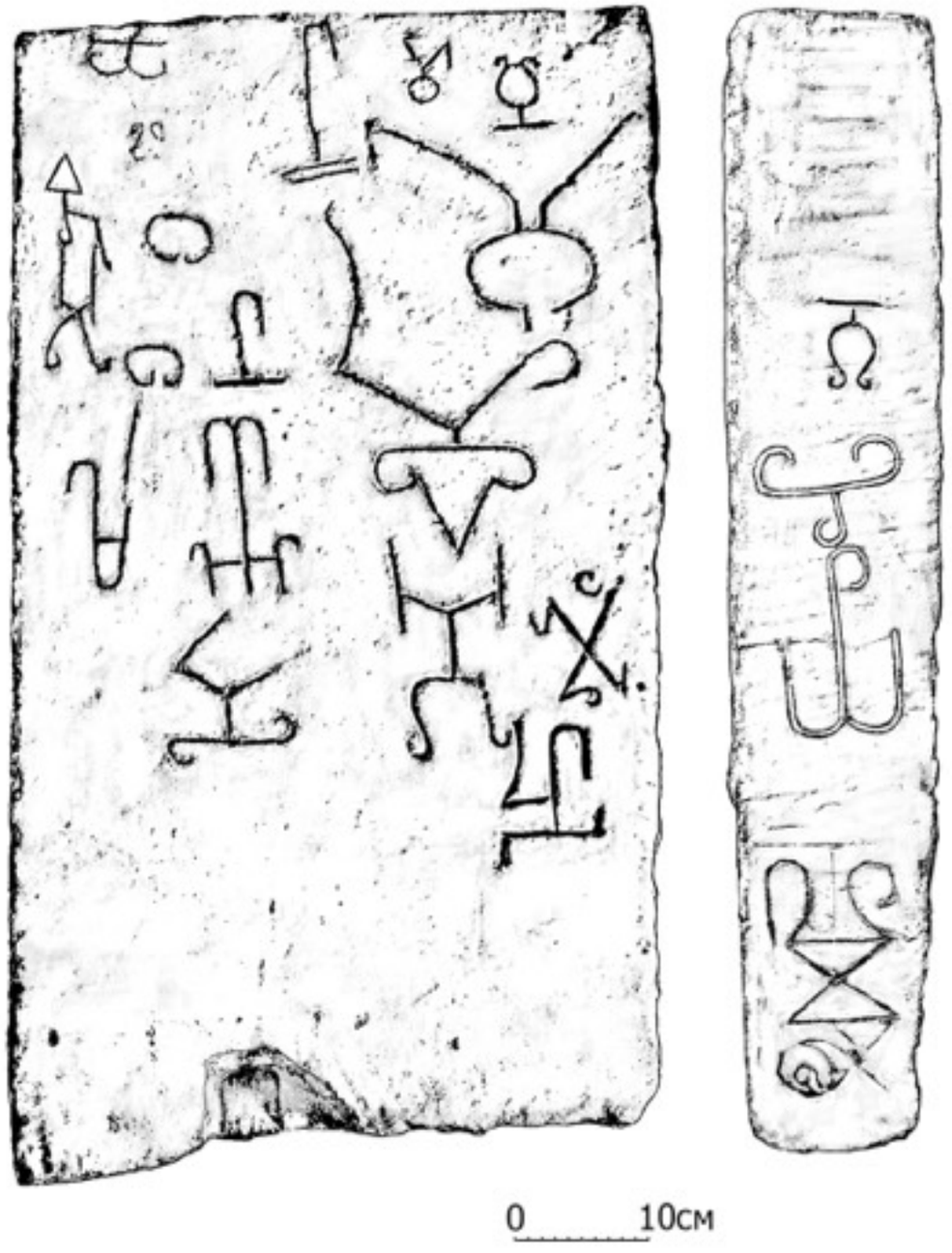
Яценко С.А. Древние орудия в культуре сарматов и поздних скифов // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 9. Волгоград, 2008. С. 117–126.

Alberti B., Bray T.L. Introduction // Cambridge Archaeological Journal. 2009. No 19. P. 337–343.

Benjamin A., Yvonne M. Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies // Cambridge Archaeological Journal. 2009. No 19. P. 344–356.

WO 2011 – *Alberti B., Fowles S., Holbraad M., Marshall Y., Witmore C.* "Worlds Otherwise": Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference // Current Anthropology. 2011. Vol. 52, no. 6 (December 2011). P. 896–912.

Энциклопедия тамг



II. НОВЫЕ ТЕМЫ

НОВАЯ МАТЕРИАЛЬНОСТЬ И ИССЛЕДОВАНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

© фото С. Соколовского

Марина Загидуллина

ШАРИКОВАЯ РУЧКА И НАДГРАМОТНОСТЬ:

*о возможностях акторно-сетевой теории в анализе медиатизированной повседневности**

Введение

Сотворённые миры (*natura naturata*) удачны только тогда, когда в них срабатывает принцип самостоятельности акторов. Суть литературоведческой работы – повторение приемов герменевтического чтения. Новая критика шла по пути расширения числа объектов пристального чтения: от Библии к романам, от них ко всякому письму вообще, а затем ко всему, что можно интерпретировать: поваренная книга поднималась до уровня Песни о Нибелунгах. Это стало возможным только благодаря лежавшему в основании классическому литературоведению. Интерпретация художественных миров открывает возможность для не-латурианцев понять суть его метода, который видится именно в описании и интерпретации самостоятельностей. В этом случае новая материальность и постигается как *natura naturata* – сеть

как связь самостоятельностей, вносящих в ансамбль что-то уникальное, непредсказуемое, хаос, который снимается логикой интерпретатора или нового социолога. На мой взгляд, гуманитарная "полезность" Латура как раз в том, чтобы увидеть вокруг миллиарды самостоятельностей (людей, зверей, дверей) и внять их уникальным логикам.

Ключевая "методика" Б. Латура (при всей неудовлетворительности понятия метод) есть "правильное вопрошание". Вопрос, адресованный любому явлению с позиций "новой материальности" или акторно-сетевой теории, уже есть обозначение интенции исследователя – в какую сторону он собирается пойти в применении своих интеллектуальных сил. Собственно, "сторон" этих, как показывает Б. Латур, две – "интерпретация" и "описание". По его мнению, только скрупулезное описание, являясь одновременно интерпретацией, и обладает подлинной научностью. Тщательное описание при этом представляет собой освещение (проявление) неявных сторон различных практик, действий, событий – тех аспектов повседневности (исторически удаленной или современной), что ускользали от внимания исследователя или науки вообще как несущественные или маргинальные.

В этой статье "Пересборка социального" Б. Латура (*Латур* 2014) рассматривается как возможная программа действий исследователя. Задача статьи – высказать

соображения о потенциале латуровского подхода (“описание сети”) и попытаться с помощью такого описания рассмотреть один из аспектов современности (выход из периода постписьменности в надписьменность).

В “Пересборке” Б. Латур не только аргументирует необходимость переосмысления самого понятия “социальное” (от некой сферы или среды – к связям, конфигурация которых прихотлива и уникальна в каждый момент взаимодействия, а суть социальности скрывается в этих связях и превращении пассивных “проводников” в активных “посредников”), но и разъясняет АСТ с позиций инструментальных (как применять подход на практике, что “делать” с этой теорией в обычной научной жизни, состоящей из конкретных и вполне стандартных задач). Именно этот *modus operandi* и является предметом размышлений в первой части статьи.

Латур предлагает рассматривать описание процессов, явлений, фактов, событий как инструмент. Мы могли бы сказать, что имеем дело с *аутопойезисом* метода, то есть замкнутостью и самовоспроизводимостью системы (*Maturana, Varela* 1980). Н. Луман положил это понятие в основу описания социальной системы (*Луман* 2007). В “Пересборке” Латур упоминает и аутопойезис, и имя Лумана иронически – как теорию, которую следует преодолеть. Однако сам факт такого упоминания показывает, насколько для него эти понятия важны.

Аутопойезис метода Латура, кажется, как раз заключается в самодостаточности описания эмпирики, “муравьином труде” фиксатора деталей. И поэтому, возможно, чтобы предотвратить обвинения в связи с этим подходом, он включает лумановский аутопойезис в свое рассуждение об АСТ.

Обратим внимание на то, что, в отличие от У. Матураны, который обычно ни на кого не ссылается, предпочитая всевозможному “реферированию” демонстративно самодостаточный ход мысли[1], Б. Латур постоянно вступает в плодотворный диалог с другими исследователями, стремясь найти сторонников АСТ и тем самым конституировать теорию в интеллектуальном многоголосии. Этот поиск сторонников АСТ среди далеких от этой теории исследовательских стратегий в “Пересборке социального”, а также интерлюдия, построенная в жанре античного диалога, дает возможность включить в рефлексию о новой материальности литературоведческие концепции. Продуктивность аналогии обеспечивается параллелью между автором художественного мира, собственно реальностью и автором социологического описания на языке АСТ: в каждом случае реальность отражается и “вскрывается” в описаниях на языке искусства и науки.

Медиатизированная повседневность как художественный мир

Превращение медиа из предмета в среду обитания (медиатизация) значительно повлияло на построение связей и взаимодействий в обществе, заставив различные сферы деятельности человека принять на себя новые функции и выработать новые способы реализации. Медиатизация пока еще рассматривается в искусстве и науке как самостоятельный феномен[2], однако стремительное переполнение ежедневной жизни способами, приемами, методами действий, "завязанными" на медийности, превращает повседневность в ее медиатизированный аналог. АСТ при этом оказывается в авангарде социального анализа, поскольку сутью своей инструментальности провозглашает освобождение от гипотезы, движется от наблюдаемых фактов (объектов, вещей) к пониманию (описанию) их взаимодействия (сети), ставя под вопрос, казалось бы, очевидные нюансы этих взаимодействий[3].

Для уяснения места АСТ в общих рамках этого нового "медиатизированного социального" – а главное, поиска прагматики этого подхода в отечественном знании – проведем параллели с двумя литературоведческими системами: теорией полифонизма М. Бахтина и герменевтикой, воплощенной, например, в технике "медленного чтения" М. Гершензона или "удовольствии от прогулки по тексту" Р. Барта. Латур указывает на

художественную литературу как альтернативный социологии путь познания обществ (коллективностей – *Latour* 2005: 64). Предлагаемые Бахтиным и Гершензоном системы культуроцентробежны (а не культуроцентричны), поскольку их задача – поиск "катастроф" и "нестыковок" в лишь с виду упорядоченном пространстве художественного мира. Этот поиск эстетических и смысловых ловушек роднит их модели с техникой описания объектов, предлагаемой Латуром.

Как мы понимаем из "Пересборки социального", увидеть смыслы целого фактически невозможно (проблематизируется само понятие целого) – но можно описать ассоциации (связи) между актантами так, что становятся ясными принципы стабилизации, которые не поддаются генерализации, поскольку касаются исключительно конкретного случая, о котором идет речь в описании. Художественные миры, рассматриваемые литературоведением как объекты, выступают замечательным аналогом социального (в том смысле, как его понимает Латур – "социального ассоциаций"). И.А. Манкевич обстоятельно показывает, что художественные тексты фиксируют "поэтику повседневности", и вдумчивое чтение дает массу этнографически и антропологически значимого материала, а литература вполне может рассматриваться как источник социального (*Манкевич* 2011). Это параллель миру реальному, а писатель и сам выступает как исследователь и

наблюдатель. Латур неоднократно подчеркивает “выигрышность” в описании мира художественной литературы по сравнению с наукой. Создание образов в мире искусства действительно близко по задачам “созданию социального”: это именно формирование сети, где нет проводников, а все акторы – голос и силу проявляют вещи, детали, явления, природа, люди и память.

Полифонизм как генерализованная симметрия голосов

Суть полифонического метода Бахтина заключалась в обосновании принципа равенства неслиянных голосов (материалом для его выработки стали романы Достоевского). По Бахтину, уникальность Достоевского как раз и связана с тем, что ему удалось дать голос своим персонажам “поверх” своего собственного мнения, позволить им спорить с автором, суметь не подчинить их точку зрения своей. В истории литературоведческой мысли эта концепция неоднократно подвергалась как ожесточенному оспариванию, так и безоглядному признанию. Однако в сравнении с акторно-сетевой теорией важна сама философия полифонического принципа: несомненно, художественный мир создается автором, но этот автор дает героям свободу – и сам на равных вступает с ними в диалог. Концепция провокационна: автор, создающий художественный мир, вовсе не демиург и вершитель судеб, а лишь “генератор”

актантов, которые немедленно эмансипируются от него и действуют по своим “случайным” мотивам, под воздействием своих связей и ассоциаций. Принцип свободы “волеизъявления” каждого актанта вполне согласуется с акторно-сетевым подходом: можно предположить, что если бы Латур комментировал Достоевского “по Бахтину”, то мог бы указать на эмансипацию героев от автора (как и от друг друга, и от читателя), когда социальное возникает из прихотливых пересечений этих эмансипаций.

> Имея дело с вымыслом, теоретики литературы гораздо свободнее в своих исследованиях фигурации, чем любой социолог, особенно когда они использовали семиотику или различные теории нарратива. <…> Только благодаря постоянному близкому общению с литературой социологи АСТ смогли стать не такими одеревенелыми, не такими ригидными, не такими косными в своем понимании того, какого рода силы населяют мир. <…> Только постоянно сравнивая сложные репертуары действия, социологи могут быть в состоянии регистрировать данные, – эта задача всегда кажется очень тяжелой социологам социального, которым приходится отфильтровывать все, что не выглядит с самого начала как приведенный к единообразию “социальный актор”. Регистрировать не фильтруя, описывать не поучая, – вот Закон и Пророки (*Латур* 2014: 79–80).

Сравним с мыслью Бахтина:

> Основной категорией художественного видения Достоевского было не становление, а сосуществование и

> взаимодействие. Он видел и мыслил свой мир по преимуществу в пространстве, а не во времени. Отсюда и его глубокая тяга к драматической форме. Весь доступный ему смысловой материал и материал действительности он стремится организовать в одном времени в форме драматического сопоставления, развернуть экстенсивно. <…> Разобраться в мире значило для него помыслить все его содержания как одновременные и угадать их взаимоотношения в разрезе одного момента" (*Бахтин* 2002: 36).

Мир деталей и "теней" привычных акторов в творчестве Достоевского актуализируется, по Бахтину, не за счет "выстраивания в ряд" или "сведения сводов", а за счет деавтоматизации, проблематизации лишь на первый взгляд непроблемного. Иллюстрацией этого принципа могут служить слова Федьки Каторжного в "Бесах":

> Петр Степанович – одно, а вы, сударь, пожалуй, что и другое. У того коли сказано про человека: подлец, так уж кроме подлеца он про него ничего и не ведает. Али сказано – дурак, так уж кроме дурака у него тому человеку и звания нет. А я, может, по вторникам да по средам только дурак, а в четверг и умнее его (*Достоевский* 1972: 205)[4].

В категориях Латура, это характерный пример превращения объекта или проводника в вещь или посредника, меняющего конфигурацию сети. Принцип "голоса" безгласных вещей в русле генерализующей симметрии может быть распространен и на людей, чья непредсказуемость ломает любые планы и расчеты, проблематизируя непроблемное прежде поле отношений.

Именно поэтому в анализе творчества Достоевского Бахтин обращается к сценам скандалов, где все участники "выламываются" из заданных "рамок". Скандал равен катастрофе, выводящей из строя механизмы общественной жизни, но это одновременно и портал в мир теней, где становится значимым то, что только что было бессловесным проводником. Бахтин определяет скандальность сюжетов потребностью автора деавтоматизировать пространство повседневности, превращая залы гостиных в площадь, а привычное время – в кризисное. Фактически перед нами попытка объяснить художественный мир через категории "сдвига", через выявление скрытого, другими словами – описание сети. Чтобы акторы в сети "заговорили" или "оставили след" (то есть фактически и были акторами), необходимо найти точку зрения, открывающую катастрофическое видение повседневного. Тогда можно найти правильное описание действий, казавшихся несущественными или случайными при "автоматическом" взгляде.

Недостающие детали: как невидимые связи становятся видимыми (медленное чтение)

Рассуждения Латура ведут нас к идее медленного описания: "За инструкцией "идите медленно" следуют "не прыгать" и "стараться, чтобы все было плоским!". Эти три части совета усиливают друг друга, поскольку лишь когда будет измерена длинная дистанция между различными

точками территории, будут и полностью подсчитаны трансакционные издержки их соединения" (*Латур* 2014: 266). У медленного ("муравьиного") описания есть цель – построить описание сети полностью, без разрывов и лакун, без отсутствующих структур. Поэтому "не прыгать" и "делать плоским" говорит о последовательности и "равенстве" внимания всем элементам, попадающимся на пути, важным в "нормальной" практике и неважным или незаметным. Эти рассуждения актуализируют и еще одно направление в исследованиях художественных текстов – технику "медленного чтения" (М.О. Гершензон), удовольствия от текста (Р. Барт), или – исторически более корректно – герменевтический подход. По сути, задача исследователя текста здесь совпадает с задачами социолога ассоциаций – кропотливо, "по-муравьиному" "ползти" по описываемому тексту. Однако задача герменевтического текста – найти целое (которое озарит части новым светом). Латур всячески подчеркивает, что такой задачи он не ставит, а следование подробному описанию само по себе и есть метод.

Эволюцию от герменевтического структурализма к постструктурализму мы можем видеть у Ролана Барта. Характерный пример – "S/Z", где строжайшее следование структуре (декодирование текста по четко обоснованным направлениям), "муравьиная тщательность" (иногда исследовательский шаг – это даже не предложение, а его

небольшая часть, которой посвящается порой многостраничный декодирующий разбор) сочетаются с отсутствием какого бы то ни было вывода – книга обрывается на декодировании пятого кода заключительной части последнего предложения текста новеллы Бальзака (*Барт* 2001). "Удовольствие от текста", которое дает Барту систематическое его исследование, и есть цель этой работы (а отнюдь не обобщающий вывод). Мы видим здесь, несомненно, "рамку" (о которой взыскует "Студент" в "Пересборке социального"), но эта рамка обескураживает еще больше, чем отсутствие рамок, поскольку ею ничего не обрамляется; интерпретация текста замыкается "сама на себя", вызывая параллель с аутопойезисом и его самодостаточностью:

> Отсюда – мысль о необходимости поступательного анализа того или иного конкретного текста, что, по всей видимости, влечет за собой некоторые последствия и известные преимущества. Толкование отдельного текста – это не произвольное занятие, которому можно предаваться, прикрываясь успокоительным алиби "конкретности": единичный текст стоит всех прочих текстов, известных литературе, однако не в том смысле, что он представительствует от их лица (абстрагирует и уравнивает их), а в том, что сама литература есть не что иное, как единый и единственный текст: индивидуальный текст вовсе не дает доступа (индуктивного) к определенной Модели, он служит одним из входов в разветвленную систему с множеством подобных входов; воспользоваться этим входом значит увидеть вдали не

узаконенную структуру норм и отклонений от них, не нарративный или поэтический Закон, но целую перспективу (обрывки чьих-то речей, голоса, доносящиеся из недр других текстов и других кодов) с убегающим, отступающим, таинственно распахнутым горизонтом: всякий текст (единичный) есть воплощенная теория (а не простая иллюстрация) этого убегания, этого бесконечно возобновляемого и никогда не изглаживающегося "различения". Более того, проработать этот единичный текст до мельчайших деталей значит возобновить структурный анализ повествования с того места, где он до сих пор останавливался, т. е. начать с крупных структур; это значит самого себя наделить властью (временем и возможностью), позволяющей добираться до мельчайших сосудиков смысла, не пропуская ни узелка на ткани означающего, в каждом из них чувствуя присутствие кода или кодов, исходной (или конечной) точкой которых и служит такой узелок; это значит (по крайней мере, на это можно надеяться, работая в соответствующем направлении) заменить простую репрезентативную модель другой моделью, само развертывание которой способно выявить все продуктивные возможности классического текста; осуществляясь медленно и как бы наугад, шаг за шагом, такая процедура не ставит своей целью погрузиться в исходный текст, углубиться в него, создать его внутренний образ; она есть не что иное, как декомпозиция (в кинематографическом смысле слова) самой работы чтения, его, если угодно, замедленная съемка – не вполне образ и не вполне анализ; наконец, уже применительно к самому комментирующему письму, речь идет о постоянных отступлениях (прием, достаточно чуждый научному

дискурсу), что позволяет обнаружить обратимость структур, образующих текст; разумеется, классический текст обратим не до конца (он умеренно множествен), так что мы будем читать его в определенной последовательности, которая есть не что иное, как последовательность его написания; вместе с тем комментировать текст шаг за шагом значит вновь и вновь проникать в него через одни и те же входы, воздерживаться от его чрезмерной структурации, не допускать преизбытка структурности, возникающего от ученого усердия – от стремления завершить текст; наша задача состоит в том, чтобы рассыпать текст, а не в том, чтобы собрать его воедино" (*Барт* 2001: 39–40).

Примерно таков же и призыв Латура:

Я бы сказал так: если ваше описание нужно объяснять, это плохое описание, вот и все. Только плохие описания нуждаются в объяснении. Это и в самом деле очень просто. Что почти всегда понимают под "социальным объяснением"? Подключение нового актора для придания уже описанным необходимой для действия энергии. Но если вы нуждаетесь в добавлении энергии, то это значит, что сеть неполна. И если уже собранным акторам недостает энергии для действия, то тогда они не "акторы", а простые проводники, обманки, марионетки. Они ничего не делают, поэтому их нельзя включать в описание. Я никогда не видел, чтобы хорошее описание нуждалось в объяснении. Но мне приходилось во множестве читать плохие описания, к которым ничего не прибавляло массивное добавление "объяснений". И АСТ не помогла (*Латур* 2014: 205–206).

"Самодостаточность" описания у Латура, таким образом, должна включать объяснение, построенное на языке описания. Другими словами, нарратив должен заместить "научную публицистику" или "отвлеченное рассуждение". Однако и наррация здесь понимается глубоко и своеобразно: речь идет не об истории, но о развертывании описания, которое и становится "захватывающе интересной" историей, а точнее, настоящим расследованием, результат которого – полноценная сеть, в которой все события (проявляющиеся в виде связей или ассоциаций) описаны, исходя из действий актантов.

Вакантные функции и лакуны сети

Описание построено на "выравнивании ландшафта" (оптика описания – плоскость). Литературным шедевром, иллюстрирующим принцип "выравнивания ландшафта" как основного способа построения сети (нет иерархии, есть лишь узлы-актанты и связи между ними; разрыв связи означает выход из сети; если актор не оставляет следов своего действия, значит, он для сети в этот момент времени не существует), Латур назвал "Войну и мир" Льва Толстого (*Латур* 2014: 255). Помимо того, что роман Толстого мог бы быть рассмотрен как любопытный вариант "пересборки социального по-русски" и прояснить отдельные стороны подхода Латура и его единомышленников, укажем на такой значимый момент

АСТ, ускользающий от внимания, как эмоция. По Толстому, ощущение жизни просыпается в моменты сильных потрясений и преимущественно страдания, которые и даны человеку для приближения к смыслу бытия. Отвлекаясь от философского содержания этой мысли, укажем на параллельность темы страдания как де-автоматизатора рутинной повседневности – теме катастрофы (провала) в концепции Латура. Катастрофа может быть рассмотрена как прекращение действия какого-либо актора, что ведет к его исключению из сети. Он больше не оставляет следов в сетевом взаимодействии, и тогда вся сеть вынужденно реконфигурируется. Страдание отдельно взятого человека строится на утрате – то есть прекращении действий какого-либо актора (неважно, какого – от смерти близких до потери игрушки или разочарования как утраты иллюзии). Страдание заставляет реконфигурировать связи (пересобирать их), как и катастрофа в концепции Латура:

> В продажу поступает новая вакцина, предлагается новая должностная инструкция, создается новое политическое движение, открывается новая планетная система, принимается новый закон, происходит новая катастрофа... В каждом случае нам приходится перетряхивать свои представления о том, что было связано воедино, потому что прежнее определение стало до некоторой степени бесполезным. Мы уже не уверены в том, что такое "мы" (*Латур* 2014: 17).

В представлении Латура “катастрофа” ближе к понятию “случайного”, непредсказуемого и неожиданного изменения “карты сети”. В его примерах объекты становятся вещами именно в тот момент, когда выходят из строя и обращают на себя новое, “реконфигурированное” внимание. Это и рассыпающийся на осколки Шаттл, и “бастующий” доводчик двери. Вещь разговаривает с остальными, заявляя о своем существовании, в момент, когда она из “проводника” становится “посредником” (актором, влияющим на реконфигурацию сети). Так инцидентность позволяет выявлять акторов, обнаруживать их (в тот момент, когда их функции оказываются “вакантными”).

Как ключ становится крючком

Метафора сети (неважно, исследуем ли мы сеть конкретной социальности или художественного мира) выводит нас к “женской” метафоре плетения, когда инструментом становится крючок, а не ключ от двери. Подцепление “узелков” и протягивание нитей должно просто дублировать уже готовое сплетение, и это дублирование и станет нужной объяснительной моделью – главное, чтобы не было “спущенных” петель или пропусков, которые могут привести к распадению всего плетения. И Бахтин, и Барт, и Латур сходятся в своих рассуждениях о методе (художественном методе Достоевского; декодирующем методе литературоведа;

дескриптивном методе социолога ассоциаций): надо описать действие в малейших деталях, чтобы набрести на никем не замечаемые узлы сети, участвующие в ее конституировании. Не сам атлантический лосось из исследования Джона Ло ведет к мысли об истории приручения рыб, а тот момент, когда описание доходит до мертвого лосося в производственном процессе на рыбной ферме. Смерть лосося рассматривается в мельчайших деталях – как это происходит, как удаляется труп рыбы из этого “города рыб”, что с ним происходит дальше, и как все эти множественные факторы и случайности влияют на конфигурацию сети “человек–рыба”, на хореографию действия (*Law, Lien* 2013). Этот пример помогает понять, как в сеть включаются на равных с человеком (опытным или новичком), самими рыбинами (тяжелыми и легкими, длинными и короткими) такие факторы как шерстяные перчатки под резиновыми верхними: если их нет, пальцы мерзнут и не удается кинуть рыбину нужным образом на ленту. Нюансы, тщательно собранные в исследовании, нужны авторам для демонстрации прихотливости “хореографии” действий: хореография же не задается раз и навсегда заданной технологией, а находится в постоянно нестабильном состоянии. В свою очередь эта нестабильность позволяет видеть “узкие места” технологии как замысла, проекта хореографии действий – несомненно, не совпадающих с реальными процессами.

В рамках исследования повседневности отсылка к теориям и методам исследования художественных произведений может оказаться вполне плодотворной: литературоведение работает с художественным миром так же, как акторно-сетевой теоретик с сетью (вернее, с реальностью, которая становится видимой сетью в результате его работы, его описания, его "плетения"). Поиск объяснения того, "как сделана "Шинель" Гоголя" (Б.М. Эйхенбаум), переплетение структуралистского (формального) и контекстного (историко-культурного) подходов порождают такие способы вчитывания, как медленное чтение или описание полифонического равенства голосов в повествовании. В свою очередь переклички литературоведческих методов и акторно-сетевой теории позволяют уточнить саму "рабочую методику": это движение от какого бы то ни было наблюдения по всем нитям, связывающим актора, производящего действия, с другими акторами сети, – вплоть до полного описания, "замыкания" сети. Фактически социолог ассоциаций пользуется не ключом, вскрывающим коды и замки, открывающим двери смысла, но крючком, которым подцепляются все новые узлы, связанные с наблюдаемым явлением. Полифония и разноголосие как раз и есть метафора "плоского мира", а медленное чтение позволяет услышать голоса тех, кто раньше казался обреченным молчать или вообще был не замечаем.

От исчезнувшей шариковой ручки к надграмотности

Важное явление современной действительности – технологическая революция, вводящая во все сферы повседневности электронные формы коммуникации и взаимодействия. Существует множество исследований этих процессов; между тем АСТ позволяет выявить нюансы, не замечаемые авторами, пишущими, по выражению Латура, на языке "социальной социологии".

Обратимся к описанию сети, действующей вокруг отсутствующей вещи – шариковой ручки. Она исчезает из деловых сумок, студенческих рюкзаков и дамских сумочек, сохраняясь в виде самодостаточных "артефактов" в деловых портфелях важных персон. Правильно было бы оттолкнуться от конкретного эпизода: поиск ручки (для подписывания документа или даже написания простой записки) в обычной квартире, или от неожиданного обнаружения отсутствия ручки в сумке автора статьи, где так много всевозможных предметов и даже есть специальный держатель для ручки. Куда исчезла ручка и как ее исчезновение реконфигурирует сеть?

Если сеть (социальный ландшафт вокруг актора, ищущего отсутствующую ручку) мгновенно восполнит это отсутствие, то отсутствующая ручка – персональная характеристика актора (вернее, знак его забывчивости, рассеянности и пр.). Однако ручки нет ни у кого вокруг – четверо университетских коллег разводят руками.

В другом конкретном случае (назовем его “полевым”) идет встреча студентов и вузовского руководства по конфликтному вопросу. Один из присутствующих просит студента отдать ручку, торчащую из нагрудного кармана пиджака, и в ответ на отказ заявляет, что это не ручка, а записывающее устройство (запись встречи велась вполне официально, так что никакой надобности в таком “конспиративном” подходе не было). Тем не менее, выясняется, что это действительно ручка-рекордер. “Разоблачитель” поясняет: “Никто давно не носит ручки в нагрудном кармане пиджака… И во внутренних-то карманах ручек больше нет”. Он “вычислил” добавочные функции ручки именно на основании того, что действие, приемлемое и “нормальное” еще несколько лет назад (носить ручку в нагрудном кармане), перестало производиться. Шариковая (или пусть – чернильная) ручка поменяла свое место в повседневности – и эта смена “давит” на сеть, реконфигурируя ее.

Для “социолога ассоциаций ” необходимо было бы проверить частотность этой ситуации, провести опрос или наблюдение, дающее достаточное количество случаев, подтверждающих массовость этой ситуации. Для антрополога-этнолога “случай” достаточен для обобщения (информант всегда “единичен”, а объектом исследования вполне может быть один дневник, одна запись, один артефакт и т. п.).

“Социолог ассоциаций” может провести расследование-описание. В одной из сумочек автора “завалились” три ручки – одна из них не пишет (кончилась паста), у другой сломан переключатель стержня, а третья – вполне себе рабочая ручка с синей пастой. У автора нет груды стержней на замену (ручки стали одноразовыми уже много лет назад, но автор помнит время, когда ручка была одна, и в ней по ходу эксплуатации заменяли стержни). В ящике стола нет ни одной ручки. В ящике с бижутерией лежит футляр с “Паркером”, подаренным по какому-то случаю. Паркер – серебряный и массивный. Автор никогда не положит его в свою сумку, потому что Паркер превратит ее в гирю. Автор не будет возиться с чернилами и заправкой ручки, но она будет храниться как “объект”, не выполняющий никаких действий. Ручки уходят из нашей жизни – как дельфины в “Автостопом по галактике” перед уничтожением планеты “согласно межгалактическому графику”[5]. И так же, как уход дельфинов в фантастическом тексте символизировал приближение катастрофы, так же, как паника кошек и их бегство из домов могут означать начало землетрясения, “бегство” ручек может означать реконфигурацию культурного пространства.

Исчезновение ручки из пространства конспектирования и проблематизация профессиональной деятельности

Наиболее четко уход шариковых ручек фиксируется в пространстве большой библиотеки – например, Российской государственной библиотеки, главной библиотеки страны.[6] Если раньше всю балюстраду вокруг парадной лестницы занимали плотные ряды ящиков с каталогами, коробочки с бланками требований, на каждом шагу были столики, на которых стояли вынутые ящики, а посетители заполняли бланки, то сегодня мы видим в пустых анфиладах несколько стоек с мониторами и клавиатурой, где каждый может "порыться" в электронном каталоге и сделать заказ через электронную систему библиотеки. Ручка нужна для того, чтобы расписаться на распечатанном бланке заказа на стойке выдачи книг. И вот здесь и наблюдаем важное явление: у читателей ручек нет. В очереди на получение книг трое. Ручки ни для заполнения контрольного листка, ни для подписания бланка выдачи нет ни у одного из них. Каждый ищет ручку на столе библиотекаря. Другое наблюдение: библиотека не готова к тотальному отсутствию ручек (нет специальной ручки "на веревочке", как принято в конторах, где население получает всякие справки). Один из читателей "машинально" прихватывает ручку, и следующему приходится ждать, пока раздосадованная библиотекарь найдет новую (и она именно ищет – встает, уходит, возвращается).

В большой научной библиотеке читатели традиционно конспектировали книги (а не просто читали для удовольствия). Ручка была необходимостью, "нормальным атрибутом" читателя. Теперь она исчезла – потому что все стали вести "записи" в своих ноутбуках, и место ручки заняла клавиатура, а место письма – печатание.

В описании этого явления (исчезновения ручек) появляются новые акторы – электронные каталоги взамен старых "карточек", ноутбуки взамен тетрадей для конспектов, электронные требования взамен прежних бланков. Следуя идее Латура, надо было бы достроить сеть до ее полноты: лакуна, возникающая в связи с уходом из сети шариковой ручки, восполняется другим инструментом (комбинирующим эффект действия ручки и материала – бумаги), а именно ноутбуком – или электронным каталогом с функцией заказа литературы из хранилища и тысячами других программ, обслуживающих иные сферы, где раньше требовалась ручка, включая электронную подпись, постепенно вытесняющую "старые" подпись и печать. Новые узлы сети порождают новые эффекты, связанные с рисками, фобиями, предубеждениями, символизацией и прочими действиями вокруг персональных компьютеров и другой электроникой, вступившей с человеком в прямой телесный контакт. Ручка, лежавшая в кармане пиджака, заменена мобильным устройством, лежащим там же, на

месте бывшей ручки. Стоит представить, как изменятся привычные практики: электронная подпись (обремененная сложной системой сертификации) легко заменится отпечатком пальца или другим подобным биоидентифицирующим действием. Мощный шаг техники вперед сопровождается столь же мощным шагом культуры назад, в прошлое, в период до-письменности и до-грамотности.

Мемориализация уходящей технологии

Материальная трансформация ручки в новых условиях традиционна: "простые" ручки исчезают и не заменяются новыми, поскольку потребность в письме ручкой повсеместно уходит из жизненных практик, а "золотые" ручки становятся все более ценными и тяготеют к самодостаточной артефактуальности[7].

Утилизация как естественный отбор и способы выживания

Книга Томаса Бредехофта "Видимый текст" (*Bredehoft* 2014) полезна для дополнения описания сети, ведь уход шариковых ручек напрямую связан с не опосредованным ничем (кроме ручки и листа бумаги для следов, оставляемых ею) индивидуальным созданием текста. Фактически "писательство" стало доступным с момента удешевления относительно прочного материала – бумаги и такого же недорогого способа оставлять следы на ней – пера и чернил. Для Бредехофта важнейшей точкой

отсчета становится книгопечатание, когда производство книги из "артефактуального" индивидуального творческого акта переросло в индустрию, встало на поток, а цена одного экземпляра книги уменьшилась так, что ценность книги стала приравниваться к ценности материала (книги, которыми можно растапливать огонь, в вырванные страницы которых можно что-нибудь завернуть и т. п.). Книга оказалась перед вызовом времени: умереть из-за слишком широкого ареала распространения, когда "популяция" книг стала угрожать жизненному пространству человека. Относительная долговечность книги стала причиной вандализма (почему, собственно, вандализма? скорее, прагматичности): раз нельзя дождаться естественного "распада" неценной (нефункциональной) вещи, она должна быть принудительно утилизирована. Так мы приближаемся к проблеме войны акторов: вещи борются за свое выживание так же, как и люди, и хотя возможна война вещей и людей, в принципе, *human* и *nonhuman* выступают на равных в борьбе за существование, просто методы этой борьбы различны (впрочем, эти различия должны быть проблематизированы и исследованы).

Исчезновение шариковой ручки стоит близко к исчезновению книги как вещи (*Загидуллина* 2013). Артефактуальность помогала выжить манускрипту прошлого (*Bredehoft* 2014) и приходит на помощь умирающей книге сегодня. Черные бриллианты,

Рис. 1. Текст, материал, место: надпись, выполненная на крыше 9-этажного дома в Екатеринбурге с расчетом чтения с небоскреба “Высоцкий”

инкрустированные в ручку *Fulgor Nocturne*s, становятся стимулом для помещения этого предмета в "специальный сейф", который будет хранить артефакт вплоть до момента помещения в музей – специализированное пространство для хранения "ненужных вещей", отвоевавших свое право на жизнь благодаря особенностям собственной материальности или попаданию в нужное время в нужное место (скажем, в археологический раскоп). Музей – это консервы прошлой материальности, несомненно, тоже переживающий свою эволюцию.

Важна сама категория "музейности" (мемориализации) как способа выживания. Создавая вещь "на века", автор вкладывает в материальное гораздо больше смыслов, чем при создании утилитарной функциональности. Бредехофт показывает это на примере "ларца Франка", где руны на китовой кости, из которой составлены стенки ларца, не являются просто текстом – это "видимый текст", чья материальность расширяет прямой смысл слов и позволяет видеть "трехмерность" этих смыслов (*Bredehoft 2014*). Другими словами, материальное исполнение текста имеет добавочное значение. Отсутствие пишущей ручки в период создания "ларца Франка" означало лишь, что написание текста требует особой (сакральной) материи, и текст этот адресуется не только современнику, но и потомку. Бредехофт, рассказывая об исполнении одного и

того же библейского стиха на каменном кресте, деревянном кресте, в манускрипте, подчеркивает неравенство этих текстов, значимость самой материальности их исполнения (*Рис. 1*), адресованной конкретной аудитории и несущей множественные уникальные в каждом случае смыслы (*Bredehoft* 2014: 44).

Переход к книгопечатанию уничтожал уникальность каждого такого случая воспроизведения текста; теперь чтение становилось значимым, а рассматривание текста – незначимым или ненужным. "Истончение" материальной сакральности слова, книги происходит в эпоху распространения печати (и это большой шаг к секуляризации в западном мире – поскольку Книга становится книжкой, одной из многих; получив тираж, она одновременно теряет иммунитет и защитные свойства перед неумолимостью времени; теперь уничтожение книги так же просто, как и уничтожение дров: никто не видит в каждом бревне нерожденного Буратино).

След как функция

Исчезновение "простой" ручки из отдельно взятой сумки ведет к появлению двух предметов: "золотой" ручки (не используемой по прямому назначению) и электронного гаджета (замещающего ручку – отправляющего электронные письма, записки, ведущего дневник-календарь и т. п.). Многофункциональный актор при этом живет по правилам старой шариковой ручки: у

него заканчивается то память, то заряд батареи, он ломается, он "зависает" ("не пишет"), а самое главное – он находится в тяжелой зависимости от сети (теперь уже в самом материальном смысле этого слова – от возможности доступа к Интернету). Ручка была независима от всех этих дополнительных узлов сети, выражая своим существованием определенную самодостаточность (исключение – бумага или любая иная поверхность, на которой можно было оставить след).

Передоверяя роль ручки гаджету, человек оказывается в ситуации более сложной зависимости и одновременно в зоне новых рисков. С этой точки зрения, важное место в описании реконфигурированной сети занимает интернет-общение. Прежняя переписка заменилась "форумом", "разговором" неопределенного числа лиц. То, что раньше делала ручка, становилось фактом (или уликой). Теперь то, что делает электронный гаджет, становится таким же по сути источником улик (функция передоверена иному актору).

В романе Л. Улицкой "Лестница Якова" один из второстепенных героев расстрелян из-за газетной вырезки: "При обыске у Ивана дома, между каталожными ящиками и коробками с цитатами из Ленина, нашли вырезку из французской газеты *L'Echo de Paris* с рецензией на последнюю книгу Троцкого "Преданная революция". Маруся, которую Иван попросил перевести статью, красным карандашом

подчеркнула ошеломившую ее фразу: "Низколобый грузин стал, сам того не желая, прямым наследником Ивана Грозного, Петра Великого и Екатерины II. Он уничтожает своих противников – революционеров, верных своей дьявольской вере, снедаемых постоянной невротической жаждой разрушения". Иван честно отрицал на допросах знание французского языка. Имени человека, пометившего красным карандашиком расстрельную цитатку, не назвал. Через два месяца расстреляли всех участников процесса – троцкистов. И главных, и второстепенных. Троцкистом Иван не был, он был верным ленинцем, но это не имело значения. Шел тридцать седьмой год" (*Улицкая* 2015: 124). Один из главных персонажей романа, Маруся, оказывается жива исключительно потому, что Иван не назвал ее имени на допросах, но ее ручка (в данном случае карандаш) подписала приговор любовнику, лишь отчеркнув "вражеский" текст. Еще недавно интернет-общение казалось прибежищем, местом, где такие улики невозможны, где можно "говорить, что думаешь", но сеть потребовала восполнения лакуны – в том числе и функций следа ручки как улики индивидуального хода мысли.

Перлюстрация писем, легальная или нет, сопровождала человека на всем протяжении "письменной" истории. Сегодня, когда репост выполняет функции "красного карандашика" из романа Улицкой

(пользователь ставит некое *NB*, которого достаточно для вменения вины автору[8]), мы видим работу сети: функционал ручки гораздо шире, чем просто "запись", и поэтому иные акторы, заменяющие исчезающую ручку, должны оказаться встроенными в ее функционал. След от ручки в таком случае есть запись когнитивного действия (мнения, отношения) – как и клик мышью на кнопке "лайк" или "репост". Сквозь призму институций социального контроля мы можем видеть дальнейшую эволюцию и трансформацию ручки: фиксирование мыслей, желаний, промелькнувших идей и др. следов когнитивных реакций. История материальной культуры тесно переплетается с культурой виртуальной, поскольку виртуальность оказывается вполне (и все более надежно) материализованной, оставляющей след (*Едомский* 2015).

В.О. Пелевин фиксирует эту тенденцию в "Любви к трем цукербринам" в эпизоде с виртуальным шампанским: герой (представляющий собой вполне материальную "проекцию" бывшего "человека", закатанного в специальные оболочки, обеспечивающие биологическое действие организма, проживающего свою жизнь как череду виртуальных событий) лишь на миг представляет себе, как неплохо было бы глотнуть шампанского – и этот почти неуловимый знак желания немедленно реализуется. Ручка как способ фиксирования мыслей и побуждений (как инструмент заполнения бланка заказа) трансформируется в невидимое движение

шеей, выражающее согласие с рекламным предложением. Материальность не истончается, но перетекает в новые формы, которые традиционно считались "нематериальными". Исчезновение ручки одновременно маркирует исчезновение еще одной границы между частным и публичным: замена ручки прибором, имеющим свой IP, делает след от "ручки" видимым "для всех", а поговорка "что написано пером, не вырубишь и топором" начинает звучать угрожающе.

Шариковая ручка как маркер социально-профессиональной принадлежности

Наука, представляющая собой основную сферу пристальных наблюдений Латура, может быть рассмотрена как своеобразная "саморефлексия человечества" – постоянная попытка самоопределения, поиска своего места в самых разных аспектах; отсюда и категория "убеждения", распространяющаяся на внеинституциональные связи науки (с другими сетями). При всей разнице оценок достижений Латура (ср., например, *Артюшина* 2010; *Момджян и др.* 2016; *Blok, Jensen* 2012) критиками и последователями подчеркивается стремление философа указать на заблуждения и подмену фактов их "фабрикацией" (мягче – производством). Собственно, производство интерпретации в таких условиях уже может рассматриваться как умножение этих заблуждений или "псевдо-эмпирики". Однако

важно, что Латур был сосредоточен именно на науке как основном способе воспроизводства значимого (имеющего социальные последствия) знания. Между тем наука как способ саморефлексии общества – лишь одна в длинном ряду социальных практик, а её господство в современном мире может оказаться таким же временным, как господство религии в средние века. С этой точки зрения, метод (оптика) Латура может быть применен и в других сферах – речь идет не только об STS, но в первую очередь о других системах производства знания, столь значимых в полевой этнографии.

Традиционное противопоставление научного и бытового знания производится, несомненно, с позиций "научной гегемонии" (поскольку обратная перспектива до поры до времени не значима – не является равным в диалоге сторон, исключается из них). Сам эффект герметизма научного знания (наука для причастных к ней, а не для "профанов") не нов в истории: тот же путь проходит, например, теологическое знание – "кастовый" подход, наличие особой сертификации, делающей слово одного более весомым, чем слово другого, а также заведомо исключившего участников диалога, лишенных такой сертификации. Подход Латура построен на последовательном разоблачении иерархий (а что именно стоит за словом? действием? текстом?) – даже если это "простое" описание. Собственно, анализ производства лабораторного знания и был призван показать

особенности инкорпорирования, казалось бы, сугубо научной деятельности в обычную сеть (когда из "особого специалиста" ученый превращается в "актора", вполне сопоставимого со значимостью, например, исправного водопровода в помещении лаборатории, а его открытие весит столько же, сколько "шум" в масс-медиа).

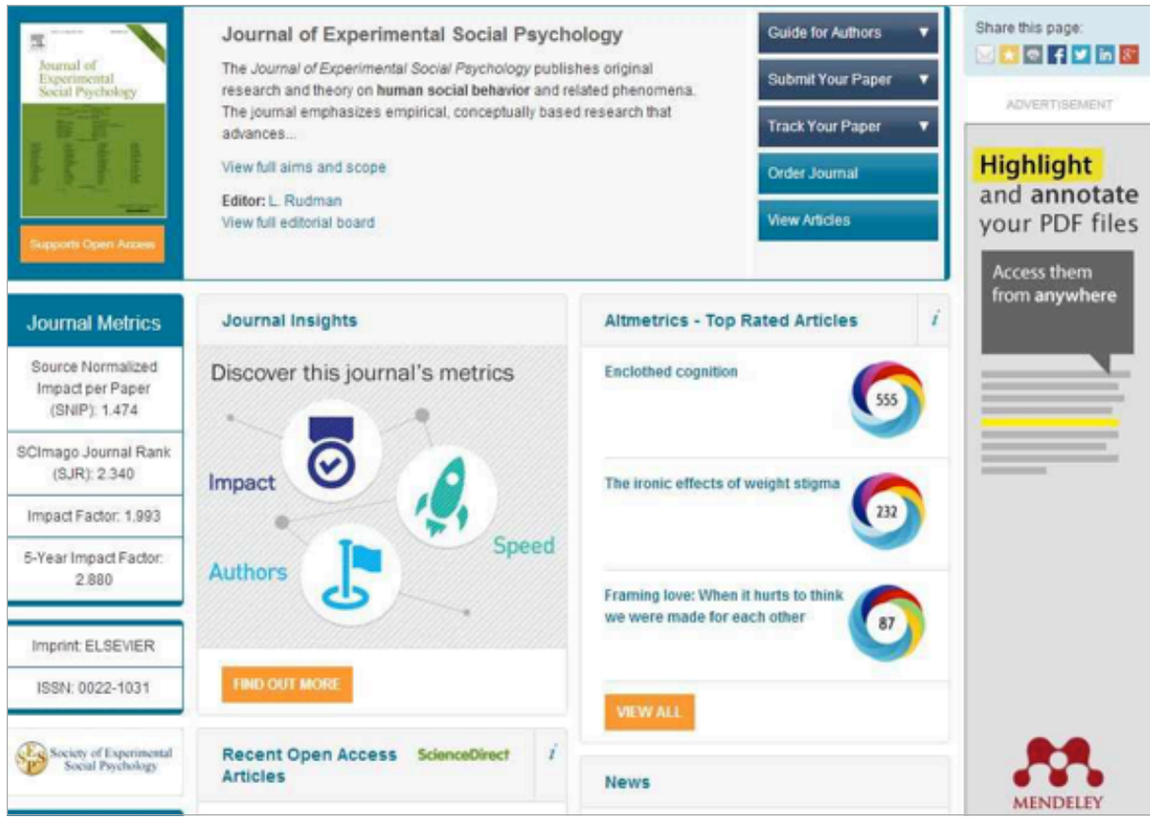


Рис. 2. Издательство *Elsevier* ввело систему "альтметрики" (круговые диаграммы показывают, какая социальная сеть отреагировала на статью твитами, репостами и лайками).

И вот здесь тема смыкается. Ручка, исчезающая из сумки автора (относимого к "полю науки" по ряду характеристик – работа, профессия, ученая степень,

повседневная деятельность и т. п.), информирует своим отсутствием о раздвижении лабораторных границ (вернее, об их истончении). Медиатизация заставляет науку выйти из тени – отсюда система альтметрики, обнаруживаемая в агрегаторах научных статей, страницы советов, как сделать статью "кликабельнее" – дать ей правильное заглавие и правильные теги (*Zagidullina* 2014). Если ученый оказывается перед теми же вызовами "лайкающего" и "твитующего" пространства, что и любой коммуникант, то иерархия рушится.

Характерное явление, наблюдаемое участниками конференций, – появление в привычных и вполне предсказуемых дискуссиях (Латур не дал бы им статуса существующих или видимых – это "невидимая наука", не дающая никакой контроверзы) какого-нибудь представителя иного круга культуры (парвеню, дилетанта, "эзотерика" и т. п., не "обремененного" статусами принадлежности к научному полю). Деавтоматизирующие вопросы или предположения такого участника по меньшей мере вызывают иронию, чаще – раздражение и, как следствие, вытеснение участника за пределы круга общения. Между тем, акторно-сетевой подход предложил бы рассматривать такой выход "чужого" как вызов, как настоящего посредника (а не безучастного проводника). Что движет этим актором, каково содержание его послания, как оно вступает в противоречие с "предсказуемой" дискуссией,

есть ли у дискуссантов ответ на эти вопросы (и если нет, то почему)? Можно предположить, что исчезновение ручки характеризует культурное пространство в целом. Однако вопросы к исчезнувшей структуре конкретны и связаны с образом жизни вопрошающего (автор статьи должен рассматривать "свою" сеть, а не сеть "вообще"). Поэтому конкретно в поле этого рассуждения попадает наука в условиях медиатизации; ведь именно наука и может рассматриваться вершиной письменной культуры, о которой идет речь в связи с исчезнувшей шариковой ручкой. Мы можем фиксировать обрушение уникального места науки в общественной жизни, отмечаемое социологами науки. Навыки научного труда, вырабатываемые прежними "библиотечными" и "лабораторными" поколениями, оказываются отброшены за ненадобностью. Ручка не нужна для конспектирования в библиотеке, не нужен и письменный стол, организующий рабочее пространство ученого, но тогда что (материально, вещественно и зримо) выделит ученого среди прочих "пользователей сети"? Это изменение заставляет задуматься о равенстве науки с другими отраслями знания. Возникает ситуация, когда "минус ручка" превращает ручку в посредника, указывает на лакуну, которая немедленно начинает воздействовать на сеть в целом.

От письменности к надграмотности

Итак, вместо ручки мы получаем гаджет, однако его возможности ведут к уменьшению роли письменного текста: голос, изображение шифруются тем же протоколом и кодом, что и буквы, а разница между ними становится все меньше. Неписьменное общение, приходящее на смену письменному слову, нарастание его значимости и очевидные конкурентные преимущества (например, распространение видеороликов в агитационных целях сравнительно с распространением текстов) дезавуирует уже не только навыки научного труда, но и те навыки, что вырабатывались в ходе развития письменной культуры, ставит их значимость под вопрос, актуализирует новые навыки, которыми "человек науки" не владеет. Так, например, в требованиях к публикации научных статей в журналах издательства *Elsevier* появляется пункт "Графическая аннотация" (*Graphical abstract*), предполагающий создание иллюстрации к контенту статьи (наглядное представление о содержании статьи). А в известной интернет-газете *Медиа* появилась рубрика "В одной картинке" (когда вместо обширной статьи печатается фотография, иллюстрирующая то, что мог бы сказать публицист). Ставшие привычными рассуждения об "иконическом повороте" выглядят иначе, когда мы отталкиваемся от исчезновения ручки из повседневного обихода: переход от ручки к клавиатуре оказался лишь временным

"прибежищем" письменности, он был тут же замещен иными способами выражения мыслей и идей. Не только коммуникация тяготеет к жесту, мимике (повсеместное торжество эмотиконов – вплоть до присвоения звания "слово года" эмотикону "до слез" – "эмодзи" в 2015 году). Однако и клавиатура как "новая ручка" уходит, заменяясь "голосовым сообщением" или кликом по нужной иконке на экране. "Языковая личность" ("сознательный пользователь" языка) перестает быть собственно языковой, а граница между эмоциями, чувствами, ощущениями и их вербализацией становится незначимой (или прозрачной). Десятки явлений в пространстве коммуникации подтверждают мысль о серьезном культурном сдвиге: новости становятся источником ньюслора, а ньюслор продуцирует новости, выражение "в сети обсуждают..." стало клише, обмен картинками – это норма, а сбор лайков стал равен сбору денег на базарной площади в прежние времена (см., например, эпизод краудфандинга в поэме Н. А. Некрасова "Кому на Руси жить хорошо", глава "Счастливые", где сбор денег на мельницу Ермиле Гирину сопоставлен с "чудом": "Уж сумма вся исполнилась, А щедрота народная Росла: – Бери, Ермил Ильич, Отдашь, не пропадет!").

Из сети исчезает ручка и новые технические возможности вводят нас в период пост-письменности, само понятие "грамотность" реконфигурируется: уже

сейчас мы видим "расплывание" понятия в связи с широким использованием понятий "медиаграмотность", "компьютерная грамотность", "цифровая грамотность" и т. п. Несомненно, появятся и профессионалы и дилетанты надграмотной коммуникации, однако формирование такой вертикали будет осуществляться в ходе "естественного отбора" техник, норм, ценностей. Переходный период пост-грамотности отличается от грядущей эпохи надграмотности именно турбулентностью и неустойчивостью. Это время столкновения однонаправленных, но разно-оформленных типов коммуникации. Не случайно "медиа" "рифмуются" с "медиевизмом", новыми Средними веками. Если переходная эпоха постмодерна сменяется устойчивой эпохой медийности, когда "проводник" становится полноправным посредником (известная формула Маклюэна: "средство сообщения есть сообщение"), то сама техническая конфигурация медиа позволяет размышлять об исторической рифме с периодом "до-письменности"; обеспечении быстрого обмена информацией самого разного рода, когда коммуникационным пространством выступает базарная площадь: здесь идет торг, обмен новостями, заключение сделок, завязывание любовных отношений и их разрушение. Интернет как средневековая площадь переносит на иной уровень и концепт полифонизма: на базарной площади много самого разного народу, чьи

голоса условно равны, но здесь нет места ручке: письменное посредничество бессмысленно в толпе, где значение имеет лишь громкость голоса и харизматичность говорящего.

Исчезновение ручки позволяет рассматривать институт письменности как автономную область человеческой культуры, включающую – в первую очередь – признание ценности письменности как навыка и результатов письменной культуры как сокровища (тексты, их оформление в виде книг, хранение в специализированных местах). "Оцифровка" этих знаков письменной культуры с одной стороны, поставила под сомнение ценность иных (нецифровых) материальных носителей письменной культуры (и, соответственно, помещений для их хранения и выдачи – библиотек, стремительно приближающихся к музеям или трансформирующихся в "медиатеки"), а с другой, обнажила саму возможность преодоления письменности: если письменность была способом фиксирования отрефлектированных когнитивных процессов, оформленных по особым правилам (например, запись доказательства теоремы, химическое уравнение, математический пример, стихотворение, роман), то новые технические возможности открывают путь к иным способам оформления тех же когнитивных процессов и помещения их во фреймы, лишь отдаленно напоминающие жанровые каноны эпохи письменности.

Под вопрос ставится классический аргумент “ручной (ручковой) письменности” – написание букв рукой связано с мозговыми сигналами и обеспечивает большую когнитивную силу, чем печатание готовых букв с клавиатуры. Постановка почерка в эпоху пост-письменности, возможно, будет тяготеть к виду искусства (каллиграфии – подобно восточным практикам писания иероглифов), и, как любой вид искусства, может быть объектом наблюдения в рамках art-studies, но из сферы повседневности вопрос “хорошего почерка” исчезает за ненадобностью уже сейчас. Современные процессы заставляют иначе смотреть на “тонкую моторику” выписывания букв. Человек, пишущий “как курица лапой”, пока остается в пространстве медучреждений: почерк врачей особенно невнятен – им приходится много и быстро, то есть небрежно, писать. Но в повседневности остается все меньше ситуаций, где вообще “нужен почерк”. Уход ручки означает и уход техник обучения письму, и падение целого пласта образовательных тактик и требований (крючки, палочки, написанию которых обучают детей в “прописях”, становятся все более анахроничными – *Рис. 3*). Исторически можно упомянуть момент перехода от чернильных ручек к шариковым (тоже реконфигурировавший сами образовательные техники, когда из обучения ушли нюансы, связанные с нажимом и выписыванием букв попеременно широкой частью кончика пера и его ребром, – шариковая ручка

оставляла ровный и всегда одинаковый след, она не была приспособлена к каллиграфии чернильно-перьевой предшественницы). Стоит представить, какой путь прошел институт письменности при смене этой технологии – нужно было изменить программу первого класса, терминологию, обучающие методики; из практики ушли промокашки и специальные канцелярские приспособления для промакивания свежих чернильных подписей, а заодно и навыки пользования ими.

Однако смена чернил пастой не отменяла саму потребность в навыке. Исчезновение шариковой ручки происходит иначе, чем чернильно-перьевой: если чернильные ручки (неудобные из-за вытекания чернил) безболезненно заменились шариковыми без глубокой реконфигурации культурного пространства, то исчезновение шариковой ручки сегодня не заменено аналогом, не компенсировано. Любые приборы для отправки SMS, электронных писем и прочей коммуникации имеют клавиатуры – буква печатается сразу, без навыка ее выписывания. Это значит, что обучение письму переходит на иной уровень (обучение клавиатурному печатанию, тайпингу). Сохранение обучающих тактик вокруг исчезнувшего предмета не обеспечивает поддержания навыка; мы можем видеть безуспешность таких тактик в исчезновении аналогового циферблата из жизни новых поколений (при сохранении раздела учебника, обучающего распознаванию времени

на “круглых” часах молодые люди не могут справиться с этой задачей и понимают исключительно дисплейный отсчет времени).

Рис. 3. Пропись 1961 года с примером каллиграфического письма (чередование нажима широкой частью пера и ребром).

Заключение

Ценность акторно-сетевого подхода можно увидеть в повороте к детали, неудобству, в анализе этого неудобства. В деловой сумке, портфеле, папке всегда был специальный “патронташ” для ручек – полуфутляры, закрепленные на внутренней стенке сумки как часть общего органайзера пространства (кармашков для документов, мобильного телефона и пр.). У этих полуфутляров-держателей нет своего имени, вернее, оно подменено обозначением функции (“место для ручки”). Однако само наличие такой части органайзера (обычно состоящее из держателей для двух – трех ручек) может рассматриваться как знак повседневной значимости ручки в деятельности человека. Если в новейших моделях деловых сумок патронташ для ручек исчезнет (пока этого еще это не произошло), можно будет окончательно убедиться в исчезновении ручки из обыденного мира. История (шариковой) ручки как предмета до сих пор не становилась предметом специального рассмотрения. Например, М. Такер полностью избегает разговора о материальности, рассматривая “перо Авраама Линкольна” или “платье принцессы Дианы” исключительно в категориях субъективных ценностей (*Tucker* 2016). Существует огромная литература по проблемам рукописных практик (в том числе, как письмо ручкой связано с мозговой деятельностью и что мы теряем, переходя на клавиатурные практики письма – см.:

Vaughn, Schumm, Gordon 1992; *Wilson* 1998; *Velay, Longcamp* 2012). В этнографических полевых исследованиях остается актуальным сбор рукописных артефактов – интересных преимущественно с содержательной стороны. От всех этих путей анализа и научной рефлексии по поводу места письменных упражнений в повседневной жизни человека АСТ возвращает нас к самому факту исчезновения ручки и требует нового пути, который строится не вдоль цепочки причинно-следственных связей, а как поиск случайно открывающегося смыслового портала (описание, ведущее к прорывному знанию – на основе ломки стереотипа). В близости "метода" АСТ (ставлю в кавычки из-за мнения Б. Латура, что это неудачное, "помпезное" слово – *Латур* 2014: 32) в диалоге со Студентом настойчиво фигурировало понятие "рамки" (также подвергнутое критике Профессора) – способа отслеживания следов действия с целью выявления стабилизирующего потенциала связей между любыми узлами сети.

Возможно, именно эвристический потенциал АСТ заслуживает пристального внимания – здесь не так важно, насколько этот подход связан с другими, какое воздействие на Латура оказал тот или иной мыслитель, важно, что идеи "новой материальности" увлекли многих ученых; однако нередко вместо исследования мы видим рефлексию ("что я думаю о методе Латура"), спровоцированную, впрочем, его собственным стилем.

А. Г. Кузнецов даже выдвигает проблему стиля в отдельный локус рассмотрения:

> ... нам мешает предубеждение, что стиль в социальных науках вторичен по отношению к методу и теории. Стиль может служить самоиллюстрацией метода и давать "ключи" к тому, как превращать объекты в вещи. Во многом стиль Латура позволил нам избавиться от комплекса самопротиворечивости и превратить текст в вещь (*Кузнецов* 2015: 83).

Однако прагматика знания неизбежно потребует ответа на вопрос – что нам дает превращение объекта в вещь? Как преодолеть самодостаточность, самореферентность метода, идентичность результатов процессу? Этот вопрос в "Пересборке социального" имеет у Латура вполне конкретный ответ: "В конечном счете, как ни странно, только свежесть результатов социальной науки может гарантировать ее политическую значимость" (*Латур* 2014: 358). Так объясняется значимость самодостаточного описания: так как сеть никогда не застывает (по Латуру, искусственная остановка текучести действительности осуществляется за счет метрологии и стандартизации) и постоянно ткет себя заново, то дело исследователя социального – постоянное фиксирование новых комбинаций элементов в поисках свежести, новости, удивления и деавтоматизации.

Примечания

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №16-18-02032).

1. См. на сайте Московского международного синергетического форума: "...приводит в бешенство коллег тем что, не ссылается ни на кого кроме самого себя [теория Матураны о само-референции]". http://www.synergetic.ru/people/umberto-r-maturana.html.

2. Например, в романе Дж. Эггерса "Сфера" (М.: Фантом-пресс, 2014), по словам Э. Докса, показано, как "частная жизнь может быть загнана в подполье от тирании тотального техно-вторжения" (см.: The Guardian. 9.10.2013 – https://www.theguardian.com/books/2013/oct/09/circle-dave-eggers-review).

3. Прекрасный образ медиатизированной повседневности создан иллюстратором романа Д. Эггерса "Сфера" Кристофом Найманном (Eggers, Dave. We Like You So Much and Want to Know You Better // The New York Times Magazine. Sept. 22, 2013 (http://www.nytimes.com/2013/09/29/magazine/dave-eggers-fiction.html?pagewanted=all&_r=0). На странице журнала можно увидеть анимированную графику этого художника к роману Эггерса: люди стали частью гигантского мозга (фарша?), а круг (оригинальное название романа – "The Circle") подобен шестеренке, перемалывающей людей в

некое бесформенное "общее" ("маоистский коллективизм").

4. Ср.: видео: Козырев А. Философия диалога Бахтина // Постнаука, 13.03.2015 (https://youtu.be/lgrsXPczdxY).

См. видеоролик (https://www.youtube.com/watch?v=N_dUmDBfp6k).

5. Об уничтожении "бумажного " каталога Ленинки см.: http://mayak-parnasa.livejournal.com/497876.html; Горбунов С. Об изменениях в Российской государственной библиотеке // Троицкий вариант. № 187. 08 сентября 2015 года. С. 3.

6. "Эксклюзивная перьевая ручка итальянской марки была выпущена в единственном экземпляре. Корпус выполнен из золота с платиновым покрытием и инкрустирован 1113 черными бриллиантами, еще 945 бриллиантов размещено на колпачке" (золотая ручка губернатора Хорошавина, изъята во время обыска в 2015 году, примерная стоимость 36 миллионов рублей (http://fishki.net/1456947-u-gubernatora-horoshavina-nashli-ruchku-za-36-millionov.html?mode=tag:dengi © Fishki.net).

Или информация о самой дорогой ручке в мире:

> Самая дорогая ручка в мире: 6,3 млн. евро
> Опубликовано: 6 июня , 2016 Автор: Дарина Ермоленко
> Покупая канцтовары для школы или офиса, мы порой удивляемся достаточно высоким ценам, но все это мелочи по сравнению с самой дорогой ручкой в мире. В 2010 году на аукционе, который проходил в Китае в качестве благотворительного мероприятия, была продана ручка по

рекордной цене. Перьевой экземпляр Fulgor Nocturnus тут же попал в книгу рекордов Гиннеса.

Предмет канцелярии был выпущен для одного покупателя, аналогов нет. Компания, которая занималась создание уникального пишущего инструмента, находятся в Италии. Над ее созданием работали лучшие ювелиры. Ручка украшена более, чем 2000 бриллиантов, половина из которых черные. Кроме этого, используется около 130 рубинов.

Стартовая цена ручки была на уровне 6 млн. евро. Но в ходе проведения торгов выросла до 6,3 млн. евро.

Теперь, у кого-то появилась возможность писать наиболее дорогим пишущим предметом. Правда, с такой ручкой не придешь в офис, создавая ощущение стеснения присутствующих. Для такого экземпляра, полагается, есть отдельный сейф с сигнализацией. Покупатель самой дорогой ручки в мире остается неизвестным. Интересно, производитель предлагает заправку закончившегося чернила?

(https://shopblogger.ru/interesting/samaya-dorogaya-ruchka-v-mire-63-mln-evro).

В заметке (приведенной в статье в авторской редакции – со всеми орфографическими и пунктуационными ошибками) интерес представляет сам пересказ информации из Книги рекордов Гиннеса и весьма характерная ошибка в финале – слово "чернила" автор, видимо, мыслит как "чернило" (существительное среднего рода, единственного числа). Эта ошибка

показывает на уход предшествующего актора – чернил для заправки чернильных ручек (в свою очередь, их предшественники – перья). Сохранения "чернильно-перьевой" преемственности возможно было только в рамках раритетных артефактов – где само неудобство и хлопотность заправки перьевой ручки чернилами превращалось в ее достоинство и знак элитарности. "Чернило" в статье Дарины Ермоленко ведут к важному феномену описываемой нами сети – артефактуальности как способу выживания вещей в ходе естественного отбора (серебряный Паркер в ящике с бижутерией не станет жертвой уборки и не будет выкинут в хлам, хотя функциональность его как ручки равна нулю – не только в силу "неудобства", но и в силу ухода потребности в ручке вообще).

7. Егор Мостовщиков: "За селфи увольняют, за репост штрафуют, за лайки обыскивают, а из-за ретвита сажают под подписку о невыезде" (Meduza, 03.02.2015, https://meduza.io/feature/2015/02/03/sluchaynogo-reposta-byt-ne-mozhet).

Библиография

Артюшина А.В. Акторно-сетевая теория в бездействии: стратегии и ограничения антропологического исследования российской лаборатории // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Т. XIII, № 2. С. 100–115.

Барт Р. S/Z. 2-е изд. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 232 с.

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 5–370.

Гершензон М.О. Мудрость Пушкина. М.: Т-во "Книгиздательство писателей в Москве", 1919. 234 с.

Достоевский Ф.М. Бесы: роман // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 10. Л.: Наука; Ленингр. отделение, 1974.

Едомский Д. Электронная личность: след в сети // IT-Manager. 2015. № 4. С. 62–65.

Загидуллина М.В. Художественная литература в ситуации конкуренции: может ли погибнуть древнейший социальный институт // Кризис чтения: энергия преодоления : сборник научно-практических работ. М., 2013. С. 42–52.

Кузнецов А.Г. Латур и его технолог: вещи, объекты и технологии в акторно-сетевой теории // Социология власти. 2015. Том 27, № 1. С. 55–89.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. 384 с.

Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории; пер. с нем. И. Д. Газиева; ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука, 2007. 642 с.

Маклюэн Г.М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М.: Канон-пресс, Кучково поле, 2003. 464 с.

Манкевич И. А. Поэтика обыкновенного. СПб.: Алетейя, 2011. 712 с.

Момджян и др. 2016 – *Момджян К.Х., Подвойский Д.Г., Кржевов В.С., Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э.* Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности. Философская или социологическая методология? // Вопросы философии. 2016. № 1. http://www.vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1335&Itemid=52#_ednref7

Пелевин В.О. Смотритель: в 2 т. Т. 2. Железная бездна. М.: Эксмо, 2015. 200 с.

Улицкая Л.Е. Лестница Якова: роман. М.: Издательство АСТ, 2015.

Хрусталева А. В. Медленное чтение М. О. Гершензона: у истоков метода // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2009. Вып. 6. С. 289–298.

Blok A., Jensen T. Bruno Latour: hybrid thoughts in a hybrid world, London: Routledge, 2012.

Bredehoft T. A. The visible text: textual production and reproduction from "Beowulf" to "Maus". Oxford, 2014.

Douglas A. So Long, and Thanks for All the Fish. London: Pan Books; New York: Harmony Books, 1984.

Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford UP, 2005.

Law J., Lien M. Slippery: field notes on empirical ontology // Social Studies of Science. 2013. 43 (3). P. 363–378.

Maturana H. R., Varela F. Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

Tucker M. The pen, the dress, and the coat: a confusion in goodness // Philosophical Studies. 2016. Vol. 173 (7). P. 1911–1922.

Vaughn S., Schumm J. S., Gordon J. Early Spelling Acquisition: Does Writing Really Beat the Computer? // Learning Disability Quarterly, 1992. Vol. 15, no. 3. P. 223–228.

Velay J.-L., Longcamp M. Handwriting versus typewriting: Behavioral and cerebral consequences in letter recognition // Learning to Write Effectively: Current Trends in European Research. Emerald, 2012. P. 371–373.

Wilson F. R. The hand: How its use shapes the brain, language, and human culture. New York: Pantheon Books, 1998.

Zagidullina M. V. Mediatization of science: alternative scientometrics and their potential social consequences // I International Scientific conference "Општествените промени во глобалнион свет" = Social change in the global world = Социальные изменения в глобальном мире. Shtip: Center for Legal and Political Research, Faculty of Law, Goce Delcev University in Shtip, Republic of Macedonia, 2014. P. 1113–1126.

© фото Ц. Белутовой

Ирина Поправко,
Иван Чалаков

УТРАТИТЬ НЕБО – ПОТЕРЯТЬ ТРАДИЦИИ:

“привязанность” и “идентичность” у астрономов и оралманов

Введение

Мы попытаемся здесь еще раз обсудить ситуацию, с которой антропология сталкивается с начала своего становления – появления нового имени объекта (ситуации, или состояния дел). В науке иногда таким "именем" является появление самого объекта в человеческом мире – например хорошая фотография, которая вводит до того неизвестный источник света в класс определенных астрономических объектов. В истории нашей науки эта ситуация возникает то ли в уникальной встрече антрополога с ключевым информантом (знатоком), где далее основная часть работы ученого состоит лишь в "шлифовке" и доказательстве того, что уже выявлено информантом, то ли в результате его собственной проработки и погружении в материал, где он сам находит "имя" и формулирует выражение, описывающее "состояние вещей". Сталкивая данные двух антропологических полей – практики астрономов и репатриантов Казахстана, мы утверждаем, что в двух вышеупомянутых ситуациях разница не так уж велика, и практически в обоих случаях речь идет об одном и том же – погружении в дело, глубокой привязанности к ситуации, вживании (интертелесности) объектов и вещей. Когда астроном пытается сделать "хороший снимок" небесного тела и сообщить своим коллегам о том, что он находит в этом изображении, когда оралман, ставший акыном,

"пропевает" драму своего переселения, и когда антрополог, собирая разрозненные фрагменты своих полевых материалов, постигает их "смысл", мы находимся в ситуациях, описывающих "туземный" процесс постижения человеком реальности. Это постижение частично, поскольку в некоторой степени оно всегда, по словам М. Мамардашвили, «индуцирует впереди нас то, что мы, воскликнув "ах!", обнаруживаем в виде предмета» (*Мамардашвили, Пятигорский* 1971: 350), и что-то в нем всегда ускользает от наблюдателя (*Харман* 2015).

Антропология как наука "на пленэре". Обоснуем сначала саму возможность сравнения двух "текстов" (как экспликации практических форм жизни), созданных столь разными видами деятелей, как ученый-астроном и казах-репатриант из Китая. Нам кажется, что подходящей концептуальной рамкой этого сравнения является обоснованное М. Каллоном, П. Ласкумом и Я. Бартом разграничение между "лабораторными исследованиями" (исследованиями, ограниченные стенами лабораторий – *secluded research*) и исследованием "на пленэре" (*recherche de plein air*) (*Callon, Lascoumes, Barthe* 2001). В своей работе авторы, опираясь на собственные разработки, а также на работу К. Ликоппа (*Licoppe* 1996), определяют "изолированные исследования" как основную форму модерной науки, осуществляемой в научных лабораториях специализированными исследовательскими коллективами, и где разграничение между учеными-экспертами и дилетантами является фундаментальным. Согласно этой модели, только ученый имеет право говорить от имени (быть спикером) изучаемых им

объектов и явлений (*Латур* 2006). Авторы показывают, что в последние десятилетия XX века эта классическая форма организации науки наталкивается на собственные ограничения. В науках о человека и в экологии (но не только в них) наметились контуры нового типа научного исследования, где уже невозможно беспроблемно осуществлять ключевой для "лабораторных исследований" переход от собранных полевых и экспериментальных данных к ограниченному миру лаборатории, где в ходе их обработки возникают новые "гибридные существа" и новые человеческие практики, которые потом возвращаются во внешний мир (социальный и природный) в форме полезных продуктов, технологий и т.д., тем самым изменяя его (Там же: *74*–116). В "пленэрных" исследованиях позитивный научный результат все более зависит от способности исследователей открыться внешнему миру и допустить тех, кого ранее определяли как "дилетантов", в "святая святых" науки, а именно к участию в процессе формулировки научных проблем (сути и природы полевых и экспериментальных данных), в ход самого научного исследования, а также в процесс внедрения результатов во "внешний мир" (*Callon, Lascoumes, Barthe* 2009). После двух столетий модернизации, распространения высшего образования и всепроникающей индустриализации и "сциентизации" общества, дилетанты все чаще оказываются обладателями компетенций и ресурсов, позволяющим им отстаивать свои интересы и конкурировать с учеными.

Эта концептуальная рамка позволяет нам уравнять в качестве полноправных "спикеров", вещающих новое знание, профессионального астронома и казаха-репатрианта. Это возможно отчасти и потому, что современная антропология как одна из наук о человеке, сама выходит на "пленэр" в ходе изучения "позднемодерных" форм человеческой жизни. Лабораторная жизнь ученых и жизнь казахских репатриантов перестают быть только полями для сбора и фиксации данных. Ключевые деятели – астроном и казахи-репатрианты, рефлексирующие над собственными судьбами – полноправно участвуют в процессе научного исследования, вступая в диалог с учеными в качестве "туземных" экспертов.

Переосмысляя "идентичность" и "культурное гражданство"

Первая попытка концептуализации результатов двух полевых исследований была сделана через концепт идентичности. При всей его гипостазированности, нашей первоначальной идеей было рассмотреть это понятие с позиций радикального функционализма Н. Лумана, который определяет идентичность как живой процесс перманентной самореференции (самотворения, аутопоесиса). Идентичность не является совокупностью устойчивых элементов, но бесконечным числом оперативных различений "мы – они", осуществляемых и меняющихся "по случаю" (*Поправко* 2010: 41; см. также *Луман* 1991). Любое сообщество (обладающее групповой идентичностью или "групповостью" в терминах Роджерса

Брубейкера (*Брубейкер* 2012), таким образом, можно рассматривать не как совокупность индивидов, групп или институтов, но как коммуникации – дискурсивно оформленные сети отношений самообозначения на фоне обозначений Других. Коммуникации объективны, так как не зависят от отдельных мнений, но являются результирующей доминантных мнений и самоописаний "здесь-и-сейчас". Однако Луман наделяет слишком большим значением "человеческую субъективность" (способность интерпретировать и сохранять ценности и значения). Нам кажется, что этот пробел можно преодолеть, используя разработки Л. Тевено о свойствах материальных вещей и объектов и их роли в координации человеческих действий и обеспечении стабильности социальных связей. Согласно Тевено, объекты влияют на координацию действий, обладая собственной актантностью. Они проявляют её в типических ситуациях, в результате чего

> … требования к когнитивным способностям людей, предъявляемые в ходе взаимных оценок и обоснования действий, могут быть существенно уменьшены за счет перенесения части этих требований на объекты (*Тевено* 1997: 73).

В качестве конкретной формы идентичности, наблюдаемой нами в ходе полевых исследований среди репатриантов в современном Казахстане, выступает "культурное гражданство". Понятием "культурное гражданство" для анализа воспроизводства культурных границ в США в системе высшего образования, пользовался американский антрополог Р. Розальдо,

указывавший на напряжение между гражданством, дающим равные возможности и права всем членам общества, и дискриминирующими функциями культуры, делящей людей на граждан "первого" и "второго" сортов (*Rosaldo* 1994). Критикуя Розальдо за односторонность, А. Онг указывает на практики и представления, возникающие в результате согласования неоднозначных взаимоотношений с государством и его институтами, где принадлежность к национальному населению и территории является двойственным процессом внутреннего и внешнего (ре)конституирования властных сетей, связывающих государство и гражданское общество (*Ong* 1996).

Если опереться на опыт исследований "культурного гражданства" в немецком обществе после падения Берлинской стены, то его можно определить, как "непрерывный процесс, социальную практику и культурный перформанс, а не статичную категорию. Это влечёт за собой сложную и противоречивую борьбу за определение социального членства, за категории и практики включения и исключения, а также за различные формы участия в общественной жизни" (*Berdahl* 2005: 236–237). Иными словами, в рамках вышеупомянутого понимания идентичности, гражданство может рассматриваться как динамичный процесс, включающий в себя гражданские, социально-экономические и культурные права в публичной сфере, как инструмент социального включения/исключения (*Brubaker* 1992; *Appadurai* 1996). Однако в свете аргументации Тевено и акторно-сетевой теории, такое

понимание культурного гражданства представляется нам ограниченным. Изучая казахстанских репатриантов, мы можем описать, каким образом в повседневных практиках происходит настройка операционально пригодных дифференциаций для доказательства своего права называться "истинным гражданином", "настоящим казахом" (*Поправко* 2014), вопреки тому, что каждый раз стабильность этой дифференциации является "чудом" перед видимой нехваткой собственно политических и символических ресурсов для удержания "казахскости". Ситуация существенно изменится, если мы рассмотрим такие "традиционные" объекты, как жилье, транспортные средства, предметы потребления (пища, одежда и пр.), а также материальность языка и телесных практик, укорененных с раннего детства, не как воплощение ценностных смыслов, но в качестве обладателей собственной актантностью.

Нам кажется, что казахстанские власти мыслили и действовали "примордиалистскими" категориями, не приближаясь даже к логике Розальдо с его относительно традиционным пониманием культуры. Полагая, что для построения нового казахстанского общества достаточно лишь доставить "казахский человеческий материал" из Китая, Монголии и других стран, власти игнорируют особенности их локальной жизни в этих странах и "населявшие" её материальные предметности. Предоставив финансовые, институциональные ресурсы и типовую инфраструктуру (жилье, дома, транспорт), они думали что этого будет достаточно для безболезненной интеграции "этнических казахов" на "родной земле".

Столкновение с "русским хлебом" на прилавках в магазинах и с казашками в коротких юбках на улицах, а также непреодолимой материальностью русской речи (как ресурсом не только для продвижения по социальной лестнице, но для успешного разрешения повседневных ситуаций) расшатывает "казахскость" репатриантов в самой её основе. В не меньшей степени ей угрожают типовые "картонные дома", которые оказались не пригодны для холодной зимы.

Профессиональная идентичность астрономов

Изучение жизни астрономов в обсерватории показывает, что усвоение определенного набора теоретических знаний и методов для анализа наличных данных о небесных телах (как эквивалент "системы значений и ценностей" из репертуара традиционной социологии) не достаточно ни для их профессиональной идентификации перед лицом астрономов-любителей, ни для поддержания границ внутри сообщества астрономов. Продолжительная работа с телескопами является важным дифференцирующим признаком внутригрупповой идентичности астрономов. Отчасти это связано с полученным в ходе полевого исследования наблюдением, что научные инструменты (не только уникальные, но даже стандартные и серийного производства) имеют собственную "индивидуальность", которая всегда дает о себе знать, а успех в исследовании во многом связан с продолжительным и терпеливым срабатыванием с ними. В этом смысле научные

инструменты участвуют в формировании профессиональной идентичности астронома.

Однако нам кажется, что при анализе идентичности – с ее комплексностью и перманентной самореферентностью, отмеченными Луманом – роль объектов может выявляться не столько методами "социологии форм ангажирования" (Тевено), но с помощью более тонкого подхода, развиваемого А. Аньоном в рамках так называемой "социологии вкуса и привязанности" (*Hennoin* 2004, 2007, 2009). Есть веские основания ввести параллель между понятием "вкуса" Аньона и понятиями "идентичность" и "культурное гражданство". Мы полагаем, что этническая, профессиональная, любительская и др. идентичности располагаются в едином континуме; механизм их поддержания работает точно также, как и механизм вкуса.

Аньон обозначает вкус как "естественное притяжение", которое любитель чувствует к объекту своей страсти, имея в виду более широкое понимание этих практик и деятельности, как развернутого знания сложных объектов, таких как сигареты, кофе или опера. Его анализ существенно отличается от социологического понимания любительской страсти (П. Бурдье), когда "предпочтения превращаются в знаки", а отношение к объектам этой страсти социально конструируются с помощью категорий описания, авторитета лидеров, имитации близких людей, через институции и фреймы оценивания, а также социальные игры создания идентичности и ее дифференциации. Здесь предлагается

аналитическая рамка, которая берет во внимание самопонимание любителями своих вкусов и их практик: непосредственный контакт с вещами, непосредственность чувств, методов и приемов, используемых ими с целью стать чувствительными, способными "почувствовать" объект своего предпочтения. Подобные важные для любителей аспекты остаются недооцененными в социологическом анализе или вовсе отрицаются, выступая как ритуалы, основной функцией которых является не столько сделать любителя "чувствительным", сколько сделать его "верующим". Для критической социологии жесты создают коллективную веру в то, что то, что нам нравится находится в самих вещах, в то время как "социологи хорошо знают со времен Дюркгейма, что предпочтения являются производными от той самой веры" (*Tchalakov* 2014: 46).

Как мы увидим ниже, в обоих наших случаях предмет исследования – казахскость оралмана и страсть наблюдения у астронома – может быть описан как развитие (проблематизация) вкуса, страсти: у оралмана теряется объект страсти, у астронома он стабилизируется.

"Гетерогенные сообщества" как предмет антропологии

Вклад Тевено и Аньона в переосмысление понятия "идентичность" с точки зрения роли материальных объектов и вещей позволяет нам сделать следующий шаг и ввести понятие "гетерогенности". Мы имеем в виду гетерогенность миров казахов-репатриантов и

профессиональных астрономов как обитаемых деятелями разной природы. Возникшее в антропологии науки и технологий, это понятие позволяет рассматривать разнообразные формы ассоциаций и сожительства актантов разной природы (человеческих, не-человеческих – домаших и диких природных существ, артефактов и других технических объектов, и таких гиперреальных существ как Бог, судьба, идентичность). Рассмотрение жизни астрономов (с изучаемыми ими небесными объектами, телескопами, компьютерными программами и т.д.) и казахов-репатриантов (их истории миграции и окружающей материальной предметности – домов, одежды, пищи и т.д.) как гетерогенных (микро)общностей позволяет нам применить единый язык описания, делая акцент на актантности всех включенных во взаимодействие деятелей и роли практических (интеробъектных) форм взаимодействий между ними. Понятие гетерогенности позволит нам дополнить и по-новому осмыслить категорию культурного гражданства и преодолеть излишний социологизм этого понятия, инкорпорируя язык, материальность и др.

Современные исследования жизни в научных лабораториях предлагают новое понимание природы социальных общностей. Понимание научной лаборатории стало отличаться от традиционных понятий "организация" или "институция" и начало указывать на конкретную форму жизни, в которой научные объекты не только "создается техническим образом, но также символически и политически конструируются" (*Knorr-Cetina* 1994: 143). Лаборатории оказываются

местами, где осуществляется "локальная реконфигурация опыта" в акторные сети, где возникают новые "воплощенные умения", новые или модифицированые артефакты и кодифицированные тексты, и где эти три элемента – умения, артефакты и тексты – сливаются в особое единство. Как отмечает Б. Латур, именно ученые "создают разного типа конфигурации лабораторной жизни, но они создают эти конфигурации так, что в них проявляются новые автономные существа" (*Latour* 1992: 129–145). По словам другого представителя АСТ М. Каллона лаборатория оказывается исходным пунктом ко-эволюции человеческих и не-человеческих деятелей (*Callon* 1996).

Одним из важных направлений подобных исследований является попытка проникнуть в интимные отношения между современными высококвалифицированных специалистами, техническими устройствами, которые они используют, и различными природными объектами и силами, которые они исследуют и которыми овладевают. Именно в ходе этих исследований мы пришли к концепции "гетерогенной пары" в виде элементарного (микро) сообщества взаимодействия человеческих деятелей с естественными и техническими объектами (*Tchalakov* 1996, 2004; *Mitev* 2014; *Stoilova* 2013).

В рамках АСТ становление "гетерогенной пары" может быть определено как процесс, где люди постепенно становятся "спикерами" не-человеческих акторов, и одновременно как процесс взаимного "приручения" людей и вещей (*Tchalakov* 1996). Такое определение

гетерогенного микросообщества (пары) описывает его с внешней стороны, но ничего не говорит о том, что ее удерживает, спаивает и стабилизирует. Понятие "гетерогенная пара" указывает на новый тип отношений, новый уровень взаимодействий между человеческими и не-человеческими деятелями, стоящий по ту сторону активистской онтологии и в определенном смысле являющейся ее фундаментом. Об этом уровне уже писала К. Кнорр-Цетина, говоря об отношении солидарности и взаимности (*mutuality*) между людьми и тем, что она называет "knowledge objects". Она говорит также о единении (*unity*) и способности делиться с другим (*sharing*) и об исчезновении самосознания и субъективного слияния ученого с исследуемым им объектом, о превращении объекта в субъект. Вслед за Дюркгеймом, она указывает, что это единение и способность делиться могут быть "как моральными, так и семиотическими" (*Knorr-Cetina* 1994).

Случай Бактыбая – оралмана из Китая

В этом разделе мы хотели бы представить "насыщенное описание" (К. Гирц) одного из наблюдений, сделанного во время полевого исследования среди репатриантов в Восточном Казахстане в 2013 году[1]. Появление нового "слова", раскрытие ситуации произошло буквально на наших глазах в доме репатрианта (оралмана) в поселке Шыгыс, расположенном в 30 километрах от города Усть-Каменогорск Восточно-Казахстанской области Казахстана[2].

Проводимая с момента обретения Казахстаном независимости политика репатриации этнических казахов (оралманов) на историческую родину, ставила своей целью ликвидацию этнодемографических диспропорций и способствовала тому, что в конце XX – начале XXI вв. казахи стали большинством в Казахстане. Переселившиеся казахи (в основном из Узбекистана, Монголии, Туркменистана, Китая, России)[3], вместе со статусом "оралмана" получают ряд экономических, социальных, правовых и других преференций[4], которые призваны решить задачу их интеграции в современное казахстанское общество.

Главным героем стал молодой казах Бактыбай Шумабек (1985 г.р.). В 2011 году он с семьей – женой и ребенком – переехал из Китая (район Алтай) в Казахстан по программе "Нурлы Кош"[5]. До приезда Бактыбая из Китая в Казахстан перебрались родственники его жены. Вслед за ними, узнав о программе, переехал и Бактыбай со своей семьей в специально отстроенный поселок для переселенцев – Шыгыс[6]. В Казахстане у них родилось еще двое детей. На момент нашего разговора с ним, Бактыбай нигде не работал по причине проблем со здоровьем (в Китае он работал сначала пастухом, а потом 7,5 лет в шахте) и получал пособие по безработице.

Почему именно Бактыбай Шумабек стал нашим героем среди других 15 информантов, с которыми нам удалось встретиться в поселке Шыгыс? Как и в любом полевом исследовании, у нас был свой "проводник" – человек, который сам приехал в Казахстан в 1990-е гг. из Монголии, и к моменту нашего пребывания в Восточно-

Казахстанской области работал в областном акимате. Он знал местную специфику, людей, и был нам очень полезен, но… беседы с оралманами, в организации которых принимал участие наш "проводник", складывались довольно сдержанно со стороны информантов – они не позволяли себе особых "вольностей". Ощутив это, мы решили пойти по поселку, где живут репатрианты, знакомиться на месте и заводить разговор. Так мы и познакомились с Бактыбаем – постучались к нему в дом, и он с семьей нас радушно принял. Сначала он довольно сдержанно рассказывал о своем миграционном опыте:

> Это жизнь, все бывает, и хорошее и плохое, и трудности и счастливые времена. Естественно, при приезде были всякие слова: личные слова, добрые слова, тяжелые слова, легкие слова. Живем. Вот из Китая привезли… в*от эти вот дома мелкие, поставили, естественно, хорошим жильем оно не будет*, [но мы] не жалуемся, не легко, стараемся, главное, что д*ети растут на своей исторической родине*" (ПМА 1: Шумабек).

Заметим, что дома, в которых зимой без обогревателей просто не выжить, были упомянуты как бы вскользь, и далее последовал более высокий мотив переезда – поначалу наш собеседник не позволял себе говорить о трудностях. Однако постепенно он стал раскрываться, начав с отличий среди оралманов ("монголов" – от тех, кто приехал из Китая, оралманов и местных казахов). Для Бактыбая нелегко видеть все происходящие изменения, особенно трудно принять то многообразие "казахскости", которое он наблюдает в среде оралманов:

Разницы между местными казахами и казахами из Монголии особой нету. У них те же слова, они читают ту же литературу, так же обучались, так что разницы особой нету. А в Китае они использовали арабские надписи, разница только в этом. Казахи из Китая разговаривают чисто на казахском, без всяких перемешек с другими".

И.: А есть слова на казахском, которые монгольские казахи не могут понять?

Б.: "Есть. Когда говорят, например, "Все хорошо" – *"джахдэ ин джахсэ" "джахдэ"* – дела, *"джахсе"* – хорошо. А монгольские казахи говорят *"кем жох"* – нет плохого, не плохо".

И.: А в традициях?

Б.: "Разница большая. Есть у мусульман-казахов обрезание, парням делают обрезание. У "монголов" такого нет, что очень странно. Еще одно – когда девушка замуж выходит, то калым платят. У "монголов" такого нету (…) В Китае не было такого, когда невестка не могла пройти мимо родителей мужа будущего, не могла перейти дорогу, а здесь без разницы, здесь нет такого" (ПМА 1: Шумабек).

Отметим важность этих высказываний для дальнейшего рассуждения об актантности языка и телесных практик мусульман-казахов. Нам кажется, что напряжение в связи с языковыми различиями обеспечивается как раз "несущественностью" этих различий: казахский язык вроде бы один, но оралманы из Китая "везут" с собой опыт арабского написания слов, а монголы, говоря о делах, предпочитают говорить вместо "хорошо"–"неплохо". Следует отметить также важность обрезания как аспекта мусульманской культуры, его актантности в установлении и стабилизации

идентичности. Отсутствие обрезания у монгольских казахов является еще одним источником напряжения.

Говоря о русском языке и подчеркивая открытый стиль их (и нашей) одежды, Бактыбай начал переходить на более высокий регистр высказываний. Особенно ощущалось его напряжение, когда он, казах, который считает себя носителем традиции, видит, как изменилось общество, в которое он приехал. Приехал как раз для того, чтобы воспитывать своих детей в казахской традиции:

> Есть казах один, [у него] есть маленький ребенок. Идет и вообще на казахском не разговаривает. Обрусевший казах. Он не настоящий казах, когда не знает язык и воспитывает ребенка. (…) Ну, конечно, мы стараемся сохранить традицию и даже здесь. Сколько можно говорить и объяснять, что так нельзя. Сейчас много молодых, которые не сохраняют этику… Вам (обращается к нам как русским – *прим. авт.*) можно, у вас своя традиция – ходить в открытой одежде и т.д., у вас так принято, у нас нельзя так, а мы не можем, смотря на вас (русских) попадаем под влияние. Вам идет, тут нечего скрывать. Казашкам так нельзя. У вас есть свои традиции, у нас свои. Естественно, мы уважаем чужую культуру, они нас и если бы мы жили, уважая друг друга, то было бы хорошо. А все по-другому, и мы вместе с вами в кучу валимся. И не просто влияние, а воздействие современное. Живешь здесь, начинается адаптация и начинаешь привыкать к этому всему" (ПМА 1: Шумабек).

Сама ситуация интервью выводит информанта из обычного контекста, где, однако, существует напряжение,

которому он так или иначе подвержен, и в каком-то смысле его ощущает, даже если не всегда артикулирует для себя и своих близких. Здесь он "вынужден" сформулировать *вы*сказывание – вытащить то, о чем ему, наверное, никогда бы не понадобилось не только говорить, но и осознавать. Это напоминает нам предложенное М. Мерло-Понти понятие хиазма. Для него хиазм является

> "… не только обменом между мной и другим (послание, которое он получает, доходят и до меня, послания, которые получаю я, доходят и до его), это также взаимообмен между мной и миром, между телом феноменальным и телом "объективным", между воспринимающим и воспринятым: то, что начинается как вещь, заканчивается как сознание вещи, то, что начинается как "состояние сознания", завершается как вещь"[7] (*Мерло-Понти* 2000: 222).

Это отчасти объясняет наблюдаемые нами трудности в ситуациях интервьюируемого. В ходе этого *вы*-сказывания информант иногда может войти в конфликт с самой ситуацией интервьюирования – например, когда он осуждает открытую одежду у казахов, он в то же время отмечает, что нам, русским, это идет, потому что у нас так принято, мы из другой культуры. Важно, однако, заметить, что это замечание появилось вслед за фактом высказывания: напряжение передачи своего культурного опыта привело к игнорированию того, что его оценки незнакомцев-исследователей мы перешли в разряд "дорогих гостей" и стали немного "своими":

> Давайте дальше разговаривать! Пейте, ешьте. Настоящий казах всегда радуется гостям. Если гости уходят

Дома оралманов в поселке Шыгыс (© *фото И. Поправко*)

радостные, то и нам это приносит радость. Но если вы никуда не спешите, оставайтесь на ночлег, поговорим, поболтаем (ПМА 1: Шумабек).

Таким образом, информант как бы поместил нас в привычную для него рамку восприятия – “хозяин – гость” (а не “антрополог – информант”). Приведенные выдержки из интервью с Бактыбаем помогают обратить внимание читателей на то, какой неустойчивой предстает “казахская идентичность” оралмана.

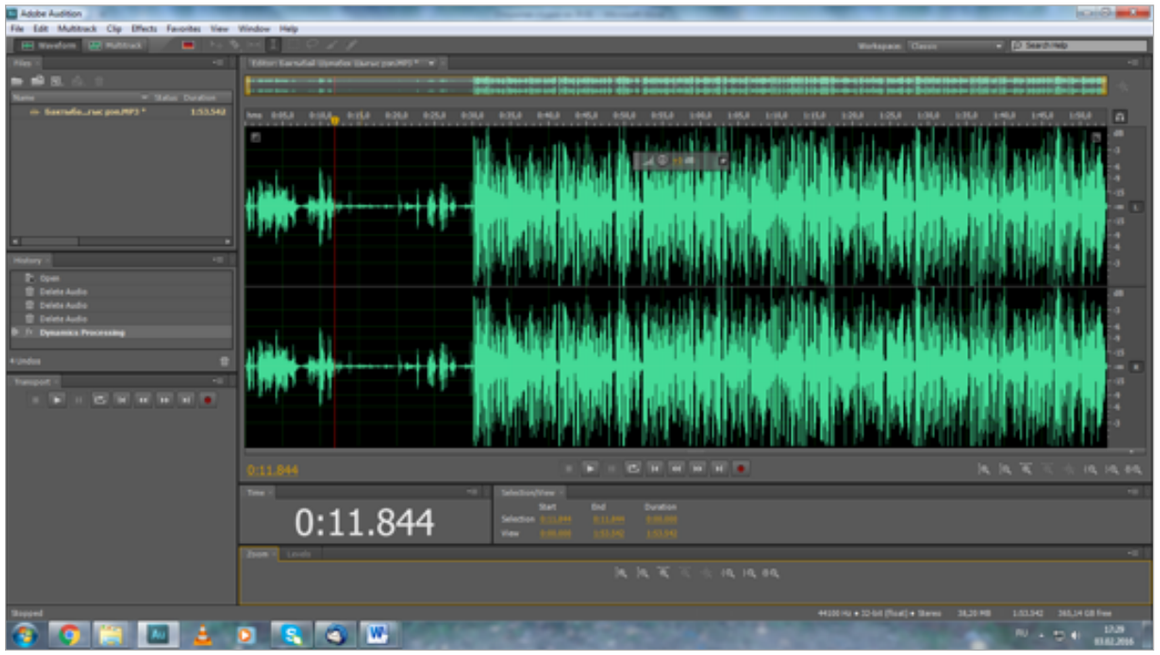
Опираясь на аналитический аппарат Тевено, мы не можем не ввести в описание дополнительный актант – материальность, окружающую нашего героя в поселке Шыгыс, включая кризис, который случился там в мае 2013 года. Мы уже упомянули тонкостенные дома и электричество как единственный источник их отопления. Зима 2013 года выдалась суровой, и людям приходилось постоянно отапливать жилища. Весной они стали получать счета за электроэнергию, оплатить которые оказались не в состоянии и вечером 23 мая 2013 года около 100 жителей поселка перекрыли дорогу в районе старого Ахмирово (по трассе в сторону Усть-Каменогорска), требуя вмешательства властей в их проблемы. Обратимся к материалам местных СМИ: “Поводом для возмущения оралманов стало отключение электроэнергии в 170 домах поселка из-за долгов. По словам протестующих, в месяц семья при среднем доходе в 35–40 тысяч тенге вынуждена платить 40–60 тысяч за свет”[8]. С легкой руки журналистов дома оралманов в Шыгысе получили название “картонные домики”. Являясь своеобразным продуктом постсоциалистической казахской модерности (с ее теневыми институциональными практиками[9]), эти дома оказались

непригодными для холодной зимы, гораздо хуже традиционных юрт и в не меньшей степени, чем русский язык и множественная “казахская традиция”, подрывали “казахскость” оралманов на их исторической родине.

Актантность языка, телесных и поведенческих практик, “картонных домов”, зимнего холода, и т.д. которые “аффицировали” нашего героя, а для нас стали контекстом, позволившим нам воспринять последовавшее событие, которое удивило всех, включая и его автора. В завершении Бактыбай выступил как поэт-акын, пропев нам свои стихи:

Здравствуйте, уважаемый лидер нации!
Дороже золота нам наша родная земля.
Нас пригласили вернуться, мы вернулись из-за границы,
Открыла объятья нам наша родная страна,
Из далеких стран пребываем мы все…
И что я вижу здесь?
Мы забыли свои традиции,
Кушаем русскую булку…
Но все же красивая наша страна.
Видим мы Вас как Аблая, который соединил три жуза.
Но настоящий акын он не может сказать неправду:
Здесь трудно найти нам работу без знания русского языка,
Не знаем, где казах, где русский – на работе все по-русски говорят,
Молодежь одевается слишком открыто, разве это прилично?
Многие традиции утрачены, что мы передадим следующему поколению?
Слишком много красятся, не знают обычаи предков…
(ПМА 1: Шумабек)

Мог ли он рассказать это обычным образом, используя более сильные и эмоциональные выражения?



Фрагмент интервью с Бактыбаем Шумабеком: спокойный тембр в начале и напряженный во время речитатива.

Почему он пропел? Одна из гипотез состоит в том, что ему было легче именно так выразить напряжение между высоким стилем, в котором он начал интервью ("… стараемся, главное, что *дети растут на своей исторической родине*"), и трудностями жизни на новом месте. Можно сказать, что трудности жизни в Шыгысе ломали схемы восприятия и мышления, с которыми он пришел из Китая.

Здесь уместно взглянуть на ситуацию глазами М. Мерло-Понти, согласно которому "*сравнения* между невидимым и видимым (*область, направление мышления*) не являются сравнениями (Хайдеггер), они указывают на то, что видимое несет в себе невидимое, что для полного понимания видимых отношений (дом), необходимо дойти до отношения видимого к невидимому <…> бытие – это странный захват, способствующий тому, чтобы мое видимое, не совпадало с видимым другого и тем не менее открывалось ему, и чтобы оба они открывались одному и тому же ощущаемому миру (*Мерло-Понти* 2000: 293–294).

Где это новое [слово] в высказывании Бактыбая? Мы полагаем, что ключ находится в выбранной им форме – переход от разговорной формы высказывания к песенной (речетатив) и одновременно сознательное приобщение этой формы к традиции акына, который "не может сказать неправду…" (ПМА 1: Шумабек). Хотелось бы думать, что в этом интервью мы стали свидетелями рождения нового смысла, нового слова. Это новое слово, однако, еще не вполне артикулировано, поэтому оно не в тексте, как таковом, а в самом акте пения – в "сказании акына", где просвечивает целостность и драма бытия переселенцев с ее отличиями от прежней жизни и внутренними напряжениями.

Новое оралманское бытие, пропетое Бактыбаем, раскрывается как мучительный процесс расшатывания идентичности казахов из Китая (и возможно из Монголии). Идентичность мы рассматриваем здесь через социологию привязанности Аньона, уподобляя ее "вкусу", а пропетое оралманом как выражение процесса потери объекта вкуса и возникающий дискомфорт эрозии страсти. И если "коллективный характер вкуса (идентичности – прим. авт.) в качестве деятельности со-определяется его объектами, другими участниками, унаследованными способами реализации, движения правил и т.д." (*Tchalakov* 2014: 56), то в данном случае мы становимся свидетелями "ухода" некоторых объектов и появление новых, еще "не тестированных" вещей, а также распад прежних коллективов, которые его поддерживали. "Вкус, удовольствие, эффекты не являются экзогенными переменами или автоматически устанавливаемыми атрибутами объекта. Они являются результатом телесных практик, коллективных и инструментальных, установленных благодаря бесконечно обсуждаемым

методам, направленных на адекватное восприятие в нестабильных обстоятельствах" (Там же: 59). Нет обычных юрт, не те дома, не та одежда, не те продукты, не та речь у соседа… Иногда и не с кем разделить эту утрату.

Мы останавливаемся на этой гипотезе, надеясь, что сумели показать ее перспективность при анализе идентичности и обращаемся в другую область – антропологию науки – предлагая рассмотреть случай астронома Григора, используя язык Мерло-Понти для описания появления нового слова и инструментарий Аньона для анализа привязанности астронома к телескопу как единицы "гетерогенной пары".

Случай астронома Григора

Наш информант Григор Николов (1981 г.р.) закончил бакалавриат по физике и магистратуру по астрономии в Софийском университете, а потом провел 4 года в аспирантуре в Греции. К моменту встречи в обсерватории Рожена[10] он заканчивал работу над своей диссертацией. Во время учебы он много времени проводил в университетской обсерватории в Борисовом саду в Софии, где был 6-дюймовый (14,5 см) телескоп, построенный в конце XIX века компанией "Krupp". С тех пор он сохранил интерес не только к теории, но и к полевым эмпирическим исследованиям в обсерваториях. Однако во время обучения для целей своих дипломных работ он пользовался архивами своего научного руководителя. Во время работы над диссертацией в Греции он тоже не делал практических наблюдений, а

брал из сети архивные цифровые данные и анализировал их.

В каждой науке – естественной или социальной – есть разграничение между ситуациями сбора и накопления данных о т.н. "реальных объектах" (из эксперимента, наблюдений, полевых экспедиций), и ситуациями, в которых данные подвергаются обработке и анализу путем различных методов. Акторно-сетевая теория описала этот процес как "трансляцию" свойств изучаемых объектов ("нечеловеческих деятелей") в разного типа "скрипты" или "тексты в широком смысле слова" с помощью записывающих и измерительных приборов ("пищущих устройств"). Каждому ученому надо уметь справляться с обеими ситуациями, т.е. работать с инструментами и анализировать данные, которые они предоставляют. Однако разделение труда в науке часто приводит к тому, что некоторые ученые со временем начинают работать либо с инструментами, либо с обработкой и анализом данных. С этой ситуацией мы столкнулись и во время нашего посещения обсерватории Рожен[11].

Применение цифровых камер (CCD) привело к глубоким изменениям в самом "ремесле" астрономов. В конце прошлого века фиксированные изображения, получаемые с помощью фотопленки, были заменены на цифровые носители. Это позволило осуществлять их дополнительную обработку с помощью разных программ. Кроме того, цифровые данные в виде файлов гораздо легче передаются, и каждый может анализировать их самостоятельно. Вместе с автоматизацией управления телескопами это все больше приводит к вытеснению

астронома из "живого" процесса наблюдения небесных тел. Появились ученые, которые никогда не работали на телескопах, а для своих исследований использовали только цифровые данные, полученными коллегами. Среди работающих в обсерваториях астрономов растет доля тех, кто полностью полагается на автоматику и плохо понимает процессы, происходящие в телескопах во время наблюдения. Как и во многих других областях науки процесс исследования все в болшей степени превращается в "процесс обработки данных", получаемых автоматизированными инструментами.

Насколько важны "живое наблюдение" небесных тел и связь астронома с телескопами и другими приборами наблюдения, ведь объектом астрономической "страсти" являются сами небесные тела, а телескопы – лишь средства "установления связи"? Если мы говорим о "гетерогенной паре" в астрономии, то, как показывают наши наблюдения, не-человеческим элементом пары скорее является небесный объект (при первом посещении обсерватории Рожен ее директор представился как "Солнчар", то есть исследователь Солнца – ПМА 2: Петров). Ремесло астронома в том и состоит, чтобы "извлекать" хороший образ небесного тела из данных съемки с помощью разных типов их обработки. По словам нашего информанта: *"Когда мы смотрим на какое-то фото, мы эту фотографию принимаем за "чистую монету". Фотография – это* ***реальный*** *объект в данный момент времени"* (ПМА 2: Николов).

Эквивалентность небесного объекта и его изображения осуществляется с помощью так называемых "файлов

записи" (*log files*). Это телеметрические данные телескопа, которые привязываются к каждому снимку, так что можно увидеть, что происходило в данный момент – какая была температура, куда телескоп был направлен. Это означает, что *у астронома одновременно есть два взаимосвязанных типа данных*: самого объекта (фотография) и состояния телескопа (*log files*). Отсутствие "файла записи" на фотографии делает ее непригодной для исследования, но когда они месте, можно допустить, что, работая с накопленными фотографиями, астроном виртуально находится в связи со своим объектом. Однако это не вполне так.

Описывая один из сеансов наблюдения с большого двухметрового телескопа в обсерватории Рожен, наш информант отметил, что в тот момент

> мы находились в маленькой комнате внизу и вообще не видели куда он [телескоп] смотрит. Увидев координаты на компьютере, я должен был найти фотографии неба в крупном плане, чтобы знать, где именно наш объект находится. И я увидел, что он находится в интересной области, где есть и другие замечательные объекты – например, там звезды образуются, это была туманность Ориона. Мне всегда интересно и приятно знать, где мой объект находится, что вокруг, куда смотрит телескоп. В то время как если ты работаешь только с данными [т.е. уже записанными фотографиями], ты концентрируешься на очень небольшой области и игнорируешь то, что вокруг ..." (ПМА 2: Николов).

Григор со своим телескопом
(© *фото Ц. Белутовой)*

Мы познакомились с Григором в 2012 году во время летней практики со студентами в НАО Рожен. Он раскрылся во время длительного ночного наблюдения за небесными телами (Григор исследует скопления звезд). Сильнейшее впечатление произвело его преображение из скромного молчаливого парня в энергичного живого и открытого человека, допустившего социальных ученых к "святая святых" своей работы и с удовольствием рассказывавшего о ней. Оказалось не случайным, что коллеги идентифицировали его как *"Григора с 60-сантиметровым Шмидт-телескопом"* чаще, чем с изучаемыми им скоплениями звезд. Это был его любимый телескоп, за которым он проводил много времени, ведя собственные наблюдения и помогая коллегам в их работе. Он раскрыл нам прелесть ночного наблюдения, удовольствие от самого процесса подготовки и настройки телескопа (раскрытие купола, установка фильтров, записи данных на цифровые камеры и т.д.). Рядом с телескопом находится уютная "будка" Григора, сделанная из досок, в которую с трудом вмещался маленький стол с компьютером, стул и электрообогреватель. Григор превратил ее в "берлогу", откуда мог вести наблюдения и управлять телескопом в морозные зимние ночи при открытом куполе.

Являясь простым в использовании, "Шмидт" стал незаменим для Григора. Он любит его дизайн, "характер" и утверждает, что телескоп дает "бóльшее поле неба" и позволяет лучше рассмотреть объект в его окружении.

> Кроме того когда ты работаешь вручную с телескопом – да, тогда более интересно ... потому что человек здесь и сам

видит все происходящее во время наблюдения. Каждый раз я учусь чему-то новому, или что-то новое происходит ... По крайней мере мне приятно смотреть вещи через телескоп, самому видеть, куда он смотрит – сначала через маленький, направляющий телескоп, а потом через сам телескоп. Мне дает удовлетворение точно знать, где телескоп, и где находится объект. Знать *"что там в небе" и самому ориентироваться"* (ПМА 2: Николов).

Для нас это является несомненным свидетельством сберегаемой важности живого акта наблюдения небесного тела "в реальном времени", как источника, сохраняющего в себе элемент страсти быть *"там в небе и самому ориентироваться"*, которая сопровождала первых звездочетов и астрономов. Что это за страсть, связывающая астрономов с их объектами?

... Как скалолазание, это не характеристика или свойство личности любителя или объекта, на которые он направлен. Вкус и его объект не даны заранее, они появляются одновременно в ходе повторяющихся и прогрессивно "притирающихся" проб. Скрупулезная деятельность любителя на самом деле становится механизмом раскрытия и ощущения различий в ходе контакта. Это получается посредством бесконечного умножения различий как "у тестируемых объектов", так и в "чувствительности" тестирующего. Но это означает, что вкус не "у любителя" ("у него есть вкус"), скорее и любитель, и его объект страсти "есть у вкуса". Тем не менее, вкус не является чем-то таинственным и непостижимым. Он опирается на то, что каждому любителю хорошо и досконально известно: [усвоение] процедур, методов, обстоятельств требует времени и нуждается в поддержке со стороны и обмене с другим появляющихся в ходе тестировании впечатлениями" (*Hennion* 2007: 101).

Эта цитата обобщает исследования Аньона (среди скалолазов, любителей вина, музыкальный фанов и др.), однако она подходит и для нашего случая – страсть Григора тоже не нечто мистическое и не детерминирована особенностями его личности, или социальной средой, ни даже притяжением самого объекта (телескопа, звездных скоплений). Она, как и вкус, у "ремесла" астронома, а не только "в нем" и не только "в его объекте". Она тоже предполагает длительный период взаимного "тестирования", усвоения правил, процедур, методов и поддержки других:

Когда я начал работать на Рожене, я очутился среди всех этих телескопов и имел возможность научится [работать] на каждом из них. Это происходило в ходе работы на телескопе с коллегой, он мне рассказывает про телескоп и что он наблюдает; потом я долгое время работаю с тем же телескопом, но уже с другим человеком и вижу его способ работы. Так я выбираю наилучший, на мой взгляд, подход к работе ... Вот почему это отнимает так много времени: нужно успеть поработать со многими коллегами, чтобы увидеть их способ работы... А когда я один на телескопе, я учусь на своих ошибках – бывали случаи, когда из-за рассеянности забыл нажать кнопку на экране, и всю ночь телескоп работал только с один фильтром... После каждой дорогой ошибки ты понимаешь, что надо делать (ПМА 2: Николов).

Как и у музыкальных фанатов Аньона, связь ученого с его телескопом глубока и в каком-то смысле не отменима. Оказывается, наш информант ставит ее, вместе со скрупулезным ведением протокола, в основу своей профессии как гарантию качества данных, то есть корректного представления изучаемых объектов в их

изображениях (фотографиях). Вот два примера из его работы:

> У каждого современного телескопа иногда нужно снимать камеру, а при обратной установке, она может оказаться не на прежнем месте. Речь идет о долях миллиметра. Однако астроному важно это знать, потому что если вы не поняли, что эту камеру снимали и устанавливали снова, а вы думаете, что ваши данные сопоставимы с теми, полученными, скажем, два года назад – это не так! Потому что камера уже под другим углом, свет идет с другого угла и т.д. Все это должно быть записано, как знак ответственности человека, который ведет наблюдение. Каждое событие на телескопе должно быть отмечено – если этого не сделано, то тогда человек, который обрабатывает эти изображения, должен как-то понять, что есть такая ошибка ... В худшем случае, ошибочные результаты будут опубликованы, и тогда кто-то извне – рецензент, читатель – увидит эту ошибку (ПМА 2: Николов).

Для Григора это самый худший вариант, который абсолютно недопустим. Еще важнее глубокое знание инструмента во всепроникающем процессе автоматизации, который оптимизирует наблюдения и делает их однородными – *"каждую ночь оно проходит одним и тем же образом и на основе объективных критериев, установленных в программном обеспечении"* (ПМА 2: Николов). Кроме того, благодаря автоматизации процесс наведения телескопа сокращается в десятки раз. По мнению Григора, даже после автоматизации телескоп будет проявлять свой "характер", то есть особенности, которые встроены в него при его создании. Например, если он построен с каким-то отклонением от прямого

угла, оно остается несмотря на автоматизацию, и с этим надо считаться.

Григор рассказал случай об одном из наблюдений на 60-сантиметровом телескопе, когда, направляя телескоп по координатам, он увидел, что смотрит слишком высоко и то, что ему показывает компьютер, вряд ли верно.

> я открыл дверь, посмотрел на купол и увидел все это (смеется). Я знал, что объект должен быть ниже в небе, а телескоп смотрел вверх... Это означало, что программа не считает верно! Я понял это, просто посмотрев на небо... Потом оказалось, что часы компьютера не были установлены правильно, и он ищет объект на другом месте... (ПМА 2: Николов).

Эта личная связь с телескопом, по его словам, часто помогала ему в подобных ситуациях, но если ты не разбираешься в телескопе, то не поймешь, что что-то не так. В обоих этих случаях знание телескопа и происходящего позволило ему найти решение.

Григор говорит "о знании телескопа", но для описываемых ситуаций это слишком слабое и даже не вполне верное понимание. Скорее речь идет о «... двойном стирании астронома и телескопа (альпиниста и скалы в оригинале – прим. авторов), [о] переходе, где они взаимно определяют друг друга" и делают возможным быстрое и адекватное реагирование в ситуации. И мы вполне согласны с Аньоном, что это "стирание" не является "... чистым взаимодействием, лишенным связей и прошлого. Скорее наоборот: необходимы подготовка, упрямство, и тренировка, чтобы "довести себя до

кондиции" и позволить своему телу (а не "уму" – прим. авторов) "уловить момент"...» (*Hennion* 2007: 100).

Заключение

На основе сопоставления мира ученого-астронома и мира репатрианта в Казахстане проанализированы их идентичности с позиций социологии вкуса и привязанности А. Аньона. Обе идентичности раскрываются через механизмы возникновения вкуса – "образование пары" и "тестирование" субъектом и объектом друг друга. Однако рассмотренные случаи противоположны по своей направленности: у астронома мы показываем конституирование и стабилизацию (профессиональной) идентичности, в то время как у казаха-репатрианта (этническая) идентичность размывается и распадается (теряется объект страсти по Аньону – "казахскость"). В обоих случаях мы показали, что эти процессы сопровождаются выявлением новых, не вполне оформленных значений (рождением "нового слова" в речитативе оралмана и "нового объекта" звездного неба у Григора) и выходят за рамки простой артикуляции тотальности происходящих перемен.

Примечания

* Подготовлено в рамках работ по проекту «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности» (грант Правительства РФ № 14.B25.31.0009).

* Written in the framework of the project "Man in a Changing World. Problems of Identity and Social Adaptation in History and at Present" (the RF Government grant No. 14.B25.31.0009).

1. ПМА 1 – Экспедиция в Восточно-Казахстанскую область (поселок Шыгыс), Республика Казахстан. Август 2013 г.

2. Выбор именно этого района Республики Казахстан обусловлен несколькими факторами, создающими особый контекст для описания: во-первых, ВКО является областью с большой концентрацией русскоговорящего населения; во-вторых, по результатам исследования, проведенного в 2005 г. Центром социальных технологий, в Восточно-Казахстанской области преобладают критические оценки населения в отношении оралманов (доклад Центра социальных технологий "Оралманы: реалии, проблемы, перспективы", 2006).

3. Из доклада Комиссии по правам человека при Президенте Казахстана "О ситуации с правами оралманов, лиц без гражданства и беженцев в Республике Казахстан": "Анализ и динамика структуры численности прибывших на территорию Казахстана оралманов показывает, что 221,3 тысячи семей, или 860,4 тысячи этнических казахов, вернулись на свою историческую родину с 1 октября 1991 по 1 октября 2011 года. Более половины прибывших в Казахстан оралманов зарегистрировано в 2004–2008 годах. При этом, большинство этнических казахов прибыли из Узбекистана – 60,5%, 12,4% – из Китая, 10,4% – из

Монголии, 7,8% – из Туркменистана, 5,3% – из России и 4% – из других стран" (цит. по: *Усупова* 2012).

4. Вернувшимся в Казахстан этническим иммигрантам временно присваивается статус "оралман" (буквально "возвращенец", "вернувшийся"), который включает в себя такие преференции как

- помощь в трудоустройстве, повышении квалификации и освоении новой профессии;
- создание условий для изучения казахского языка, и, по желанию, русского;
- отсрочка от службы в рядах вооруженных сил;
- квота для поступления в средние и высшие учебные заведения;
- места в школах, дошкольных учреждениях;
- пенсии; пособия по инвалидности, по случаю потери кормильца и по возрасту;
- право на государственные социальные пособия;
- восстановление в гражданстве;
- право на компенсацию как жертвам массовых политических репрессий;
- гарантированный объем бесплатной медицинской помощи;
- государственная адресная социальная помощь;
- предоставление земли под строительство жилья и участков для полеводства;
- кредит под 4% годовых на 16 лет;
- выделение из государственных средств 833 тысячи тенге (5,7 тыс. долларов США по курсу 2010 г.) на семью, в среднем состоящую из 5 человек, для аренды или покупки жилья, проезда и провоза имущества

(Казахстанская правда, 2008, 11 декабря; 2009, 3 ноября).

5. Постановление Правительства Республики Казахстан от 2 декабря 2008 года № 1126 "Об утверждении Программы "Нұрлы көш" на 2009–2011 годы". Программа ставит своей целью "рациональное расселение и содействие в обустройстве этническим иммигрантам" (казахам из Монголии, Китая, Туркменистана, Узбекистана и других государств), а также "вернувшимся на родину для проживания бывшим гражданам Казахстана". "Для достижения поставленных целей государство намерено заинтересовать участников Программы в расселении в соответствии с потребностями экономики в трудовых ресурсах, привлекать их к реализации прорывных проектов. Участники программы будут обеспечены жильем путем кредитования жилищного строительства и покупки жилья, и постоянной работой" (*Сактыканов* 2006).

6. Поселок Шыгыс был специально построен в 2010–2011 годах. Из 463 домов поселка около 300 заняли семьи переселенцев из Китая и Монголии. Дома, которые были построены для переселенцев, представляют собой однотипные постройки со стенами из тонкого слоя бетона, обшитые снаружи деревянными досками (из прессованных опилок). Крыши изготовлены из тонкого металла. Не имея ни центрального, ни печного отопления, дома можно отапливать лишь с помощью электрических обогревателей. В доме обычно две или три комнаты, небольшая кухня и туалет с ванной (а значит канализация есть). При доме есть двор, который каждый

из жильцов может использует по-своему. Шыгыс был построен рядом со старым селом Новоявленка. Сам факт создания поселка для оралманов вызывает раздражение у ее жителей (причем как у казахов, так и у русских). Помогая оралманам, государство выделило их в особую категорию, которую местные жители рассматривают как “чужих”, “тех, для которых все это построили” (на фоне “нас, до которых дела нет”). Их называют “нурлукошевцы” (по названию программы), а само поселение иногда зовется “Оралманией” (место, где обитают оралманы – прим. авт.): “…. После развала Союза, в 1995 году, у нас вообще насосную убрали, без воды мы тут сидели, а как братья нурлукошевцы приехали, нам начали давать воду” (ПМА 1:. Бакешева).

7. Перевод приведен по русскому изданию: *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск: Conditio Humana, 2006: 293 (*прим. отв. редактора*).

8. В Усть-Каменогорске около сотни оралманов провели несанкционированную акцию протеста // Новости Усть-Каменогорска и ВКО 23.05.2013 URL http://yk-news.kz/novost/v-ust-kamenogorske-okolo-trekh-soten-oralmanov-proveli-nesanktsionirovannuyu-aktsiyu-protesta

9. В ноябре 2014 года была обнародована информация о хищениях во время застройки поселка, которые стали причиной перерасхода электроэнергии: “…несколько компаний-подрядчиков сэкономили на строительстве, и в домах, где по проекту было предусмотрено электрическое отопление с помощью теплофонов, зимой невероятно холодно. Чтобы как-то выжить в покрывающихся инеем

стенах, люди были вынуждены “мотать” электричество, что в итоге вылилось в многомиллионные долги. Один из фигурантов этого дела – экс-чиновник городского масштаба Нурлан Жанет, украл при строительстве 156 млн тенге. Недавно он был арестован, и за месяц вернул деньги государству, отремонтировав 70 домов. Халатность при стройке выявлена и у ТОО “Кумаров и К” (компания-подрядчик), владелец которого также недавно был арестован, и у застройщика “777 и К” (компания-подрядчик). Прораб Андрей Загузов, работающий в организации “Оскемен-Водоканал” рассказывает о нарушениях при возведения построек в Шыгысе: “Мы меняем все: входную группу, кафель, сантехнику. Фундамент просел, его закладывали без расчета на сточные и талые воды. Тем более, что он оказался толщиной всего в пять сантиметров! Это уму не постижимо! Стены сделаны из тонких пеноблоков. По сути, эти домики – просто каркас, на который нужно наращивать настоящие, а не пенопластовые стены, потолок, укреплять фундамент и так далее” (Фоминых 2013).

10. Крупнейшая в Юго-Восточной Европе обсерватория Рожен была открыта в 1981 г., став крупнейшей инвестицией в научную инфраструктуру Болгарии – почти 12 млн долларов. Ее строительство связано с запуском первого спутника 4 октября 1957 г. в СССР, когда в Болгарии была построена станция спутникового мониторинга. Вклад в создание НАО Рожен был сделан проф. Б. Ковачевым, который в конце 1960-х гг. убедил руководителя кафедры астрономии проф. Н. Бонева

предложить Болгарской академии наук построить новую обсерваторию. Болгарские ученые обратились к СССР за помощью. После визита в Болгарию известного советского астронома Б.В. Кукаркина Ковачев был отправлен в СССР для знакомства с организацией астрономических исследований. В ходе пребывания в СССР он познакомился с различными телескопами и пришел к выводу, что лучшим для Болгарии станет двухметровый телескоп (договор на его разработку был заключен с заводом "Carl Zeiss" Йена, ГДР). Спроектированный по системе Ричи-Кретьена-Куде, он стал уникальным для стран социалистического лагеря. Для выбора места обсерватории проводились исследования чистоты воздуха и числа безоблачных ночей в году. На семи выбранных местах были установлены телескопы, и в течение года проводились наблюдения. В итоге было принято решение построить обсерваторию в 25 км от г. Смолян, в местечке Рожен в Родопах, на высоте 1730 м. В строительстве комплекса участвовали болгарские монтажники и специалисты из ГДР. Сейчас территория комплекса включает множество строений – кампус, здание большого телескопа, группу из трех более мелких телескопов и метеостанцию.

11. ПМА 2 – Полевое исследование в Национальной астрономической обсерватории Рожен, Смолянской области, Болгария. Июнь 2012 – Июль 2015 гг.

Источники и материалы

Оралманы: реалии, проблемы, перспективы. Доклад “Центра Социальных Технологий” // Демоскоп-Weekly. № 245–246 (1–21 мая), 2006 (URL: http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0245/analit07.php).

ПМА 1 – Экспедиция в Восточно-Казахстанскую область (поселок Шыгыс), Республика Казахстан. Август 2013 г. (информанты: Б. Шумабек, 1985 г.р.; Р. Бакешева, 1952 г.р.).

ПМА 2 – Полевое исследование в Национальной астрономической обсерватории Рожен, Смолянской области, Болгария. Июнь 2012 – Июль 2015 гг. (информанты: Г. Николов, 1981 г.р., Н. Петров, 1971 г.р.).

Сактыканов Н. “Нурлы кош” – программа действий // Информационный портал Zakon KZ 05.01.2006 (URL: http://www.zakon.kz/130010-nurly-kosh-programma-dejjstvijj.html)

Усупова 2012 – *Усупова А.В.* Казахстане проживает около миллиона оралманов // Новости Казахстана на портале Tengrinews URL: http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/v-kazahstane-projivaet-okolo-milliona-oralmanov-216240/).

Фоминых 2013 – *Фоминых Е.* Отмазка на миллион // Общественно-политическая газета Казахстана “Время”, 23 ноября 2013 (URL http://www.time.kz/articles/ strana/2013/11/23/ otmazka-na-million).

Харман 2015 – *Харман Г.* “Нет никаких причин очищать Вселенную от людей”: Грэм Харман о мире объектов (интервью А. Писарева) // “Сигма” 24.12.2015 (URL:

http://syg.ma/@alieksandr-14/niet-nikakikh-prichin-ochishchat-vsieliennuiu-ot-liudiei-grem-kharman-o-mirie-obiektov).

Tchalakov 1996 – *Tchalakov I.* Building human/nonhuman communities: from random couples of lonely researchers to a laboratory as stabilized heterogeneous group: Paper presented at Joint EASTT/4S Conference. Bielefeld, 1996.

Библиография

Брубейкер Р. Этничность без групп. М., 2012.

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. 240 с.

Луман Н. Введение в системную теорию: пер. с нем. (ред. Д. Беккер). М.: Логос, 2007. 360 с.

Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С. 345–376.

Мерло-Понти М. Видимото и невидимото. София: КХ, 2000.

Поправко И.Г. Татары Томской области: факторы формирования и маркеры этнической идентичности: рукопись дисс. канд. н. Томск: ТГУ, 2010.

Поправко И.Г. «Истинные казахи» в пространстве языка, культуры и времени (оралманы и «культурное гражданство») // Диаспоры. 2014. № 2. С. 39–56.

Тевено Л. Множественность способов координации: равновесие и рациональность в сложном мире // Вопросы экономики. 1997. № 10. С. 69–84.

Appadurai A. Modernity at Large. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1996.

Berdahl D. The Spirit of Capitalism and the Boundaries of Citizenship in Post-Wall Germany // Comparative Studies in Society and History. 2005. Vol. 47, no. 2. P. 235–251.

Brubaker R. Citizenship and Nationhood in France and Germany. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1992.

Callon M. Les statuts économiques des activités de recherche et développement (Eléments pour une analyse dynamique des réseaux techniques et économiques) // Représenter, Hybrider, Coordiner. Paris: CSI, 1996.

Callon M., Lascoumes P., Barthe Y. Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique. Éditions du Seuil, Paris, 2001.

Gomart E., Hennion A. A Sociology of Attachment: Music Lovers, Drug Addicts // *Law J., Hassard J.* (eds.) Actor Network and After. Oxford: Blackwell and the Sociological Review, 1999. P. 220–247.

Hennion A. Pragmatics of taste // *Jacobs M., Hanrahan N.* (eds.) The Blackwell Companion to the Sociology of Culture. Oxford: Blackwell, 2004. P. 131–144.

Hennion A. Those Things That Hold Us Together: Taste and Sociology // Cultural Sociology 2007. No. 1. P. 97–114.

Hennion A. Réflexivités. L'activité de l'amateur//Réseaux. 2009. Vol. 27, no. 153. P. 55–78.

Knorr-Cetina K. Objectual Practice // *Schatzki T., Knorr K., von Savigny E.* (eds.). The Practice Turn in Contemporary Theory. L.: Routledge. 2001. P. 184–197.

Knorr-Cetina K. Laboratory Studies // *Jasanoff S.et al.* (eds.) Handbook of Science and Technology Studies. Thousand Oaks, 1994.

Latour B. Pasteur on Lactic Acid Yeast: A Partial Semiotic Analysis // Configurations. 1992. P. 129–145.

Licoppe C. La Formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630–1820). Paris : La Découverte, 1996.

Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, Gallimard, 1964.

Mitev T. About Water and Men. Plovdiv: University Paisii Hilendarski press, 2014.

Ong A. Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States // Current Anthropology. 1996. Vol. 37, no. 5. P. 737–762.

Rosaldo R. Cultural Citizenship and Educational Democracy // Cultural Anthropology. 1994. Vol. 9, no. 3. P. 402–411.

Stoilova E. From Home-Made Product to Industrial One: Manufacturing Bulgarian Sour Milk // Agrarian History 87. 2013. No. 1. P. 73–92.

Tchalakov I. Language and Perception in the Coupling Between Human and Non-human Actors // *Bammé A., Getzinger G., Wieser B.* (eds.) Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technologies & Society. Graz, 2004. P. 193–215.

Tchalakov I. The Amateur's Action in Science // *Kapriev G., Roussel M., Tchalakov I.* (eds.) Le sujet de l'acteur. An anthropological outlook on Actor-Network Theory. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014. P. 25–64.

III. НОВЫЕ ОБЪЕКТЫ

© фото А. Кузнецова

ТРАНСПОРТ КАК ACTEUR-RESÉAU

Андрей Кузнецов

КОСМОПОЛИТИКА ИМПЛИЦИТНЫХ ИННОВАЦИЙ ГОРОДСКОЙ МОБИЛЬНОСТИ:

гибкость, неопределенность, инфраструктуры*

Маршрутки, маршрутные такси (МТ) появляются как арена действий в совершенно различных текстах: в местных газетах, научных статьях, стихах, диссертациях, беллетристике и на телевидении МТ оказываются местами, где происходит нечто важное, где производятся социальные отношения (*Ziemer* 2013; *Walker* 2010; *Stella* 2012; *O'Neill Borbieva* 2012; *Naterer; Godina* 2011). Благодаря этому МТ предстает как самостоятельный мир со своими собственными экономикой, технологией, языком и семиотикой, локальными порядками гендерных и этнических отношений, и эмоциональной работы. Этот мир заслуживает тщательного анализа, однако научная литература, напрямую обращающаяся к анализу этой формы городской мобильности, все еще скудна

(*Grdzelishvili, Sathre* 2008; *Finn* 2008; *Sanina* 2011; *Akimov, Bannister* 2011).

В статье представлены первые результаты текущего исследования городского общественного транспорта в Волгограде. Исследование пока далеко от завершения и потому изложение носит предварительный характер; ему недостает аналитической точности и эмпирической обоснованности. В эмпирическом плане работа опирается на:

- интервью с местными политиками, чиновниками и общественными деятелями, деятельность которых связана с городским транспортом (n=5);
- включенное наблюдение работы комитета по транспорту городской думы Волгограда;
- включенное наблюдение в салонах МТ;
- интервью по методу устной истории с водителями муниципальных и частных МТ (n = *7*);
- анализ публикаций в местной прессе с 1990 по 2013 гг.;
- изучение нормативных документов, регулирующих работу МТ.

В теоретическом отношении статья опирается на концепцию космополитики Бруно Латура и пытается проследить странную траекторию появления МТ на улицах российских городов, Волгограда, в частности.

Латур: космополитика и пять значений слова "политический"

Латур предлагает думать о политике не в терминах сущности или сферы, но в терминах режима и движения.

Понятие режима означает, что политика – не регион, обладающей содержанием, набором политических акторов, процедур и вещей, а модус существования, обладающий собственным стилем упорядочивания каких бы то ни было гетерогенных элементов мира. Как особый модус (режим) существования политики имеет дело не со своими собственными "политическими" материалами, а с любыми элементами мира, доступными также для других режимов существования (мораль, технология, религия, наука и т.д.) Поэтому нам следует быть внимательными к языку, и говорить не о существительном "политика", или субстантивированном прилагательном "политическое", но о прилагательном "политический" или предикате POL, которым Латур обозначает политику как режим существования в своей последней книге (*Latour* 2013). «Прилагательное "политический" не определяет профессию, область, деятельность, призвание, место, или процедуру, но квалифицирует тип ситуации» (*Латур* 2007: 244)

Понятие движения означает, что политика есть нечто, что обладает траекторией. Это движение в направлении "постепенного сочинения общего мира". Следуя Изабель Стенджерс, Латур говорит о космополитике, имея в виду не форму интернационализма, но политику космоса равным образом имеющую дело с людьми и не-человеками.

Идея космополитики имеет два важных теоретических следствия:

Она разворачивает политику от "субъектов" к "объектам" или точнее спорным вопросам (*issues*), запутанным ситуациям. Не имеет особого смысла

говорить о политике в отсутствие какого либо предмета (*matter of concern*), камня преткновения (*scandalon*), спорного вопроса, вокруг и по поводу которого акторы вступают в отношения. Прилагательное "политический" определяет не свойства объектов и не компетенции субъектов, но квалифицирует тип ситуаций.

Идея космополитики подразумевает, что все является политическим. Нет вещи, которая была бы полностью нерелевантной политике. В результате нет особого смысла определять границы политики и набор собственно политических сущностей и существ (чем озабочена большая часть политической философии). Однако необходимо дифференцировать прилагательное "политический", чтобы показать разнообразие политической квалификации ситуаций, и «квалифицировать различные точки, лежащие на траектории предмета беспокойства, с помощью различных значений прилагательного "политический"» (*Латур* 2007: 247).

Латур выделяет пять значений слова "политический", которые отсылают к разным сегментам траектории спорного вопроса. Это означает один и тот же спорный вопрос в течение жизни может быть политическим как минимум пятью разными способами (см. *Табл. 1*). Эта теоретическая рамка позволяет:

- исследовать практики постепенной композиции общего мира, прослеживая последовательности различных политических значений одного и того же спорного вопроса и не вовлекаться в споры о границах политического.

- включить социотехническую комплексность МТ в теоретико-политический анализ
- удерживать в одной аналитической рамке изучение политики-как-politics и политики-как-policy

Таблица 1. *Перечень значений слова "политический", которые может принять спорный вопрос**

Значения	Что поставлено на карту	Направления
Политический-1	*Новые ассоциации и космограммы*	STS
Политический-2	*Публика и ее проблемы*	Дьюи, прагматизм
Политический-3	*Суверенитет*	Шмитт
Политический-4	*Деливеративные ассамблеи*	Хабермас
Политический-5	*Правительственность*	Фуко, феминизм

* *Латур* 2007: 250

Маршрутные такси как решение?

До недавнего времени МТ в постсоветских городах были буквально вездесущи. В качестве значимой и заметной части транспортных систем городов бывшего СССР МТ появились в начале 1990-х. С середины 1990-х МТ стали широко распространенными в Волгограде и существенно изменили его городское пространство (равно как и пространство других городов). С начала 1990-х гг. по настоящее время МТ прочертили любопытную или даже странную политическую траекторию в латуровском смысле, описание которой предлагается ниже.

Несмотря на то, что впоследствии микроавторбус ГАЗ-322122 или "Газель" (*Рис. 1*) будет широко использоваться в пассажирских перевозках, его изобретение и запуск в серийное производство в 1993 г. не привлекли особого внимания. Публичных дискуссий о появлении пассажирской "Газели" на горизонте российского автопрома было столько же, сколько обычно бывает при открытии планеты за пределами солнечной системы. Другими словами – их не было. Изобретение и выход "Газели" на рынок было событием для относительно узкого круга специалистов, заинтересованных ретейлеров и пользователей.

Отчасти это произошло из-за того, что ГАЗ-322122 появился в результате модификации легкого грузовика ГАЗ-3302 (*Рис. 2*). Упрощая можно сказать, что ГАЗ-

322122 это 13-местный кузов, установленный на подвеску ГАЗ-3302. В некотором отношении изобретение ГАЗ-322122 было побочным эффектом изобретения ГАЗ-3302. Позже в 2000-х гг. это родимое пятно станет предметом разногласий между Министерством Транспорта РФ и ОАО "ГАЗ" (*Данилов* 2006).

Рис 1. ГАЗ-322122 на улицах Волгограда (© *фото А. Кузнецова*)

Этот момент в траектории ГАЗ-322122 является политическим-1 в терминологии Латура. В мире появился еще одно транспортное средство, еще одна машина создающая более или менее новую ассоциацию между людьми и не-человеками. Еще один способ перераспределения задач и компетенций между водителями, пассажирами, транспортными средствами, дорогой и т.д. Эта стадия жизненного пути МТ

распознается в качестве политической-1 только в рамках "исследований науки и технологий". ГАЗ-322122 является политическим-1 в той мере, в какой он мог и был предметом дискуссий между инженерами и транспортниками. Мир никогда не будет таким же как до его изобретения. И хотя изменения, произведенные этим микроавтобусом в этот момент относятся к классу бесконечно малых, у него есть такой же космополитический потенциал трансформировать наш общий мир, стать важным элементом постепенного сочинения этого мира, как и у потенциально обитаемой планеты за пределами солнечной системы.

Рис 2. ГАЗ-3302

Однако, ГАЗ-322122 не является политическим в смысле традиционной политической теории, потому что (тогда в 1993 г.) он не вызвал каких-либо публичных споров, не сформировал вокруг себя публику из обеспокоенных акторов, и уж конечно, не стал предметом парламентских дебатов.

К концу 1990-х гг., несмотря на посредственную внешность "всего лишь еще одного микроавтобуса", и не привлекая особого внимания, ГАЗ-322122 (и его модификации) стал одним из наиболее успешных медиумов, перевозящих людей, товары, вирусы, деньги и т.д. по сетям МТ в постсоветских городах. Важно подчеркнуть, что МТ как общественный транспорт (ОТ) организованы сетевым образом, а не составляют систему. В отличие от традиционного ОТ (трамваев, троллейбусов, и в меньшей степени – автобусов) появление МТ на улицах городов не стало событием, которое можно было бы датировать, или осветить в СМИ, как это, например, было в случае волгоградского метртрама (единственного в России). Сети МТ не были запущены в эксплуатацию единомоментно, но отдельные маршруты прокладывали свой путь то тут, то там благодаря децентрализованным инициативам снизу. Они постепенно прирастали новыми направлениями и подвижным составом, гибко меняя свою конфигурацию. Сети МТ ризоматически распространились из многих мест во многие места, сплетаясь с другими сетями города.

Переход к более длинным сетям МТ был тем более гладким и незаметным, когда горожане уже были знакомы с МТ в советский период. Однако следует заметить, что в СССР МТ, хотя и существовали с 1930-х гг. (!), но не использовались для массовых пассажирских перевозок. Обычно МТ связывали отдельные и негусто заселенные районы города. Например, в Волгограде МТ, использовавшие в качестве транспортного средства латвийские микроавтобусы РАФ, перевозили людей из города на окраины или пригороды, где обычно располагались дачи.

Будучи рутинно используемыми в коммерческих пассажирских перевозках с середины 1990-х гг., микроавтобусы ГАЗ-322122, равно как и сами сети МТ, стали политическими-5 в Латуровском смысле. "Бесшумно" работающие рутинные объекты, практики и институты являются политическими-5 в том, смысле, что в них имплицированы политические решения, в них записаны, "объективированы" в застывшей натурализованной форме результаты предшествующих контроверз и дебатов. Если политическое-1 находится "ниже радара" традиционно понимаемых политических дебатов, то политическое-5 находится "выше радара". Этот сегмент траектории спорных вопросов связывается с идеей правительственности (*governmentality*) и распознается Фуко и его последователями и феминистскими исследователями. Политические-1

разногласия вызываемые научными открытиями и техническими изобретениями, как правило, слишком малы, специфичны и несущественны, чтобы на них обращали внимание традиционные политические акторы, а значит и традиционные политические теоретики. Политические-5 "решения" в виде тривиальных объектов и практик как правило вписаны в систему различений традиционных политических акторов и аналитиков и сами оказываются неразличимы для них (в качестве собственно политических). Согласно логике латуровской концепции космополитики некий спорный вопрос должен сначала пройти стадии более-менее публичных дебатов, прежде чем стать непроблематичным элементом рутины. Однако в случае МТ этого не произошло.

В течение короткого времени МТ из технической новинки (политическое-1) превратились в самоочевидный элемент повседневности (политическое-5). Непосредственный переход от политического-1 к политическому-5 довольно странен, поскольку МТ хотя и представляют собой инновацию в области общественного транспорта каким-то образом миновали стадии политического-2, 3, и 4 в латуровской схеме, которые ближе к тематике традиционной политической теории.

Возможно, это короткое замыкание в политической траектории произошло из-за особых социоисторических обстоятельств формирования МТ как ОТ.

Распространено мнение, что МТ появились вследствие дерегуляции и недостатка финансирования традиционных советских транспортных систем в конце 1980-х годов (*Wondra* 2010). МТ с одной стороны сформировали сети, параллельные троллейбусным, трамвайным и автобусным линиям, а с другой – начали обслуживать направления, на которых еще не было общественных перевозок. МТ в некотором смысле заполнили транспортный "вакуум" после падения СССР и выжили в насыщенной среде городского транспорта.

Однако, в Волгограде микроавтобусы первоначально появились в секторе массовых пассажирских перевозок в начале 1990-х гг. не столько в качестве альтернативы традиционного общественного транспорта, а чтобы заполнить "дыры", образовавшиеся на автобусных линиях в результате "естественной убыли подвижного состава". Хотя автобусные линии были муниципальными, некоторые МТ были частными. В связи с этим важно подчеркнуть, что частные МТ первоначально введены местными муниципальными ПАТП с тем, чтобы поддержать функционирование традиционного общественного транспорта. Таким образом, МТ возникли как готовое решение проблемы транспортного вакуума после коллапса СССР.

Маршрутки: неопределенность и негибкая гибкость

После короткого периода "бесшумной" работы в качестве непроблематичного факта (*matter of fact*)

повседневности МТ постепенно стали превращаться в озвучиваемый предмет беспокойства (matter of concern) в различных публичных контроверзах и дискуссиях в медиа, Интернете, контролирующих органах, антимонопольных службах и правовой сфере.

В отличие от традиционного городского транспорта (автобусы, трамваи, троллейбусы) социотехнический ансамбль МТ является областью множественных противоречий и конфликтов. Сети МТ, равно как и используемые в них микроавтобусы "Газель" являются одновременно и местом, и источником неопределенности. Рядовая поездка на МТ куда более непредсказуема, чем такая же на автобусе, не говоря уже о трамвае или троллейбусе.

Нормальное функционирование сети МТ в Волгограде предполагает своего рода "интерпретативную гибкость". Водители и пассажиры должны интерпретировать множество неопределенных ситуаций. Существует неопределенность по поводу времени (графика движения на маршрутах, предполагаемого времени поездки), места (конкретное место посадки и высадки, место занимаемое микроавтобусом в транспортном потоке), и действий (является ли этот конкретный взмах руки попыткой остановить МТ или нет (*Рис. 3.1 и 3.2*), является ли эта конкретная остановка остановкой для посадки / высадки или это следствие некоторого препятствия на дороге или ситуации сложившейся в потоке машин и т.д.). Водители и пассажиры МТ являются искусными, но не признанными практическими герменевтами. Кроме того, в МТ не всегда очевидно, является ли ситуация, наблюдаемая в данный конкретный момент, "нормальной" или что-то пошло не так. "Нормальное" функционирование МТ представляет собой шаткий баланс между "функциональным" и "дисфункциональным" состояниями.

Таким образом в отличие от традиционного ОТ – МТ куда более требовательны в плане когнитивного и интеракционного вовлечения пассажиров в процесс транспортировки.

Рис.3.1, 3.2. Неопределенность относительно того, является ли взмах руки попыткой “поймать” маршрутку (© *фото А. Кузнецова*)

Описанная неопределенность в МТ является результатом гибкости этого вида транспорта (ср.: *Mulley, Nelson* 2009). Гибкость проявляется в нескольких формах.

Гибкие маршруты. В целом ряде случаев водители МТ могут менять маршрут следования по своей инициативе. Это может происходить из-за того, что водитель: 1) пытается объехать “пробку”; 2) не доезжает до конечной остановки, чтобы уменьшить риск перевозки пассажиров от конечной до конечной; 3) срезает объездную часть маршрута, если на этом участке никто не выходит.

Гибкие тарифы. Стоимость оплаты проезда варьируется в зависимости от: 1) сегмента маршрута или тарифного участка; 2) времени суток (после 21:00 водители как правило обязывают оплачивать поездку по максимальному тарифу, как если бы они ехали от конечной до конечной) (*Рис. 4.* Таблица справа).

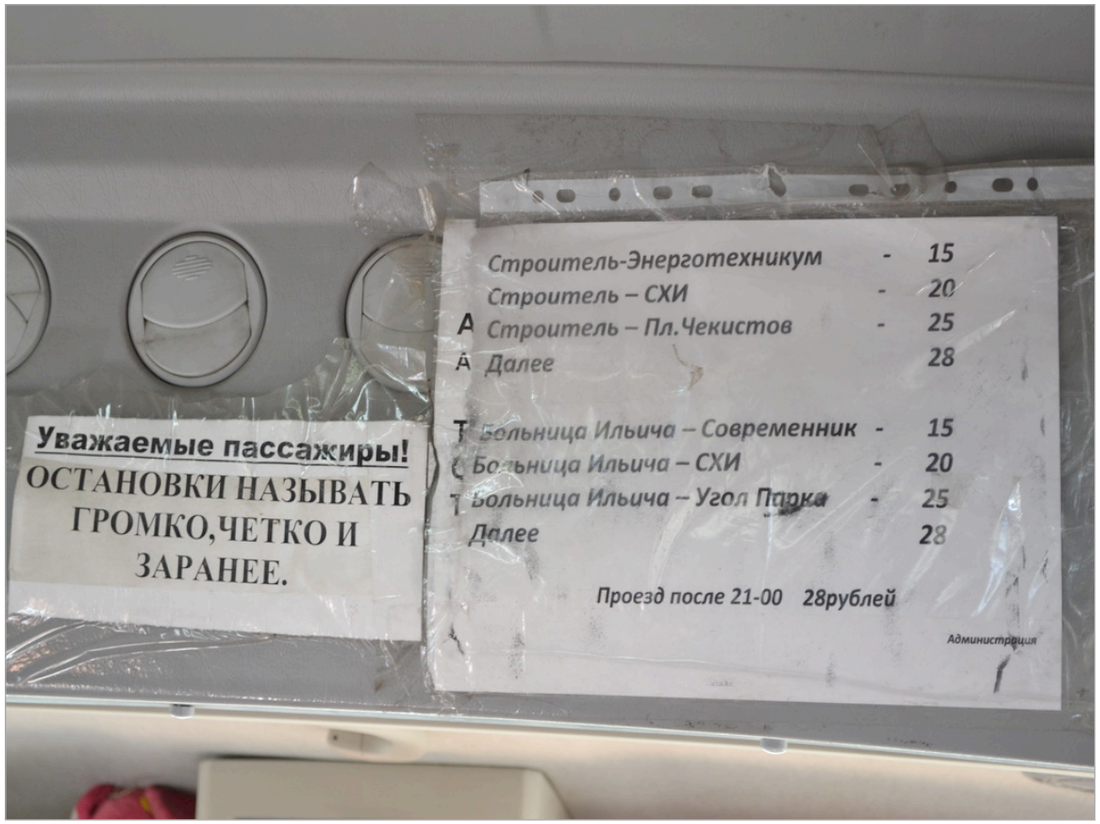


Рис. 4. Справа: Таблица тарифных участков. Слева: Объявление сообщающее пассажирам о правилах объявления остановок (© *фото А. Кузнецова*)

Гибкие правила перевозки. 1) Посадка и высадка пассажиров по требованию практически в любом пункте маршрута и без внимания к формальным ПДД (*Рис 5*). 2) Индивидуальные или даже

идиосинкразические требования водителей к тому, как пассажиры должны открывать / закрывать дверь, передавать деньги, объявлять остановки (*Рис. 4.* Объявление слева).

Рис. 5. Посадка по требованию в любой точке маршрута, не взирая на формальные правила (© *фото А. Кузнецова*)

Описанная гибкость вероятно связана с неконтекстуализированным функционированием МТ в качестве ОТ. Транспортные средства обладают инфраструктурой, которая помогает им выживать в городской среде (дороги с твердым покрытием, АЗС, автобазы, автомастерские и т.д.). Однако у МТ нет инфраструктуры, которой располагает другой ОТ: нет

своих собственных остановок, путей, выделенных конструкционно или символически за счет разметки, "работающих" формальных регуляций. Показательно, что до 2009 МТ не признавались в качества отдельной разновидности ОТ (NEWSru.com, 2009).

При более внимательном рассмотрении МТ предстают объектом без собственной инфраструктуры. Однако это объект не находится в вакууме. МТ захватывают и паразитируют на инфраструктуре автобусов, троллейбусов и автомобилей (*Рис. 6)*. Если Латур прав и "все инновации рождаются мертвыми и становятся живыми посредством работы по контекстуализации" (*Latour* 1996), тогда МТ являются живыми мертвецами преследующими постсоветские города. И решающим вопросом здесь становится то, сделают ли постсоветские города МТ живыми или мертвыми?

Описанная гибкость, однако, может быть обратной стороной негибких правил найма водителей в сети МТ. Каждый день водитель должен отдавать фиксированную сумму денег (так называемый "план") своему работодателю (или "хозяину") вне зависимости от того, сколько они заработали. В этой ситуации водители вынуждены попытаться минимизировать целый спектр рисков, чтобы "выполнить план" и в то же время заработать себе на жизнь. В попытках минимизировать риски водители гнут / огибают /

сгибают / загибают тарифы, маршруты, правила перевозки.

Рис. 6. Маршрутки “захватывают” троллейбусную остановку

Жесткость системы найма в сетях МТ дополняется негибкостью используемых в них транспортных средств. Как правило традиционный ОТ куда менее гибок в плане правил и инфраструктуры, но он гибок в отношении количества пассажиров, которых он может перевезти, благодаря использованию транспортных средств большой вместимости. В часы пик традиционный ОТ может “сжимать” или “уплотнять” пассажиров, чтобы сделать перевозку эластичной по

отношению к спросу (ср.: *Latour* 1996: 91). МТ в Волгограде так же, как и несостоявшаяся высокотехнологичная транспортная система в Париже не могут извлечь выгоду из “компрессии” пассажиров, поскольку транспортные средства технически предполагают, что каждый пассажир в салоне должен сидеть.

Рис. 7. Негибкие салоны маршрутных такси

Для тринадцатиместного салона ГАЗ-322122 каждый четырнадцатый пассажир оказывается проблемой, поскольку ему / ей нужен еще один микроавтобус покуда водитель не начнет огибать правила и

устанавливать дополнительные сидения или перевозить стоящих пассажиров (*Рис. 7*). В случае МТ отношение предложения к спросу неэластично. Будучи гибкими в отношении тарифов, графика движения, правил и маршрутов, МТ оказываются негибкими в отношении "плана" водителей и вместимости пассажиров.

Конфликт и контроверзы рутинно возникающие вокруг МТ, постепенно превратили этот вид городского транспорта из решения в спорный вопрос, проблему.

Маршрутки как спорный вопрос и как проблема?

С начала 2000-х гг. МТ превратились из решения в спорный вопрос. МТ стали удобной целью для критики в медиа. Местные газеты изобличают МТ как ненадежный, некомфортабельный и опасный транспорт.

Чиновники и политики, деятельность которых связана с вопросами городского транспорта, рассматривают такие неотъемлемые качества МТ как гибкость, неформальность и ориентированность на потребителя как явные признаки плохо функционирующего, "сломанного" ОТ. Они связывают эту "сломанность" с безответственностью частных перевозчиков и с неподобающим поведением водителей. Однако следует заметить, что конфликты возникают не только на уровне сугубо человеческих

отношений, но имплицированы в социотехнической организации сетей МТ.

Местные университетские транспортные инженеры также обратили свое внимание на МТ. В своем анализе МТ они прослеживают неожиданные связи между экономикой, профессионализмом, экологией и безопасностью. Таким образом, мы сталкиваемся с описанием МТ как классического для "исследований науки и технологии" запутанного случая (imbroglio), где в одном месте переплетены природа, мораль и технология.

МТ становятся одновременно политическими-2 и политическими-4 в латуровском смысле. Три элемента в сложившейся ситуации указывают на то, что МТ являются политическими-2:

- Политики и в особенности общественные деятели признают, что городские мобильности могут производить и производятся отношениями власти, т.е. могут быть предметом политики.
- Они также признают необходимость правил и нормативов для обращения с этим спорным вопросом. Это косвенно говорит о том, что местная администрация не может справиться с проблемой МТ. МТ все больше становится "проблемой публики" как у Липпмана и Дьюи, которые открыли по Латуру политическое-2.

- МТ начинают генерировать вокруг себя гетерогенную публику, состоящую из активистов, транспортных инженеров, юристов и др.

Однако в перспективе чиновников МТ являются политическими-4. Они отрицают политическое измерение (в смысле политического-2) ОТ. С этой позиции МТ – не спорный вопрос, о котором должна позаботиться гетерогенная публика, но проблема, которая препятствует развитию системы ОТ в Волгограде. Чиновники рассматривают проблемы ОТ как предмет администрирования (*policy*). Эти проблемы могут быть преодолены за счет сугубо технических и административных решений. Такие решения могут быть выработаны в делиберациях между экспертами без широкого диалога с привлечением всех заинтересованных сторон. В связи с этим можно заметить, что чиновники, отрицая политическое измерение ОТ и рассматривая проблемы ОТ как предмет сугубо технических и административных мер, крайне неохотно соглашаются на интервью и вообще поддерживают коммуникацию на эту тему.

Все это говорит о том, что МТ стали одним из тех хитросплетений (*imbroglios*) столь любимых STS исследователями. Однако вместе с тем обнаруживается странная траектория этого хитросплетения. Несмотря на то, что МТ были новым ОТ, они первоначально не удостоились внимания ни со стороны публики, ни со

стороны местных властей. МТ не генерировали контроверзы и конфликты с самого начала, как это обычно описывается в STS-исследованиях. Не было публичных дискуссий о том, нужен ли этот конкретный микроавтобус российским городам или (российскому автопрому). Не было публичных споров о том, какой тип транспортных средств должен использоваться в сетях МТ. При этом все еще предстоит исследовать почему сети МТ в российских городах организованы вокруг различных транспортных средств (например, ПАЗ-3205 в Томск, ГАЗ-322122 в Волгограде). Не было публичного обсуждения экономических, моральных, и экологических последствий МТ для городской среды (как природной, так и искусственной). В 1990-х – начале 2000-х гг., когда МТ были слабы, у них удивительным образом не нашлось врагов, они буквально не встретили никакого сопротивления на своем пути. И только после того, как они стали сильными, и так сказать пустили корни в городскую почву, после того, как стали неотъемлемой частью городской транспортной системы, МТ были распознаны в качестве чего-то нового и существенно отличного от традиционного ОТ.

В попытке понять эту странную траекторию МТ как спорного вопроса предлагается понятие “имплицитной инновации”, которое означает, что инновация не была распознана в качестве таковой ни публикой, ни

релевантными институтами, ни самими акторами, которые в ретроспективе оказываются ответственны за нововведение. МТ совершенно не были распознаны в качестве инновации. Они появились не внезапно в один момент, но постепенно, переползая с одной улицы на другую, из одного района города в другой. Горожане были знакомы с МТ в советский период и не видели ничего нового в постсоветских "маршрутками". Только когда, нам удается взглянуть на то, как эта форма мобильности изменила свое место и роль в городском транспорте в постсоветский период, мы можем увидеть нечто новое. Как у же говорилось, в СССР МТ никогда не использовались для массовых перевозок как это происходит в постсоветских городах. Тогда МТ соединяли между собой отдельные негусто населенные районы или места назначения (аэропорты, дачи, пригородные поселки).

Долгое время МТ рассматривались как чисто техническая замена пришедшего в упадок советского городского транспорта. Однако впоследствии оказалось, что МТ принесли с собой пучок экономических, моральных, легальных, семиотических и фольклорных инноваций.

Например, первоначально слова "маршрутка" было не именем определенного транспортного средства, но определенного морального статуса любых транспортных средств (от РАФов и ПАЗов до

Икарусов). Этот статус подразумевал отмену всех льгот при проезде на данном транспорте. При этом тарифы на одном и том же маршруте были разными в зависимости от вместимости транспортного средства. Только позже слово "маршрутка" стало именем конкретного транспортного средства (ГАЗ-322122).

Могут ли маршрутки стать политическими-3?

Частные МТ, первоначально возникшие в качестве низовой инициативы индивидуальных предпринимателей в дерегулированной среде начала 1990-х гг., долгое время игнорировались властями как транспортная инновация. Нужно вспомнить, что как транспортная инновация МТ рождены и остаются мертвыми, поскольку работа по их контекстуализации фактически не была проведена. Живыми мертвецами их делает способность захватывать инфраструктуру других видов ОТ и/или паразитировать на ней.

Возможно, эта способность сыграла на руку муниципалитетам в середине 1990-х гг., когда МТ возникли в качестве готового решения транспортных проблем, усугублявшихся с позднесоветского времени. МТ, вероятно, позволили муниципалитетам решить существовавшие транспортные проблемы, выдавая лицензии, разрешая пользоваться уже существующей инфраструктурой автотранспорта и ОТ, но при этом

практически не инвестируя в специфическую инфраструктуру МТ. Это смелое предположение неожиданно подкрепляется высказыванием председателя правления "Ассоциации пассажирских автотранспортников Волгограда", который, перечисляя достоинства МТ, отмечает среди прочего, что: 1) этот вид транспорта не требует бюджетных вложений, он полностью обеспечивается за счет средств перевозчика, и при этом создает рабочие места и платит налоги; 2) малые интервалы движения позволяют пассажирам быстро уехать к месту назначения, что "позволяет не развивать инфраструктуру (курсив мой – АК), строя крытые остановки и павильоны" (*Белоусов* 2010: 50). Таким образом, МТ, позволяющие не развивать инфраструктуру, стали решением в конце 1990-х – начале 2000-х гг., которое все больше становилось проблемой с середины 2000-х гг.

Однако в некотором смысле местные власти стали заложниками собственной политики "пусть ездят". Муниципалитет фактически лишь контролировал доступ к рынку. Он выдавал лицензии (первоначально для индивидуальных водителей, а с 2000 г. только для организованных перевозчиков), но не проводил оценку маршрутов и не инвестировал в инфраструктуру для МТ. Удовлетворенный тем, что МТ покупают лицензии, платят налоги и перевозят людей местные власти позволяли им ездить. В это время МТ превратились в

соперника традиционного ОТ и сформировали такую сеть, что везде, куда можно доехать муниципальным ОТ, можно также доехать при помощи МТ. Обратное, однако, не справедливо. МТ не только выжили, но и вытеснили большую часть маршрутов автобусов, функционировавших в Волгограде до коллапса СССР. В результате муниципальный транспорт стал еще более убыточным, и местные власти должны увеличивать субсидии.

Муниципалитет попытался переключиться в своей политике с контроля на искоренение. Начиная с 2006 г. местные политики, чиновники, инженеры и активисты говорят о запрете МТ, однако на сегодняшний день они все еще там, где были восемь лет назад – на улицах Волгограда. Теперь МТ обрели достаточно силы, чтобы игнорировать регулятивные попытки и требовать *laissez-faire*. Если МТ каким-то образом обрели иммунитет против инициатив местной власти в союзе с научно-техническими специалистами, тогда они претендуют на транспортный суверенитет, который распространяется не на территорию (район, город, область), а на относительно густую сеть маршрутных перевозок. Этот сетевой транспортный суверенитет обладает потенциалом подрывать территориальный суверенитет городских властей.

Эта ситуации позволят поставить вопрос о том, смогут ли МТ стать политическими-3, т.е. смогут ли

МТ Волгограда поставить под сомнение суверенитет местных властей? Ставить проблему в таких терминах позволяет исследование "маршрутной системы" Улан-Удэ, проведенное в начале 2000-х гг. Кэролайн Хамфри (*Humphrey* 2004). Используя концепцию биополитики Джорджио Агамбена, Хамфри показала как местным МТ удалось успешно сопротивляться любым попыткам муниципалитета контролировать или реформировать их систему перевозок. Насколько случай волгоградских МТ далек от случая Улан-Удэ? Ответ на этот вопрос – предмет будущих исследований.

В этом отношении любопытно взглянуть на современную структуру управления ОТ Волгограда. Насколько она изменилась с советского периода? Большим подспорьем здесь могут быть работы Мартина Крауча, писавшего о советском транспорте в 1970-х (*Crouch* 1979). Он показал, что советская транспортная система была хорошо интегрированной на общегосударственном уровне, но сложной (если не сказать запутанной) и нескоординированной на локальном уровне, что затрудняло реализацию многих конкретных решений в сфере транспортной политики. В советских городах не было единой инстанции власти, которая бы отвечала за формирование и управление единой транспортной системой, и которой бы подчинялись все виды ОТ. Троллейбусы, трамваи,

автобусы, метро и таксопарки функционировали как отдельные предприятия со своими целями и планами.

На первый взгляд эта ситуация сохраняется и в постсоветском Волгограде. Возможно, советская "традиция" локально нескоординированного управления ОТ и позволяет МТ выстоять перед лицом союза городской власти и университетского знания? Таким образом, еще одним направлением нашего исследования может стать изучение истории советского городского транспорта и анализ изменения места МТ в транспортной системе Волгограда за последние 20–30 лет, которое позволит обнаружить ресурсы, позволяющие МТ выживать несмотря на казалось бы повсеместную критику их работы.

Заключение

В статье было предложено описание траектории МТ как спорного вопроса, используя язык латуровской концепции космополитики. Выявленная траектория вместе с тем позволяет поставить два вопроса к самой теоретической рамке.

1) В схеме Латура неясно, должен ли определенный спорный вопрос проходить через разные стадии своей жизненной истории (которым соответствуют различные значения слова "политический") последовательно. Является ли траектория, при которой

спорный вопрос сразу после того, как был политическим-1 становится политическим-5, а затем политическим-2 и 4 одновременно, ненормальной и нетипичной? Если она является нормальной, то как тогда объяснить нормальность последовательности? Если нет, тогда как понять различие между последовательной и "танцующей" (не-последовательной) траекториями? Что это различие может сказать нам об условиях космополитики и инноваций?

2) Кроме того, не ясно, допускает ли космополитическая концепция Латура ситуацию в которой некоторый спорный вопрос принимает два значения политического одновременно. Пока наше исследование показывает, что МТ одновременно являются и предметом беспокойства гетерогенных, хотя и только лишь нарождающихся публик, и проблемой для местного муниципалитета, требующей администрирования. Публика пытается политизировать (в традиционном смысле слова) МТ, указывая на то, что этот спорный вопрос не может быть разрешен в рамках рутинного администрирования. Местное правительство деполитизирует спорный вопрос, указывая на то, что эксперты могут решить проблему административными рычагами. Как определить, какой тип ситуации мы имеем здесь? И кто предположительно может дать ответ на этот вопрос?

К сожалению, пока нет возможности дать ответ на обозначенные вопросы. Однако мы можем использовать их в качестве ориентиров для дальнейшего исследования.

* Автор выражает благодарность Европейскому университету в Санкт-Петербурге за поддержку. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Администрации Волгоградской области в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Социальные возможности и неравенства в городской мобильности: социологическое исследование трансформации инфраструктуры общественного транспорта в Волгограде», проект №16-13-34013 а(р).

Библиография

Белоусов Ю.Н. Маршрутка на городской улице: развенчание мифов // Транспорт Российской Федерации. 2010. № 5(30). С. 50–52.

Данилов С.В. Повышение безопасности работы маршрутных такси в системе Водитель-Автомобиль-Дорога-Среда-Пассажиры: Автореф. дис. ... канд. техн. наук. Волгоград, 2006. 21 с.

Латур Б. [2007] Коперниковский поворот в политической теории // Социология власти. 2013. № 6-7. С. 235–255.

Akimov A., Bannister D. Urban transport in post-communist transition. The case of Tashkent, Uzbekistan: Paper presented at the 10th Biennial Conference of the Australasian Association for Communist and Post-Communist Studies (AACaPS) in Canberra, 3–4 February 2011.

Cresswell T. Towards a politics of mobility. Environment and Planning D: Society and Space. 2010. No. 28. P. 17–31.

Crouch M. Problems of soviet urban transport // Soviet Studies. 1979. Vol. 31, no. 2. P. 231–256.

Drdzelishvili I., Sathre R. Understanding the urban travel attitudes and behavior of Tbilisi residents // Transport Policy. 2011. No. 18. P. 38–45.

Finn B. Market role and regulation of extensive urban minibus services as large bus service capacity is restored – Case studies from Ghana, Georgia and Kazakhstan // Research in Transportation Economics. 2008. No. 22. P. 118–125.

Finn B. Market role and regulation of extensive urban minibus services as large bus service capacity is restored – Case studies from Ghana, Georgia and Kazakhstan // Research in Transportation Business & Management. 2012. Vol. 3. P. 39–49.

Humphrey C. Sovereignty and ways of life the *marshrut* system in the city of Ulan-Ude, Russia // *Nugent D., Vincent G.* (eds.) A Companion to the Anthropology of Politics. Oxford: Blackwell, 2004.

Latour B. Aramis, Or the Love of Technology. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1996.

Mulley C., Nelson J. Flexible transport services: A new market opportunity for public transport // Research in Transportation Economics. 2009. Vol. 25. P. 39–45.

Naterer A., Godina V. Bomzhi and their subculture: An anthropological study of the street children subculture in Makeevka, eastern Ukraine // Childhood. 2011. Vol. 18, no. 1. P. 20–38.

O'Neill Borbieva N. Empowering Muslim Women: Independent Religious Fellowships in the Kyrgyz Republic // Slavic Review. 2012. Vol. 71, no. 2. P. 288–307.

Sanina A. (2011) The marshrutka as a socio-cultural phenomenon of a Russian megacity // City, Culture and Society. 2011. Vol. 2. P. 211–218.

Stella F. (2012) The Politics of In/Visibility: Carving Out Queer Space in Ul'yanovsk // Europe-Asia Studies. 2012 .Vol. 64, no. 10. P. 1822–1846.

Stengers I. Cosmopolitiques. Tome 1: La guerre des sciences. Paris: La découverte & Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

Valiyev A. (2013) Baku // Cities. 2013. Vol.31. P.625–640.

Walker C. (2010) Space, Kinship Networks and Youth Transition in Provincial Russia: Negotiating Urban–Rural and Inter-Regional Migration // Europe-Asia Studies. 2010. Vol. 62, no. 4. P. 647–669.

Wondra N. (2010) The Marshrutka – An Overlooked Public Good? // Russian Analytical Digest. 2010. No. 89. P. 5–9.

Ziemer U. (2011) Minority youth, everyday racism and public spaces in contemporary Russia // European Journal of Cultural Studies. 2011. Vol. 14, no. 2. P. 229–242.

NEWSru.com (2009) March 11, Wednesday (http://www.newsru.com/russia/11mar2009/marshtransport.html).

© Т. Щепанская, 2014

Татьяна Щепанская

ВЕГИКУЛЯРНЫЕ МАРКЕРЫ

и социальная коммуникация в «потоке»

Автомобиль в исследованиях мобильности рассматривается не только как ее техническое средство, но и символическое выражение. То и другое – технологии и знаковость – вписано в его вещественную форму. В этой статье я буду рассматривать один из аспектов функционирования автомобиля как вещи: декоративные дополнения (*Thomas* 1995: 213), - которые меняют его облик под влиянием как раз знаковых и – шире – коммуникативных функций.

Рисунки и разнообразные украшения на автомобилях привлекали внимание исследователей как проявление экспрессивного (в отличие от технологического) аспекта комплекса путешествий и транспорта (*Bolton* 1979: 313). Их рассматривали как образцы современного городского фольклора (*Menez* 1988: 38), народного (*folk art* – см. *Bright* 1998) или популярного (popular art) искусства, как его особый вариант – *вегикулярное искусство* (*vehicular art – Elias* 2003, *Chattopadhyay* 2009). Вообще этим термином обозначают не только различные формы

декорирования средств передвижения, но также и арт-объекты, сделанные из корпусов и других частей машин. В моей статье речь пойдет о рисунках, наклейках, надписях, как профессионально отпечатанных специальными фирмами, так и просто нарисованных пальцем по грязи или по снегу на поверхности машины, - которые я буду рассматривать не с эстетических позиций, а как средства маркирования автомобилей, включающие их в процессы социальной коммуникации. Поэтому для их определения термин *вегикулярные маркеры* представляется в данном контексте более точным, хотя и не вполне благозвучным в русском произношении; в русскоязычном тексте, пожалуй, удобнее использовать термин *автомаркеры*. Важно подчеркнуть, что я рассматриваю здесь только такие маркеры, которые были нанесены на корпус машины по инициативе ее водителя и/или владельца. Официальные логотипы фирм на их рабочих машинах или реклама не входят пока в сферу моих интересов.

Вегикулярное искусство и социокультурные группы

Интерес к рисункам и надписям на поверхности автомобилей становится заметным в последней трети XX в. В семидесятые – девяностые годы в журналах по фольклористике и антропологии появляются публикации о нанесенных на корпуса «именах» автобусов в Коста-Рике (*Golley* 1978), девизах перуанских водителей грузовиков (*Bolton* 1979), афоризмах и девизах джиперов Манилы (*Meñez* 1988), оформлении пикапов на Западе США (*Thomas* 1995) и тюнингованных машин с заниженной посадкою на севере Нью-Мексико (*Bright* 1995, 1997, 1998; *Gradante* 1985). В журналах по африканистике выходят статьи о декоре нигерийских большегрузов (*Pritchett* 1979) и слоганах на машинах такси (*Lawuyi* 1988). В начале XXI в. тематика внешнего декора

автомобилей находит свое отражение также в журналах по декоративному искусству, исследованиям городской среды, материальной культуры и молодежи (*Kazi* 2002, *Elias* 2003, *Chattopadhyay* 2009, *Collin-Lange* 2014), вызывая все в большей степени междисциплинарный интерес. Недавно в русскоязычных антропологических журналах также вышли статьи о надписях на такси в Абиджане, Кот-д'Ивуар (*Мищенко* 2015) и о наклейках, рисунках, надписях на корпусах легковых машин, автобусов, грузовиков и автофургонов в Санкт-Петербурге и на Северо-Западе России (*Щепанская* 2016).

Методология исследований вегикулярного искусства развивается от первоначально провозглашаемых задач простого описания и введения его в научный оборот как источника, позволяющего антропологам переключить свое внимание на изучение проблем современности, таких, как потребление энергии или уровень смертности населения (Болтон пишет о том, что автомобильные аварии в США занимали важное место среди причин смертности и сокращения длительности жизни, особенно в трудоспособном периоде – *Bolton* 1979: 312). Впрочем, и в указанной работе Ральфа Болтона, и во многих последующих автомаркеры рассматриваются как знаки принадлежности к социальной группе или субкультурному сообществу. Продолжением этой линии является анализ семантики изображений и надписей с точки зрения этических и поведенческих норм соответствующей группы: так, Р. Болтон интерпретирует декор грузовиков в Перу как проекцию идеологической системы мачизма (маскулинности, базирующейся на агрессивном соревновании с другими мужчинами и распоряжении женщинами как ресурсом), другие авторы обнаруживают элементы мачизма у

лоурайдеров (владельцы автомашин с заниженной посадкой) Нью-Мексико, ковбоев-пикаперов на Западе США и в других сообществах, идентичность которых репрезентируется через их транспортные средства. По тому же принципу украшения грузовиков в Пакистане и автобусов в Коста-Рике интерпретируются как проекции религиозных, семейных и др. ценностей их водителей и владельцев (*Golley* 1978, *Meñez* 1988, *Thomas* 1995, *Elias* 2003, *Chattopadhyay* 2009).

Свати Чаттопадхьяй изучает декор автобусов в Калькутте как форму социальной коммуникации – «пространственного сопротивления» групп, занимающих подчиненное положение в социальной структуре и потому лишенных голоса в публичных пространствах. Оговариваясь, что водителей и владельцев автобусов нельзя отнести в полной мере к низкостатусным «молчаливым» группам, он, однако, отмечает у них схожий сценарий – «пространственные логики маргинальности» – в «конструировании своего собственного места в городе» (*Chattopadhyay* 2009: 108, 135). Вегикулярное искусство становится формой публичной репрезентации этой социокультурной группой своей идентичности и мировоззрения.

Автомобильный декор рассматривается также в контексте интеракции между водителем (владельцем) автомобиля – и клиентами (как средство привлечения пассажиров и клиентов водителями автобусов и грузовиков), художниками, выполняющими роспись, а также в среде самих водителей. Впрочем, как заметил еще Фрэнк Голли по поводу надписей на автобусах в Коста-Рике, все эти формы коммуникации актуальны в традиционно-ориентированной культуре, с ее персонализированными, личностными формами повседневных коммуникаций. «Имена и украшения автобусов как фолк-арт и (само)выражение народа

будут медленно исчезать по мере того, как культуры этих стран станут более современными и менее персонализированными. Наряду с частными и имеющими имена автобусами, – писал он, – по дорогам катаются принадлежащие компаниям автобусы, выкрашенные в один цвет, со стандартными номерами и указаниями маршрута сбоку, – где водители становятся наемными рабочими, а автобусы – машиной или предметам из металла» (*Golley* 1978:59).

Автомобиль: материальность и движение

Любопытно отметить, что большинство исследований вегикулярного искусства посвящено практикам отдельных социокультурных групп: профессиональных (водители и владельцы автобусов, такси, грузовиков), этно- и локальных субкультур (лоурайдеры на базе этнолокальной культуры чикано; джиперы - в контексте культурной идентичности ковбоев американского Запада).

Меня же интересует движение: всю совокупность передвижений по городским улицам и междугородним магистралям я рассматриваю вслед за Дж. Урри (*Urry* 2007) как систему автомобильности, а маркеры, которые попадают в зону видимости, – как значимый компонент иконосферы этой системы. Соответственно, в сферу моего интереса попадают не только маркеры тех или иных субкультур, а вообще декор, видимый на корпусах любых участников движения. Для меня более принципиальным является различение движущихся и стоящих, – т.е. по принципу участия или неучастия в общем движении потока. Под стоящими понимаются те автомобили, которые находятся на стоянке, остановке – вне потока; остановка же в потоке (например, в пробке или на светофоре), как кажется, из него не исключает, т.к. машина вместе со всеми своими наклейками и

девизами остается в сфере видимости участников движения и в едином с ними ритме.

Автомобиль попадает в сферу интереса к мобильности как материальный объект, не только вовлеченный в движение, но и обеспечивающий его, и ставший его символом. Поэтому и внешние маркеры автомобилей я буду интерпретировать с точки зрения и в связи с процессами движения: как связаны (если связаны) маркеры на внешней поверхности автомобиля с функцией его как средства передвижения, с самим процессом движения? Различается ли их восприятие и роль (семиотика, прагматика) в движении и на стоянке? Различаются ли режимы видимости? Кто адресат(ы) посланий, заключенных в этих маркерах – и в каких фазах процессов передвижения адресат(ы) способны их воспринять? Меняется ли статус самого автомобиля как вещи в зависимости от его включенности в движение?

Прежде чем перейти собственно к эмпирической части исследования, следует сформулировать предположение, которое ляжет в основу интерпретаций автомаркеров. Если с движением связаны их коммуникативные функции, то в рамках какой социальной структуры (сообщества, формы социальной организации) мы можем их интерпретировать? Ведь стереотипизированные формы коммуникации (а маркеры мы рассматриваем как форму такой стереотипизации) означают устойчивые структуры отношений и существование (социокультурной) среды, в которой эти маркеры интеллигибельны и которая, реагируя на них, эти отношения воспроизводит. Предполагая наличие (исходя из существования автомаркеров) устойчивой формы социальной организации, координации поведения участников дорожного движения, мы будем рассматривать семантику и прагматику

автомаркеров в рамках функционирования этой предполагаемой общности.

В какой мере фактор *движения* учитывался в анализе автомаркеров в контексте вегикулярных (суб)культур, фольклора, искусства? Чаще всего их просто соотносили с коллективной идентичностью членов соответствующей социальной группы, а семантический анализ сводился с соотнесению содержания элементов автомобильного декора с ценностями или поведенческими стереотипами этой группы. Однако в некоторых случаях движение все же включается в дискурс.

Во-первых, движение артикулируется постольку, поскольку определяет статус обсуждаемых групп (водителей автобусов, грузовиков или джиперов-ковбоев и лоурайдеров). В частности, Р. Болтон объясняет феномен распространения мачизма в среде водителей именно тем, что их работа, связанная с передвижением по дорогам, полным опасностей и неопределенностей, означает их контроль над жизнями пассажиров, - тем самым вырабатывая в некотором роде привычку к властной позиции (*Bolton* 1979:323).

Во-вторых, фактор движения затрагивается как объяснение локализации надписей, наклеек и рисунков на корпусе автомобиля. Так, Джамал Элиас (*Elias* 2003), описывая украшения и надписи на пакистанских грузовиках, отмечает, что значимые религиозные символы размещаются, как правило, на фронтальной части машины, над кабиной или на водительском (левом) крыле; изображения же не столь возвышенные: шуточные надписи, символы-талисманы и картинки из современной жизни – располагаются сзади. Объяснение автора сводится к трем факторам: (1) помещение религиозных символов в задней части машины могло бы быть истолковано как проявление неуважения к ним; (2) эти изображения более детализированы и дорого

стоят, сзади они бы подвергались опасности повреждения из-за постоянной погрузки-выгрузки грузов из фургона; (3) то, что расположено на задней поверхности, видимо едущим сзади владельцам машин, не только грузовиков, с которыми у тракеров маловероятна реальная коммуникация, и они не представляют аудиторию, которой нужно демонстрировать свой социальный статус. Последнее утверждение можно принять, если рассматривать маркеры только в контексте идентификации водителя со своей социокультурной группой, здесь – таких же водителей грузовиков, – и исключения коммуникации с другими участниками движения.

В моих полевых материалах (правда, совсем по другому региону – Северо-Западу России) как раз на задней поверхности корпуса и задних стеклах машин обнаруживается множество маркирующих дополнений. Это касается не только грузовиков, но и легковушек. Я интерпретирую их маркеры в контексте «потока», т.е. взаимодействий между участниками движения непосредственно в его процессе. Мне приходится ввести понятие «потока» как временной общности или среды, существующей в процессе совместного движения множества машин. Эта среда рассматривается как обладающая свойствами: структурой взаимодействий, правилами (как формальными, так и неформальными), символическими кодами, разделяемыми или, во всяком случае, понятными для ее участников.

Дж. Элиас полагает, что фронтальная поверхность автомобиля демонстрирует то, что называется «лицом к миру»: серьезные аспекты самопрезентации; то же, что находится сзади, воплощает шуточную или личную сторону идентичности (юмор, самоиронию, бытовые картинки или личные символы-талисманы). Фронтальная поверхность, как замечает Элиас, в

первую очередь значима в коммуникациях с другими водителями грузовиков: именно ее демонстрирует тракер, въезжая на стоянку, где ее видят уже стоящие там коллеги, механики и рабочие; им он демонстрирует свое «серьезное лицо» (именно водитель – а не хозяин машины или художник). Возле передней стороны кабины собираются водители – самая значимая для самоидентификации тракера референтная группа, – чтобы перекусить, выпить чаю или поговорить во время стоянок, отсюда и внимание к декору фронтальной части машины (*Elias* 2003: 199 – 200).

Элиас, как и другие исследователи, упомянутые выше, рассматривает автомобильные маркеры в связи с коллективной идентичностью отдельной социокультурной (профессиональной) группы. Я же полагаю, что, наряду с этим, в процессе движения актуализируются новые идентичности, обусловленные непосредственно движением: отношениями с другими участниками «потока». В этом контексте разделяются стационарные и мобильные идентичности, и прочтение сообщений незнакомыми участниками движения – не коллегами, не земляками – тоже становится значимым. Референтной группой на время движения становится сам «поток».

Автомобильные маркеры в уличной иконосфере: проекции идентичностей

Эмпирический материал, который я анализирую в этой статье – массив из фотографий автомобилей, снабженных автомаркерами (рисунками, шильдиками, наклейками, надписями фломастером, краской, пальцем по пыли или снежному покрову машины), сделанных на улицах Санкт-Петербурга в период с 2006 по 2016 год. В качестве сравнительного материала или в дополнение к выборке, как помощь в интерпретации,

привлекаются также несколько фотографий машин, сделанных на междугородних трассах Северо-Запада, в основном в пригородной зоне Санкт-Петербурга (на выездных магистралях), и машин с петербургскими номерами, так что эти дополнения не выпадают из общего массива петербургской автокультурной традиции. Фотографии делались мною прямо во время движения из автомобиля, т.е. воплощают взгляд одного из участников движения. Всего в этой коллекции (то, что на данный момент разобрано и идентифицировано) 253 автомобиля: 202, проанализированные в статье (*Щепанская* 2016), с добавлением фотографий 2015-16 гг.; каждой машине посвящено от 1 до 6 фотографий. Еще несколько машин я не успела сфотографировать в потоке, но описала замеченные на них маркеры – картинки и надписи – сразу же в процессе их наблюдения. Все иллюстрации в тексте – из этой коллекции, сделаны мною и хранятся в личном архиве автора. Для интерпретации использовались записи радиопереговоров водителей во время движения (СВ-радиостанции, как правило, стоят в кабинах большегрузных грузовиков, такси и внедорожников); интервью с водителями – профессионалами и любителями; анализ общения в интернете – в сообществах автолюбителей, клубах отдельных марок машин и дальнобойщиков.

Рассматривая множество движущихся по улице машин как систему организованной мобильности, все попадающие в их поле зрения визуальные сигналы – как иконосферу (визуальную среду) этой системы, я проанализирую различные маркирующие дополнения на автомобилях как ее подсистему, которая связана и с отдельным участником движения, и со всей их общей средой. Это сигналы, подаваемые в иконосферу улиц; или – фрагменты иконосферы, спроецированные на отдельный автомобиль. Для конкретной машины надписи и

картинки являются необязательным дополнением; они скорее часть визуальной среды, ее материальные носители, а машина лишь сообщает им (и в целом уличной иконосфере) мобильность. Визуальность в движении включается в общий ритм и режим скоростей потока. Рассмотрим крупным планом несколько характерных примеров автомашин с вегикулярными маркерами (см. снимок в начале статьи).

Этот снимок был сделан в Санкт-Петербурге 23 мая 2014 года. На нем автомобиль «Нива» – легкий внедорожник; корпус дополнен множеством наклеек, надписей, табличек. Большинство их выполняет функцию самоидентификации. Рассмотрим с этой точки зрения маркеры, размещенные на задней панели автомобиля, двигаясь сверху вниз. Вверху слева прикреплена к багажнику табличка «КАТАНА. 4x4» – идентификатор в каких-то соревнованиях: 4x4 – название и логотип клуба внедорожников, Катана – скорее всего, название команды (участника соревнований). Над задним стеклом наклейка-надпись «*I fuck fuel economy*»: надпись, выражающая пренебрежение к экономии топлива, это один из девизов джиперов. На заднем стекле вверху слева опять наклейка с логотипом клуба 4x4. По всему заднему стеклу белым маркером написано объявление о продаже: «ПРОДАМ 99 г. 1,7 л бензин карб СРОЧНО 120 т.р. [номер мобильного телефона] торг разумный». Ниже крупными буквами по стеклу: «Ты едешь быстро, а я там – где захочу». Под задним стеклом – неразборчивая наклейка, посредине наклейка-надпись крупно: «Не прижимайся – не в постели», ближе к правому краю – «НИВЕНЫШ». Ниже, справа от знака ГРЗ, наклейка-надпись: «Кто такие джиперы? Это очень хорошие люди, просто больные на всю голову». Еще ниже, на заднем бампере, крупно: «Причал для чайников». На правом крыле сзади – несколько

наклеек различных соревнований внедорожников (Осень в стиле REC, Старая Гать) и клубных мероприятий. На стекле справа сзади – стандартная наклейка-надпись (довольно мелко): «Джипер – это прежде всего утонченная творческая натура, а уж потом – грязная, пьяная скотина». Остальные части корпуса «Нивы» в этот кадр не попали, но на них также присутствовали наклейки внедорожных соревнований.

Здесь сразу несколько маркеров, выполняющих функцию самоидентификации. В каких контекстах они актуальны, по отношению к каким адресатам, в глазах каких сообществ?

Несколько наклеек – это *знаки идентичности по марке машины* (Нивёныш) и с более широким *сообществом внедорожников* (логотипы внедорожного клуба, определение «кто такие джиперы»). Расположение на задней поверхности корпуса говорит об обращенности к тем, кто сзади, когда надписи не мелькают, а некоторое время находятся прямо перед глазами, так что их можно прочитать. Надписи в большинстве своем крупные, так что удобно читать с некоторого расстояния, а не находясь обязательно рядом. Могут быть адресованы «своим» - тоже джиперам (джиперские афоризмы о пренебрежении экономией топлива и о «больных на всю голову», но «очень хороших»). Другие адресованы не-джиперам, проводя границу: например, формула «Ты едешь быстро, а я там – где захочу», – артикулирует одно из отличий внедорожников, для которых центральная ценность и основа самоидентификации – проходимость, – и прочими автомобилистами, самооценка которых связана со скоростью. Табличка вверху машины – «Катана» - как уже говорилось, идентифицировала машину в рамках соревнований (*командное* имя), а просто во время движения по городским улицам

становится заметным знаком принадлежности к внедорожному сообществу.

Еще несколько надписей адресованы вообще соседям по потоку: апелляция к правилам сохранения дистанции (призыв не прижиматься и наклейка «Причал для чайников»). Обе наклейки намекают на снижение статуса в случае, если следующий сзади не будет держать дистанцию; такие наклейки бывают на разных машинах, прямой связи с джиперской идентичностью тут нет. Скорее, эти наклейки связаны с *идентификацией как одного из участников движения – принадлежности к «потоку»*, временному сообществу тех, кто в данный момент на дороге.

Еще один аспект идентификации артикулирован в объявлении о продаже: здесь акцентируются *технические характеристики* машины, срок служба (дата выпуска) и цена. Эта сторона актуальна в отношениях продавец – потенциальные покупатели, указываются, собственно, те характеристики, которые могут повлиять на цену.

Наклейки на боковом крыле и стекле «Нивы» довольно мелкие, и вряд ли предназначены для созерцания их в потоке: они хорошо видны тем, кто собирается около автомобиля во время остановок, беседует с водителем, помогает в погрузке или разгрузке – т.е. друзьям водителя и участникам совместных мероприятий. Именно им, людям из внедорожного сообщества, могут быть интересны подробности о том, в каких именно соревнованиях и в какие годы он участвовал – это определяет репутацию и статус во внедорожной среде.

Таким образом, хотя принадлежность к внедорожному сообществу (как отдельной субкультуре) и занимает значительное место, но имеются и маркеры идентичностей, обусловленных самим движением: например, нормативные надписи,

связанные с правилом поддержания дистанции в потоке машин.

Зададимся вопросом: кто субъект идентичности, конструируемой посредством описанного набора маркеров? С одной стороны, это сама машина: Нивеныш. В призыве «не прижиматься – не в постели» «прижаться» можно тоже только к корпусу машины – т.е. обращение от ее «лица»? С другой стороны, ряд надписей характеризуют джиперов, т.е. субъект идентификации – водитель джипа и член соответствующего сообщества. В надписи о продаже машины субъект также водитель, а машина объективируется через описание ее чисто технических характеристик, как вещи, а не участника коммуникации.

Фотографии внедорожников различных марок составляют меньше четверти моей коллекции – 50 машин. Структура их идентичности (выраженной в маркерах) в целом схожа с разобранной на вышеприведенном примере.

Еще 53 машины в моей коллекции – грузовики, от газелей с фургончиком до большегрузных фур. Небольшой грузовичок с фургоном я сфотографировала в одном из дворов на севере Санкт-Петербурга (*Рис. 2*). У этого фургончика, как и у многих грузовых машин, фронтальная сторона маркирована богаче, чем задняя. Сзади у этой машины есть всего одна надпись – внизу фургона справа наклейка, где довольно крупно (вполне видимо идущему сзади) написано: «Сам такой!», – в адрес, очевидно, недовольных или проявивших агрессию *соседей по потоку*.

Основная же часть маркеров сосредоточена на фронтальной стороне. Над кабиной справа – изображение российского триколора. За ветровым стеклом видна табличка с надписью «Пустой. Трезвый и без денег», причем «Пустой» (самоидентификация, значимая для потенциального

заказчика перевозок, либо дорожных грабителей) написано крупно, так что хорошо читается со встречных машин, а приписка про трезвость и т.д. – ниже и мелкими буквами: прочитать можно только стоя рядом.

Рис. 2. Грузовичок с фургоном. СПб, 2006 г.

От чьего имени это сообщение: кто тут мыслится как субъект? «Пустой» – это о фургоне машины, а «трезвый» – о водителе. Но на табличке они рядом, как сообщения о «себе». Для внешнего наблюдателя, которому и адресовано это сообщение, машина и водитель предстают как нерасчлененный актор в возможных социальных взаимодействиях? На

обратной стороне таких табличек у водителей грузовиков я не раз видела имя водителя, т.е. когда он идет по трассе нагруженный, не пустой, - то именно имя водителя становится наиболее заметным идентификатором, издалека видимое на дороге со встречных машин или же, как замечает Дж.Элиас, при въезде на стоянку. Эта идентификация, вероятно, адресована *шоферскому сообществу*, с которым делят и стоянку, и трассу.

Причем следует отметить, что имя за ветровым стеклом во время движения машины воспринимается тоже как идентификатор субъекта, объединяющего водителя и автомобиль. В переговорах по рации водители, например, говорят: «Андрея видел, Волочек прошел… я его встретил, он красный» (цвет относится к корпусу машины). Т.е. тот, кто «прошел Волочек» – это одновременно и *Андрей*, и *красный* (о корпусе машины). Нерасчлененное восприятие актора во время движения вообще характерно для водителя и выражается в языковых конструкциях переноса на него внешних признаков машины и имени водителя. Приведу несколько примеров из радиопереговоров водителей на трассе М10 (Москва – Санкт-Петербург), записанных мною в 2015 году:

« – Ты где едешь?… – Да белый я, наверное, перед тобой еду… – Синяя «скамеечка» (грузовик «Скания». – *Т.Щ.*), ты, наверное, за мной едешь: очень хорошо тебя принимаю…- У т[еб]я бак-то какой?» «Ты на одиночке там, да, стоишь? – Да, бежевый такой. – Ну я вот поворачиваю на заправку». «Вольво, воронежская!.. ой, смотрю на ведущую ось…у т[еб]я потеки. Гайки не ослабли? Я справа от тебя, автовоз. – Чо про Вольву воронежскую? Продублируй. – Гайки у тебя правые – не ослабли у тебя? Потеки…» Реклама: «Программа, которую понимают грузовики… Навигаторы покупаем и продаем…». «Ты на

разворот пойдешь, скамеечка?» (ПМА: М10, 19.09.2015).

Кто тут субъект движения? Тот, кто говорит и к кому обращаются (т.е. водитель) – но он же и тот, у кого могут ослабнуть гайки и потечь масло: человек и машина в процессе коммуникации фигурируют как нерасчлененный субъект движения. Подобное слияние (приписываемой) субъектности человека и машины обнаруживает Бренда Брайт, исследуя место лоурайдеров (тюнингованных автомобилей с низкой посадкой) в культуре и самоидентификации испаноязычных «чикано» на севере Нью-Мексико (*Bright* 1998: 603 – 604). При этом в качестве объяснительной модели она ссылается на предложенную Донной Харавэй концепцию киборгов, как человеко-машинных гибридов, возникающих в контексте модернизации, где преодолевается дуализм человека и вещи (как машины и предмета потребления) в процессе социального действия (*Haraway* 1991:180 – 181).

Но вернемся к описанию маркеров грузовичка, изображенного выше на фотографии. Через ветровое стекло видны развешенные по кабине игрушки. На капоте крупная наклейка с изображением головы оскалившегося хищника семейства кошачьих. Ниже ее – наклейка в виде желтой ленты с надписью: «Танки грязи не боятся» и двумя силуэтными изображениями танков по обе стороны от надписи. Смысл этой последней надписи может проясниться после того, как мы разберем еще один аспект маркирования, особенно характерный как раз для грузовых и вообще рабочих машин (хотя ими и не ограничивается): надписи и рисунки пальцем на грязной поверхности машины.

Смысл этой надписи на задних дверях фургона мне неясен, но это писал, очевидно, не водитель и не владелец, а кто-то другой – и сам факт использования поверхности чужого автомобиля для

самовыражения есть акт *графической агрессии*, тем более, если учесть, что машина в потоке воспринимается и используется как дисплей идентичности водителя/владельца. Следовательно, подобные чужие вторжения можно интерпретировать как борьбу за идентичность – за право использовать машину как ее дисплей.

Рис. 3. Надписи пальцем по грязи на задней поверхности грузового фургона. Санкт-Петербург, 2015 г.

И право это базируется на этике «чистоты». Все это восходит, вероятно, ко временам, когда на улицах неформально работали подростки – мойщики машин, навязывая свои услуги водителям как бы от имени машины, выдумывая позорящие надписи и т.д. Сентенция, которая зафиксирована на фотографии – единична, а наиболее распространенные надписи по грязи с темой грязи и связаны. В моей коллекции

есть такие: «Помой», «Помой меня» (Груз.фургон 2006, 2013, 2015; микроавтобусы 2009,2014; «жигули» ВАЗ четверка 2015), «Помой меня, я вся чешусь» (Груз.фургон 2006), «Грязь лечебная. Не смывать. Не слизывать» (Груз.фургон 2010), Грязь лечебная Можешь слизать Очень вкусно!» (микроавтобус 2010); «Я хочу в баню Машина P.S. Oleg the P.S. Oleg the fast (зачеркнуто) нрзб. Slow ROM I WONT TO БАНЯ» (Груз.фургон 2016), «Я хочу на юг в Сочи ...у на вас Не мой меня» (микроавтобус 2010); «Не смывать грязь Она лечебная! Покажу короткую дорогу (микроавтобус 2015). Эти надписи обращены к водителю – т.е. писал не он, а некто третий, обращаясь к водителю от имени машины, т.е. объединенный субъект распадается. Объединенный субъект существовал во время движения, когда часть функций по обеспечению движения была делегирована техническому устройству, автомашине. А надписи с просьбою «помыть ее» (машина всегда в них в женском роде) сделаны во время стоянки: нет движения – нет и объединенного актора. Грязь на корпусе машины оказалась фактором, легитимирующим графическое вторжение неизвестного третьего, дающего машине «голос». Эти же неизвестные высказываются от имени того, кто имеет право «наказывать» машину, т.е. ее приватизируют функции ее хозяина: «Не мыть наказана», пишут они на задней двери ВАЗовской «девятки» (2015г.). Но в этом варианте, выступая в роли наказанного, машина тем самым оказывается в субъектной позиции социального актора (Латур 2006). Акторная роль просматривается и в текстах наклеек, приписывающих машине собственные качества: «Осторожно, злая машина» (Пикап. СПб, 2015) и «Машина с характером» (Иж. СПб, 2015). Пишущие пальцем по грязи идут дальше и пытаются переопределять идентичность машины – на корпусе

большегрузной фуры появляется надпись «надрыв-пуп-транс» (Санкт-Петербург, 2009 г.)

Грязная поверхность автомобиля становится местом самовыражения неизвестных, т.е. даже *не вещью, а только пространством*, пустым местом для письма. Приведу примеры надписей пальцем по грязной поверхности машины, выходящих за рамки собственно темы «чистоты».

Рис. 4. Фура без прицепа на улице Санкт-Петербурга. Надпись «Надрыв-пуп-транс». 2009 г.

Во-первых, это многочисленные и разнообразные ругательства, бранные обращения к неопределенному адресату. Во-вторых, ругательства в адрес спортивных клубов (футбольных команд): СКА (2015) и Спартака (2010). В-третьих, признания в любви, вряд ли имеющие отношение к машине или водителю: на «опеле» (2015 г.) пальцем по грязи кто-то нарисовал три сердечка, сердечко со

стрелой, написал «Я ВЛЮБЛЕН» и еще нарисовал три сердечка. На фольксвагене кто-то написал «Женя», а на давно стоящих на улице «жигулях» – «Дембель. ДМБ» или «блондинко» (СПб, 2015). Встречаются и совсем непонятные высказывания: «Суровый взгляд не ПРNЗНАК железной челюсти», было написано на задней двери грузового фургона. Рядом начерчен круг с исходящими от него тремя дугами, и номер: 06 NНГ (СПб, 2015).

Оставляя на корпусах автомобилей чужие имена, признания в любви или философские высказывания, к водителю и машине отношения уж совсем не имеющие, – пишущий просто захватывает поверхность машины для своего самовыражения. Стоящая машина теряет в данном случае не только символическую субъектность, связь с идентичностью водителя, – но и собственно вещественность, как обладание культурно определенными и закрепленными на ней признаками. Она превращается в символически пустое пространство.

Микроавтобусы и небольшие фургоны в целом соединяют черты маркирования грузовиков и внедорожников. «Пальцевая агрессия» борцов за чистоту в отношении их тоже весьма характерна.

Впрочем, надписи пальцем по грязи могут быть не только актом графической агрессии. На задней поверхности фургонов пишут и о неисправностях машины: «Стопов нет» (Груз.фургон, 2013); «Стопов нет. Поворотов тоже» (микроавтобус, 2011), – этот мотив весьма распространен, и тут, скорей всего, автором является сам хозяин (или водитель) машины. Они же, вероятно, пишут и слово «Перегон» на транзитных автомашинах, указывая регионы их происхождения/назначения: «Калмыкия 08 RUS» (Грузовой фургон. СПб, 2016); «Ростов-на-Дону, На Краснодар, Белгород, Хабаровск, БП Сахалин, Белгород, Брянск, Вуктыл, Б.П. Воронеж, Тула» (микроавтобус. СПб, 2014). С интересами

водителя можно предположительно связать и надпись на задней стороне грузового фургона: «Быстрее никак. Не надо спешить» (СПб, 2015), – обращения про скоростные ограничения встречаются и на наклейках, которые уж точно помещают на корпус машины ее водители и владельцы.

Разберем теперь случаи обычных легковушек, не связанных с каким-то специализированным автомобильным сообществом.

а б

Рис. 5. а). «Тупой, но решительный». А/м «Форд». СПб, 2013 г. б). «Не обижай маленького»; «Серега». А/м Дэу-матиз. СПб., 2014 г.

Надпись на форде «Тупой, но решительный» идентифицирует (водителя? Машину? Их вместе?) как участника движения, по типу поведения на дороге. Надписи на матизе апеллируют сразу к нескольким идентичностям. «Не обижай маленького!» - идентификация участника движения по его размеру: тут уже речь идет об автомобиле, как бы от его лица - т.к. основной характеристикой актора выступают небольшие размеры его корпуса. Эта характеристика становится и обоснованием этических требований к другим участникам движения (если их призывают не обижать «маленьких», то они, очевидно, «большие»? Т.е. обращение тоже к машинам?). Расположенный чуть

выше шильдик «Серега», относящийся, вероятно, к владельцу и/или водителю, размещается, однако, на корпусе технического средства, который тем самым принимает на себя функции дисплея его идентичности.

Все приведенные случаи дают нам материал для иллюстрации экспрессивной функции вещи (автомобиля) как дисплея идентичности социального актора. Но в ряде случаев, как мы видели из переговоров водителей или из содержания самих вещественных маркеров, автомобиль и сам включается в структуру актора, объединяющего человека и вещь.

Идентичности и линии разграничения в иконосфере потока

Если представить уличную иконосферу в целом, то множество автомаркирующих наклеек, рисунков, надписей, объемных накладок-шильдиков окажутся в ней носителями информации о репертуаре идентичностей, записанном в потоке движения. Этот репертуар можно разделить на две группы: дорожные и «домашние». Первые актуальны собственно в связи с движением: это идентичности, связанные с потоком и со средством передвижения. Вторые – это идентичности, вообще говоря, актуальные и вне движения, и даже вне связи с автомобилем: определяемые семейными ролями, национальной и конфессиональной принадлежностью, идеологическими или спортивными предпочтениями, принадлежностью к сообществу геймеров или фанатов мультсериала; тем не менее, они тоже находят свое выражение на корпусе автомобиля и включаются в иконосферу потока. Множество маркеров, особенно характерных для легковушек, апеллируют как раз к идентичностям второго рода, чаще всего они заметны на заднем стекле или задней части корпуса

автомобиля: от идентификаций с поколениями соотечественников через память о победе («Спасибо деду за Победу!», «Налейте деду за победу», «Спасибо бабушке и деду за нашу славную Победу!» и просто наклейки с символикой Дня Победы – георгиевской лентой, орденом Красной Звезды и т.д.) до проекций своего семейного статуса: «Любимая, спасибо за сына!» (СПб, 2015) или «За рулем этой машины иногда ездит моя жена! Прошу понять и простить!!!» (СПб, 2016).

Насколько идентификации такого рода (вообще говоря, не связанные с дорогой) влияют на движение в потоке? Я задала этот вопрос водителю (мужчина 26 лет, стаж вождения более 7 лет), и он ответил, что «когда видишь эти надписи, то этот человек как будто уже знакомый, ну вроде ты о нем уже что-то знаешь… это не просто машина, а ты уже знаешь, что там человек, и он как будто ближе. И если даже он накосячит, то мне будет легче его оправдать, понять» (СПб, 2016). Если так, и в той мере, в которой похожее чувство возникает и у других водителей, «домашние» идентификации должны способствовать интеграции потока, переживанию его как общности условно «знакомых».

К этому же ряду внедорожных идентичностей следует относить и локальные: на заднем стекле автомобилей встречаются надписи «Купчино», «Обухово» (указания на районы Санкт-Петербурга) или, например, «Ош» (город). Таким способом в дорожное пространство переносятся линии разграничения, связанные с земляческими связями.

Однако, с точки зрения анализа социальной структуры собственно *потока* движущихся машин (а точнее, человеко-машинных гибридов, если мы хотим определить социального актора процесса движения), нам в первую очередь интересны идентичности первого рода – непосредственно связанные с движением.

Рассматривая эти идентичности, а точнее, их маркеры на автомобилях-дисплеях, можно увидеть, как в иконосферу потока выносятся линии разграничения, структурирующие мобильное сообщество.

Самая очевидная линия – по типам машин: «Газель – это диагноз» (2006), «Кто такие джиперы?...»; крупная надпись «Боевая классика» на заднем стекле «жигулей», «Не обижай маленьких!» на автомобиле «Матиз» (2015), такую же наклейку я видела и на «Оке» (2016): границы проводятся там, где с маркой автомобиля связывают определенные способы коммуникации, и, следовательно, специфическое место его в структуре потока.

Пожалуй, наиболее интенсивно в городском пространстве Петербурга разграничительные линии определяют и отделяют мир внедорожных автомобилей. Если ориентироваться на вегикулярные маркеры, то его границы конструируются за счет указания на институциональные и поведенческие особенности.

Внедорожные автомобили выделяются в потоке множеством наклеек, но только на стоянке можно рассмотреть их связь с рядом институтов: это стикеры клубов, интернет-сообществ, радиостанций или каналов. Водителей внедорожников объединяет участие в клубных мероприятиях: гонках, ралли, трофи-рейдах, просто выездных встречах, таких, как, например, празднование Старого нового года; в память об этих мероприятиях остаются наклейки на корпусе – по ним собратья по внедорожной среде поймут степень итегрированности в практики сообщества.

Наклейки «в канале» указывают на пользование СВ-рацией, которое объединяет в первую очередь водителей большегрузных машин; они там явно доминируют, устанавливая нормы коммуникации; но канал этот доступен и джиперам, у которых также

часто имеется радиостанция, и таксистам. Впрочем, каждая из этих групп, наряду с общим пятнадцатым, обычно осваивает для общения и свой отдельный канал. «В канале» формируется еще одна подсистема общего движения, со своей идентичностью и системой внутренних маркеров (позывные, лексика, фразеология). Еще одним медиатором и площадкой для формирования коллективных идентичностей служат популярные радиостанции, через которые можно передать поздравление, заказать песню, откуда в водительскую среду проникают соответствующий сленг и мемы.

Ряд разграничительных линий проводится через различия в отношении к дорожным ценностям: скорости и проходимости, экономии топлива и, наконец, чистоте автомобиля. Предпочтение проходимости всем прочим (и скорости, и экономии, и чистоте) очерчивает границу внедорожного сообщества, а соответствующие наклейки становятся опознавательными знаками их членов: «Не едь за мной, ты там не проедешь» («Нива», УАЗ: СПб, 2013); «Ты едешь быстро, а я – где захочу!» («Нива». СПб, 2014; Сузуки-внедорожник СПб, 2015). Выше мы упоминали также наклейки с призывами пренебречь экономией топлива (2 автомобиля «Нива». СПб, 2014), опять же, связанной с сознательным выбором в пользу повышенной проходимости. То же о чистоте машины: «Чистый джип – позор хозяину», – известная наклейка на джипы; именно так озаглавили сообщения о встрече джиперов в Череповце и «покатушек» внедорожников в Минске (Чистый джип 2016; Kia sorento club 2011).

Аналогичное пренебрежение к грязи на корпусе машины выражают и наклейки «Танки грязи не боятся», «Грязный танк в бою не виден», или просто «Т-34», выведенное пальцем по грязи. Использование по отношению к машине слова «танк» включает эту

тематику в контекст агрессивных взаимодействий с предполагаемым собеседником-адресатом сообщения. Может быть, это продолжение конфликтных отношений с навязчивыми ревнителями чистоты – субкультурой мойщиков машин, в начале 2000х гг. сформировавшихся на основе сообществ беспризорников. Но и по нынешнюю пору, как мы видели, грязный корпус используется как поле борьбы за право идентификации – графической агрессии по отношению к машине и ее владельцу. Чаще всего, впрочем, оскорбительные высказывания пишут пальцем по грязной поверхности грузовиков – на внедорожниках я их фиксировала в очень редких, единичных случаях.

Автомаркеры определяют и ряд разграничительных линий, отделяющих автомобилистов от других участников движения, в первую очередь от пешеходов и «двухколесных» (мотоциклистов и велосипедистов). Конфликтные стороны отношения к пешим участникам движения выражены в наклейках с изображением силуэтных фигурок старушек, идущих друг за другом, или семейств, или человечков с палками, или звездочек – на крыле машины под боковым окном, – структурно воспроизводящих звездочки на корпусах самолетов, обозначавшие во время войны сбитые вражеские аппараты. Что касается мотоциклистов, то я зафиксировала наклейку «*moto friendly*» на корпусе под задним окном ВАЗ девятки (СПб, 2015): акцентирование отказа от конфликта также свидетельствует о его актуальности.

Довольно распространены наклейки, указывающие на профессиональные идентичности: силуэты хоккеиста с клюшкою, оператора с видеокамерой, танцующей девушки, летчика (силуэт самолета) и т.д. Однако, каждая из названных наклеек может обозначать и стратегии поведения на

дороге: «забей» (не реагирующего на сигналы окружающих), «видеорегистратор на борту», «женщина водитель» или «летчик» (склонный к нарушению скоростного режима, рискованным обгонам и т.п.). Изображения самолетов и летчиков весьма популярно в автомобильной аэрографии (которую мы в этой статье намеренно не затрагивали, полагая, что это отдельный пласт вегикулярного искусства). На общественном транспорте или рабочих автомобилях крупных фирм встречаются наклейки, указывающие на обязанность соблюдения их водителями правил дорожного движения: «Петрович уважает правила», «Я нарушил ПДД? Звоните... (дается телефон, по которому следует сообщить, очевидно, руководству фирмы)». Или же – правил «вежливости», которая понимается шире, чем просто соблюдение ПДД: «За рулем вежливый водитель». Среди же обычных водителей некоторые, напротив, помещают на заднем стекле хорошо всем видимую надпись: «Я пропускаю только автомобили 01, 02, 03», показывая, что игнорирует нормы так называемой «вежливости» (Дэу Матиз. СПб, 2013). В любом случае такого рода наклейки формируют представление о множественности норм, на которые ориентируются водители, и множественность различных позиций, которые они могут занимать по отношению к этим нормам. Позиция по отношению к ПДД, правилам «вежливости» или определению допустимых рамок нарушения скоростного режима формирует еще один пучок линий разграничения в мобильном сообществе «потока». Впрочем, полинормативности «потока» я намерена посвятить отдельную статью. В настоящей же статье важно было сосредоточить внимание на вещественной стороне – на том, как в дорожную коммуникацию вовлекается материальная сторона автомобиля, и как она модифицируется (в частности,

за счет дополнений), адаптируясь к потребностям коммуникации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
Вещь, идентичности и субъектность в «потоке»

По итогам проведенного анализа вегикулярных маркеров – знаковых дополнений вещественной структуры машины – можно сделать ряд выводов, касающихся структуры социальной: той совокупности социальных взаимодействий, в рамках которой их знаковость считывается и способна влиять на поведение участников.

Во-первых, о режимах видимости. Во время движения наблюдать какие-либо детали машины затруднительно: они мелькают в поле зрения (как неподвижного наблюдателя, так и участников движения) весьма непродолжительное время. В исключительном положении находятся маркеры, расположенные на задней поверхности корпуса: они хорошо видны водителям автомашин, движущихся следом в потоке, и это следование может продолжаться достаточно, чтобы успеть рассмотреть и прочитать послание. Поэтому маркеры, рассчитанные на восприятие соседями по потоку, должны располагаться именно сзади. Крупные буквы, большие размеры изображений также позволяют предположить расчет на восприятие их в движении. Мелкие наклейки и надписи могут восприниматься на стоянках, поэтому должны рассматриваться как часть коммуникации, когда вещь уже не является движущейся (адресатами могут быть члены своего сообщества или конкуренты за место). Маркеры, расположенные по бокам машины, также могут быть доступны наблюдению в потоке – но не в процессе движения (когда водитель фокусируется на дороге, не позволяя себе отвлекаться на чтение юмористических посланий), а

во время вынужденных остановок в пробке. Фронтальная часть машин попадает в поле зрения во время движения во встречном направлении – но весьма ненадолго, – или в момент въезда на стоянку, когда становится объектом внимания тех, кто на этой стоянке находится. Изображения и надписи фронтальной стороны обращены в первую очередь к тем, с кем делят стоянки, и наиболее многочисленны у тех категорий водителей, для кого самоидентификация на стоянках связана с принадлежностью к какому-то значимому сообществу, например, у водителей большегрузных грузовиков или автобусов. Учет режимов видимости (в зависимости от расположения и размеров маркеров) позволяет высказывать предположения об адресатах посланий и условиях включения их в процессы социальной коммуникации. В этой статье мы сосредоточили внимание на маркерах машин, значимых во время движения. Поэтому основное внимание было уделено тем, что расположены на задней поверхности корпуса машины (послания следующему) и самым крупным надписям на фронтальной стороне.

Во-вторых, о позиции, которую вещь (автомобиль) занимает в процессе социальной коммуникации и о самом характере ее вещественности (под вещественностью мы понимаем условия включения материального объекта в контексты социальных взаимодействий). Мы обнаружили четыре варианта: (1) человеко-машинный гибрид во время движения (коммуникация ведется от имени субъекта, совмещающего признаки человека: имя водителя на табличке и в разговорах о машине – и технического устройства: цвет корпуса, марку машины, течь масла или разболтавшиеся крепления); (2) машина как субъект коммуникации во время стоянки и, как правило, в отсутствие водителя (к водителю

обращаются от имени машины: «помой меня»); (3) машина как адресат коммуникации (наказания, брани и т.п.); (4) машина как объект – материальная вещь, которую именно как вещь описывает, продает или ремонтирует владелец. В позиции пассивного объекта машина оказывается и когда по ее поверхности пишут пальцем чужие люди, но не от ее имени, а просто используют ее твердую загрязненную или покрытую снегом поверхность для самовыражения, своих собственных коммуникативных целей, никак не связанных ни с движением, ни с воображаемой субъектностью автомобиля. Но в этом случае машина выступает уже даже не как (отдельная, имеющая признаки) вещь, а как пассивная «пустая» поверхность, часть среды.

В-третьих, о роли автомаркеров и переносимых с их помощью сообщений в иконосфере движущегося потока машин. Дополнения, выполняющие функции автомаркеров, считываются как в рамках отдельных специальных сообществ (пример – джиперы или водители большегрузов), так и в контексте потока движущихся машин, который мы получаем основание рассматривать как возникающее в процессе совместного движения сообщество. Автомаркеры, формируя иконосферу потока, обозначают разграничительные линии между его отдельными сегментами. Множество переносимых на корпусах машин маркеров формируют репертуар актуальных идентичностей, поведенческих стратегий и отношений к ним, способов поведения и реакций в конфликтах, - т.е. становится средством конструирования внутренней структуры потока. Все это повышает предсказуемость, снижая неопределенность в каждой отдельной ситуации взаимодействия.

Интернет-источники

Чистый джип – позор хозяина. Встреча участников. Череповец, 23 ноября 2016 г. – https://vk.com/event76908751 Обращение 9.12.2016 г.

Чистый джип – позор хозяину. – сообщение пользователя *Richi* (Минск) от 31.07.2011 г. на форуме Kia Sorento club. – http://kia-sorento-club.by/showthread.php?t=161 Обращение 9.12.2016 г.

Библиография

Латур Б. Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей. М., 2006. С. 199–222.

Мищенко, Дарья. Надписи на такси в Абиджане (Кот-д'Ивуар) // Антропологический форум. 2015. № 24. С. 155–169.

Щепанская Т.Б. Движение и вещь: опыты чтения автомобиля в потоке // Этнографическое обозрение. 2016. № 5. С.53–66.

Bolton, Ralph. Machismo in Motion: The Ethos of Peruvian Truckers // Ethos. 1979. Vol. 7, No. 4. P. 312–342.

Golley, Frank B. Bus Names in Costa Rica // Western Folklore. 1978. Vol. 37, No. 1. P. 58–60.

Bright, Brenda Jo. Remappings: Los Angeles Low Riders // *Brenda J.B., Bakewell L.* (eds.) Looking High and Low: Art and Cultural Identity. Tucson: U of Arizona Press, 1995.

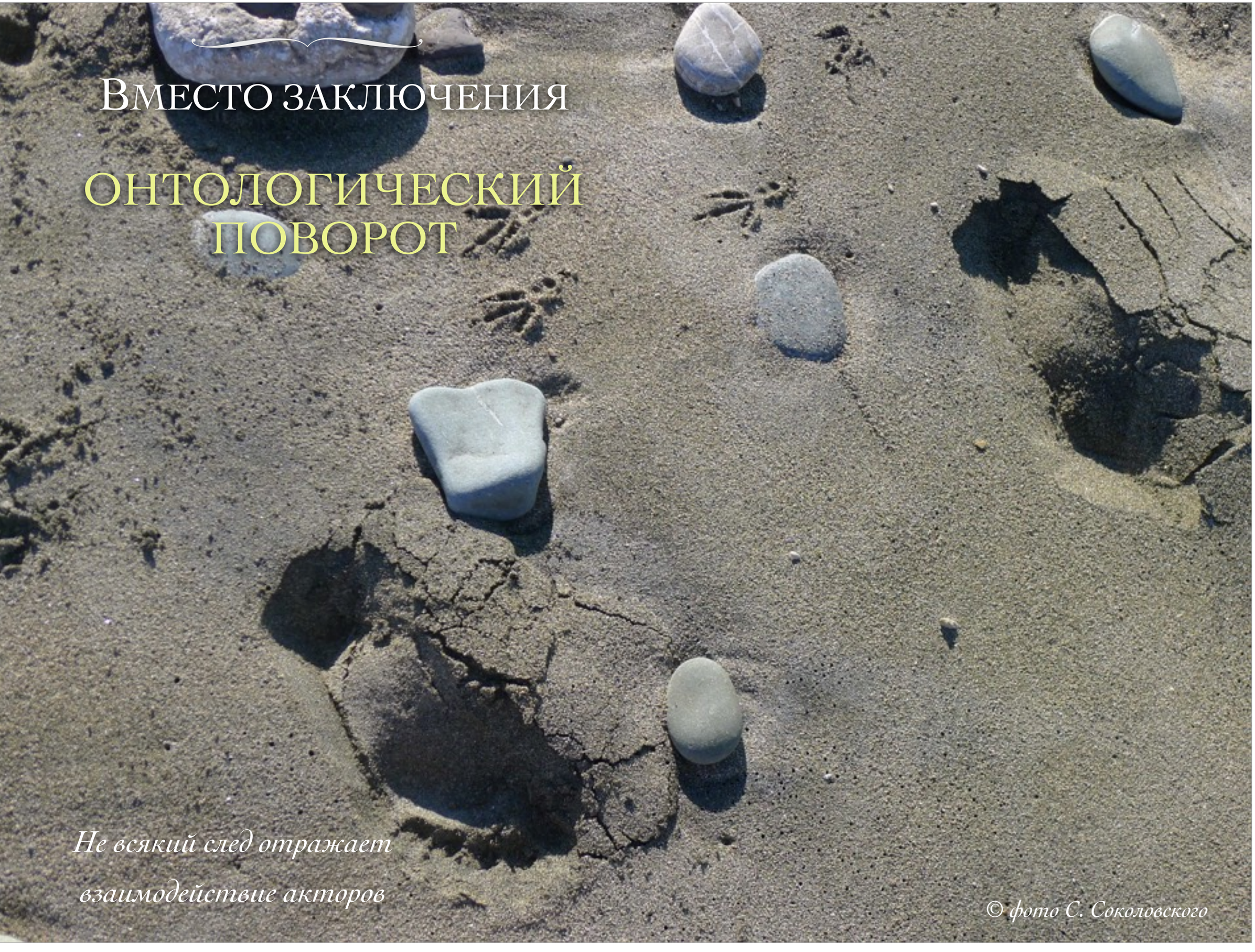
Bright, Brenda Jo. Nightmares in the New Metropolis: The Cinematic Poetics of Low Riders // Studies in Latin American Popular Culture. 1997. Vol.16. P. 13–29.

Bright, Brenda Jo. Heart Like a Car: Hispano/Chicano Culture in Northern New Mexico // American Ethnologist. 1998. Vol. 25, No. 4. P. 583–609.

Elias, Jamal J. On Wings of Diesel: Spiritual Space and Religious Imagination in Pakistani Truck Decoration Author(s): Source: RES: Anthropology and Aesthetics. 2003. No. 43. P. 187–202.
Chattopadhyay, Swati. The Art of Auto-Mobility: Vehicular Art and the Space of Resistance in Calcutta // Journal of Material Culture. 2009. Vol.14, No.1. P. 107–139.
Chattopadhyay, Swati. Unlearning the City: Infrastructure in a New Optical Field. University of Minnesota Press, 2012. 320 pp.
Collin-Lange, Virgile. 'My Car is the Best Thing That Ever Happened to Me': Automobility and Novice Drivers in Iceland // Young. 2014. Vol. 22, No. 2. P. 185–201.
Gradante, William (1985). Art Among Low Riders // *Abernethy F.E.* (ed.). Folk Art in Texas. Dallas: Southern Methodist University Press, 1985. Pp. 70–77.
Haraway, Donna J. A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century // *Haraway, D.* Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991. Pp. 149-182.
Meñez, Herminia Q. Jeeprox: The Art and Language of Manila's Jeepney Drivers // Western Folklore. 1988. Vol. 47, No.1. P. 38–47.
Lawuyi, Olatunde Bayo. The World of the Yoruba Taxi Driver: An Interpretive Approach to Vehicle Slogans // Africa: Journal of the International African Institute. 1988. Vol.58, No. 1. P. 1–13.
Lipset, David; Handler, Richard. Vehicles: Cars, Canoes and other Metaphors of Moral Imagination. Berghahn Books 2014. 224 pp.
Thomas, Jeannie B. Pickup Trucks, Horses, Women, and Foreplay: The Fluidity of Folklore // Western Folklore. 1995. Vol. 54, No. 3. P. 213–228.

Вместо заключения

Онтологический поворот



Не всякий след отражает взаимодействие акторов

© фото С. Соколовского

Сергей Соколовский

“ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ” И РОССИЙСКИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Жанр представленного ниже текста – это жанр заметок, собрание комментариев и маргиналий к некоторым идеям, возникающим в связи с исследованиями материальности за рамками того, что я здесь обозначил как российские этнографические исследования материальной культуры. Толчком и мотивом для этого предприятия явилось наблюдение о некотором угасании интереса к исследованиям материальной культуры, о чем свидетельствует статистика этнографических публикаций в отечественных журналах. Целью этих заметок является попытка переломить эту тенденцию, обратив внимание на новые подходы, идеи и методы, которые среди российских антропологов по разным причинам остаются

пока либо не очень известными, либо не слишком востребованными.

Пока речь велась об акторно-сетевой теории (АСТ) и ее успехах или недочетах в STS (исследованиях науки и технологий), российские антропологи могли игнорировать весь этот ажиотаж, не без оснований полагая, что все это ближе интересам социологов вообще и социологов науки, в частности, и считая технологию той сферой, в которую здешние антропологи[1] не заглядывают и заглядывать не должны. Это убеждение стало слабеть, когда гуру АСТ (подхода, более известно сегодня под именем *материальной семиотики – material semiotics*) стали все чаще появляться на антропологических конгрессах и страницах ведущих антропологических журналов, и не просто появляться, а выступать на них в качестве почетных докладчиков, и не просто публиковать свои статьи в “наших” журналах, но заполучать их целиком под специальные выпуски. Наконец, когда уже не только социологи и философы, но и археологи, историки и искусствоведы вовсю стали обсуждать т.н. *онтологический поворот* в социальных науках, наступило время и для российских антропологов как-то учесть происходящее и сформулировать к нему свое отношение.

В 2011 г. вышел специальный выпуск журнала *“Этнографическое обозрение”* («Новые подходы к исследованию материальной культуры», №5, 2011), а *“Антропологический форум”* посвятил “новой

материальности" дискуссию «Незамеченные революции» (№ 24, 2015), обратив внимание на то, что прежде считалось в тематическом отношении "чуждым". Примерно в этот же период ведущие англоязычные антропологические журналы опубликовали свои специальные выпуски и дискуссии, посвященные онтологическому повороту: британский *Critique of Anthropology* в одном только 2010 г. опубликовал два выпуска на интересующую нас тему: "Онтология – это просто другое слово для культуры" (*Carrithers e.a.* 2010) и "Нон-дуализм – это философия, а не этнография" (*Venkatesan e.a.* 2010); *Current Anthropology* отдала свои страницы дискуссии, прошедшей годом ранее и названной «"Миры иначе": археология, антропология и онтологическое различие» (*Alberti e.a.* 2011); авторитетный онлайновый журнал по теоретической антропологии *HAU – Journal of Ethnographic Theory* посвятил свой раздел *Colloquia* т.н. "французскому онтологическому повороту" (*Kelly* 2014). Уделили интересующей нас теме внимание социологические и многопрофильные журналы по социальным наукам (*British Journal of Sociology* /2012/; *Social Studies of Science* /2012, 2013/; *Theory, Culture & Society* / 2002/). Частота использования таких ключевых слов как *материальность, онтология, STS* и *Латур* продолжает и сегодня расти по экспоненте. Именно они оказываются маркерами того исследовательского поля, которое в социальных науках, включая антропологию, стало принято называть "объектно-ориентированными

исследованиями". Уже сейчас число работ, посвященных онтологическому повороту и новым подходам к исследованиям материальности столь велико, что вряд ли может быть охваченным в обзоре журнального формата: лишь у одного из лидеров "онтологического поворота" Брюно Латура опубликовано почти полтора десятка монографий и сотни статей, многие из которых сейчас доступны и в переводах на русский. Не слишком отстают от него и его коллеги – Джон Ло, Мишель Каллон, Мадлен Акриш, Аннемари Моль и др.

Вопросы, в чем же заключается этот поворот, от чего и к чему поворачивают социальные науки, наконец, что могут дать и уже дают развиваемые в его русле концепции и методы для этих наук в целом и антропологии, в частности, оказываются слишком широкими для жанра обзора, поскольку предполагают внятное изложение не только мотивов поворота от прежней методологии, но и той новой онтологии, к которой этот поворот осуществляется. Латур как лидер этого направления, получившего наименование материальной семиотики, в полемике с философами прошлого и нашими современниками достаточно подробно изложил принципы, на которых эта онтология строится, оставаясь при этом философом-практиком, то есть всякий раз прилагая защищаемые им принципы к материалам конкретных исследований науки, технологии, экологии, права, религии, архитектуры и т.д., предложив

грандиозную систему плюралистической онтологии с описанием и анализом специфических режимов производства истины в каждом из перечисленных выше "модусов бытия" (*Latour* [2012] 2013). Изложить все это короче, чем сделал сам автор в сжатом очерке (*Ibid.* [1984] 1988), вряд ли представляется возможным[2]. Стало быть, чтобы уложиться в отведенные рамки, придется либо ограничиться перечислением принципов этой онтологии, либо вовсе опустить некоторые из них, исходя из значительно более скромных задач, нежели ее детальное описание. Кроме того, уместно отметить, что чтение соответствующей литературы вряд ли помогает создать тот уровень осведомленности, который есть у участников этого движения, активно разрабатывающих соответствующие методы и подходы в течение последних трех десятилетий и продолжающих это делать и сегодня. Остается ограничиться сугубо необходимым и отсылать читателя за деталями к авторам, продолжающим эту онтологию разрабатывать.

Как воспринимают онтологический поворот российские антропологи и наши зарубежные коллеги? Есть ли у него хронологические рамки? Отличается ли его содержание в антропологии от соседних дисциплин? Успел ли этот поворот реализоваться в особых программах полевых исследований, или же наработки его адептов используются пока исключительно при интерпретации их результатов таких исследований? Я не

берусь ответить на эти вопросы исчерпывающим образом и не могу претендовать на какую-то объективность, поскольку движим исключительно любопытством и вполне сознательно выступаю здесь с позиции дилетанта, поскольку не сомневаюсь в ее продуктивности и полезности[3].

Сам этот поворот по замечаниям многих из его комментаторов (ср.: *Grusin* 2015; *Kohn* 2015; *Pierides e.a.* 2012; *Van Heur e.a.* 2012; *Woolgar, Lezaun* 2013) внутренне неоднороден, слагается из многих, вполне самостоятельных направлений, каждое из которых имеет собственную историю и точки соприкосновения с другими в рамках широкого поля объектно-ориентированных исследований. Практически у каждого из таких направлений имеется и собственная более или менее продуманная онтология (концепция реальности), так что вместе они составляют своего рода *плюриверсум* – совокупность различных миров, обслуживаемых соответствующими им мировоззрениями и языками, на которых эти миры описываются. В отдельных и показательных случаях мы сталкиваемся с плюриверсумом (*Латур* 2013) или метаязыком, охватывающим несколько картин мира (*Descola* 2013) даже в рамках единого направления и в работах одного автора. Отсюда понятно, что перечисленные выше комментаторы этого поворота имеют дело со множеством существенно отличающихся позиций и концепций,

условно группируемых в одну категорию на единственном основании – новом обращении к фундаментальным основам бытия и переосмыслении имевшихся в прошлом, но не всегда в необходимой степени отрефлексированным дисциплинарным онтологиям.

Акторно-сетевую теорию (ACT, ANT) можно рассматривать и как некое единство (против чего, впрочем, видимо, станут возражать сами ее разработчики – Мишель Каллон, Брюно Латур и Джон Ло), и многие комментаторы отметят при этом своеобычность ее версий у каждого из только что упомянутых исследователей. Точно так же обстоит дело и с материальной семиотикой – наследницей ACT: критики обнаружат существенные отличия у ланкастерцев и парижан, а дополнительно к ним еще и индивидуальные отличия от автора к автору, так что на каком-то уровне сравнения будет вполне уместным разделить, например, материальную семиотику Изабель Стенгерс и Аннемари Мол как опирающиеся на разные онтологии. Наконец, вряд ли можно сводить все содержание онтологического поворота, особенно в случае антропологии, к Латуру и его французским, британским и голландским коллегам по исследованиям науки и технологий.

Самостоятельными и влиятельными стимулами для этого поворота[4] (в ряде случаев оказавшими влияние на антропологов прежде, чем они познакомились с трудами

Латура) явились работы Эдуардо Вивейроса де Кастро, Филиппа Дескола, Мэрилин Стрэзерн и Тима Инголда, описывавших онтологии коренных народов. Помимо этого, отдельные и мало связанные с проблемами онтологии, но тем не менее оригинальные подходы к концептуализации материальности, революционизировавшие всю эту область исследований, представлены в трудах Дэна Миллера и Арджуна Аппадураи. Такая разноплановость подходов, разумеется, затрудняет обзор, превращая сам его объект в чрезвычайно размытый, почти иллюзорный, что, конечно, граничит с иронией, ведь речь идет о вещном мире, который, казалось бы, уж точно должен быть менее иллюзорным, нежели его репрезентации. Словом, предмет рассмотрения неудержимо расплывается и нуждается в какой-то дополнительной задаче, способной объединить под своей крышей столь разнородные движения. Мне представляется, что такой задачей может стать поиск “полезности” этих подходов для изменения сегодняшней ситуации, сложившейся в исследованиях материальной культуры среди российских антропологов, ставшей привлекать все меньшее число специалистов.

Я вполне отдаю себе отчет в методологической наивности моего прагматически ориентированного поиска “полезного”, “нового” и “пригодного” для российского этнографа материала (подходов, концепций, методов) в этой разноплановой и мультидисциплинарной

литературе, однако, полагаю, что такую работу стоит проделать, поскольку она является частью диалога российских антропологов с научными сообществами других стран и позволяет обнаруживать, адаптировать или, наконец, создавать заново из местных материалов концептуальные средства, этот диалог обеспечивающие.

Помимо этого, обращение к содержанию онтологического поворота, даже если не брать в расчет все социальные науки и философию, а сосредоточиться исключительно на антропологии, мотивировано не только потребительским интересом, который я откровенно продемонстрировал выше, но и еще одним весьма серьезным мотивом, обусловленным ситуацией экологического кризиса, сопровождающего человечество, вступившее в эпоху антропоцена (ср.: *Latour* 2014*a,b*) и постгуманизма. Существенной чертой этой эпохи стало "умножение гибридов" (*proliferation of hybrids* – *Latour* 1993: 1).

О чем здесь ведется речь? Что это за гибриды? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется хотя бы в самых общих чертах, не углубляясь в подробности и внутренние различия между разными исследователями, охарактеризовать предлагаемую Латуром и его коллегами онтологию. Важнейшим принципом, отстаиваемым Латуром, по меньшей мере, со времен публикации его книги о пастеризации Франции (*Latour* [1984] 1988), является отказ от редукционизма (сведения всех элементов мира к какой-то единой фундаментальной

основе, сущности или уровню). Анти-эссенциализм или анти-субстанциализм его позиции, выражается в постулируемом равенстве метафизического статуса всех актантов, независимо от их размеров, масштаба и устройства, в т.н. "парламенте вещей" и "демократии объектов". Любая редукция основана на различении существенных и несущественных признаков или характеристик объекта, и в ее ходе – несущественные отбрасываются. Принцип равенства всех вещей и составляющих их связей при этом оказывается нарушенным и возникают иерархии вещей и их свойств или признаков. Применительно к социологии этот принцип прочитывается как анти-дюркгеймовский (вспомним о требовании Дюргейма объяснять социальное социальным и его концепции социального факта). Принцип равенства в существовании любых объектов, от микроскопических до гигантских порождает т.н. *плоскую онтологию*.

Выстраиваемая на основе принципа метафизического равенства плоская онтология[5], противоречит здравому смыслу и специализации науки, но одновременно превращает эту онтологию в мощный эвристический инструмент для сметания всех междисциплинарных перегородок и обнаружения невидимых для дисциплинарного сознания связей. В этой картине мира упраздняются различия между природой и культурой, живым и косным, человеком и животными – все

заключаемые прежде в эти сферы объекты рассматриваются как элементы или равноправно существующие актанты в создаваемых ими сетях, которые в свою очередь рекурсивно обеспечивают само существование этих объектов (актантов). Отказ от признания иерархии между вещами или их признаками и утверждение онтологического равенства всех объектов и любых отношений (все они *существуют*) является реакцией на положения картезианства и кантианства, в которых разрывы между разумом и телом (Декарт) или разумом и миром (Кант) оказываются более существенными, нежели все прочие разрывы, существующие между любыми объектами. Это не означает, впрочем, глобальной связности (сети имеют границы) или единообразия и эквивалентности связей (они могут отличаться по качеству и интенсивности). Повторю, существенно, что они есть, то есть равным образом существуют, и потому равны в онтологическом отношении. В противоположность плоской онтологии постулируются иерархические онтологии, в которых, как минимум, есть два уровня – существующие и несуществующие объекты (например, когда кто-то утверждает, что русалок, богов, рас или вечных двигателей нет, они нереальны), существенные и несущественные связи. Иерархической окажется и онтология, например, у Канта, отделяющая вещи-для-нас от вещей-в-себе, делящая свойства вещей на

имманентные и контингентные, а их признаки вещей – на существенные и случайные.

Еще одной существенной характеристикой метафизики ANT является обусловленный отказом от редукционизма *антиантропоцентризм*, поскольку он устраняет привилегированное место познающего субъекта и по сути упраздняет в качестве конституирующей онтологию субъект-объектное отношение. Оно заменяется множественными связями или взаимодействиями между актантами (материальными и нематериальными, живыми и косными, человеческими и нечеловеческими), объединяемыми в локальные сети, обеспечивающими существование и функционирование актантов. Изменение хотя бы одной связи или ее утрата ведет к исчезновению прежнего объекта и появлению нового; иными словами –никакой тождественности объектов во времени или их идентичности эта онтология не гарантирует.

Основополагающей чертой этой онтологии является ее *абсолютная конкретность*. Объединенные в сети актанты не обладают внутренней сущностью или субстанцией, которая бы оказывалась универсальной для всех объектов одного типа. В отличие от платоновской метафизики, в которой конкретные вещи являются лишь воплощением общей для них идеи, у Латура любой актант полным и исчерпывающим образом реализован и представлен в его

связях-интеракциях с другими актантами, существующими актуально, то есть здесь и теперь. Таким образом, онтология Латура выступает в качестве онтологии становления. Эта онтология (как, впрочем, и любая другая версия актуализма или окказионализма) создает значительные трудности при рассмотрении таких традиционных для философии сюжетов как изменение, история, время, идентичность или тождественность самих объектов и т.д. Поскольку трактовка актантов как пучков связей логически ведет к постулированию появления нового актанта при утрате или обретении хотя бы одной связи в сети отношений с другими актантами, в нарративах о научных открытиях, которыми полны работы Латура, эта характеристика актанта приводит к парадоксам, когда, например, возбудители сибирской язвы буквально возникают в результате их открытия Пастером из-за формированию *новой связи* между микробом и его первооткрывателем (*Latour* 1998: 170).

Взаимодействие между актантами интерпретируется Латуром как *трансляция* (*translation*), причем рассмотрение множества рассматриваемых им случаев взаимодействия актантов или связей между ними дает основания утверждать, что во всех этих случаях речь идет о силе и сопротивлении, либо подчинении ей, о передаче импульса в сети, о действии и противодействии, активности и контр-активности, о своеобразной семиотике потоков, сводимой им к взаимному

определению акторами друг друга (*interdefinition* – *Latour* 1988: 11) и цепочкам трансляции. Актанты могут стать сильнее, объединившись в сеть с другими, создав альянсы, обнаружив союзников и вступив с ними в связи, однако любая связь между двумя актантами требует затрат энергии, работы, организующего усилия и медиации. У Латура источником такой энергии или усилия служит еще один актант, обеспечивающий связь двух первых (самые известные из исследованных им примеров – Пастер как посредник между санитарной политикой и микробами и Фредерик Жолио-Кюри как посредник между исследуемым им нейтрино и правительствами нескольких государств, контролирующих необходимые для исследования ресурсы – *Latour* 1988, 1999). Эта характеристика, обусловленная принципами латуровской онтологии (точнее, ее актуализмом или окказионализмом) приводит к регрессии в бесконечность, поскольку и связь посредника как актанта с парой исходных актантов сама должна быть опосредована и т.д. Сам Латур решение этой проблемы не предлагает, упоминая лишь практические резоны, ограничивающие стремление учесть все, что, конечно, вряд ли можно рассматривать как аргумент.

Формально подход Латура и его коллег можно рассматривать и как информационно-кибернетический (в особенности, если учесть, какое внимание он уделяет т.н. на одном из этапов в развитии своего подхода “черным

ящикам" – о них ниже), в свою очередь являющийся разновидностью функционалистского подхода. Хорошо известно, что язык функций оказывается независимым от сущности описываемых явлений или физического субстрата (точно так же как информация инвариантна по отношению к физическим свойствам ее носителей), то есть может выступать в качестве метаязыка для описания как физических и химических, так и биологических, психических, социальных процессов и явлений и служить основой междисциплинарного трансфера и синтеза знаний, недоступных для предшествующего ей языка физикализма, к которому все типы взаимодействий сводились к физическим. Рассматриваемая здесь онтология, с моей точки зрения, занимает срединное положение между физикализмом и функционализмом, поскольку основным ее методом являются отслеживание движения импульсов силы в сетях актантов (в противном случае все рассуждения о борьбе, сопротивлении, балансе взаимодействий теряют смысл), а языком описания – семиотический (информационно-кибернетический, функционалистский) язык форм трансляции как следов взаимодействий объектов.

Гетерогенность сетей, в которые оказываются вовлеченными актанты, выступает как методологическое основание междисциплинарного переноса и синтеза знаний и основой для критики монодисциплинарных подходов и дисциплинарного знания. Так, например,

Латур открывает свою известную работу «Где недостающая масса. Социология одной двери» критикой социологии, неспособной обнаружить основу социальности, достаточную массу социальных связей и моральных норм для объяснения феноменов групповой устойчивости и связности (*Латур* 2006: 199), опираясь одновременно на концепцию фреймирования социального действия Э. Гофмана и концепции сети (*rhizome*), множества (*multitude*) и сборки (*assemblage*) Ж. Делёза. Это свойство сетей, а также уже упомянутый принцип, в соответствии с которым объекты (*актанты*, *акторы*) являются пучками отношений с другими актантами, входящими в конкретную сеть, и позволяет нам, наконец, вернуться к понятию гибрида, для объяснения которого пришлось привести это очерк принципов латуровской онтологии.

Представьте себе мир, в котором упразднены оппозиции между внутренним и внешним, субъектом и объектом, природой и культурой как априорными конструкциями. В нем существуют лишь ансамбли, коллективности, состоящие из разнообразных объектов – живых и неживых, физических и идеальных, наделенных разными степенями активности. Сама идея элемента таких сетей как переплетения или пучка его связей (отношений, зависимостей) от других элементов, с которыми он оказывается связанным, делает этот элемент гетерогенным, и если мы предпримем попытку

классифицировать его составляющие в терминах традиционной онтологии здравого смысла, то часть из них будет нами отнесена к природным, а другая – к культурным, часть к живым, а другая – к косным и т.д. В этом смысле гибридность составляющих сеть актантов естественна и неизбежна. Любой процесс ассоциации порождает гибриды. Переосмысление Латуром социального как продукта ассоциаций человека, других живых существ и неживых предметов позволяет иначе увидеть наши рутинные взаимодействия с материальной средой. В этой связи, наиболее перспективными и интересными для антрополога, специализирующегося на исследованиях материальной культуры, мне представляются четыре темы, которые я обозначу рабочими терминами 1) обстановка, 2) программирование взаимодействий и инскрипция, 3) простетика и 4) границы тела. Значения этих терминов и фраз не вполне очевидны, в особенности – для этнографов, а стоящие за ними понятия используются не столько в антропологической, сколько в социологической, культурологической и философской литературе. Однако, мне представляется, что они способны обогатить методологический инструментарий этнографии материальной культуры и оказаться полезными в полевых этнографических исследованиях. Начнем рассмотрение этих тем с анализа понятий "ситуация" или "обстановка" и близких им концептов.

Ситуация, фрейм, обстановка, социотоп, "подходящие условия"

Перечисленные выше понятия из разных научных контекстов, дисциплин и профессиональных тезаурусов характеризуют, главным образом, микроуровень социального взаимодействия, за исключением, пожалуй, социотопа, который описывает скорее мезоуровень. Проблема границ систем взаимодействия решается в каждом из этих случаев на основе различающихся критериев, и эти различия могут оказаться полезными в подходах к изучению материальности.

При всей интуитивной простоте и прозрачности слова "***ситуация***" его операциональное значение в исследовательском контексте не слишком просто определить. В частности, проблема возникает с определение границ ситуации, как временных, так и пространственных, а также со смыслом этого выражения, поскольку специфика конфигурации событий, позволяющих вычленять ситуацию из потока опыта также остается не вполне ясной.

Американский антрополог Джеймс Спрэдли предлагал различать в любой социальной ситуации три первичных элемента – *место*, *акторов* и *виды деятельности* (*activities* – *Spradley* 1980: 39). Он же пояснял, что фокусировка на отдельной социальной ситуации и подробная

характеристика всех ее элементов упрощает задачу исследования.

Местом наблюдения может являться по сути любое место, где есть люди и какая-то деятельность – уличный перекресток, где они переходят дорогу, тротуар, по которому они идут, касса в магазине, где они расплачиваются за покупки, окошко почты, где они получают и отправляют письма и бандероли, порог дома, где они вытирают ноги и приветствуют его обитателей и т.д. и т.п. Важно четко определить *границы этого локуса деятельности* и сами виды деятельности, разворачивающиеся в этих границах. Определение границ места не является тривиальной задачей, поскольку точно такие же виды деятельности могут разворачиваться в других похожих местах. Чтобы узнать, отличается ли поведение людей у "порога" городского парадного и сельского крыльца, нужно сделать допущение, что эти места похожи или эквивалентны, однако может оказаться и так, что поведение людей в них (виды деятельности) будет настолько различным, что их вряд ли можно будет объединять в один тип мест или рассматривать как одно место – вход в жилище. И наоборот, по видимости совсем различные места могут оказаться площадками развертывания совершенно одинаковых действий, что может стать основанием для их объединения в один тип или рассмотрения как одного места. Иными словами место является своего рода *социотопом*, в котором

разворачиваются *привычные* и *стереотипные* для исследуемых виды деятельности в такого рода месте (см. ниже о т.н. *felicity conditions* или "подходящих условиях").

Эти функционально специфичные *виды деятельности* или наборы и последовательности действий определяют не только границы мест в социальных ситуациях, но и *роли акторов*. Люди разных профессий, пола и возраста становятся клиентами перед окошком почты, пассажирами в салоне автобуса и гостями в чужом доме (с позиций АСТ – они оказываются вписанными в разные сети, и, стало быть, разными актантами). Помимо общих ролевых характеристик у них могут обнаружиться особенные, которые позволяют исследователю построить типологию акторов: посетители почты и магазина распадутся на завсегдатаев и новичков, ресторана – на "приличную публику" и "выпивох", спортзала – на профессионалов и "физкультурников", не говоря уже об обслуживающем персонале всех этих заведений, у которых, кстати, наверняка обнаружатся собственные классификации посетителей этих мест, точно схватывающие значимые для данной ситуации особенности их поведения. Исследователь, наблюдающий в качестве участника ситуации за развертыванием различных форм деятельности (то есть осуществляющий включенное наблюдение), поначалу не должен стремиться типологизировать всех акторов; он должен лишь фиксировать роли взаимодействующих людей и

уметь определять, что именно они делают – общаются (спорят, ссорятся, обмениваются комплиментами), торгуют (продают и покупают, обмениваются товарами и деньгами), обслуживают и обслуживаются и т.д. и т.п. Привычная повседневность нередко мешает точно определять, что происходит в данный момент, и какой именно набор действий осуществляется. Профессиональный психолог может фиксировать от десятка до сотен сигналов, исходящих от человека в момент общения (направление взгляда, поза, жесты, характер движений, интонация голоса, изменения цвета различных частей лица и др.), чтобы наблюдать за внутренним психическим миром человека. Антропологу обычно не требуется такая детальность, поскольку его интересуют существующие правила и сообразность действий в конкретных социально-культурных контекстах. Тем не менее, для того, чтобы негласные и часто неосознаваемые самими носителями правила стали очевидными, наблюдения должны иметь необходимую степень детальности. Практическое вычленение мест как вместилищ особых поведенческих паттернов, норм, правил, видов деятельности лучше рассмотреть на конкретном примере. В качестве такого примера можно привести исследование британских пабов, проведенное Кейт Фокс (*Fox* 2004: 88–108).

Все питейные заведения без исключения, и это продемонстрировали проведенные антропологами

кросскультурные исследования, являются местами с особой субкультурой и обычаями, выделяющими их из прочих публичных мест (ср.: *Fox* 1998). В Англии эта их характеристика проявляется особенно ярко. Стойка бара является едва ли не единственным местом в этой стране, где считается приличным начать разговор с незнакомцем. Обычные для англичан нормы сдержанности и уважения приватности здесь оказываются ослабленными. Однако даже в пабе именно стойка и ее ближайшее окружение является местом, где обычные социальные нормы сдержанности ослабевают; чем дальше от нее расположены столики и посетители, тем приватнее считаются эти места. Уже одно это сигнализирует наблюдателю, что он сталкивается здесь с особым социальным пространством, для которого характерны свои правила поведения.

Те, кто бывал в английских пабах, знает, что в них не бывает официантов. В лондонских пабах на туристских маршрутах часто можно наблюдать забавную ситуацию, когда иностранцы терпеливо, иногда часами, дожидаются обслуживания и, так и не дождавшись его, недоумевая или негодуя, покидают их. Самообслуживание происходит, однако, в соответствии с негласными правилами, которые можно понять только в ходе пристального наблюдения. С виду неорганизованная толпа или кучка посетителей у стойки бара на самом деле образует невидимую очередь, в которой каждый

осведомлен, кто за кем стоит, хотя никакого вербального обмена по поводу очередности там нет. За очередью следят бармены и сами посетители, и всякие попытки ее нарушить встречают неодобрение (бармены нарушителей обычно просто игнорируют).

Разговоры в пабе также подчиняются серии негласных правил. Например, повторный заказ или сигнал о том, что ты встал в очередь к стойке всегда должен быть невербальным, и это – не жест, не стук монетой по стойке – все эти способы не работают и осуждаются; не подмигивание, это всего лишь встреча глазами с барменом, после чего вы можете считать, что вы – в очереди. Лишь завсегдатаи могут нарушить эту пантомиму, вслух обращаясь к бармену, но и их обращения подчиняются особому этикету. Если вы в компании, то заказывать и платить должен обычно только один человек, а не каждый по отдельности, что в свою очередь объясняется правилами расчета и угощения, действующими не только в пабах. Существует и еще множество правил, регулирующих размер и форму чаевых, разговоры завсегдатаев и случайных посетителей, формы обращения персонала с клиентами и т.д. Весь этот сложный ритуал и является примером того, что имеется виду под действиями и их совокупностями, определяющими границы ситуаций. Иногда действия складываются в повторяющиеся и узнаваемые последовательности или паттерны, а паттерны – в более

крупные совокупности упорядоченных действий – события. Длительное и детальное включенное наблюдение дает время на выявление этих повторяемостей, позволяет выявить их ритмы и закономерности.

Спрэдли предлагает различать три типа соединения социальных ситуаций – их *кластеризацию* за счет пространственной близости, их *сетевое объединение* за счет участия в ситуациях одних и тех же акторов и, наконец, их *классификационно-типологическое* объединение на основе выявляемых наблюдателем сходств (*Spradley* 1980: 42–44). Например, наблюдения в английском пабе могут быть структурированы как *кластер* социальных ситуаций: очередь у стойки, посетители за столиками, посетители у телефона, работники паба за стойкой и в зале. Все эти ситуации объединены в один кластер за счет пространственной близости. Наблюдение, в фокусе которого оказывается *конкретная группа людей* (как это было, например, в проведенном в начале 1960-х гг. исследовании В.Б. Ольшанского, когда он, изучая ценностные отношения в бригаде рабочих, проработал несколько месяцев слесарем-сборщиком на московском заводе им. Ильича) может служить примером *сетевого* объединения социальных ситуаций, поскольку социолог наблюдал свою бригаду не только в цехе, но и в заводской столовой, и вне заводских стен, причем к каждому из конкретных мест был приурочен свой набор действий и

правил поведения. Наконец, сам исследователь, наблюдая сходное поведение в разных местах, может объединять социальные ситуации в конкретные *типы*, и если он фокусируется на изучении определенного места или типа деятельности, он может расширить свое поле наблюдения за счет подмеченных им сходств в сгруппированном им самим классе ситуаций. Здесь можно не останавливаться на таких характеристиках ситуаций как их частотность (чем чаще повторяются определенные ситуации, тем легче выявляются правила, регулирующих в них поведение акторов), открытость/закрытость для наблюдателя, или влияние степени включенности/заметности самого наблюдателя, которая на шкале "инсайдер – аутсайдер" может меняться в широком диапазоне. Замечу лишь, что от этих характеристик зависит как стиль участия наблюдателя, так и возможности, открывающиеся для наблюдения.

* * *

Обсуждение понятия ***социотоп*** возможно уведет нас несколько в сторону от рассматриваемой здесь проблематики, однако, поскольку оно предлагает некоторые не вполне исчерпанные возможности рассмотрения комбинаций (гибридов) природного и культурного, а также живых и неживых объектов, людей и элементов городской среды, наконец, пространств и ценностей, постольку его обсуждение здесь все же представляется уместным. Этимологическая

прозрачность термина и обусловленное ею удобство обозначения сращений социального и пространственного привели к полисемии, то есть обозначению одним словом быть может и близких, но не совпадающих понятий. Я не уверен, что изобретшие их авторы знают о существовании друг друга или об использовании "их" термина в ином, чем предлагаемом ими смысле.

Впервые, насколько мне известно, этот термин (в его немецком варианте – *Soziotop*) был использован в работе цюрихского антрополога Ули Гира «Пивные как городские социотопы: к значению и исследованию культур пивных (*Gyr* 1991), однако эксплицитного обоснования в этой статье он не получил и вообще используется лишь дважды – в заглавии и в заключении к статье, где автор пишет, что о «смешанной пивной (*Mischkneipe*) как городском социотопе можно говорить как об интересном (и незаменимом) институте, поскольку здесь в потоке постоянно меняющихся стилей жизни и досуга обеспечивается взаимодействие коммуникативных стилей самых разных социальных слоев (*unterschiedlichster Schichten*): здесь становятся возможными поиски идентичности и общение между нижними слоями общества и другими социальными группами в своего рода "переговорном стиле", которые в иной форме и где-нибудь еще вряд ли вообще происходят (там же: 116). Исследование, положенное в основу статьи, осуществлялось в рамках социолингвистического

проекта, нацеленного на изучение «устного общения в городе», проводимого парой лет ранее, и очевидно именно пересечение словарей социолингвистики и городской антропологии позволило кристаллизоваться понятию социотопа как специализированной коммуникативной сферы и места с особой субкультурой[6].

Второе и, по всей видимости, независимое "изобретение" термина произошло в Стокгольме, в среде архитекторов Королевского технологического института в контексте исследований по городскому планированию, и может представлять известный интерес для этнографии материальной культуры. Вот как описывает мотивы введения этого понятия один из его авторов шведский архитектор Александер Стооле:

> Концепт "социотоп" был разработан *ад hoc* ландшафтным архитектором и бывшим директором парков Стокгольма Андерсом Сандбергом и мной во время моей практики по городскому планированию в городской администрации по планированию в 2000–2002 гг. В то время мы не знали о каком-то другом использовании этого концепта и подумали, что он мог бы стать интересным дополнением к понятию биотопа. <…> Концепт сразу привлек планировщиков, исследователей и журналистов <…> и многократно переопределялся. В своей работе я определял его как всеми ощущаемые непосредственные ценности использования места конкретной культурой или группой (*Ståhle* 2006: 61; 2008: 102–103).

Можно отметить, что оба варианта понятия "социотоп" связаны с исследованиями городской повседневности. Картографирование городских социотопов было вдохновлено концепциями Анри Лефевра, в частности, предложенной им пространственной триадой, заменявшей оппозиции природного и культурного/социального более сложной конфигурацией, в которой участвуют представления о местах (когнитивно конструируемое пространство профессионалов), опыт проживания в них (по Лефевру – настоящее или проживаемое пространство повседневности, т.е. субъективно воспринимаемое людьми пространство) и практики социального производства пространства, связывающие профессиональные представления и опыт проживания в единое целое (*Lefebvre* [1974] 1991). На содержание и развитие понятия социотопа в контексте городского планирования повлияли также концепции "пространства места" и "пространства потоков", предложенные критиком Лефевра, испанским социологом Мануэлем Кастельсом (*Castells* 1996). Важно отметить, что концепция Лефевра была мотивирована антиредукционистским пафосом, противопоставлявшим абстрактному пространству планировщиков, архитекторов и администраторов – проживаемое "настоящее" пространство горожан; с его точки зрения Хаусманн, Баухаус, Ле Корбюзье и Нимейер сделали ошибку, опасно редуцировав социальное пространство, и их архитектурная политика была политикой

фрагментации и сегрегации, поскольку существенно упрощала городское пространство (*Lefebvre* 1991: 303–317). Время было редуцировано к пространству, ценности пользования – к ценностям обмена, объекты – к знакам, а реальность – к семиосфере, что позволило представить социальное пространство как чисто ментальное (там же: 296).

Существенно то, что геометрическому или физическому пространству планировщиков противостоит проживаемое пространство горожан, и картирование социотопов, хотя и выступает как еще одна редукция (репрезентация) этого пространства, но позволяет учесть мнения горожан, отстаивающих экологические, культурные и исторические ценности своих мест проживания и досуга. Чем же отличается физико-географическое или даже функциональное пространство архитекторов, игнорирующих размещение социотопов – от проживаемого пространства горожан? Что отбрасывается в редуцирующем это экзистенциальное пространство в пространстве планировщиков, даже если они стремятся учесть функции прямой и косвенной полезности конкретных мест? Прежде всего – тот сложный комплекс памяти и переживаний, прошлых и нынешних, который связывается горожанами с конкретными местами в городе, их персональные отношения к вещной среде, включающей архитектуру, природу и столь неуловимую для планировщика вещь как

аура места, возникающая как эффект сращения людей и мест.

* * *

Смысл понятия ***обстановка*** (иногда переводимого также как расстановка – *setting*) близок к одному из определений фрейма у И. Гофмана («определённая перспектива восприятия, создающая формальное определение ситуации» – *Гофман* 2003: 42–43), в особенности, если его брать не с точки зрения наблюдателя, а с позиции включенного в ситуацию участника. Всякое человеческое взаимодействие обрамлено, или в терминах Гофмана – фреймировано, а оснащением таких фреймов и их, если воспользоваться здесь термином Латура – "якорем", оказывается вещная среда, в которой разворачивается конкретное взаимодействие. Именно она определяет смысл и конкретность человеческих действий, как и саму их возможность, одновременно позволяя всем участникам происходящего понимать и интерпретировать взаимодействия сходным образом и действовать сообразно этой интерпретации.

Вещный мир направляет действия и ребенка, и взрослого, он нормализует и канализует их, заковывая в рамки нормы, монотонной, повседневной и привычной функциональности, заставляя выбывать за ее пределы только в случаях экстраординарных. Вещи выступают как стабилизаторы стереотипных действий, умений и

социальных отношений, поскольку существуют дольше образовавших их интеракций (*Callon, Latour* 1981: 283–284).

Влияние вещей на людей всегда дополняется обратным влиянием людей на вещи, и речь здесь идет не о производстве вещей, а о повседневном взаимодействии с ними. Эта сторона вещного мира интересно анализировалась Р. Бартом и Ж. Бодрийяром. Вот одно из показательных в этой связи рассуждений из известной книги последнего:

> В расположении мебели точно отражаются семейные и социальные структуры эпохи. Типичный буржуазный интерьер носит патриархальный характер — это столовая плюс спальня. Вся мебель здесь, различная по своим функциям, но жестко включенная в систему, тяготеет к двум центральным предметам — буфету или кровати. Действует тенденция занять, загромоздить все пространство, сделать его замкнутым. Всем вещам свойственна монофункциональность, несменяемость, внушительность присутствия и иерархический этикет. У каждого предмета строго одно назначение, соответствующее той или иной функции семьи как ячейки общества, а в более отдаленной перспективе это отсылает к представлению о личности как об уравновешенном наборе отличных друг от друга способностей. Предметы переглядываются между собой, сковывают друг друга, образуя скорее моральное, чем пространственное единство. Все они располагаются на одной оси, обеспечивающей регулярную последовательность поступков и символизирующей постоянную явленность семьи самой себе. В свою очередь, и каждый предмет в таком приватном пространстве усваивает себе свою функцию и получает от нее символическое достоинство; на уровне дома в целом межличностные отношения окончательно включаются в полузамкнутую систему семейства.
>
> Все вместе это образует особый организм, построенный на патриархальных отношениях традиции и авторитета, в сердце же его — сложная аффективная соотнесенность его членов. Семейный дом — специфическое пространство, мало зависящее от объективной расстановки вещей, ибо в нем *главная функция мебели и прочих вещей — воплощать в себе отношения между людьми, заселять пространство, где они живут, то есть быть одушевленными*. Реальная перспектива, в которой они живут, порабощена моральной перспективой, которую они призваны обозначать. В своем пространстве они столь же мало автономны, как и члены семьи в обществе. *Вообще, люди и вещи тесно связаны между собой, и в такой согласованности вещи обретают внутреннюю плотность и аффективную ценность, которую принято называть их «присутствием»* (*Бодрийяр* [1968] 1995: 18–19 – *курсив добавлен*).

В этом рассуждении, помимо стандартного для социологии вещей взгляда на них как на «отражения семейных и социальных структур», звучит важная и недостаточно исследованная идея их моральной и аффективной нагруженности, их одушевленности и необходимости связей с людьми, наличие которых только и обеспечивает “присутствие” вещей.

Важно также отметить, что поскольку ситуация (в которую оказываются включенными и *люди*, и окружающие их *предметы*, и, в значительной мере, обусловленное первыми и вторыми *восприятие* ситуации в целом в качестве третьего и самостоятельного элемента, иными словами, все значимые для этой ситуации материальные и идеальные объекты) определяет поведение ее участников, постольку она в некотором смысле является частью их всех, а они, в свою очередь, – неотъемлемыми ее элементами. Возникает единство, которое само (как и все его элементы) может рассматриваться как гибридное. Это становится особенно ясным при рассмотрении остальных из упомянутых выше моментов – инскрипции, простетики и границ тела.

* * *

По-разному передаваемое по-русски выражение ***felicity conditions*** было предложено британским представителем лингвистической философии Джоном Л. Остином в связи с его концепцией перформативных высказываний, то есть таких речевых актов, которые неотделимы от осуществляемого ими действия и не имеют истинностных значений (их нельзя оценивать как ложные или истинные Примеры: «Клянусь!», «Объявляю войну!», «Объявляю вас мужем и женой!», «Приговаривается к смертной казни!» и т.д. Чтобы такие высказывания имели желаемый результат, они должны быть произнесены уполномоченным лицом и в подходящих условиях. Эти

условия, подходящие, либо нет, Остин и предлагал именовать *felicity (infelicity) conditions*. Частью таких необходимых условий или подходящей обстановки были, разумеется и вещи – материальная среда (приличествующие случаю костюмы, сооружения, атрибуты и т.п.), без наличия которых провозглашаемое теряло перформативную силу. Помимо общих для перформативов требований, Остин выделял особые условия для деклараций, предложений (requests) и предупреждений (*Austin* 1962). Для нас сейчас, однако, важнее, что ситуации и подходящие условия Остина, по сути, близки фреймам Гофмана и представляют собой системы, охватывающие в единую сеть людей, их высказывания и предметную среду, необходимую для эффективности действия этих высказываний, то есть выступают в целом как гибридные единства, изъятие отдельных элементов из которых приводит к распаду сети или сбоям в ее действии.

В своей последней крупной работе «Исследование модусов существования» Латур предлагает расширить понятие Остина таким образом, чтобы оно охватывало не только речевые акты, но и их материальные составляющие. Он утверждает, что подходящие или неподходящие условия указывают не только на способы высказывания в теории речевых актов, но также и на модусы существования, которые точно так же в каждом из этих модусов определяют, что истинно (осуществимо в

подходящих для этого условиях) и что ложно (*Latour* 2013: 21). Латур с очевидностью распространяет *felicity conditions* на онтологию, превращая перформативы Остина в суждения об областях бытия, которым могут быть приписаны истинностные значения. Для него оказывается более важной та их характеристика, которая позволяет типологизировать различные классы высказываний и дифференцировать в соответствии с ними условия истинности этих классов. Различающиеся условия истинности позволяют Латуру постулировать отдельные онтологии, соответствующие каждому из описанных им модусов существования.

* * *

Вспомним о цели этих кратких заметок и комментариев. Что дают этнографу рассмотренные подходы для исследований материальной культуры? Я полагаю, что прежде всего – это обновленное понимание контекста, с иными акцентами, нежели обычно принятые, например, при исследованиях вещи в контексте ритуала. И ситуация, и фрейм, и обстановка, и социотоп тематизируют ансамбли вещей, еще более тесно, чем это видится в семиотике культуры, увязанные с людьми, их занятиями и обслуживающими эти занятия дискурсами. Попытки выделить "локальное" или "этническое" в пучках гетерогенных связей, из которых состоят актанты (живые и неживые; люди, вещи и идеи) не может не выглядеть как попытка редукции, обусловленная, скорее,

политическими, нежели собственно научными интересами. Интерес ко всем без исключения связям, попытка представить актантов и охватывающие их сети отношений во всей полноте, как мне представляется, способны обогатить эти исследования, хотя потребуют значительно более широкого синтеза знаний из разных дисциплин.

Инскрипция или делегирование функций

Делегирование человеческих функций неживым предметам (примеры Латура: лежачий полицейский, механический доводчик двери, берлинский ключ) и машинных – людям (как объектам среди прочих объектов)[7] являются простейшими примерами *вписывания* поведенческой инструкции в вещи или тела. Метафорика инскрипции (*вписывания*, записи, гравировки, чеканки, инкрустации, вытравливания, тиснения, выжигания, выцарапывания или вырезания знаков, в том числе и записи как запоминания у человека или вписывания в память компьютера и – максимально широко – оставления любых *следов* разнообразных взаимодействий, включая и следы в их буквальном значении как отпечатки ног или лап на снегу или песке, дорожки запахов и т.п., означающих что взаимодействие состоялось, либо происходит и, вообще, *означающих* нечто[8]), рассматриваемая в перспективе гибридности результатов такого взаимодействия, предоставляет еще одно свидетельство переплетения природного и культурного,

то есть того особого вида социальности, которая определяется Латуром как социальное ассоциаций, объединяющих живое и косное, природное и культурное, человеческое и нечеловеческое. Поскольку любое взаимодействие между объектами в сети не может осуществляться бесследно (собственно говоря, именно поэтому оно и становится частью объекта, а объект, напомню, существует как набор взаимодействий, отношений, связей), постольку мы можем говорить о материальной семиотике как двойном процессе оставления следов и их *считывания как знаков* взаимодействий, или как о *трансляции* претерпевающего изменения импульса, оставляющего материальные следы своих трансформаций.

Существует и более узкий подход к определению инскрипции в рамках ACT, относящийся к периоду публикации "Лабораторной жизни", в соответствии с которым она понимается как «любые тексты или коммуникативные акты (доклады на конференциях, журнальные статьи, заявки на гранты, патенты и проч.», трактуемые как «используемый акторами путь обретения достоверности при вербовке и кооптации [других актантов] в рамках процесса трансляции», или как «процесс создания текстов и коммуникационных артефактов, поддерживающих и защищающих интересы актора» (*Lela* 2009).

Социологи иногда наделяют понятие "инскрипция" более инструментальным смыслом, определяя ее как совокупность вписанных в объект сценариев, или наборов действий, которые следует или не следует с этим объектом совершать (*Вахштайн* 2013), что близко и к латуровской интерпретации инскрипции как совокупности делегированных объекту работ и действий (*Latour* 1992: 256). В статье «Где недостающая масса?» (в пассаже, опущенном в русском переводе) Латур уточняет: «Мы именуем транскрипцией, инскрипцией или кодированием (*encoding*) перевод любого скрипта из одного репертуара в другой – более надежный (*durable*)», – поясняя, что это определение не подразумевает направленность трансляции всегда по одному пути – от мягкой плоти в стальные машины, но что она означает переход от чего-то менее надежного и временного к более длительному и постоянному (*Ibid.*). И хотя все приводимые Латуром и его соавторами примеры вполне соответствуют социологическому "вписыванию сценариев" (по аналогии с транспонированием у Э. Гофмана, основанном на близости исходного и результирующего сценариев), важным моментом, который отличает латуровскую версию оказывается именно возрастающая устойчивость и надежность результирующего ансамбля взаимодействий по сравнению с исходным (живой полицейский может устать или уйти обедать, лежачий будет тормозить машины на опасном участке круглосуточно).

В словарной статье *Скрипт, дескрипция, инскрипция или транскрипция* Словаря по семиотике совокупностей Латур и его коллега из Центра по социологии инноваций Мадлен Акриш – разъясняют:

> Целью письменного академического анализа обстановки (*setting*) является текстовое описание того, что делают различные акторы в этой обстановке по отношению друг к другу; *о*-писание (*de-scription*) обычно осуществляется аналитиком и противоположно осуществляемому инженером, изобретателем, дизайнером или изготовителем в-писыванию (*in-scription)* <…>. Например, тяжелые ключи от номера в отеле соответствуют дескрипции «Не забудьте вернуть ключи консьержу», в то время как инскрипция переводит этот текст в следующую форму: «Тяжелые предметы на связке с ключами заставляют клиентов вспомнить, что ключи необходимо оставить у консьержа»… (*Akrich, Latour* 1992: 259–260)

В методологическом плане существенно, что тексты инскрипций (программ взаимодействия) прочитываются акторами бессознательно, и лишь экстраординарные ситуации кризиса, поломки, остранения, или экспериментального нарушения обычного хода вещей позволяют осознать стоящую за вещью (актантом) дескрипцию. Латур и Акриш замечают, что вне такого рода испытаний (*trials*) или кризисов мы даже не можем решить, сталкиваемся ли мы в данном случае с особой обстановкой и из каких именно частей она состоит (*Ibid.*).

Уместно отметить, что и этнографы и археологи, зачастую имеющие дело с вещами поломанными, устаревшими, или выброшенными и по прямому назначению более не используемыми в предлагаемой этими дисциплинами оптике видят вещи только целые, восстанавливая и достраивая их до полнофункциональных и способных иллюстрировать “полноценное бытие” вещи в культуре. Иными словами, их интересует норма, а не эксцесс, действие, а не поступок, бессобытийная повседневность, а не событие. Онтологический поворот с его вниманием к технологиям и поддерживающим их сетям, как кажется, выделяет и делает привилегированной именно вещь ломающуюся, рассматривая ее как понуждение человека к взгляду не сквозь, а на вещь, заставляя рассматривать ее как активного агента, автономную целостность, меняющую повседневные и стереотипные действия человека и фокусирующую наше внимание на ней самой.

Примеры агентности вещей, вписывающих программы действия в тело человека, хотя и встречаются в нашей повседневности не менее часто, чем приведенные выше примеры инженерные инскрипции, обнаруживаются хуже, поскольку происходят на под- и бессознательном уровне. С формальной стороны встречное вписывание идущих от вещной среды сценариев и программ в тело человека может рассматриваться как инверсия обычного направления инскрипции, ее противоток, однако

латуровское противопоставление *"humans – non-humans"* здесь, как мне кажется, утрачивает смысл, во-первых, потому, что с обеих сторон мы имеем дело с гибридами или биотехносоциальными агрегатами, состоящими из элементов человеческого и нечеловеческого, живого и косного, а во-вторых потому, что почти всегда здесь имеем дело с симметричными инскрипциями, протекающими едва ли не одновременно: лежачему полицейскому делегируется функция контроля за дорожным движением, заменяющая команду дорожного инспектора, но одновременно и уже сам вид этого дорожного барьера и соответствующих дорожных знака и разметки включает программу торможения, вписанную в тело водителя, и она автоматически включается всякий раз, стоит тому завидеть дорожный знак, полицейского, разметку или само препятствие.

Не следует также думать, что вещь с заложенной в ней программой действий – это обязательно сложный технический объект типа компьютера, программируемого станка или стиральной машины. Обычный молоток уже своей конструкцией задает его пользователю определенный способ взаимодействия и с ним и с теми вещами, с которыми он будет приходить в контакт, и потому добравшийся до него ребенок, даже никогда не видевший, как с ним обращались взрослые, будет им стучать по всему, до чего дотянется. Здесь стоит обратить внимание, что в рамках даже такого простого

взаимодействия не только инструмент оказывается настроенным на достижение цели, но и человек: форма молотка (вспомним палеолитические отбойники) исторически менялась, пока не достигла максимума функциональности, но и человек прилаживался к инструменту, развивая не только подвижность руки или мощь мускулов, но и свои умения обращаться с инструментами. Коэволюция вещей и человека в такого рода целевых взаимодействиях очевидна, и, разумеется, привлекала внимания исследователей самых разных специальностей (историков техники, археологов, антропологов, дизайнеров) задолго до возникновения АСТ. Однако АСТ обратила внимание на то обстоятельство, что *эта коэволюция продолжается и сегодня*: с изменениями инструментов и вещной среды меняется и сам человек и его тело, и даже если некоторые из используемых нами инструментов столетиями остаются прежними или почти такими же (ножи, топоры, лопаты, вилы и другие подобные этим "простые" черные ящики), нам все равно от рождения не дано умений правильного обращения с ними, и потому, взрослея и обретая соответствующие знания и навыки, мы совершенствуем не только инструменты, но и приспосабливаемся к ним, перестраивая наше тело и психику и приноравливаясь к совершенно новым для нас и человечества в целом вещам и технологиям.

Внимательный читатель, быть может, заметил, что в описанных выше примерах биосоциотехногибридных систем (типа человек–автомобиль–дорога–лежачий полицейский) "партнерами" человека выступают исключительно артефакты, то есть вещи, сделанные человеком. Наличие в них вписанных программ взаимодействия вряд ли может кого-то удивить. Можем ли мы говорить о существовании инскрипций и в случае природных объектов? Можем ли мы, например, рассматривать всадника на лошади с тех же методологических позиций, что и водителя в автомобиле? Ответ утвердителен, поскольку не только в тело всадника оказываются вписанными умения верховой езды, а лошадь "дооснащена" специальными приспособлениями (седлом, подпругой, уздечкой), но она также приручена и объезжена, то есть и в ее тело вписаны умения взаимодействовать с человеком и подчиняться его командам. Отсутствие таких инскрипций (необученный наездник или необъезженная лошадь, без седла и узды) приводят к быстрому распаду таких гибридных систем, либо к сбоям взаимодействия и "поломкой" (как, например, во время родео, когда необъезженная лошадь уже через несколько мгновений скидывает всадника). Нужно оговориться, что такого рода неудача может быть составной и предусмотренной частью ситуации, как в примере с родео: распад гибрида всадник–лошадь здесь не рассматривается как распад сети, образующей всю ситуацию в целом (ковбои, лошади, зрители,

огороженная арена, ставки), поскольку все остальные элементы сети продолжают функционировать нормально, а чей-то неуспех сам является частью этой нормы.

А как быть с предметами неживой природы? Они также взаимодействуют друг с другом, подчиняясь определенным нормам, правилам и законам. Иными словами, может ли поведение неживых систем также быть описано в терминах взаимных инскрипций? Камень тонет в воде, потому что он тяжелее ее; замерзающая вода, расширяясь, разрывает камень. Их взаимодействие подчиняется определенным правилам. Уайтхед полагал, что здесь не обошлось без божественного вмешательства, но агностик может говорить здесь об инскрипции только в метафорическом смысле: нет писателя, нет и записи. Однако, латурианцы, как представляется, смогли бы на это возразить: что значит запись? Разве инскрипция как делегирование функций сводится в буквальном смысле к начертанию знаков? Скорее она заключается в таком конфигурировании объекта или группы объектов, которое обеспечивает *необходимое* (в случае волящего существа – *желаемое*) *воздействие*. Но разве воздействие одного природного объекта в его законосообразном проявлении не является одновременно и необходимым? А раз так, то мы можем в этом самом смысле говорить и об инскрипции. В той степени, в которой один актант сети влияет на другой, то есть меняет поведение другого актанта, мы можем говорить об инскрипции как

результате такого взаимодействия. И пока сохраняется результат, сохраняется и объект со вписанными в него сценариями взаимодействия с другим похожим или исходно повлиявшим на него объектом.

Что касается взаимодействия человека с природными объектами (не-артефактами), то вполне вероятно, что в таких случаях мы имеем дело с глубинной (в смысле неосознаваемости из-за ее формирования в раннем возрасте) "феноменологической" инскрипцией. Мерло-Понти предоставил нам замечательный анализ взаимодействия человека с вещами (природными и созданными человеком) в разделе «Вещь и природный мир» своей «Феноменологии восприятия» (1999: 384–441). Описывая наше восприятие изменчивых конфигураций размера, формы и цвета вещей, предстающих как набор кажимостей, постоянно меняющихся в зависимости от расстояния до объекта, перспективы и освещенности, он определяет размер как «инвариант или закон изменений визуальной кажимости по отношению к кажимой дистанции», отмечая, что реальность «не является привилегированной кажимостью, которая лежала бы в основании всех других, это, скорее, структура связей, в которой согласуются все кажимости (там же: 385). Ключевым словом здесь является согласование, которое я и предлагаю рассматривать как вариант инскрипции.

Мерло-Понти описывает механизм такого согласования:

> кажимая форма или размер – это форма и размер, которые еще не включены в строгую систему, сформированную феноменами и моим телом. Как только они находят свое место в этой системе, то обретают свою истинность, и перспективные деформации больше *не претерпеваются, а понимаются*. <…> Если я приближаю к себе объект или верчу его в руках, чтобы "лучше разглядеть", это значит, что каждое положение моего тела заключает для меня возможность какого-то зрелища, что каждое зрелище является для меня тем, что оно есть в определенной кинестезической ситуации, что, говоря другими словами, *мое тело постоянно занимает положение перед вещами для того, чтобы их воспринимать, и наоборот, кажимости всегда заключены для меня в определенном телесном положении*. Я знаю о связях кажимостей с кинестезической ситуацией не благодаря какому-либо закону или формуле, но благодаря тому, что у меня есть тело и через него я непосредственно связан с миром (там же: 385–389 – курсив добавлен).

Простетика, инкорпорация

Мерло-Понти как-то заметил, что человеческое тело оказывается всего лишь вещью среди других вещей (*Merleau-Ponty* 1964: 163). Мы окружены вещным миром и вовлечены в него. Однако эта тривиальная и понятная вовлеченность может превращаться в настолько интимную и буквальную, что уже само выделение тела среди прочих вещей становится метафизической проблемой. Речь здесь идет, разумеется, о простезисе и

протезах, а шире говоря – о материальной культуре как явлении, имеющем простетическую составляющую.

Мы привыкли понимать под протезом искусственную часть человеческого тела – протезы конечностей, глаз, зубов, кардиостимуляторы и проч. медицинские устройства, создающие социотехнобиогибридные системы, продолжающиеся рассматриваться как человеческое тело. Действительно, в исследованиях телесности и взаимодействий человека и техники особое значение приобрела тема вещи как протеза, либо внедренного в тело (искусственные конечности, имплантация органов и проч.), либо внешнего, касающегося тела устройства, меняющего возможности и поведение человека (очки, бинокль, микроскоп, слуховой аппарат, костыли, ортопедическая обувь и т.п.). Эти подходы также сказались самым существенным образом на облике исследований материальности. В противоположность прежнему взгляду на вещь как на неизменный и инертный объект, внимание исследователей все более привлекают трансформации предметной среды и ее динамика, активная роль вещей в их взаимодействиях с человеком.

Протез обычно определяется, по крайней мере в русском языке, как «приспособление, изготовляемое в форме какой-либо части тела для замены утраченной природной». Между тем, за рамками медицинского протезирования, мы начинаем говорить о вещах,

компенсирующих какие-то недостатки человеческих чувств – например, остроты зрения или слуха – тоже как как о протезах. В их разряд попадают все приборы и технические устройства, позволяющие дальше или четче видеть, видеть в темноте, видеть в иных нежели воздух средах, или лучше слышать и громче говорить – очки, микроскоп, телескоп, тепловизор, перископ, подводная маска, слуховой аппарат, телефон, плеер с наушниками, стетоскоп или стетофонендоскоп, радиостетоскоп, рупор или микрофон и т.п. Всех их роднит то обстоятельство, что эти вещи как и медицинские протезы вступают в непосредственный контакт с человеческим телом или его органами – в данном случае с глазом, ухом или ртом, и дополняют, компенсируют или усиливают наше восприятие.

Понятия протеза или протезирования утрачивают свою метонимичность и приобретают известную степень метафоричности когда мы распространяем их на артефакты, обеспечивающие, например, дальновидение или дальнослышание, осуществляемые вне непосредственного физического контакта с ухом или глазом – телевизор, радиоприемник, радиотелескоп. Метафоричность еще более усиливается когда речь вместо протезирования органов или частей тела заходит о протезировании, например, разума (калькулятор, компьютер), памяти (письмо, книги, аудио- и видеозаписи), или, в некотором ином смысле –

композиции искусственных материалов и тела для создания красоты и привлекательности (косметика), в том числе ольфакторной (парфюмерия).

Впрочем, некоторые исследователи ограничивают понятие протеза формами сращения органического и неорганического, считая расширение этого понятие за пределы таких форм непродуктивным. Но вот вопрос – признают ли сторонники такого взгляда, например, пирсинг протезированием? Если нет, то очевидно, что главное не имплантация (инкорпорация), а целевая функция – восполнение нехватки, и прежнее содержание термина "протез" как дополнения или восполнения начинает работать, давая основания включать в понятие простезиса практически всю т.н. вторую или искусственную природу. В этом расширительном смысле мы можем говорить о вещной среде в целом как о среде сущностно простетической – стулья и кровати копируют и разгружают наши позвоночники, давая им опору; вся мебель разрабатывается как удобная, приспособленная к нашим двигательным возможностям, а инструменты не только усиливают наши ограниченные физические возможности, но еще и разрабатываются как удобные и сподручные, как усилители нашей мышечной силы. Дома и одежда компенсируют наши ограниченные способности к перенесению превратностей климата, то есть являются протезами терморегуляторной системы организма. Здесь мы с очевидностью возвращаемся к изначальной

греческой этимологии протеза как «добавления», когда вся человеческая культура выступает в качестве добавки к его природе, оказываясь хитроумным и сложным протезом, компенсирующим множество несовершенств тела человека и удовлетворяющим все возрастающие потребности.

Как эти соображения о простетичности культурных артефактов можно связать с нашей темой «новой материальности»? Какие новые акценты они привносят в этнографию материальной культуры? Я не стану тратить времени читателя и попытаюсь сформулировать основной тезис следующим образом: актантность или агентность вещи зависит не только от ее *дисфункции* или поломки, как предлагает понимать ее вслед за Хайдеггером Латур, формулируя свою концепцию вещи-посредника в противовес вещи-проводнику. Не в меньшей мере она зависит от ее позиции относительно тела человека и постоянно меняющихся (по крайней мере в феноменологии восприятия человеком собственного тела) телесных границ. Тема протезирования человеческой телесности, или – условно говоря «телесных дисфункций» (недостатков или нехватки тех или иных человеческих возможностей и потребностей) ставит проблему градуированности включенности/исключенности вещей в человеческое тело. Это один из аспектов старой философской мереологической проблемы соотношения

частей и целого в связи с определениями самого целого и взаимоотношений его частей[9].

Простетическая составляющая в каком-то смысле превращает всю человеческую культуру в телесную (как и человеческое тело – в артефакт), размывая тем самым границы тел и вещей, природного и артифицированного. Такая размытость имеет прямые следствия для локализации активности, агентности или актантности, создавая познавательную ситуацию, при которой роль актанта невозможно приписать только вещи или только человеку именно потому, что вещь уже заранее в определенном смысле включена в человеческую телесность, выступая в качестве ее предела. Иными словами, я хочу сказать, что рассуждения об актантах возможны при некоторой не обсуждаемой и не проблематизируемой фиксации границ тела в их статике и презюмируемом постоянстве, а также при признании наличия разрыва и противопоставления тела и вещи. Во взгляде на культуру как на систему протезов вопрос кто *действует*, а не просто *рассматривается* как актант, оказывается более сложным, или, как представляется, предполагает более сложный ответ, нежели уже существующие и привычные. Если актанты являются *частями* сети, то не вернее ли будет заключить, что действует сеть? Однако, распределенность так понимаемого действия, хотя и снимает субъект-объектные и человеко-вещные оппозиции, но оставляет проблему

интенциональности действия, которая может логически решаться, видимо, только с позиций онтотеологии.

Границы тела, схема и образ тела, воплощение, (ре)инкарнация

Почти каждый из нас как-то знаком с собственным телом: мы болеем, подвергаемся нагрузкам во время работы, отдыха или занятий спортом, почти у каждого есть опыт травм, болезней или необычных состояний. Вся наша жизнь может быть представлена как серия переговоров и компромиссов с телом; невозможно недооценивать его влияние на общее самочувствие и уровень удовлетворенности жизнью. Область взаимодействия Я и тела, если понимать ее как влияние потока телесных состояний на психику, освоена, пожалуй, наиболее хорошо. Обратный поток – влияние психологических состояний на соматику – тоже знаком, но представителями современной городской цивилизации освоен похуже, да и концептуализирован, вопреки усилиям Фрейда, Юнга и их последователей, недостаточно.

Современный человек повседневно сталкивается с феноменом распределенного сознания: каким же оно еще может быть и где локализоваться, если мы разговариваем по телефону, смотрим телевидение и общаемся по скайпу. В отличие от идеи распределенного сознания понятия трансцендирующего, фрагментированного или диффузного тела для нас не столь очевидны. Проблема

границ тела подразумевает различение внутреннего и внешнего, выявление некоторого порога, разрыва, градиента между мной и миром, интеро- и экстероцепцией, и этот разрыв вовсе не обязательно дан когнитивно, но может быть доступен сенсорно, дорефлексивно, бессознательно. Исследователя материальной культуры интересуют, разумеется, случаи, когда границы тела оказываются размытыми, или когда человек воплощается или превращается в другие существа и предметы. В таких случаях мы сталкиваемся с ситуацией обратной простезису – не внешние объекты или косное вещество становятся частью живого тела, но тело, трансцендируя свои границы, захватывает и трансформирует ассимилируемое им окружение, а заодно и ассоциированное с этим телом Я. Такое противопоставление простезиса – воплощению (*embodiment*) работает не всегда и имеет свои ограничения, а известный по отчетам религиоведов, антропологов и психиатров (а также по свидетельствам пациентов психиатрических клиник, потребителей наркотических веществ или последователей эзотерических религий и культов, имевших экстатический опыт) выход из тела лишь усложняет наши попытки классификации телесных и экстателесных состояний и переживаний в их отношении к реальности и мирам материального.

Постановка проблемы «вещь и экстатическое тело» не является новой, однако пока эта проблема далека от

решения, а вклад в ее решение со стороны антропологов (не говоря уже о тех из них, кто специализируется на изучении материальной культуры) остается более чем скромным. Человечество и сегодня продолжает открывать новые каналы чувств в дополнение к основным пяти, а в рамках каждого – новые категории, качества и градации, не говоря уже о синестетических и синергетических эффектах, постоянно сопровождающих работу наших визио-, аудио-, хемо-, проприо- и интерорецепторов, кинестетических ощущений, чувства равновесия, тяжести, давления и т.д. В случае, о котором я хочу рассказать, доминирующим каналом восприятия оказался один из тех, на которые обращают внимание психотерапевты лишь немногих направлений (арт-терапия и процессуальная психология в их числе).

Не первым, но определенно врезавшимся в память, стало для меня столкновение с проблемой границ тела лет двадцать назад, когда я в составе группы человек из пятидесяти под водительством Арни Минделла, лидера современной процессуальной психологии, принимал участие в одном из т.н. интенсивных курсов в негласной столице процессуального подхода – Портленде (Орегон, США)[10]. Среди нас был забавный человечек, пожилой, круглый, плешивый и плюгавый, фактически ничем особенным себя не проявлявший вплоть до того дня, когда речь зашла о состоянии планеты. Выяснилось, что он живет на Гавайях, заброшенном в океан

вулканическом архипелаге, самый большой остров которого наполовину состоит из т.н. щитового вулкана, между прочим, самого крупного на планете из вулканов этого типа. Вместо рассказа, человечек показал нам гнев Геи. Он пыхтел, свистел, шипел, плевался как настоящий вулкан; он вдруг сделался большим и страшным, его внезапные и яростные броски ничем не напоминали прежнего толстого добряка. Он и в моей памяти остался человеком-вулканом: никогда еще я не видел такого слияния человека с образом мощного и чуждого людям природного явления. Даже изображенному присутствовавшим там же австралийским аборигеном крокодилу, тяпнувшему меня в традиционном танце его племени за ногу (и тоже оказавшемуся весьма убедительной демонстрацией доступных человеку телесных инкарнаций), удалось меня испугать лишь на короткое мгновение, за которое тот снова превратился в танцующего аборигена, в то время как не унимавшийся вулкан произвел совершенно неизгладимое впечатление на всех присутствовавших без исключения. Я помню, что в тот вечер, возвращаясь домой с моим другом и одним из коллег Минделла, я поделился с ним своими впечатлениями, сказав, что я всегда полагал, что человеку важно сохранять свои отличия от животных и машин, и что я всегда считал, что сохранение таких отличий является главной опорой наших представлений о себе как о людях. Моим собеседником был психотерапевт с сорокалетним стажем, и он ответил, что его практика

показывает, что мы чрезвычайно мало знаем о границах собственного тела, что, у каждого они, мало того что уникальны, но и в разных обстоятельствах – разные, и что знакомство с ними у себя самого, даже в том случае, когда они представляются вполне освоенными, всегда таит сюрпризы. Канал восприятия, в котором развертывались главные события жизни человека-вулкана, имеет в психотерапии наименование канала мира (*world channel*). В восприятии он, как и канал отношений (*relationship channel*) играет у некоторых из нас столь же важную роль как и чаще доминирующие каналы зрения, слуха, обоняния или осязания. К теме обсуждения границ тела как, впрочем, и остальной реальности доминирующие каналы восприятия имеют непосредственное отношение, поскольку и тело и мир в разных каналах воспринимаются по-разному – вещь вполне очевидная, но на практике учитываемая нечасто. Мы все хорошо знакомы с видимым телом и с телом звучащим (говорящим, поющим, свистящим), а также с тактильно-осязательной его ипостасью. Мы знаем тело пахнущее (благоухающее или наоборот – смердящее). Тело кинестетическое и растущая определенность его границ при возрастающем умении двигаться большинству из нас также доступно и хорошо знакомо (видимо, с ним связана и тело балансирующее, обретающие и теряющее чувство равновесия, погружающееся в тошноту при слабом вестибюлярном аппарате). Но можем ли мы в таком же плане рассуждать о границах тела при термо-

или интероцепции: что мы ощущаем – тело или его органы, целое или часть? А экстероцепция – все эти щекотки, мурашки и покалывания? Как изменяется схема тела во время этих состояний? Чем мы в эти моменты являемся для самих себя – целым, или только той его частью, которая подавляет в восприятии все остальное? Или что такое фантомные боли – когда органа заведомо нет, но он болит. Даже родная грамматика начинает подсовывать безличные или неопределенно-личные конструкции, как только речь заходит о таких ощущениях: больно, холодно, щекотно, натирает, щиплется… А как меняются границы и схема тела в разных эмоциональных состояниях, например, когда мы испытываем радость, грусть, страх, доверие, ожидание, удивление, злость, гнев, раздражение, скуку, восторг?

Окружающие нас вещи всегда уже некоторым образом вписаны в наше тело, поскольку локализуют его. Умело лавируя среди них и ощущая их как пределы и препятствия, мы плохо это осознаем, поскольку большинство из нас обладает полным набором каналов восприятия, которые постоянно обслуживают это взаимодействие с вещным миром. Вообразите, однако, слепого с его палочкой, которой он ощупывает дорогу и, по сути, ставшей частью его тела. Вопреки распространенному мнению, что здесь используется лишь осязание, слепые в таких случаях опираются едва ли не более на слух, причем не только на звук, издаваемый при

соприкосновении палочки с препятствием, но и на эхо, отражающееся от стен домов и других препятствий, используя звуковые волны от столкновений палочки с препятствиями как своего рода сонар, то есть опираясь и на прямой звук столкновения, и на осязание, и на эхолокацию. Для слепых телесные границы почти буквально определяются не столько их кожей, сколько вещественными границами, сонорными и осязаемыми[11]. Однако и вполне зрячие люди нередко попадают в ситуации, в которых вещная среда *определяет* (ставит пределы) их телам. Часто такие ситуации симметричны поломки вещи, только на этот раз речь идет о телесных недомоганиях, дисфункциях или неловкостях: усталый человек чаще спотыкается, рассеянный – наталкивается на вещи, неумелый и неловкий – постоянно бьется о попадающиеся на его пути предметы, и даже вполне здоровый и бодрый человек, попадая в необычные для него обстоятельства и ситуации, как бы теряет определенность собственных телесных границ и то и дело сталкивается с внешними объектами. Телесная неловкость как раз и выступает здесь основным показателем диффузии границ: мы их располагаем не там, где они фактически обнаруживаются и в результате сталкиваемся с другими “объектами”. В некотором смысле мы можем сказать, что внешним периметром нашего тела как вещи среди других вещей как раз и выступают эти “другие вещи”[12]. Локализуя наше тело для нас, они и направляют наше движение и обеспечивают

его в самом обыденном смысле слова (как, например, ходьба невозможна без материальных точек опоры, и может быть описана как серия столкновений с поверхностью; в этом же смысле свободное падение тела не будет движением, а будет инерцией покоя, до тех пор, пока это тело не встретит на своем пути препятствия).

Зависимость наших тел от вещей, определяющих тела и локализующих их в пространстве и времени, не исчерпывает перечня возможных интимных (вспомним здесь об этимологии лат. *intimus*) взаимодействий тел с объектами, поскольку вещи являются лишь одним из классов объектов, в число которых могут входить, например, и эмоции. Эмоции безусловно влияют не только на наше поведение, однако документировать их влияние на изменения границ тела с помощью феноменологических наблюдений сложно. Трудности возникают в силу вполне очевидных причин: стоит нам сосредоточиться на эмоции, превращая ее в интенциональный объект, как она меняет качество, либо вовсе испаряется. Подмечать в таких условиях еще и восприятие границ собственного тела становится весьма непросто. Лишь наблюдение над другими позволяет формулировать сентенции типа «гнев ослепляет» и косвенно свидетельствует об изменениях границ тела у человека в моменты сильных эмоций.

Заключение

Вернемся, однако, к основному для этих заметок вопросу. Чем акторно-сетевая теория и близкие ей подходы в рамках онтологического поворота в социальных науках и гуманитарных дисциплинах могут помочь антропологу, археологу, историку или социологу в их концептуализации социального и материального? Не достаточно ли нам структурно-семиотического подхода, и без того удваивающего материальный мир, расщепляя его на вещи в их материальной и знаково-символической ипостасях? Впрочем, должен заметить, что было бы неверно понимать актантность вещей как еще одно – третье – измерение в дополнение к материальному и символическому или знаковому. Знаковость в момент превращения объекта в вещь как раз и испаряется, во всяком случае, если мы принимаем концепцию вещи Хайдеггера: объект теряет свою социальную значимость и ценность, хотя бы потому, что он становится непригоден, постоянно или временно выбывая из сетей производства, распределения, потребления и демонстрации, зато являет нам в качестве уже самостоятельной и автономной вещи свои новые и неожиданные ипостаси. Это почти как наша первая встреча с миром, отличающаяся от действительно первой лишь масштабом события.

Исключительное внимание к гетерогенным связям, в которые с точки зрения материальной семиотики оказываются вовлеченными на равных люди, артефакты,

животные, растения, объекты неживой природы тексты и образы, позволяет обнаруживать необычные феномены, дотоле не привлекавшие внимания исследователей, а также необычных "героев" в необычных местах. Проблематика гибридных тел, включая материальные ансамбли, в которые человеческое тело входит как их составная часть, или материальные объекты, становящиеся частями человеческих тел, разумеется, разрушает четкие границы того, что традиционно полагалось в этнографии как "материальная культура", но одновременно и подталкивает к реконцептуализации этого базового для этнографов понятия. Реляционный ракурс и сознательное методологическое упразднение различий, признаваемых в традиционной онтологии, позволяют отслеживать движение импульса в сети, трансформацию сил, непредвиденные эффекты действия, одним словом – рассматриваемый подход представляется действительно эвристическим методом, позволяющим увязать эффективность и сбои, успех и провал конкретных планов и программ как эффекты конкретных сетей. Постулируемое в этом подходе онтологическое равенство объектов имеет своим очевидным следствием упразднение дисциплинарных границ и синтез научных дискурсов, имеющих непосредственное отношение к отношениям и объектам в рассматриваемой сети, которые в более традиционных дисциплинарных подходах из-за существования междисциплинарных барьеров выглядели как мало между собой связанные.

Одним из уроков, который может извлечь этнография материальной культуры из рассмотренных выше подходов, – расширение своего предмета за рамки т.н. традиционной культуры и включение в него "новой материальности", упразднение жесткого размежевания между культурой и природой и чувствительность к гибридным формам, в которых эти оппозиции модерна оказываются сложным образом соединенными или сплавленными воедино. Наконец, внимание к актантности вещей – их способности программировать поведение человека, а не только быть запрограммированными на осуществление конкретной функции, тоже выступает как новая для этнографов, специализирующихся на изучении материальной культуры и заслуживающая их внимания характеристика.

Представляется уместным также резюмировать основные методологические и методические регулятивы, которыми можно было бы руководствоваться при попытках применения концептуальных аппаратов ANT и материальной семиотики в этнографических исследованиях.

Первым, и как представляется, наиболее важным моментом является *определение границ* исследуемого объекта, то есть, в данном случае – *сети*. Если во многих исследовательских традициях такого рода границы брались априорно или постулировались как совпадающие

с границами культуры, языка, этнической группы или отдельного поселения, то в конкретных материально-семиотических исследованиях они прагматически обусловливались *набором связей центрального для данного проекта предмета рассмотрения* (в работах, включенных в эту книгу таковыми оказались мобильные технологии и транспорт, музейная коллекция, телескоп, дома переселенцев и археология номадов). В теоретическом отношении этот прагматический подход обосновывается утверждением, что границы исследуемой сети задаются онтологически самим фактом наличия самостоятельного мира с его уникальными объектами, значениями, культурой и языком, входящими в систему отношений, реляционно порождающих все перечисленные объекты и их аспекты. Такое прагматическое отношение к определению границ фундаментальных для данной дисциплины объектов (в материальной семиотике – сетей или миров), разумеется, не уникально. В традиционной этнографии, например, такие границы априорно определялись на основе вообще-то внешних для этой дисциплины характеристик населения (чаще всего – лингвистических, как групп населения, говорящих на одном языке, диалекте или говоре), поскольку однородность культуры таких групп нужно было еще доказать в ходе исследования (либо же единство и однородность культуры принимались, особенно в кросс-культурной этнографической компаративистике, так сказать, по умолчанию). Аналогичным образом, в

классической англоязычной социальной антропологии базовой единицей для сравнения и стандартным объектом исследования зачастую оказывалось конкретное поселение, рассматриваемое как однородное в отношении культуры, языка и этничности и как типичное в отношении социального устройства, что в совокупности и позволяло затем рассматривать этнографию такого поселения как комплексную характеристику определенного народа, общества или культуры. Здесь важно отметить, что если границы сети в каждом конкретном случае определяются эмпирически (в том числе и благодаря тому, что они, имеют онтологический характер и совпадают с границами отдельного и самостоятельного мира, события в котором могут быть замеченными или описанными в категориях соседних миров только в результате их *трансляции* и *перекодировки*), то границы объектов в традиционной этнографии и классической социальной антропологии задаются произвольно в отношении пространственного распределения изучаемых феноменов (граница поселения, как и границы расселения носителей конкретного языка крайне редко совпадают с географией исследуемых культурных или социальных феноменов).

Другими регулятивными принципами, помимо уже упомянутых во *Введении* (внимание к абстрактным категориям, локальным концептам, отрицание репрезентационизма и учет концепции распределенного

разума) могли бы стать внимание к “иррациональному”, замечаемому антропологом в представлениях респондентов, как своеобразному индикатору инаковости, своего рода свидетельству независимости описываемой онтологии, требующей перевода и перекодирования в систему онтологических представлений исследователя.

До сих пор подходы и концепции перспективизма и материальной семиотики использовались на материалах полевых этнографических исследований в России в основном лишь нашими европейскими коллегами (ср.: *Broz* 2007; *Brightman, Grotti, Ulturgasheva* 2012). В представленных в этой книге исследованиях моих коллег мнения относительно перспектив и возможностей новых подходов с очевидностью разделились между хорошо осведомленными энтузиастами, чуть менее с моей точки зрения осведомленными скептиками и восторженными, либо умеренными неофитами, которым еще предстоит обстоятельное знакомство с философскими основаниями “онтологического поворота” (к последним я должен отнести и себя). Станут ли применять эти принципы в своей полевой работе российские исследователи материальной культуры (археологи, антропологи, этнологи) за рамками STS и городской этнографии, где они уже используются, покажет время.

Библиография

АФ 2015 – Форум «Незамеченные революции» (*А. Артюшина, Д. Баранов, В. Вахштайн, Е. Вдовченков, М. Ерофеева, М. Константинова, С. Соколовский, Т. Уварова, И. Утехин, Л. Хаховская, В. Шнирельман*) // Антропологический форум. 2015. № 24. С. 7–92.

Бейтсон Г. Экология разума. М.: Изд-во «Смысл», 2000. 477 с.

Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995 [1968]. 173 с.

Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта: Пер. с англ. / Под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой. М.: Институт социологии РАН, 2003.

Греймас А.Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка // *Степанов Ю.С.* (ред.) Семиотика. М.: Радуга, 1983. С. 483–550.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010. 895 с.

Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000 [1967]. 511 с.

Латур Б. Где недостающая масса. Социология одной двери (пер. с англ. Н. Мовниной) // Социология вещей / ред. *В. Вахштайн.* М.: Территория будущего, 2006. С.199–222.

Латур Б. Об интеробъективности (пер. с англ. А. Смирнова) // *Вахштайн В.* (ред.) Социология вещей. М.: Территория будущего, 2006. С. 169–198.

Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение// Ницше Ф. Сочинения. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 407–524.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме : Опыт сопоставления структур. М.: Вост. лит., 2004 [1-е изд. – 1984]. 304 с.

Соколовский С.В. Этнографические исследования: идеал и действительность // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 3-14; №3, С. 3–15.

Соколовский С.В. Парадигмы этнологического знания// Этнографическое обозрение. 1994 № 2. С.3–17.

Соколовский С.В. Российская этнография в конце XX в.: библиометрическое исследование // Этнографическое обозрение. 2003а. №1. С. 3–22.

Соколовский С.В. Систематический указатель публикаций в журнале Советская этнография/Этнографическое обозрение в период с 1975 по 2000 гг. // Этнографическое обозрение. 2003б. №1. С. 23–54.

Соколовский С.В. Институты и практики производства и воспроизводства этничности // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 11. М., 2005. С. 144–167.

Теньер Л. Основы структурного синтаксиса. М.: Прогресс, 1988. 654 с.

Токарев С.А. Андре Леруа-Гуран и его труды по этнографии и археологии//Этнологические исследования за рубежом. Критические очерки. М.: Наука, 1973. С. 183–231.

Akrich M., Latour B. A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies // *Bijker W., Law J.* (eds.) Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992. P. 259–264.

Alberti B., Fowles S., Holbraad M., Marshall Y., Witmore C. "Worlds Otherwise" Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference // Current Anthropology. 2011. Vol. 52, no. 6. P. 896–912.

Anneberg, Inger; Vaarst, Mette; Bubandt, Nils. Pigs and profits: hybrids of animals, technology and humans in Danish industrialised farming // Social Anthropology/ Anthropologie Sociale. 2013. Vol. 21, no. 4. P. 542–559.

Austin, J.L. How to Do Things With Words. Oxford: Oxford Univ. Press, 1962.

Barbosa de Almeida, Mauro W. Diagrams // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 291–294.

Berliner, David; Legrain, Laurent; Van De Port, Mattijs. Bruno Latour and the Anthropology of the Moderns // Social Anthropology/Anthropologie Sociale. 2013. Vol.21, no.4. P.435–447.

Bhaskar, Roy. A Realist Theory of Science. L.: Routledge, 2008. xxxii, 277 p.

Brightman M., Grotti V.E., Ulturgasheva O. (eds.) Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia. New York: Berghahn Books, 2012. 226 p.

Brown, Bill. The Material Unconscious: American Amusement, Stephen Crane, and the Economies of Play. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Broz, Ludek. Pastoral Perspectivism: A View from Altai // Inner Asia. 2007. Vol. 9, no. 2. P. 291–310.

Carrithers M., Candea M., Sykes K., Holbraad M., Venkatesan S. Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture // Critique of Anthropology. 2010. Vol. 30, no. 2. P. 152–200.

Callon, Michel. Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saint Brieuc Bay // *Law J.* (ed.), Power, Action and

Belief: A New Sociology of Knowledge? London: Routledge and Kegan Paul, 1986. P. 196–233.

Callon M., Latour B. Unscrewing the big Leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so // *Knorr-Cetina K., Cicourel A.V.* (eds.) Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro- and Macro-Sociologies. Boston, MA: Routledge, 1981. P. 277–303.

Castells, Manuel. The information age: economy, society and culture. Vols. 1-3. Oxford: Blackwell, 1996–1998.

Dear P. Science studies as epistemography // *Labinger J.A., Collins H.* (eds.) The One Culture? A Conversation about Science. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001. P. 128–141.

DeLanda, Manuel. Intensive Science and Virtual Philosophy. L.: Continuum, 2002. 232 p.

Delchambre, Jean-Pierre; Marquis, Nicolas. Modes of existence explained to the moderns, or Bruno Latour's plural world // Social Anthropology/Anthropologie Sociale. 2013. Vol. 21, no. 4. P. 564–575.

Descola, Philippe. Beyond Nature and Culture. Chicago: Univ. Chicago Press, 2013.

Descola, Philippe. The grid and the tree: Reply to Marshall Sahlins' comment // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 295–300.

Descola, Philippe. Modes of being and forms of predication // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 271–280.

Fischer, Michael M.J. The lightness of existence and the origami of "French" anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 331–355.

Fortun, Kim. From Latour to late industrialism // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol.4, No1. P. 309–329.

Fox K. Social and Cultural Aspects of Drinking. L., 1998 (www.sirc.org/publik/social_drinking.pdf).

Fox K. Watching the English: The Hidden Rules of English Behaviour. L.: Hodder & Stoughton, 2004.

Grusin R. (ed.) The Nonhuman Turn. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

Gyr, Ueli. Kneipen als städtische Soziotope. Zur Bedeutung und Erforschung der Kneipenkultur // Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. 1991. Bd. XVL/94. S. 97–116.

Harman, Graham. On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl // Collapse: Philosophical Research and Development. 2008. Vol. IV. P. 333–364 (http://dar.aucegypt.edu/bitstream/handle/10526/253/page%20proofs.pdf?sequence=1).

Harman G. Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne: re.press, 2009. xii, 247 pp.

Kelly, John (ed.) Colloquia: The ontological French turn // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol.4, No1. P. 259-360.

Kelly, John D. Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 259-269.

Kelly, John D. The ontological turn: Where are we? // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 357–360.

Latour, Bruno. Irreductions [1984] // *Latour B.* The Pasteurization of France. Cambridge (Ma.), Harvard Univ. Press, 1988. P.153–238.

Latour, Bruno. The Pasteurization of France. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. press, 1988. 277 pp. (перевод на русский: *Латур Б.* Пастер: война и мир микробов. СПб.: Издательство Европейского университета, 2015).

Latour, Bruno. Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts // *Bijker, W. E., Law J.* (eds.) Shaping Technology/Building Society Studies in Sociotechnical Change. Cambridge (Ma.): MIT Press, 1992. P. 225–258.

Latour, Bruno. We Have Never Been Modern. Cambridge (Ma.): Harvard Univ. press, [1991], 1993. 157 pp.

Latour, Bruno. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge, (Mass.): Harvard Univ. press, 1999. xii, 324 pp.

Latour, Bruno. An Inquiry into Modes of Existence: an Anthropology of the Moderns. Cambridge (Ma.), Harvard Univ. Press, [2012] 2013. xxvii, 490 pp.

Latour, Bruno. Agency at the time of the Anthropocene // New Literary History. 2014a. Vol. 45. P 1–18.

Latour, Bruno. Anthropology at the Time of the Anthropocene – a personal view of what is to be studied (Distinguished lecture at the American Association of Anthropologists, Washington, December 2014). Washington, 2014b. 16 pp.

Latour, Bruno. Another way to compose the common world // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014c. Vol. 4, no. 1. P. 301–307.

Law, John. Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy, and Heterogeneity // Systems Practice. 1992. Vol.5, no.4. P. 379–393.

Law J. Actor Network Theory and Material Semiotics // *Turner B.S.* (ed.) The New Blackwell Companion to Social Theory. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. P. 141–158.

Lecomte, Jeremy. Beyond indefinite extension: about Bruno Latour and urban space // Social Anthropology/ Anthropologie Sociale. 2013. Vol. 21, no. 4. P. 462–478.

Lefebvre, Henri. The Production of Space. Oxford: Basil Blackwell, [1974] 1991.

Lela 2009 Actor-Network-Theory: Terms and Concepts. Jan. 26, 2009 (http://latourbugblog.blogspot.com/2009/01/actor-network-theory-terms-and-concepts.html).

Merleau-Ponty, Maurice. Eye and Mind / trans. by Carleton Dallery // The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics / ed. by *James M. Edie et al.* Evanston, Ill., 1964.

Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral [1887] // Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke in 15 Bd. Kritische Studienausgabe. Bd.5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter, 1999. S. 245–412.

Pels D., Hetherington K., Vandenberghe F. The Status of the Object: Performances, Mediations, and Techniques // Theory, Culture & Society. 2002. Vol. 19, no. 5/6. P. 1–21.

Pierides D., Woodman D. Object-oriented sociology and organizing in the face of emergency: Bruno Latour, Graham Harman and the material turn // The British Journal of Sociology. 2012. Vol. 63, no. 4. P. 662–679.

Sahlins, Marshal. On the ontological scheme of Beyond nature and culture // HAU – Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 281–290.

Sansi, Roger. The Latour event: history, symmetry and diplomacy // Social Anthropology/Anthropologie Sociale. 2013. Vol. 21, no. 4. P. 448–461.

Skafish, Peter. Introduction // *Viveros De Castro, Eduardo*. Cannibal Metaphysics [2009]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. P. 9–33.

Schiffer, Michael B. The Material Life of Human Beings: Artifacts, behavior, and communication. L.: Routledge, 1999.

Spradley J.P. Participant Observation. N.Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1980.

Ståhle, Alexander. Sociotope mapping: Exploring public open space and its multiple use values in urban and landscape planning practice // Nordic Journal of Architectural Research. 2006. Vol. 19, no. 4. P. 59–71.

Ståhle, Alexander. Compact sprawl: Exploring public open space and contradictions in urban density: PhD Dissertation. Stockholm: Akademisk avhandling, 2008. 242 pp.

Tesnière, Lucien. Eléments de syntaxe structurale. P.: Klincksieck, 1959. 673 pp.

Van Heur B., Leydesdorff L., Wyatt S. Turning to ontology in STS? Turning to STS through 'ontology' // Social Studies of Science. 2012. Vol. 43, no. 3. P. 341–362.

Venkatesan S., Martin K., Scott M.W., Pinney C., Ssorin-Chaikov N., Cook J., Strathern M. (2013) The Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT), The University of Manchester: The 2011 annual debate – Non-dualism is philosophy not ethnography // Critique of Anthropology. Vol. 33, no. 3. P 300–360.

Vokes, Richard. The house unbuilt: actor-networks, social agency and the ethnography of a residence in south-western Uganda // Social Anthropology/Anthropologie Sociale. 2013. Vol. 21, no. 4. P. 523–541.

Woolgar S., Lezaun J. The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies? // Social Studies of Science. 2013. Vol. 43, no. 3. P. 321–340.

Сведения об авторах

Баранов Дмитрий Александрович, к. ист. н., зав. отделом этнографии русского народа Российского этнографического музея (Санкт-Петербург)

Вдовченков Евгений Викторович, к.и.н., доцент кафедры археологии и истории древнего мира, Институт истории и международных отношений, Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону)

Загидуллина Марина Викторовна, д. филол. н., профессор кафедры журналистики и массовых коммуникаций Челябинского гос. университета

Кузнецов Андрей Геннадиевич, к. соц. н., с.н.с. НОЦ "Социально-политические исследования технологий" ТГУ, доцент кафедры социологии Волгоградского гос. университета

Поправко Ирина Геннадьевна, к. ист. н., в.н.с. лаборатории социально-антропологических исследований Национального исследовательского Томского гос. университета

Соколовский Сергей Валерьевич, д. ист. н., гл.н.с. Института этнологии и антропологии РАН (Москва)

Трубина Елена Германовна, д. филос. н., профессор Института социально-политических наук Уральского федерального университета (Екатеринбург)

Чалаков Иван, проф., д. социологии, зав. кафедрой прикладной и институциональной социологии Пловдивского университета

Щепанская Татьяна Борисовна, к. ист. н., в.н.с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

Научное издание

РОССИЙСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И “ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ”

Серия “Инновации в антропологии”

Вып. 2

С.В. Соколовский,
ответственный редактор

Утверждено к печати Ученым советом Института этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Дизайн серии: *С.В. Соколовский*

Подписано в печать: 20.12.2016 г. Формат 60×84 1/16
Гарнитура Cochin Усл. печ. л. 14,5
Издатель: ИЭА РАН, Москва, Ленинский пр. 32а
Тираж: электронная книга, представленная в AppleStore Apple ID 1189835528), iTunesStore; на сайтах ИЭА РАН, academia.edu, elibrary.ru

Тираж 1000 экз.

С 69 Российская антропология и “онтологический поворот” / отв. ред. *С.В. Соколовский*;
авторы: *Д.А. Баранов, Е.В. Вдовченков, М.В. Загидуллина, А.Г. Кузнецов, И.Г. Поправко, С.В. Соколовский, Е.Г. Трубина, И.Х. Чалаков, Т.Б. Щепанская.*
М.: ИЭА РАН, 2017. 404 с. (серия: Инновации в антропологии, вып. 2. Электронная версия)

В Выпуске 2 серии «*Инновации в антропологии*» анализируются новые концепции в исследованиях предметного мира, в частности, перспективы использования акторно-сетевой теории и материальной семиотики в контексте исследований материальной культуры. Авторы разделов размышляют над такими проявлениями материальной среды, как нарастающая скорость ее трансформаций, активное вмешательство в решения человека, в его телесность и повседневное поведение. В фокусе их внимания оказываются новые объектно-ориентированные концепции, утверждающие взгляд на социальность как взаимодействие людей и вещей в рамках объемлющих их сетей отношений. Книга предназначена для антропологов, социологов, археологов, философов, интересующихся междисциплинарными проблемами в современных исследованиях материальности.

The second volume of the series *“Innovations in anthropology”* presents the discussion of ‘ontological turn’ in a number of social sciences and humanities in Russia, including social anthropology, museum studies, archaeology, philosophy, sociology, and ethnographic material culture studies. The authors of individual chapters discuss the contribution and heuristic values of actor-network theory and material semiotics for their particular fields of study, such as museum anthropology, social archaeology, anthropology of urban transportation systems, etc.

e*ISBN 978-5-4211-0175-8 *eBook