

Galina Lindquist. *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia.* New York and Oxford: Berghahn Books, 2006. 251 p. (Epistemologies of Healing. Vol. 1.)

На недавней конференции по народной религиозности один из участников в начале своего выступления, посвященного заговорам сибирской целительницы Степановой, счел нужным извиниться перед аудиторией за выбор этого «неаутентичного с точки зрения народной культуры материала». Пример хорошо демонстрирует ту неохоту, с которой отечественные этнографы и фольклористы обращаются к изучению современной магии со всеми непростыми социальными и культурными нюансами этого феномена. Ощутимый пробел отчасти восполняют работы зарубежных антропологов. Читателям наверняка знакомо имя Галины Линдквист, доцента кафедры социальной антропологии Стокгольмского университета, автора нескольких статей о магии и целительстве в постсоветской России. Ее новая монография стала первым томом серии, затеянной сотрудниками Института социальной и культурной антропологии Оксфордского университета для работ в области медицинской антропологии. На материале своей полевой работы в Москве в 1999 г. Линдквист анализирует те социальные и экономические аспекты постсоветской действительности, которые сделали магию одним из неотъемлемых элементов повседневности.

Центральные темы книги — магия как способ власти и как средство, дающее людям возможность выживать в ситуации «ненадежного (precarious) настоящего». Автор, по ее словам, стремилась показать, как в об-

шестве, где официальные каналы деятельности ограничены, магические практики могут давать человеку возможность действовать; как они могут изменять его субъективность, трансформируя деструктивные эмоции, и давать надежду на будущее.

Книга состоит из семи глав. В первой рассматриваются особенности российского рынка оккультных услуг, источники современной магии, а также стратегии легитимации, используемые магами и целителями. Вторая глава в концептуальном отношении наиболее важна для автора: хотя основные теоретические и методологические посылы исследования изложены во введении, именно здесь на конкретном эмпирическом материале она рассматривает концепты российского магического дискурса (биополе, сглаз, порча и пр.), описывает ход магического воздействия и высказывает предположение о том, на чем могут основываться его результаты.

Дальнейший текст книги представляет собой уточнение и развитие этих идей. Так, в третьей главе подробно рассматриваются негативные эмоции, тесно связанные с представлениями о сглазе и порче, а магия показана как способ управления эмоциями. Четвертая и пятая главы посвящены целителям как «символам власти» — харизматическим одиночкам и сотрудникам учреждений (всевозможных магических центров) соответственно. В шестой главе говорится о заговорах, в седьмой — о магии в бизнесе.

Основная методология исследования Линдквист — семиотика Чарльза Пирса; в свете триады Объект-Репрезентант-Интерпретант рассматриваются все изучаемые реалии. Кроме того, для автора важны и другие теории, концепции и подходы — социальная феноменология Пьера Бурдьё, символическая философия Сюзанны Лангер, социология Макса Вебера, философия власти Мишеля Фуко, а также теория селфа, антропология эмоций и медицинская антропология. Автор не избегает искушения и психоаналитическими интерпретациями, оговариваясь, впрочем, что не считает их адекватными материалу.

Вслед за Леви-Стросом и развивавшими его идеи другими учеными (Т. Csordas, А. Kleinman) Линдквист понимает магическое воздействие как семиотический процесс, а его положительные результаты видит в трансформации личности (self) клиента. Диагностические «термины бедствия» (сглаз, порча, венец безбрачия, печать одиночества, родовое проклятие и другие, менее распространенные) понимаются автором как своего рода язык, на котором маг учит клиента говорить, чтобы поместить его неопределенные ощущения и переживания

в значимую нарративную структуру, где с ними можно было бы иметь дело — добиваться феноменологических и даже физиологических изменений через манипуляции знаками (словами, предметами, жестами). В терминах пирсовской семиотики это означает формирование магом четкого Объекта из смутных ощущений и разнородных событий с помощью Репрезентамена (диагностического термина), а затем создание у клиента Интерпретанты — но не нового символа, как предполагал Пирс, а нового состояния (эмоционального, физиологического, социального).

Выводы автора могут быть сведены к нескольким положениям. На российском культурном пространстве, утверждает Линдквист, магия может быть рассмотрена как способ власти с рядом специфических «знаков власти». Эти знаки (будь то «термин бедствия», заговор, учреждение или личность целителя) скорее «презентативны» (presentational), нежели «репрезентативны» (representational). В терминах пирсовской семиотики они являют собой скорее иконические и индексальные знаки, для эффективности которых важнее прагматический аспект означивания («как»), чем символы, «работающие» на основе интерпретации семантики («что»). Соответственно русская магия прагматична, а не дискурсивна, а ее цель — помочь людям справиться с неопределенностью жизни, дать им надежду на лучшее будущее.

Галина Линдквист родилась и до 1986 г. жила в Москве, поэтому «погружение» в символический мир магов и их клиентов не было для нее такой уж сложной задачей, хотя на этом пути и были свои трудности (авторская рефлексия относительно исследовательской позиции «полукровок» («halfies») заслуживает отдельного внимания). Автор хорошо понимает реалии, которые описывает, ее наблюдения тонки, интерпретации в целом верны, и книга не вызывает того недоумения, которым у носителей культуры нередко сопровождается чтение трудов зарубежных исследователей. Линдквист обнаруживает новые культурные факты (чего стоит хотя бы история о «шарфике невезения» как диагностическом термине, почти обретающем материальность в восприятии пациента (Р. 47–48), вводит в научный оборот богатые полевые материалы, более того, выявляет саму возможность рассматривать современные нарративы о порче и исцелении как источник по антропологии российской повседневности.

Претензии, которые можно предъявить к книге, относятся большей частью не к «чтению» автором современной российской культуры, а к способу изложения и аранжировки материала. Так, для Линдквист и маги, и заговоры, и обозначающие

магическое неблагополучие термины суть «знаки власти», действующие как иконы и индексы, не репрезентирующие, а презентующие реальность, а потому являющиеся элементами не дискурса, а смутного, неопределенного поля эмоций и ощущений, в котором, как в некоем тумане, бродят россияне — реальные и потенциальные клиенты магов и целителей. Однако уже сами рассказы об удачном/неудачном магическом воздействии, на которых строит свое исследование автор, свидетельствуют о том, что эта сторона реальности дискурсивна, хотя этот — магический — дискурс и отличается рядом особенностей, в частности потаенностью (не путать с приватностью). Также не очень понятно, в чем состоит специфика — если она есть — различных «знаков власти». Несколько странным после Тайлора и Фрэзера выглядит вывод о прагматичности именно русской магии, а о том, что функция последней состоит в снятии психологического напряжения, писал еще Малиновский.

О частностях. Неоправданно лаконичным видится описание современных русских заговоров. Линдквист приводит несколько текстов из коллекции одной из ее информанток-целительниц (заговоры на собеседование при приеме на работу, на защиту от начальства, от увольнения и т.п.; их авторство, по всей видимости, принадлежит самой информантке, хотя точное происхождение текстов не указано). Но анализ этих заговоров очень краток и в целом сводится к общим рассуждениям на тему прагматичности ритуального слова, принадлежащего к «глубинным структурам культуры» и потому «пережившего столетия» (Р. 197), а историография вопроса ограничивается ссылкой на работы В. Райана и В.И. Харитоновой о русской магии. Думается, что сопоставление полевых материалов автора с заговорной традицией более ранних периодов, довольно хорошо изученной в российской фольклористике, сделало бы их анализ более глубоким (в частности, суждение информантки о том, что заговор должен соответствовать «энерго-информационной структуре» клиента, стоило бы сопоставить с мнением деревенских знахарок XIX и XX вв., полагавших, что целитель и пациент должны подходить друг другу «по крови»).

В заключительной главе книги автор, собираясь обсуждать тему использования магии в сферах бизнеса и коммерции, незаметно уходит в сторону и детально рассматривает сюжеты, связь которых с магией не столь уж очевидна (особенности рыночных отношений в советское и постсоветское время, концепт дружбы в русской культуре).

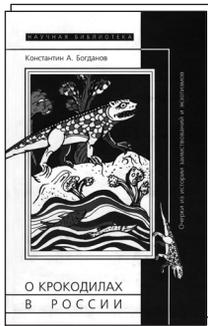
Некоторые места книги, относящиеся к области антропологического «чтения», а не концептуализации, вызывают желание

вступить с автором в дискуссию. Так, говоря о вовлеченных в магические отношения эмоциях (Chapter 3), Линдквист подробно разбирает гнев и обиду, однако не упоминает не менее важные злобу и зависть, анализ которых мог бы создать у читателей более полное представление о социально-психологических основаниях российской веры в колдовство. Вызывает сомнения и перевод терминов. Автор говорит, что повседневная жизнь россиян пронизана эмоцией «anger», но при этом утверждает, что адекватного термина для перевода этого понятия на русский язык нет, есть лишь два близких по смыслу — гнев и обида (Р. 91–93). Однако в другой главе, разбирая заговор, она переводит термином «anger» понятие «зло», которое «кипит» в «хозяине» (работодателе) наряду с гневом, которым «взгляд его горит» (Р. 186). И далее пишет, что слову «зло», которое следует переводить как «evil», в повседневном узусе ближе английское «grudge» (в семантическое поле которого входят «неприязнь», «зависть», «жадность», «обида»), однако не упоминает «malice» — наиболее адекватный перевод для «злости», эмоции, которая и имеется в виду в разбираемом заговоре, а также и в представлении о магической порче вообще.

В целом при чтении создается впечатление некоторой неровности повествования, а поскольку последнее балансирует между детерминацией и интерпретацией, эта неровность может быть понята двояко. С точки зрения сторонника «больших нарративов», текст, добротный и методологически выверенный в первых главах, в заключительных становится теоретически «вялым»: полевые материалы из иллюстрации авторской концепции превращаются в основное содержание глав, претендующих на постановку новых проблем. Читатель же, которому ближе герменевтический подход, отметит, что, хотя эмпирические данные явно увлекают автора, она не дает им полной воли «говорить за себя», как того требовала бы методика «насыщенного описания», но сопровождает краткими концептуальными выкладками, уже знакомыми читателям по введению. В итоге полевые наблюдения, богатые и интересные, редуцируясь к нескольким научным схемам (семиотической модели Пирса, концепции харизмы Вебера, «практической логике» Бурдьё, «выразительным формам» Лангер), неизбежно теряют свой интерпретативный потенциал, который явно превосходит задачу доказательства эвристической ценности этих давно апробированных и не нуждающихся в дополнительном подтверждении научных методов и концепций. Сведение анализа к применению жестких структуралистских схем и структуралистских идей противоречит, как кажется, и заявленной цели описания субъективного опыта современных россиян, столкнувшихся с «магическим».

Тем не менее подчеркну, что предпринятое Галиной Линдквист рассмотрение современных российских «магических» реалий в свете устоявшихся в антропологии концепций достаточно ново для отечественной науки и может оказаться тем свежим ракурсом, тем эпистемологическим толчком, который помог бы преодолеть «социологическую немзыкальность» российских гуманитариев и обратить их интерес к современным «народным верованиям» не как к осколкам традиции или любопытному казусу, а как к культурному феномену и социальному институту, достойному научного внимания.

Ольга Христофорова



К.А. Богданов. *О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов.* М.: Новое литературное обозрение, 2006. 352 с., ил.

Это история экзотического в России с начала Киевской Руси до первой трети XIX в. (с кратким заключением об образе крокодила в советское и постсоветское время, от Чуковского до художников Комара и Меламида). На деле почти все иностранное является экзотическим, а Аристотель и Цицерон водят дружбу с химерами и чудовищами, часто заимствованными с запада. Благодаря полному охвату темы и задач, которые ставят перед автором различные тексты и артефакты, исследования русской культуры раннего нового времени получили с книгой К.А. Богданова огромное дополнение. К.А. Богданов демонстрирует большие познания в традициях средневековья и просвещения, а в его обзоре категорий экзотического искусно и аккуратно использован эклектичный набор методов, которые он обсуждает в «Prolegomena ad studia exo-