

State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine / Ed. by Catherine Wanner. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 304 p.

С 1949 по 1995 г. в западносибирском городе Ишиме жил юродивый. Кто-то называл его Геной-дураком, кто-то — блаженным Геннадием. Как и положено юродивому, Гена был личностью колоритной и загадочной. Один его внешний вид вызывал у неподготовленного человека оторопь: какое-то время он наряжался белогвардейским офицером, причем погоны, кокарды и орден сам вырезал из жести, а позже стал предпочитать женскую одежду. Но в любом наряде Гена не скрывал своей приверженности православию, а также монархических убеждений, что сходило ему с рук в силу его психиатрического диагноза. Одной из привычек Гены (а все городские чудаки должны иметь привычки) было посещение кинотеатров. «Его туда пускали без билетов... Он... особенно любил исторические фильмы — про царей и Русь православную. Фильм “Иван Грозный” смотрел бесчисленное число раз» [Крамор 2005: 63]. В кино Гена «тихонько плакал, видя былое великолепие»¹.

Представьте себе картину: юродивый сидит в советском кинотеатре и, утирая слезы, смотрит на своего собрата, рожденного фантазией великого Эйзенштейна и сыгранного не менее великим Пудовкиным. В самом деле, удивительно, что источником религиозного вдохновения для нашего героя был нарратив, созданный атеистическим

Сергей Анатольевич Штырков
Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН / Европейский университет в Санкт-Петербурге
shtyr@eu.spb.ru

¹ Т/ф «Быль о блаженном Геннадии». Авт. Геннадий Крамор. «Ишим-ТВ», 2003.

государством в собственных идеологических целях. Образ Святой Руси Гена получал из рук, много потрудившихся над ее уничтожением.

История про Геннадия Ишимского кажется мне хорошей иллюстрацией к разговору о новом понимании того, что происходило с религией в СССР в советскую эпоху. Это понимание складывалось в течение нескольких последних лет и отразилось в работах, вошедших в два сборника, один из которых и является предметом нашего анализа (второй — «Религиозные практики в СССР» [2012] — вполне конгениален первому и имеет массу с ним пересечений как по методологии, так и по составу авторов)¹. Суть изменений сводится к следующему: произошел отход от прямолинейного повествования о все-сильном коммунистическом режиме, последовательно искоренявшем религию, закрывавшем церкви и отправлявшем верующих в лагерь и на расстрел. Другими словами, взамен определенной расстановки ролей по образцу крыловской басни «Волк и ягненок», где в роли волка неизменно выступал советский режим, а в роли его бесправной и безответной жертвы — та или иная религиозная группа (впрочем, преимущественно Русская православная церковь), мы получили довольно длинный и разнообразный цикл историй о сильном, но несколько придурковатом медведе и зайце, который с помощью всех доступных ему средств пытается не попасть под его тяжелую лапу. Заяц порой пользуется неповоротливостью или невнимательностью своего супостата, демонстрирует выдержку и упорство, а порой вспоминает про известный трюк «только не бросай меня в терновый куст» (как в случае с баптистами, готовыми пойти «в узы» для доказательства своей верности Христу и завоевания авторитета в общине верных — р. 224).

¹ Из вышедших ранее работ укажу на упомянутые в сборнике исследования: [Stone 2008; Luehrmann 2011] и неупомянутые: [Кормина 2008; Rancheiko 2012]. В этом ряду особое место занимает работа Эндрю Стоуна. Несмотря на то что в его статье содержится ряд неточностей, она исключительно важна по нескольким причинам. Во-первых, в ней предпринята последовательная попытка найти в социальном пространстве СССР локусы и образующие их условия, в которых религия (или то, что таковой считалось в те годы) могла более или менее легитимно существовать. Во-вторых, в данной работе антирелигиозные действия властей рассматриваются не как нечто, имеющее основания исключительно в марксистско-ленинском атеизме, а как аспект других социально-политических инициатив советского руководства, в данном случае реформирования сельского жизненного уклада и структуры идентичности. И, в-третьих, самое, на мой взгляд, важное. Стоун, анализируя мировоззренческие установки советских активистов и функционеров, вовлеченных в антирелигиозную кампанию, указывает на то, что сложная ткань религиозной жизни советского колхозного крестьянства сводилась ими к проблеме веры и, соответственно, борьба с «вредными пережитками» виделась почти исключительно в искоренении этой веры. Это допущение далеко не везде обеспечивало достижение искомого результата, поскольку подобный «кредоцентричный» подход дискурсивно игнорирует иные основания религиозной жизни [Stone 2008: 299]. Внимание к этому аспекту рассматриваемой проблемы переводит дискуссию в плоскость обсуждения концептуальных оснований не только нашего исследовательского религиозноведческого мировоззрения [Pouillon 1982; Ruel 1982], но и социального воображения людей, действия которых мы пытаемся понять.

Помимо изменения исследовательского ракурса, сборник характеризует то, что большинство его авторов смогли сохранить исследовательскую дистанцию по отношению к своему предмету и не свести мораль своих нарративов к тому, чтобы оплакать жертвы и осудить злодеев, как зачастую случалось прежде при обращении к данным, действительно трагическим, страницам отечественной истории. Конечно, это соблюдение дистанции порой выглядит как попытка релятивизировать преступления советского режима, но, возможно, такова цена, которую приходится платить за профессионализм.

И, наконец, еще одна черта, которая характеризует этот сборник: в нем историческим исследованиям была сделана «прививка» антропологии. Это проявилось не только в выбранном методе, но и в особой форме академической рефлексии по поводу того, как мы определяем природу тех явлений, которые изучаем, и как это в свою очередь обуславливает наши исследовательские перспективы. Я имею в виду особое внимание к тому, что можно назвать сферой социального воображения, причем как нашего, так и тех людей, поступки которых мы пытаемся понять.

Сборник открывает введение — программная статья Кэтрин Воннер, в которой и намечаются ориентиры, определяющие идеологию сборника. Главный концепт, вокруг которого строится дискуссия, — это секуляризация. Воннер совершенно справедливо указывает на то, что понимать процесс секуляризации исключительно как сокращение религии и роста какой-то не-религии было бы не только неправомерно, но и непродуктивно, если мы действительно пытаемся разобраться в том, что происходит с религией и верой в современном (модерном и постмодерном) мире. Секуляризация представляет собой сдвиги в социальном пространстве, в результате которых религия оказывается в новых концептуальных сегментах социальной реальности. Важным моментом в рассуждениях о природе социального сдвига в религиозной жизни СССР является призыв отказаться от концептуализации секуляризации в терминах веберовского расколдовывания (и заколдовывания) мира как объективного процесса. Расколдовывание зачастую среди определенных социальных групп и слоев вызывает всплеск религиозной или квазирелигиозной созидательной деятельности, который в определенных условиях сочетается с такими факторами, как колониализм и национализм. В итоге это дает эффект еще большего заколдовывания (или, если использовать марксистскую терминологию, идеологизации) социального мира. Другими словами, мы имеем дело не с отступлением религии под натиском агрессивного рационализма, а с измене-

ниями в сфере религиозной жизни, их формами и последствиями (Р. 7–8).

В поисках рамки для понимания религиозной жизни в СССР автор предисловия, следуя в общем логике знаменитого рассуждения Талала Асада о природе секуляризации [Asad 2003], предлагает деэзотизировать советский случай и рассмотреть его как частный пример попыток государства управлять религией. Эта перспектива предполагает не просто рассмотрение прямых административных действий государства, но анализ дискурсивной динамики и концептуального аппарата, который делает эти действия возможными и осмысленными. Кроме того, Воннер призывает рассмотреть изменения в политике сакрального: как изменяются институциональные источники определения сакрального и как это сакральное интегрируется в неинституционные формы повседневной религиозности (Р. 9).

В этой связи особый интерес вызывает история борьбы Советского государства в 1950–1960-е гг. с народным паломничеством к почитаемым сельским святыням. Воннер видит в этом парадоксальное продолжение попыток Русской православной церкви подавить подобные практики в синодальный период. Очевидным аргументом в пользу этого является готовность церковных чиновников помочь государству в искоренении «низовых» форм религиозности, включая почитание, как тогда говорили, «т.н. “святых мест”» (Р. 18). Правда, здесь история, как кажется, несколько сложнее, о чем мне приходилось уже писать. Попытка церковного начальства урегулировать народные культы не всегда предполагала их подавление. На местах клирики не только поддерживали крестьянские паломничества к местным святыням (иногда вынужденно, понимая свою зависимость от паствы), но порой участвовали в их установлении, хотя перед церковным и гражданским начальством старались не демонстрировать свою заинтересованность в сохранении «суеверий»¹. В годы хрущевской антирелигиозной кампании священники под давлением епархиального и патриархального начальства привычно устранились от участия в запрещенных паломничествах [Штырков 2010: 324–327], предоставив активистам-мирянам возможность самим преодолевать милицейские кордоны в попытке достигнуть цели своего благочестивого путешествия².

¹ Об участии представителей церкви в формировании культа сельских святынь см.: [Штырков 2012: 165–167].

² Один священник в Псковской области рассказывал, что его старший брат в советские годы, подобно иным священнослужителям, избегал участия в празднике на сельской святыне «Пещерка» близ мызы Трутнево Гдовского района. Тем не менее, чтобы хоть как-то освятить церковным при-

Кратко описав содержание составивших сборник статей, Воннер акцентирует внимание читателя на том, что антирелигиозную политику Советского государства следует, помимо всего прочего, рассматривать как часть общего советского проекта, направленного на унификацию местных и / или этнических особенностей в ходе построения общества нового типа — советского народа. Кроме того, отдавая должное уже установившейся академической традиции, она напоминает, что религия не является объективно существующим автономным сегментом социальной жизни. Она плотно переплетена с политикой и культурой (и часто выступает как синоним последней), что заставляет вывести изучение религиозной жизни за пределы анализа государственной политики в этой сфере.

Глава, написанная Грегори Фризом, посвящена всплеску религиозной активности среди мирян, произошедшему в 1920-е гг. В это время партийные и советские органы вели довольно жесткую последовательную политику, направленную против православных священнослужителей, надеясь тем самым ослабить позиции церкви среди советских граждан. Однако эта политика принесла неожиданные плоды. Бесправность и забитость духовенства с лихвой компенсировались деятельностью мирских активистов, переставших чувствовать жесткую руку синодального управления и с энтузиазмом взявших власть на местах в свои руки. По меткому выражению Фриза, «то, что ослабляло Церковь [институцию], усиливало церковь [приход]» (Р. 34).

Интересно, что ослабление контроля со стороны церкви как классифицирующей институции наряду с ощущением драматичности стремительных социальных перемен породило целую волну чудес и, соответственно, «религиозного фанатизма», размах и, главное, народный характер которого ставил местные власти в весьма затруднительное положение (Р. 41). В этих условиях некая дискурсивная инерция заставляла их искать причину крестьянского религиозного энтузиазма все в тех же происках реакционеров-священников, невзирая на очевидные факты, противоречившие этому (Р. 45). И только указ 1929 г., ограничивавший права религиозных групп, ознаменовал тот «великий поворот», с которого начались закрытие церквей, ликвидация приходов и гонения против верующих мирян — т.е. тот процесс, который поставил публичную религиозную жизнь на грань исчезновения.

существованием это событие, он из года в год отправлял туда пожилую чтицу, заранее выдав ей деньги на штраф, который ей приходилось оплачивать в милиции за участие в несанкционированном религиозном собрании.

Если исследование Фриза выполнено в традиционном для историков стиле архивного изыскания, то статья Анны Штернис «Из красной колыбели: воспоминания о еврейской семейной жизни в Советском Союзе» основывается на материалах интервью с выходцами из Советского Союза, чья молодость пришлась на первые десятилетия советской власти¹. Автора интересовал вопрос, насколько устойчивым оказался традиционный религиозный брак среди молодых евреев вновь созданного социалистического государства. Оказалось, что эта часть советских граждан быстро и безоглядно оставила традиционный брак, хотя и сохранила (только отчасти) некоторые установки о предпочтительности брака с представителями своей этнорелигиозной группы. Симптоматично, что, кажется, подобное движение в сторону секуляризации советского еврейства не потребовало каких-либо серьезных усилий со стороны антирелигиозников (Р. 89), и еврейский религиозный брак исчез в течение нескольких лет, чтобы возродиться уже после Второй мировой войны на волне крепнущего национального возрождения (Р. 90). Логика этих событий интересна, поскольку указывает на то, что не всегда уровень соблюдения религиозных обрядов — один из стандартных показателей религиозности — определяется действиями властей, направленными именно на религию, не важно — на ее искоренение или поддержание. В нашем случае на уровень соблюдения обрядов влияла национальная политика Советского государства, ликвидировавшего после революции условия для поддержания границы между евреями и неевреями и через 30 лет эту границу вновь создавшего.

Некоторые наблюдения и выводы, сделанные Анной Штернис, несомненно, интересны, но читатель, оценивая их, должен учесть общий дизайн данного исследования. Например, когда речь в статье заходит о тенденции называть «еврейскими» практики, оцениваемые положительно (Р. 72), автор проципательно отмечает, что они могут и не быть собственно еврейскими. Вполне возможно, что собеседники исследователя понимали интерес интервьюера именно к еврейской составляющей их жизни и так отзывались на этот «запрос». В иных условиях Штернис могла получить и другие ответы. В связи с этим позволю себе заметить, что последовательное проведение этнической линии как в интервью, так и в их анализе, возможно, закрыло не совсем банальные перспективы исследования. Дело в том, что еврейская составляющая идентичности обычно определяется естественной (?) способностью ее носителя цитировать в своем поведении еврейскую традицию (или

¹ Интервью брались в США, Германии, России и Канаде.

то, что мы таковой считаем). Но, кажется, в каких-то условиях быть евреем может означать принципиальную открытость человека миру, находящемуся вне границ его этнической группы, способность преодолеть этническую замкнутость, т.е. космополитизм со знаком «плюс».

Еще более драматичную историю рассказывает в статье «Христианство и радикальный национализм: митрополит Андрей Шептицкий и бандеровское движение» Джон-Поль Химка. Эта история довольно широко известна, хотя новые детали открывают важные нюансы. Андрей Шептицкий как предстоятель Украинской греко-католической церкви и духовный лидер украинского национального движения (умеренного его крыла) во время Второй мировой войны и нацистской оккупации Украины оказался невольным заложником своей репутации. С одной стороны, он старался препятствовать уничтожению еврейского и польского населения отрядами бандеровцев, с другой — видел в них пусть и непутевых, но все-таки верных сынов своей родины, нуждавшихся в его покровительстве пред лицом «внешних» обвинителей (например, польского католического духовенства). Автор исследования представляет этот конфликт как борьбу между христианскими убеждениями и национальными идеалами, в равной степени близкими митрополиту Андрею. Однако возможен и другой взгляд на проблему. Попытки снять ответственность за убийства с формирований украинских националистов и переложить их на кого угодно — большевиков, поляков, даже еврейские банды — можно трактовать как необходимое дополнение к действительно героическим усилиям митрополита по прекращению политических убийств. Рассчитывая на международное признание национального движения украинцев, он не предполагал, что на счету его активистов окажутся этнические чистки. Кроме того, Андрея Шептицкого не могли устраивать попытки сторонников Степана Бандеры создавать квазирелигиозные формы националистического обихода (Р. 110), которые выглядели как пародия на христианский ритуал и как насмешка над ним самим — главой христианской Украины. Подобное творчество вместе с игнорированием призывов митрополита прекратить самочинные расправы демонстрировали относительность его авторитета как лидера национального украинского проекта. Впрочем, несколько десятилетий нарратив о том, кто был жертвами и героями того периода истории Украины, создавался и транслировался людьми, разрушившими мечты о независимости как вооруженных борцов за свободу родины, так и сторонников более умеренных путей достижения той же цели.

Статья Скотта Кеворти «Возрождение монашеской жизни в Троице-Сергиевой лавре после Второй мировой войны» бо-

гата колоритной фактурой и достаточно прямолинейна по своей общей идее. В ней рассказывается о том, как после войны в рамках ослабления давления на церкви и верующих Русской православной церкви, которая из фактически преступной организации, подлежащей уничтожению, превратилась в элемент Советского государства (Р. 124), вернули огромный монастырский комплекс. И далее о том, как оттуда выселяли советские учреждения, читали проповеди, молись, препирались с уполномоченными по делам Русской православной церкви и т.п. вплоть до середины 1960-х. Важными и интересными моментами этого нарратива являются эпизоды, связанные с проблемами приема лаврой туристов и зарубежных делегаций, с интересом рассматривавших монастырских нищих и паломников, расположившихся для трапезы на музейных газонах (Р. 147). Довольно важным является указание на то, что, когда существование религиозной жизни в СССР было признано возможным, советское начальство оказалось в роли экспертов, определяющих, что есть собственно религия, а что — суеверия и религиозный фанатизм (Р. 146), — странная функция, если учитывать, что любая религиозная вера была для них суеверием. И, добавлю от себя, эта способность (и готовность) светского сознания различать правильное и неправильное в области религиозного, уверенность в знании правил классификационной «игры» вообще характеризуют эту сферу социальной жизни, что требует объяснения.

Отдельный заслуживающий внимания сюжет — попытки закрыть колодец «со святой водой», до сих пор функционирующий на территории лавры. Кеворти подчеркивает, что эта святыня и сейчас очень популярна среди паломников (или местных жителей?), зачастую предпочитающих идти прямо к ней, не затрудняя себя такими «формальностями», как участие в литургии. В попытке контекстуализировать эту практику и борьбу с ней автор статьи указывает на усилия Петра I и иерархов XVIII в., направленные на то, чтобы ограничить проявление сакрального через различение дозволенного и недозволенного. При этом к недозволенному относятся и почитаемые источники. Эти параллели очевидны, но не совсем точны. «Регулярное государство», действительно, активно пыталось классифицировать сакральное как в XVIII, так и в XX в. Но в первом случае оно ставило своей целью минимизировать неподконтрольные властям практики с тем, чтобы не допустить создание альтернативных церкви источников религиозной харизмы (в Духовном регламенте святые источники даже не упоминаются), а во втором — чтобы ограничить любые действия религиозного характера, происходящие вне специальных зданий или частных владений.

Общий вывод статьи (если не считать таковым этикетное утверждение о возрождении монастырской жизни в эпохи духовных исканий и социальных сдвигов) заключается в том, что в рассматриваемый исторический период православные функционеры были не просто марионетками в руках всесильных властей («и уж тем более не агентами КГБ» — р. 157), а «гнули свою линию», т.е. проводили собственную политику, невзирая на всю ограниченность возможностей.

Статья Стеллы Рок «“Дерево сожгли, но место осталось тем же”: паломничество в меняющемся ландшафте Советской России» посвящена уже упоминаемому ранее эпизоду (или даже целому явлению) борьбы советских властей с народным почитанием святых мест, в которую оказались втянутыми и представители Русской православной церкви. Исследование посвящено «случаю» Велюкорецкого крестного хода в Вятском крае, который на рубеже 1950-х и 1960-х был одним из самых главных объектов кампании по борьбе с народным благочестием, а ныне стал символом возрождения православия в России. Статья, полная интересных деталей и наблюдений, на примере практики почитания одной, пусть и знаменитой, святыни ставит важные вопросы, касающиеся нашего понимания социальных процессов секуляризации, десекуляризации и т.д. Один из самых важных вопросов связан с тем простым фактом, что борцы за искоренение суеверий и религиозного фанатизма столкнулись со странным явлением (полагаю, что оно выглядело странным не только для них): паломничество на реку Великую продолжалось и после того, как исчезли или были уничтожены центральные объекты почитания. Прежде всего речь идет о чудотворной иконе святого Николая Чудотворца, но не только — сосна, упомянутая в названии статьи, тоже была важным пунктом паломнического пути, однако, и будучи уничтоженной, не утратила своей святости и вскоре была заменена в благочестивом воображении паломников другими объектами. Почитаемый локус как место иерофании оказался способным к воспроизводству осязаемых свидетельств своего особого статуса, и этот процесс, как оказалось, не требовал не только проведения особых ритуалов, но и участия носителей «должной харизмы» — священнослужителей. В качестве метафоры народной религиозности здесь автор использует образ почитаемого святого источника в Дивеево, нашедшего себе путь на поверхность после того, как его засыпали богоборцы (Р. 164).

Из приведенного Стеллой Рок примера можно сделать несколько важных выводов. Один касается самой природы народного отношения к объекту паломничества, которое расходится с представлением как светских, так и церковных властей

о том, чему и как следует поклоняться. В этой связи можно вспомнить про то, что разогнанные и разрушенные в советские времена монастыри очень быстро становятся предметом народного почитания, как это происходило и раньше — после екатерининской монастырской реформы, приведшей к закрытию сотен обителей. Второй вывод должны были бы сделать борцы с религией, но сделали, кажется, их оппоненты, а именно служители церкви, — народное паломничество может существовать и вне рамок, определенных для него официальной религиозной институцией. Поэтому попытки борьбы с этой практикой могут приводить поначалу к открытому конфликту, а затем — к реорганизации поклонения через, например, создание новых святынь или изменение временной приуроченности посещения святыни. В качестве еще одного последствия «деинституализации» паломнической практики следует рассматривать актуализацию жертвенных смыслов, приписываемых труду паломника. Если раньше само пешее путешествие понималось в качестве своеобразного приношения святыне, то в условиях гонений и прещений непростое путешествие паломника «повышалось в цене», согласно своеобразной теории трудовой стоимости, характеризующей логику массового благочестия.

Статья о Великоорецком крестном ходе полна интересных свидетельств. Чего стоит полемика в вятской губернской прессе о религиозной природе приношения святому Николаю овец (Р. 168) или описание потасовки между священниками, представлявшими тихоновскую и обновленческую церкви, которая произошла в 1925 г. и помешала смущенным паломникам выполнить их обеты (Р. 169)! Но за ними не теряется, пожалуй, самая важная мысль автора: несмотря на всю специфичность советского секуляризационного проекта, изменения в религиозной жизни верующих в СССР проходили во многом в рамках того же движения к деинституализированию благочестия, которое характеризовало и массовую религиозность жителей стран Западной Европы (Р. 180).

Статья Надежды Киценко написана совершенно в другом ключе. Это вполне объяснимо — данная работа посвящена судьбе таинства исповеди в советские годы, т.е. практики, предполагающей обращение верующего к церкви как источнику благодати и настолько тесно связанной с работой дисциплинирующих механизмов, насколько свободным от них было путешествие паломника к сельской святыне. Кроме того, Киценко, имея в качестве своих источников мемуары верующих о советском периоде, ориентируется не на документы, отражающие массовую (к примеру, крестьянскую) религиозность, а на свидетельства «религиозных виртуозов», для которых общение с духовником-исповедником было особенно важным.

В статье можно выделить две линии изложения. Первая связать с траекторией распространения общей исповеди, которая в советские годы стала, несмотря на всю спорность с точки зрения канона, обычной практикой, чтобы с наступлением новых, более благоприятных для регулярной церковной жизни времен уступить законное место исповеди индивидуальной. Второй сюжет, затронутый в статье, — это изменения представлений о грехах, подлежащих исповедованию. Приводя в качестве примеров безбилетный проезд в общественном транспорте и спекуляцию, описанные в инструктивной «Настольной книге священнослужителей» в качестве нарушения восьмой заповеди, автор делает вывод, что эти изменения отражают политические и социальные изменения в стране (Р. 209), с чем трудно не согласиться.

Статья Олены Паных «Время и место страдания: рефлексия о советском прошлом в мемуарах и нарративах евангельских христиан-баптистов» тоже основывается на индивидуальных документах — мемуарах религиозных виртуозов, лидеров евангельского движения в СССР, прошедших через советскую судебную и пенитенциарную систему. Правда, эти воспоминания используются не столько в качестве источников, в которых отразились те или иные явления религиозной жизни, сколько как сами факты этой религиозной жизни, причем жизни современной. Таким образом, здесь мы имеем дело с исследованием в области политики памяти. Действительно, воспоминания о перенесенных от безбожных властей гонениях за веру составляют важный элемент политики идентичности позднесоветских и постсоветских общин евангельских христиан. События относительно недавней истории уподобляют опыт верующих Советского Союза тем испытаниям, какие проходили первые христиане. В отношении и тех и других сбылись предсказания (и обетования) Христа: «И будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется» (Мф 10:22). Это осознание исполненного долга не только делает героев этих повествований избранными верными и, соответственно, образцами для подражания, но и повышает статус всех церковей, переживших преследования.

Нарративы новых мучеников за веру строятся на хорошо знакомых принципах. Одним из них является умение вписывать в явления повседневной жизни высокие смыслы, выявлять следы божественного присутствия и благоволения в событиях, вполне обыкновенных с точки зрения неверующего человека. Другим типическим нарративным ходом можно считать телеологическое описание начала своих страданий как первого шага к торжеству веры, а поступков гонителей — в качестве тщетных усилий, заранее обреченных на неудачу (Р. 236).

Интересным кажется наблюдение о тесной связи между нарративом страдания и неприятием в консервативных общинах евангельских христиан-баптистов новых либеральных веяний в теологии и практике богослужений. Последние воспринимаются в качестве неподобающе «легкомысленных» по сравнению с освященными слезами мучеников устоявшимися формами церковной жизни (Р. 238).

Статья Зои Нокс «Проповедуя весть Царства: свидетели Иеговы и советская секуляризация» вновь обращает нас к проблеме границы между религиозным и нерелигиозным, как она выстраивалась в советских антисектантских публикациях. С точки зрения Советского государства (но не только его) эсхатологическое и еклесиологическое учение Общества свидетелей Иеговы представляет собой потенциальную или реальную угрозу, поскольку рассматривает любую мирскую власть как в принципе нелегитимную или как не безусловно легитимную, что во многих случаях одно и то же. Поэтому для мотивированных «внешних» наблюдателей наиболее простым способом описания природы этого религиозного движения является указание на его иностранное происхождение, что накладывается на привычку концептуализировать религии по принципу «отеческая» и занесенные. В этой связи Нокс вспоминает о том, что в свое время русские и украинские крестьяне, перешедшие в протестантизм и ставшие штундистами и шалопутами, почитались за немцев (Р. 235). С этой точки зрения родина свидетелей Иеговы — это США, их основная лояльность — американская, а их естественное занятие — шпионаж в пользу заокеанского отечества (Р. 254). Другая ментальная привычка заставляла искать в поведении свидетелей Иеговы материальные (т.е. нерелигиозные) мотивы — жажду наживы, например.

Эти наблюдения заставляют нас по-новому взглянуть на ставшие привычными публицистические штампы: «под личиной религии», «под видом религиозных обрядов» и т.п. Если религия является у сектантов лишь прикрытием для какой-то иной деятельности, то, наверное, для рассуждающего в таком духе существует религия, равная самой себе. Такую религию нужно уважать, но бдительно следить за тем, чтобы никто не спрятался под этой маской. Видимо, поэтому любые проекты по борьбе с религией необходимо предполагают, что она будет выведена за пределы того поля, которое она легитимно занимает в общественном сознании. Отсюда — обвинения в политической (антисоветской) деятельности, преследовании экономических интересов и т.д. В советском обществе важной областью социального праксиса, в которой религия находилась незаконно, было воспитание детей. Согласно этой логике, все дети, независимо от взглядов их родителей, принадлежали обществу

(т.е. практически — государству), а попытки ограничить детей в доступе к пропагандистским средствам формирования советского гражданина или, можно сказать, современного всесторонне развитого человека (школа, кино, телевидение) уголовно преследовались (Р. 258).

Очень важной в методологическом отношении является статья Сони Люрманн «Многорелигиозная религия в атеистическом государстве: всесоюзная политика сталкивается с местными общинными особенностями в послевоенной Марийской ССР». Работа посвящена изучению механизмов социального воображения чиновников, журналистов, простых обывателей, вовлеченных в антирелигиозную кампанию. Общие схемы, основой которых являлось допущение, что существует некая религия как единое социальное явление, обладающее набором устойчивых характеристик, прилагались к реальности, разнообразной и «сопротивляющейся» подобной унификации (Р. 274). Например, марийское моление в почитаемой роще. Журналист, который в своей публикации должен обличить эту практику, не находит ничего лучше, как представить ее в терминах собрания незарегистрированной группы сектантов. Соответственно, основным пропагандистским приемом в этом контексте становится привычный для этого формат публичной исповеди «Как я порвал с языческой сектой», а участники молений показаны как жертвы пропаганды сектантов, пользующихся тяжелыми жизненными обстоятельствами людей, чтобы втянуть их в свою противозаконную деятельность (Р. 275—278). Люрманн утверждает, что номинационная политика определяет не только методы репрезентации той или иной практики, но и методы ее администрирования (Р. 281).

Другая важная линия рассуждений относится к этническим марийским ритуальным практикам, которые обычно локализуют в довольно нечетко очерченной области язычества. В послевоенное время в атмосфере либерализации религиозной жизни республиканский уполномоченный по делам религиозных культов выступил с инициативой зарегистрировать группы последователей «марийских культов», т.е. придать их существованию легальный статус в качестве отдельной религии. Московские чиновники ответили отказом и требованием считать марийское население православными христианами (что, кстати говоря, передавало решение этой проблемы в другой департамент — по делам Русской православной церкви). Люрманн в этой связи пишет: «Для бюрократов, взрошенных в марксистском понимании исторической эволюции, быть христианами, а не язычниками означало находиться на один шаг ближе к атеистической модерности» (Р. 280). Несколько ниже речь заходит об идее использования марийского весенне-

го праздника Агавайрем в его секуляризованном варианте в качестве марийского национального (эта мысль пришла в голову тому же уполномоченному в 1951 г.). Этот проект не был воплощен в жизнь, и, комментируя это, Люрманн вспоминает о «часто упоминаемом желании советского руководства выдвинуть “язычество” в качестве позитивных народных ценностей» (Р. 288)¹. Но в марийском случае «марийский ритуал оказался, по-видимому, слишком живым, чтобы войти в секулярную жизнь в качестве элемента народной культуры». Справедливости ради надо заметить, что заигрывание с языческим-фольклорным прошлым (безопасным по причине его отдаленности от актуальной действительности периодом господства монотеизма) в ходе создания советской праздничной культуры началось с середины 1960-х гг. Это был этап создания своеобразного варианта гражданской религии, в которую были «приглашены» (на третьих ролях) и некоторые, в значительной мере выдуманные, «народные праздники».

Одним из важных выводов, к которым приходит автор в ходе своего увлекательного повествования, является утверждение о том, что, несмотря на провал попыток полностью лишить этническую идентичность религиозной составляющей, советским администраторам удалось создать секулярный вариант этничности (Р. 295), что во многом определило векторы и форматы религиозной жизни этнорелигиозного активизма уже в постсоветский период.

Последняя статья сборника «Возрождение перед возрождением: народная и институализированная религия накануне крушения коммунизма» принадлежит перу известного украинского религиоведа Виктора Еленского. Он рисует картину жестокого подавления Москвой любого инакомыслия на Украине, которая оказывается самой бесправной среди пятнадцати республик-сестер. Тем не менее Украина в момент развала СССР демонстрирует непредставимо высокие показатели уровня религиозности и, что самое главное, всеобщее убеждение в том, что религия является очень важной (Р. 324), а борьба с ней — делом безнадежным и даже порочным. Действительно, с Еленским нужно согласиться — степень лояльности советских граждан к религии (особенно в традиционных ее формах) была исключительно велика, и крушение советской системы показало, что ее исчезновение не создало мировоззренческого и, что особенно важно, дискурсивного вакуума — другие идеологические системы уже работали в полную силу.

¹ Убеждение в языческих симпатиях советской элиты продолжает воспроизводиться: [Шнирельман 2012: 97–99]. Обоснованная критика этого утверждения: [Агаджанян 2012: 529].

Однако в этом стремительном процессе уже развивался конфликт сторонников разных точек зрения на природу отношений между Советским государством и верующими. Упомянутая Еленским фольклорная фигура священника с партбилетом (Р. 318) волновала воображение как советских, так и постсоветских людей, подозревавших советскую и религиозную элиты в том, что они только имитируют конфронтацию. Насколько эти подозрения соответствовали действительности и как на это реагировали религиозные неконформисты, хорошо видно из истории о полюбившемся мне Гене Ишимском, рассказанной епископом Евтихием (Курочкиным).

Когда владыка Максим [(Кроха), епископ Томский и Тюменский (1974–1986)], ныне покойный, бывший управляющий нашей епархией, был на обеде у нас в Никольской церкви после богослужения и так... уже в добром настроении духа рассказывал что-то. И вдруг он рассказал о своих хороших отношениях с одним полковником госбезопасности в Омске. Вот. Но потом, очевидно, он понял, что не всем, хотя и в советское время, сидящим за столом нравится это — ссылка на такое вос... восторженная ссылка на дружбу с офицером госбезопасности. И он тогда решил к себе привлечь Геннадия как поддержку. Он тут же сидел за столом (владыка Максим его очень любил и даже возил с собою в Тару, Тобольск, Гена был очень благодарный этому владыке). И он к Геннадия обращается и сказал: «Ведь у госбезопасности значок знаешь какой, Геннадий? Там щит и меч — наши русские доспехи. Чтобы защищать нашу Родину от всех врагов». Ну и Геннадий говорит: «Да-да, владыка. Чтобы защищать нашу Родину от всяких православных». Все [опешили]... Наступила такая напряженная пауза. Все замолкли. И он в этой звенящей тишине повторил еще раз, что: «Да-да, владыка, Вы правы. Чтобы защищать нашу Русь от всяких православных». Вот...¹

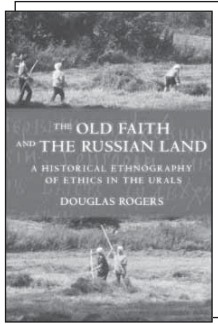
Библиография

- Агаджанян А. [Рец. на кн.:] Шнирельман В. Русское родноверие: Неоязычество и национализм в современной России. М.: Изд-во Библейско-богословского ин-та, 2012 // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 3–4 (30). С. 527–532.
- Кормина Ж.В. Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. 2008. № 3 (59). С. 94–107.
- Крамор Г.А. Быль о блаженном Геннадии // Коркина слобода: Краеведческий альманах. Ишим: Изд-во ИГПИ им. П.П. Ершова, 2005. Вып. 7. С. 57–76.

¹ Т/ф «Быль о блаженном Геннадии».

- Религиозные практики в СССР. Специальный выпуск журнала «Государство. Религия. Церковь». 2012. № 3–4 (30).
- Шницерльман В.* Русское родноверие: Неоязычество и национализм в современной России. М.: Изд-во Библейско-богословского ин-та, 2012.
- Штырков С.А.* Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: Республиканская газета в борьбе с религиозными пережитками (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: Преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. С. 306–343.
- Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012.
- Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Luehrmann S.* Secularism, Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a *Volga* Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- Panchenko A.* 'Popular Orthodoxy' and Identity in Soviet and Post-Soviet Russia // Soviet and Post-Soviet Identities / Ed. by M. Bassin, C. Kelly. N.Y.: Cambridge University Press, 2012. P. 321–340.
- Pouillon J.* Remarks on the Verb 'To Believe' // Between Belief and Transgression: Structural Essays in Religion, History, and Myth / Ed. by M. Izard, P. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 1–8.
- Ruel M.* Christians as Believers // Religious Organization and Religious Experience / Ed. by J. Davis. L.: Academic Press, 1982. P. 9–31.
- Stone A.B.* 'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Anti-religious Campaign and the Rural Soviet Union // Russian Review. 2008. Vol. 67. No. 2. P. 296–320.

Сергей Штырков



Douglas Rogers. *The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals.* Ithaca; L.: Cornell University Press, 2009. xvii + 338 p.

Многочисленные исследователи, писавшие о прошлом и настоящем России, объясняли феномен старообрядчества различным образом. Разрыв старообрядцев в середине XVII в. с Русской православной церковью из-за, казалось бы, незначимых изменений в обрядовой сфере для целого ряда западных авторов стал символом общей проблемы восточного христианства, которая заключается в ревностном внимании к обрядовым мелочам в ущерб более «рациональным» теологическим проблемам. Сходным образом православные деятели церкви сурово осуждали раскольников за фанатизм, с которым те защищали свои обряды, — это считалось неуместным и неподобающим. Другие исследователи считали, что раскол помог сохранить аутентичную форму русской народной культуры, стал сокровищницей национальной идентичности, защищавшей Россию от вестернизации, которую проводили Петр Великий и его преемники. Для ученых, следовавших марксистско-ленинскому учению, раскол являлся протестом народа, угнетаемого крепостничеством и самодержавием, реакцией, понятной в контексте XVII столетия, но ставшей архаичной и реакционной в индустриальную эпоху.

Все эти точки зрения в разные периоды и в разных институциональных контекстах соперничали друг с другом в борьбе за доминирование в формировании нарратива, посвященного старообрядчеству и его месту

Джеймс Уайт (James White)
Институт Европейского
университета,
Флоренция, Италия
james.white@eui.eu

в русской истории. У самих раскольников почти не было возможности высказывать свое мнение о ситуации публично: если не считать нескольких коротких промежутков времени, ставших исключениями, старообрядцы редко обладали свободой, которая позволила бы сделать их позицию доступной для широкой публики, — что не лишено иронии, учитывая то, насколько они ценили грамотность и книжную культуру в целом. В общем, старообрядчество — это история, рассказанная другими, стремившимися или позитивно оценить, или осудить раскол в терминах, подчас далеких от тех, что использовали его приверженцы.

Неудивительно, что многие работы или не проникали внутрь проблемы, или не раскрывали суть целого ряда аспектов старообрядческих ритуалов, теологии и общинной жизни. Например, как могли советские ученые, стремившиеся представить раскол в качестве обреченной народной реакции, объяснить поразительную витальность старообрядцев в позднеимперской России, именно в тех условиях модерности, которые должны были бы стать приговором архаичности старообрядчества? Так же и народники, видевшие в старообрядчестве подлинную традицию, упустили из виду способы, посредством которых старообрядцы адаптировали свой образ жизни к урбанизации, быстро меняющейся технологической сфере и современным формам экономических отношений. Трудно даже говорить о едином движении старообрядчества (здесь глубоко укоренились неверные представления): существуют бесчисленные группы, которые действовали и действуют под этим общим названием, причем многие лишь в самом общем виде похожи друг на друга. Это представление мы получили не только от епископов и миссионеров, но и от самих раскольников — некоторые из них пытались создать единство вероисповедания, обряда и целей, которого в реальности никогда не было [Michels 2000].

Современные историки, как российские, так и западные, много сделали для того, чтобы преодолеть подобные толкования и направить исследования в сторону аналитических систем координат, выработанных в рамках изучения западных религиозных верований. Были опубликованы монографии, фокусирующиеся на гендере, сообществе, взаимоотношениях с государством и обществом в широком смысле, а также на взаимодействиях с процессами модернизации. В этих работах была предпринята попытка избавиться от эссенциализма, обратившись к самим староверам и показав, как время и пространство могут изменить то, что когда-то считалось фундаментальными характеристиками раскола. Много было сделано благодаря усилиям советских и постсоветских археографов, чьи иссле-

дования старых текстов и образцов материальной культуры, а также интервью с современными приверженцами старой веры создали поразительную источниковедческую базу, которая постоянно пополняется и находится в распоряжении ученых.

В рамках этого продолжающегося проекта по пересмотру прошлого, настоящего и будущего старообрядчества написано этнографическое исследование Дугласа Роджерса. Фокусируя свое внимание на ситуации в маленьком городе Сепыч и прилегающих к нему территориях Пермского края, Роджерс прослеживает историю беспоповцев в данном месте начиная с истоков, т.е. конца XVII столетия, и вплоть до XXI в. Он использует обширный архивный материал, опирается на интервью и наблюдения, сделанные в ходе своих полевых исследований в городе на протяжении нескольких лет.

Даже если бы только это было представлено в монографии, эту книгу уже можно было назвать замечательной оригинальной работой, поскольку никто прежде не проводил в данном географическом локусе столь основательное и широкое по хронологическим масштабам исследование, представленное в виде всестороннего описания, крайне необходимого ученым. Однако автор сделал гораздо больше — он выстроил аналитическую систему координат, ориентированную на изучение не столько истории раскола, сколько этики, которую пытались сформировать старoverы Сепыча и которую можно определить как «пространство социально локализованных и культурно вдохновляемых практик, которые реализуются с ориентацией, до известной степени осознанной, на представления о том, что такое добро, добродетель» (Р. 11). Объектом внимания Роджерса стал «этический репертуар» — ряд укорененных практик и способов действия внутри конкретного сообщества, существующих на протяжении длительного периода времени и меняющихся вследствие многообразных обстоятельств и внешних акторов, которые пытаются повлиять на этику. Фундаментально важны в этих сдвигах «материалы этики», физические объекты (деньги, пища, питье, тела), ритуалы и способы обмена. Когда трансформации затрагивают циркуляцию этих материалов, их ценность и достаточность, этический репертуар по необходимости также меняется, иногда возвращаясь к старым навыкам, а подчас включая нечто новое и неожиданное. Именно поэтому монетизация и демонетизация оказываются ключевыми темами книги: их воздействие на типы обмена может значительно менять этические практики. Это также включает Сепыч в более широкий контекст, выходящий далеко за пределы Перми и даже России: свободный экономический обмен в глобальном масштабе способствовал изменению способов

формирования этических взаимоотношений в маленьком городе Верхнекамского региона.

Важным предметом исследования в книге является власть, поскольку «моральные сообщества», созданные этическими практиками, были неравны, охвачены конфликтами и функционировали на основе механизмов включения и исключения. По этой причине на изменения этического репертуара влияли властные отношения и моральные ожидания, которые они порождали. Кроме того, этический репертуар взаимодействовал с «морализующими дискурсами», указаниями, исходившими от разных властных фигур, стремившихся сделать поведенческие практики более однородными.

Роджерс начинает с истоков беспоповского раскола в Сепыче в XVIII в., чтобы сделать предметом анализа идеализированную форму этического репертуара. Он находит причины раскола в межпоколенческом разрыве, который влиял на отправление обрядов. Возникнув одновременно в рамках беспоповства и старых православных традиций, старообрядчество Сепыча основывалось на принципиальном разделении людей на тех, кто жил и не жил в миру. Тех, кому приходилось иметь дело с материальным миром, не волновали религиозные проблемы, часто они даже не посещали церковные службы: это были молодые люди, занятые решением экономических проблем. Старшее поколение оставляло мир, чтобы стать старцами-аскетами, и обращалось к религии: их презрение к мирскому было настолько сильно, что они отказывались есть общую пищу или делить посуду с теми, кто жил в миру. Естественно, для них было характерно и отвращение к экономическим вопросам (вроде использования денег). Люди обращались к религии лишь с возрастом, вероятно, готовясь к смерти, что проявлялось в отпадении религиозных обрядов и отречении от мирских грехов, заботе о спасении души. Исключение составляли духовные наставники: мужчины средних лет, становясь наставниками, выступали своеобразным мостом между молодыми людьми, живущими в миру, и старцами не от мира сего. Эта поколенческая «отсрочка» являлась фундаментальной практикой и лежала в основе этического репертуара, который должен был определять отношение человека к материальным объектам (будь то религиозные ритуалы, монеты или еда, другие люди или глобальные институты государства и общества).

Подобный идеал дополнялся «морализующим дискурсом» Николая I, который был направлен против гражданского брака — обыкновенной практики старообрядцев, не желавших, чтобы их браки легитимировались православными священниками. Сексуальное воздержание и отказ от брака служили знаками

принадлежности к старцам, которые отказывались от контактов с миром, готовясь перейти в царствие небесное. Это помогало сохранять староверчество. Поскольку молодые люди могли вступать в брак по православному обряду, тем самым не подвергая опасности свои шансы на спасение, сообщество старообрядцев удовлетворяло требованиям, налагаемым государством и местным помещиком, и в то же время не приносило в жертву свою старую веру, к которой люди «возвращались» после смерти мужа / жены или когда угасала сексуальная активность. Таким образом, гендерные и сексуальные отношения являлись теми «материалами этики», которые трансформировали этический репертуар, влияя на отношения и практики обоих поколений.

Деньги, а также все возрастающее влияние принципа монетарности в экономике, сложившейся в эпоху после отмены крепостного права, бросали новые вызовы этическому репертуару: возникло много возможностей для вступления в денежные отношения, в связи с чем увеличивалась опасность того, что старцы окажутся вовлечены в экономическую сферу. Равным образом деньги меняли трудовые модели и гендерные отношения: поскольку мужчины уезжали на заработки, женщины начинали играть все более важную роль в домашнем хозяйстве. Это, в свою очередь, приводило к появлению большего числа женщин-священников. В результате возник устойчивый раскол между двумя группами сепьчских староверов, когда одна группа обвиняла другую в том, что та не отделяет себя должным образом от мира и передает слишком много власти женщинам. Иными словами, развитие монетизированной экономики стало причиной сдвигов в отношении старцев к миру, что, в свою очередь, способствовало усилению фрагментации сообщества в связи с конфликтами по поводу признаков, конституирующих этическое поведение старовера.

Антирелигиозная кампания советского режима имела парадоксальные последствия, если говорить об этическом репертуаре. Поколенческий разрыв в среде сепьчских староверов был выстроен и ориентирован на то, чтобы избежать внимания государства: молодые поколения могли вступать во взаимодействие с коммунистическим миром и его институциями ради блага своего сообщества, в то время как старцы могли проводить религиозные церемонии, исключив себя из сферы контактов с советской реальностью. Равным образом недостаток товаров и продуктов, особенно в 1930–1940-х гг., означал для старообрядцев, что теперь стало проще отказываться от этих предметов, воспринимавшихся как мирские. Таким образом, разрыв между старыми и молодыми, жившими и не жившими в миру, усугубился вследствие антирелигиозных кампаний со-

ветской эпохи и дефицита товаров. Стремительно продолжалась феминизация староверчества: женщины были включены в социалистический мир так же, как и мужчины, но они не разрывали религиозных сетей, будучи связаны с домашним хозяйством, которым руководили, и становились стариками, после того как избавлялись от груза мирских обязанностей. Увеличение числа лет, потраченных на трудовой путь и семейные обязанности, приводило к увеличению числа гериатрических старцев и, следовательно, ставило крест на духовных наставниках средних лет, которые могли выступать в качестве связующего звена между старшим и молодым поколениями.

Постсоветская эпоха бросила серьезный вызов этическому репертуару старообрядчества, обусловленный двумя причинами. Во-первых, оборот денег (и предпринимавшиеся попытки заменить их) еще раз поставил вопрос о том, насколько возможно полное отвержение материального мира. Для многих ответ заключался в отказе от строгого осуждения. Во-вторых, беспоповское старообрядчество в Сепыче оказалось под угрозой, причиной чего стало создание церкви старообрядцев-поповцев, принадлежащей к Белокринитской епархии: их проповедь христианского сообщества, не разделенного на поколения, оказалась весьма привлекательной в ситуации социально-экономической неопределенности 1990-х гг. Появление иерархизированного церковного устройства вновь маскулинизировало если не состав старообрядцев-мирян, то их руководство: теперь религиозная власть находится в руках мужской священнической касты. Тем не менее, из рассказа о похоронных обрядах, которым Роджерс завершает книгу, становится ясно, что приготовление к смерти все еще включает разделение между миром труда и миром молитвы.

Таким образом, этические практики и взаимоотношения, возникающие на основе поколенческой отсрочки от участия в религиозной жизни, все еще существуют в Сепыче, хотя и претерпели значительные трансформации с момента своего возникновения в XVIII и на протяжении XIX в. Сохранение подобных явлений не связано с какой-то важной особенностью раскола, позволяющей оберегать традицию, это скорее следствие того, как люди и сообщества реагируют на глобальные перемены в экономике, обществе и политике.

Текст Роджера гораздо более обширен и насыщен, чем представленное в этой рецензии краткое изложение его идей. Например, в книге есть содержательный рассказ о научном открытии сепычского старообрядчества в конце 1960-х гг. и использовании их ценных рукописных собраний для противопоставления советской современности и народной русской

традиции. Следует упомянуть также тщательное исследование советской и постсоветской экономической реальности в Сепыче, причем анализ сфокусирован на моральной реальности, в рамках которой функционируют идеализированные экономические модели. Те, кто интересуется гендером, браком и семьей в позднеимперской России, найдут для себя много ценной информации в первой и второй главах книги. Наконец, было бы упущением не отметить предложенное Роджерсом истолкование того, почему категория обращения оказывается не очень полезной, когда мы имеем дело с вхождением в схизматическую группу, выходом из нее или переходом из одной такой группы в другую.

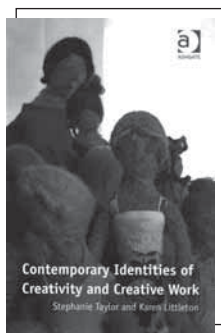
Что касается критики, то ее немного, и иначе не может быть в отношении такой оригинальной и прекрасно обоснованной работы. Иногда не хватает контекстуализации. Например, для понимания событий, происходивших в Сепыче, было бы полезно обратиться к возрождению старообрядчества после 1991 г. в России в целом, особенно если иметь в виду, что соперничество между староверческими группами является ключевой частью повествования. В некоторых случаях термины той концептуальной системы координат, которую использует Роджерс, затемняют смысл, а не проясняют. Можно высказать и еще ряд мелких придирок, но в целом эта книга значительно меняет взгляд ученых на старообрядчество. Методология и концепты исторической этнологии вкупе со взглядом *longue durée* на относительно небольшой локус — шаг вперед в деле изучения раскола с исторической, антропологической и социологической точек зрения. Я рекомендую монографию Роджерса всем интересующимся старообрядчеством, историей русских религиозных верований, а также этнографией социалистического и постсоциалистического обществ. Книга демонстрирует своеобразное чувство юмора автора, остроту ума, блестящие аналитические способности и замечательное владение техниками своей дисциплины.

Библиография

Michels G.B. At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Джеймс Уайт

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума



Stephanie Taylor, Karen Littleton. *Contemporary Identities of Creativity and Creative Work.* Farnham: Ashgate, 2012. 166 p.

Книга Стефани Тэйлор и Карен Литтлтон может ответить на многие вопросы, актуальные для российского медийного и академического дискурса: понятие «креативность» и производные от него слова сегодня не употребляют разве что самые консервативные издания. Часть из них просто хватается за модное слово и без особой рефлексии применяет эпитет «креативный» к тому, что нравится, или наоборот, чтобы показать свое критическое отношение. Другая часть пытается разобраться, что бы это слово значило и стоит ли его вообще использовать в академической дискуссии, чаще приходя к отрицательному ответу, чем к рабочим определениям понятия.

Надо сказать, что настолько сложная ситуация с пониманием «креативности» характерна преимущественно для русскоязычного мира, где «креативность» продублировала и якобы добавила новые оттенки к старомодному понятию «творчество». В итоге получилось, что существуют понятия «креативный класс», «креативный город» и «креативные профессии», которые как будто обозначают нечто иное, чем те же понятия, но в сочетании с определением «творческий». Проблемы отчасти связаны с тем, что термин «креативность» был заимствован главным образом из книг Ричарда Флориды [Florida 2002; 2003 и др.], который обращается с термином довольно свободно, не определяя, что он имеет в виду, но придавая ему модное и как будто инновацион-

Анна Александровна Желнина
Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербург
azhelnina@gmail.com

ное звучание. Благодаря прикладным и достаточно прагматичным работам Флориды «креативность» в русском языке приобрела несколько оттенков значения, будто бы отличающих ее от привычного «творчества»: употребляя слово «креативный», обычно говорят о более приземленных видах деятельности, нацеленных на приумножение капитала.

Удвоение смыслов — не редкое явление в российских гуманитарных науках. Иногда заимствование из английского оправданно (такое несовпадение смыслов демонстрирует слово «публичность», не тождественное русскому «общественность», см., например, коллективную монографию центра «Республика»: [От общественного к публичному 2011]), а иногда — нет («социальный» и «общественный», например). Нужно отметить, что такое раздвоение и додумывание смыслов часто мешает исследовательской работе. Для тех, кто не хочет (в силу сложности обращения) отказываться от понятия «креативность», книга “Contemporary Identities of Creativity and Creative Work” может оказаться весьма полезной. Понятие «креативность» здесь используется как синоним русского понятия «творчество», что позволяет избавиться от мучительных сомнений, примиряет «творчество» с карьерой, доходами и прочими признаками земного успеха.

В книге Тэйлор и Литтлтон, в отличие от Флориды, акцент делается не на индустриях и логике развития городского пространства в условиях экономики знания, а на особенностях самосознания творческого работника, на «креативной субъективности» и ее развитии. Профессионализация, т.е. использование собственных творческих способностей и талантов для зарабатывания денег, рассматривается как нормальная и постоянная составляющая любого рынка — даже рынка высокого искусства. Спектр «творческих работников» в книге достаточно широк: от живописцев до гончаров, от дизайнеров до вышивальщиц бисером. При этом все эти деятели рассматриваются как творцы, заинтересованные в профессиональной самореализации, признании и финансовом успехе.

Однако было бы неправильно утверждать, что в Великобритании или, шире, в англоязычном мире ситуация со словом «креативность» столь однозначна. Авторы книги также обращают внимание на то, что это понятие, изначально ассоциировавшееся с миром искусства и в этом контексте сопоставимое с нашим «творчеством», переключалось в контекст культурных индустрий, превратив их в креативные индустрии и став «креативностью» — «термином, настолько затертым, что он рискует стать бессмысленным» [Knell, Oakley 2007: 14]. Поэтому авторы книги в первой главе, посвященной теориям креативности,

анализируют понятия и приходят к выводу, что все теории сходны в одном: креативность является социальным конструктом и измеряется по результатам, которые оцениваются в пределах определенного социального контекста (Р. 27).

Если где-то и можно найти ответы на вопросы о том, в чем суть креативности и как она социально конструируется, то это в Великобритании, где и проводились все исследования, представленные в книге. На период с конца 1980-х до середины 2000-х гг. здесь пришелся «золотой век» творческих индустрий, когда именно на них делалась ставка в процветающей постиндустриальной экономике и количество творческих предпринимателей постоянно росло, как и престиж «креативных профессий». И хотя различие «высокой культуры» и «прикладных искусств» в этом контексте также существует, оно не рассматривается (по крайней мере, авторами книги) как нечто, что может принципиально изменить субъективность творца. Поэтому на уровне проекта исследования различия между дизайном и высоким искусством уходят на второй план как нечто социально сконструированное, зависящее от социально-исторического контекста и логики мира искусства (Р. 5). Исследователи предлагают достаточно широкую перспективу, которая позволяет игнорировать эти социально сконструированные различия, и в этом им помогает применение концепции «креативной субъективности».

Книга является результатом ряда реализованных авторами проектов и обобщает несколько разных исследований. Хотя эти проекты ставили разные задачи, похожее построение исследования и метод позволили объединить их выводы непротиворечиво и вполне убедительно. Все исследования были посвящены биографиям и характеристике самосознания творческих работников; различия заключались лишь в том, что фокусировались они на разных этапах биографий, а также на представителях разных поколений. Методология всех проектов сочетает социокультурный психологический подход (благодаря которому творческая деятельность отчетливо представлена как социальный, партнерский, групповой процесс) с социологической теорией мира искусства Говарда Беккера, позволяющей увидеть процесс «назначения» людей и их деятельности творческими, который совершают индивиды и институции, облеченные полномочиями «навешивать ярлыки».

Предваряя рассмотрение результатов эмпирических исследований, авторы дают обзор теорий креативности и определяют понятия и методологию в главе “Theories of Creativity and Its Contexts”. При этом они не ограничиваются рамками одной

дисциплины, а включают и наработки по изучению креативности из области психологии, социологии и культуральных исследований (cultural studies). На основании этого обзора авторы делают вывод, что, хотя креативный индивид и является обязательным компонентом любой теории креативности, концептуально ему до сих пор уделялось довольно мало внимания: «Научные теории культурных и творческих индустрий, напротив, исходят из теории капиталов, а этот фокус ставит коллективное и социальное над индивидуальным» (Р. 28). Авторы книги переносят центр внимания на индивида, однако он не оказывается в вакууме, а рассматривается как действующее лицо в определенном социальном контексте, подверженное его ограничениям и влиянию, логике формирования вкусов, культурных значений, а также ключевым игрокам (культурным посредникам, по Пьеру Бурдьё). Несмотря на значимость этих факторов среды, для креативного деятеля важны свобода, автономия, без которых невозможно творчество. Некоторые творческие работники выбирают этот карьерный путь в том числе и потому, что он позволяет им «избежать инструментальных ценностей капитализма» и привнести новую мораль в экономическую жизнь. Такая картинка оказывается привлекательной для многих, поскольку соответствует идеальным представлениям о «я» (self) в современной западной культуре (Р. 28).

Специфической рациональности и эмоциональности творческой субъективности посвящена третья глава — “Theorizing a Creative Subjectivity”. Поскольку готовых разработок практически нет, авторам приходится рассматривать данную тему с самого начала — они обращаются к теориям идентичности и субъективности, прежде всего к теориям субъективности при капитализме. Эта глава отличается критическим пафосом, привлекая марксизм, феминистскую критику, а также дискурсивную психологию, нащупывая «сложный субъект-в-становлении (subject-in-the-making), помещенный в множественные контексты и интерпретирующий имеющиеся, иногда противоречивые, эмоционально нагруженные значения, приписываемые творческой работе» (Р. 29). Позиция творческого работника при капитализме на самом деле противоречива: с одной стороны, декларируемая свобода, положение вне капиталистического производства, с другой — необходимость создавать новые продукты для стандартизированного производства и потребления. Между тем творческая карьера требует постоянной работы над собственной идентичностью, ответа на вопрос «кто я?», самопрезентации на публике — и создаваемый в результате образ творца, “the auteur”, в свою очередь, привлекает в профессию новых людей (Р. 31).

Работа над собственной идентичностью становится основным проектом творческого работника, и в этом процессе видят главный объект своего исследования авторы книги: как дискурсивные ресурсы, т.е. коллективно разделяемые ценности, влияют на то, как о себе говорят информанты (Р. 42). Другими словами, как работа с идентичностью осуществляется в разговоре: с одной стороны, как задействуются «дискурсивные стили и рутины» для создания себя в разговоре (как творческого человека), с другой стороны, как проявляет себя «неспокойная» (troubled) идентичность («такая, которую могут “раскусить” или подвергнуть сомнению другие, поскольку она невозможна или неадекватна по отношению к другим заявленным идентичностям») (Р. 43).

Свобода и возможность конструирования собственного «я» привлекает в творческую сферу представителей тех социальных групп, которые в других областях сталкиваются с ограничениями профессиональной самореализации: женщин, представителей этнических меньшинств. Однако, как отмечают авторы книги, эта иллюзия свободы, ложное сознание представляет собой ловушку: эти же люди часто оказываются маргиналами и в творческой профессии. К данной проблеме («неспокойной» идентичности и ее «починке») авторы возвращаются при анализе эмпирического материала в седьмой главе “Attractions? Exclusions and Self-Repair”, которая посвящена разного рода социальным несправедливостям творческой сферы (привилегированному положению молодых по сравнению с людьми более старшего возраста, глобальному неравенству стран, гендерному неравенству, которое усугубляется иллюзией равенства и свободы). В таких условиях велика вероятность возникновения неполноценной творческой идентификации: неуверенные в себе творческие работники нуждаются в особенно сильной поддержке и подтверждении их идентичности со стороны профессионального сообщества, что усложняет их жизнь еще больше (творческая работа предполагает творческое одиночество, что для людей с уязвленной идентичностью превращается в мучительную изоляцию).

Как отмечалось выше, в книге представлены результаты нескольких проектов, посвященных разным этапам творческих биографий, и этим, вероятно, обусловлено и деление на главы в эмпирическом блоке книги. В четвертой главе “Aspirants” представлены результаты исследования начинающих творческих работников: внимание фокусируется на том, как появляется и поддерживается «креативная идентичность», как определяется «креативность» работы, а также какие жизненные истории поддерживают (или, напротив,

подвергают сомнению) претензии на творческую самоидентификацию.

Авторы обращают особое внимание на трудности (trouble), возникающие при попытках совместить эти истории с другими идентичностями или позициями человека и теми смыслами, которые приписываются им в обществе — в семье, школе, колледже (Р. 47). В главе представлены ретроспективные нарративы информантов, которые рассматриваются как конструирование собственной креативности, как претензия на творческую самоидентификацию. Например, приводятся цитаты, в которых информанты рассказывают о своем страстном увлечении рисованием / рукоделием / лепкой с самого раннего детства или о том, что их бабушки / родители также увлекались чем-то творческим или, наоборот, никогда не увлекались. Неважно, как конкретно выглядит рассказываемая история, важно, что при помощи этих историй обосновывается сегодняшнее положение информанта как творческого человека, что они становятся частью пути к профессии. Самым простым способом объяснить свой выбор в пользу творческой карьеры оказывается поиск предопределенности в раннем творческом окружении или ранних творческих склонностях, «биографический нарратив о “креативной юности”» (Р. 65). Альтернативный нарратив строится на уникальности творческого работника, которому пришлось осознать собственный путь и принимать индивидуальное решение без этих предпосылок. Для новичков тем не менее творческая работа — это всегда эксперимент и инновация, а также что-то очень личное. Однако уже на этом этапе появляется осознание того, что социальное окружение, работа в сети, а также признание — неизбежное сопровождение кажущейся сугубо индивидуальной творческой деятельности.

В пятой главе “The Shape of a Creative Career” внимание с новичков переключается на общие правила игры в творческом секторе и то, как дискурсивно конструируются творческая карьера, понятия успеха и неуспеха, «обычного» и «особенного», приемлемые и неприемлемые траектории карьеры, а также на то, какое влияние эти конструкты оказывают на жизнь людей. Утверждение уникальности, особенности творческого индивида и его отличия от обычных людей с обычными биографиями — один из основных способов конструирования описания творческой карьеры. Риторическое дистанцирование от конвенциональных траекторий начинается с отрицания стандартной схемы изменения статусов и заработка в связи с возрастом и опытом работы. В творческой сфере приемлемы и даже необходимы разные варианты траекторий (начать поздно / рано, испытать провалы, забвение, не демонстрировать карьерный

рост, разовый успех и признание не гарантируют подъема на следующую ступень и устойчивости этого успеха). Нестандартность является ценностью, а не отклонением.

Конструирование креативной карьеры включает ряд обязательных нарративных элементов, среди них — «большой прорыв» и «двойная жизнь». «Большой прорыв» — существенный профессиональный успех с последующим признанием, однако для его достижения необходима тяжелая работа на протяжении неопределенно долгого времени без каких-либо гарантий. Непредсказуемость и нерегулярность доходов на этом пути приводят к тому, что появляется необходимость «двойной жизни»: совмещения «творчества» и деятельности, гарантированно приносящей доход, но не рассматриваемой как часть творческой самореализации (уроки рисования, которые дают художники, менеджмент проектов и др.). Непредсказуемость, невозможность планирования и эмоциональная затратность творческой карьеры при этом уравновешивается ценностями свободы, личной вовлеченности, а также нарративом «призвания».

Чем старше становится творческий работник, тем больше усилий ему / ей приходится прилагать для легитимации своего профессионального положения. Глава “Mature Views” обращается к опыту старшего поколения творцов, которым приходится постоянно оправдывать и подтверждать свой статус в условиях «эйджизма» творческой сферы, по умолчанию направленной на поиск и поддержку «молодых талантов». После 35 лет творческий работник сталкивается с достаточно трудной задачей легитимации себя в сообществе и профессии. Однако дистанцирование от традиционных карьерных траекторий и логики достижения статусов «срабатывает» и у зрелых людей, так же как и у начинающих. Для них важным ресурсом легитимации оказывается положение вне системы капитализма и капиталистических ценностей накопления, однако именно они наиболее сильно страдают от прекариата, нестабильных занятости и заработка. Потребность в поддержке и одобрении творческих результатов ощущается на этом этапе особенно остро, и именно здесь отчетливо наблюдается «сетевая» природа мира искусства. Авторы вводят понятие “connected creative”, с помощью которого описывается специфика положения творческого работника — с одной стороны, индивидуального производителя креативного продукта, с другой — субъекта сети, в которой циркулируют ресурсы, направленные на поддержку и признание, а также взаимопомощь при реализации коллективных проектов.

Книга Тэйлор и Литтлтон важна для российского контекста еще и потому, что показывает систему нестабильной занятости

и отсутствия социальных гарантий, в которую попадают креативные работники. Об этом важном аспекте часто забывают, рассуждая о перспективах развития креативной экономики. И хотя в российской действительности вряд ли города вскоре начнут повсеместно примерять на себя политику креативизации, понимание рисков и особенностей развития профессиональных траекторий в этой сфере, а также «очеловечивание» этой красивой схемы, смена уровня абстракции необходимы уже сегодня.

Таким образом, книга, несомненно, важна идеологически, хотя отчасти повторяет и иллюстрирует уже известные положения: прекариат, нестабильность в творческой среде, сконструированный престиж «креативных» профессий, значимость социальной среды, сети профессионалов для оценки качества производимого творческого продукта. Обо всем этом так или иначе было сказано ранее разными авторами, однако впервые эти проблемы освещаются с точки зрения самого творческого работника и учитывают его потребность постоянно оправдывать, легитимировать свой выбор. На протяжении всего повествования информанты как будто постоянно оправдываются — за сделанный в пользу креативной профессии выбор, за то, что им приходится искать заработка где-то за ее пределами, за то, что не добились больших успехов. Непонятно только, действительно ли творческие работники постоянно занимают такую позицию оправдывающегося или эта позиция была им задана авторами исследования.

Эта неоднозначность отчасти связана с тем, что от нас скрыта вся исследовательская «кухня». Мы не знаем даже, какие вопросы и как задавались информантам. Несмотря на то что цитаты из интервью приводятся со всеми паузами, хмыканиями, поддакиваниями интервьюера и прочими невербальными составляющими беседы, ни разу не приводится вопрос, на который отвечает информант. Возможно, это объясняется тем, что все включенные в книгу исследования уже были опубликованы в более ранних книгах авторов, однако это не добавляет ясности.

В остальном же книга предельно ясна, выводы четки. Видимо, желая донести до читателя (даже невнимательного) самое главное, авторы неоднократно повторяют свои основные выводы. В каждой главе, в которой анализируются данные, основные заключения даются в тексте, после чего повторяются в завершающем абзаце главы, а затем — в итоговой главе. Можно сказать, что книга носит обобщающий характер, ее стоит прочитать для того, чтобы прояснить для себя смысл противоречивого понятия «креативность», увидеть хорошие образцы эмпи-

рической работы с данным понятием, а также ликвидировать (если имеются) пробелы, связанные с пониманием работы в творческой сфере.

Библиография

От общественного к публичному: Колл. моногр. / Науч. ред. О.В Хархордин. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011.

Florida R. The Rise of the Creative Class and How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life. N.Y.: Basic Books, 2002.

Florida R. Cities and the Creative Class // City & Community. 2003. Vol. 2. No. 1. P. 3–19.

Knell J., Oakley K. London's Creative Economy: An Accidental Success? L.: Work Foundation, 2007.

Анна Желнина



Уильям Митчелл. Я++ [Я плюс плюс]: Человек, город, сети / Пер. с англ. М.: Strelka Press, 2012. 328 с.

Этот обзор появился много позже, чем мог бы. Перевод книги Уильяма Митчелла (1944–2013) «Я++» был опубликован в 2012 г., оригинал “Me++. The Cyborg Self and the Networked City” вышел еще в 2003. «Я++» завершает трилогию Митчелла, начатую книгами “City of Bits” и “e-topia”. В рунете издание попало в поле внимания самых разных интернет-порталов и сайтов — от «Литературного форума» до «Афиши» и “Open Space”, где даже опубликовали первую главу. Легко написанная и стремительно затягивающая книга нашла своих читателей, в том числе за пределами академических кругов. Однако отзывы на нее кратки, а впечатления комментаторов относятся скорее к отдельным местам из текста. Вместе с тем девять лет, прошедших до выхода перевода, — это потенциально серьезная временная дистанция для книги, основная тема которой — развитие беспроводных систем и цифровых технологических стандартов. Точнее сказать, в этой книге поднимается сразу несколько тем, которые трудно определить одним термином. Тематики глав объединяются скорее контекстом — стремительным проникновением технологии в повседневный жизненный мир человека. Сегодня эта стремительность может препятствовать пониманию того, что Митчелл с его инженерным образованием в своей книге предугадал, а что описал; что было читателям в диковинку в 2003 г. и кажется банальностью десятилетия спустя.

Андрей Григорьевич Возьянов
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
avozyanov@eu.spb.ru

Первые главы посвящены излюбленному антропологами (и не только ими) вопросу о границах, главным образом границах тела человека. Основной месседж главы — в том, что на смену четко ограниченной территории приходит сеть, акцент с границ переключается на точки доступа, подключения к этой сети. Этот процесс распространяется как на городское пространство, так и на человеческую телесность: «В наше время метафоры, связывающие город и тело, стали конкретными и буквальными» (С. 29). Для Митчелла ключевым понятием является «киборг» — слово, которое исчезло из заглавия при переводе на русский язык. Митчелл привлекает трактовку Донны Харауэй: киборг объединяет в себе биологическое и технологическое, находится с внешним миром в отношениях диффузии; его трудно отделить от окружающей среды, а иногда и от других киборгов, даже в целях описания. Вероятно, вследствие этого текст Митчелла кажется местами чрезвычайно расфокусированным справочником «обо всем» сразу: об изменении привычных в повседневности вещей, о конвергенции биологии с проектированием, о смене способов распределения ресурсов и иерархизации в обществе и многих других элементах мозаичного жизненного мира современного горожанина (ведь в книге делается акцент именно на городе).

В каком-то смысле стиль книги отражает ее содержание: Митчелл постоянно переключается на «соседние» темы, а упорядоченное повествование уступает место «параллельному». Расширяя как эмпирические, так и аналитические границы тела, Митчелл по касательной затрагивает новые рамки для его осмысления: здесь и место обитания индивида, и мобильность, и гендер (о котором Митчелл лишь упоминает в примерах про мобильные телефоны немолодого финансиста и юной девушки). Основные ключевые слова, контексты и исследовательские метафоры возникают многократно и в разных сочетаниях: примеры тому — сети, поля, расстояния, места. Кроме того, Митчелл как бы стремится представить ретроспективу если не «с самого начала», то издалека. В его тексте фигурируют и наушники, и Wi-Fi, и детекторы веществ, и камеры наблюдения — очертить хронологические рамки рассматриваемого периода трудно. Так, говоря во второй главе о разрастании тела, автор упоминает и создание водопровода, и экстракорпоральное оплодотворение, и волоконно-оптический кабель, соединяющий человека с электронными хранителями информации, выступающими дополнением к человеческой памяти. В четвертой главе «Ширпотреб уменьшенных размеров» много футурологии, особенно в параграфе «Электронные паразиты», где описываются камеи, показывающие видеоролики (С. 104). Сам автор чуть далее (на с. 108) называет это фантазерством —

и этот метод рискует шокировать социальных исследователей. С одной стороны, мы не привыкли так делать (когда вместо поиска фактов нужно включать воображение), с другой — неясна прагматика такого акцента на будущем. Возможно, это реакция на ситуацию, когда объект исследовательского описания меняется стремительнее, чем эти изменения позволяет зафиксировать (и тем более осмыслить) академический процесс с его desk research, «полем» и временем на обработку результатов.

Остается также неясным, на какие именно технологические трансформации повседневности и телесности можно распространять выводы Митчелла. На с. 52 «карандашу художника, скальпелю хирурга, вилке и ножу едока, веслу гребца, шпаге фехтовальщика, ракетке теннисиста, перчатке боксера и ватной палочке матери, чистящей детское ухо», находится место в одной истории с датчиками и сервоприводами. В четвертой главе приводится история «миниатюризации» — от механического пианино до MP3-плеера (С. 87). Среди примеров объектов взаимозависимости оказались споры атипичной пневмонии (переносимые людьми) и серверы: «Ребенок в Бостоне в социальном и культурном плане связан со своей мельбурнской бабушкой, серверная ферма в Пало-Альто экономически зависит от офисов в Бангалоре, пещера в Афганистане может угрожать нью-йоркскому небоскребу. Если вовремя не выявить вспышку атипичной пневмонии в Гонконге, последствия этого немедленно ощутят в Торонто» (С. 273).

В пятой главе Митчелл переходит к описанию медианосителей. Сначала — к текстам, книгам и библиотекам. С ними происходит то же, что и с остальным материальным миром: они становятся портативными, кроме того, из конкурентных благ становятся неконкурентными, т.е. не нуждающимися в делении (оцифрованные тексты можно бесконечно копировать, в отличие от бумажного тиража они становятся неограниченным ресурсом). Затем автор переходит к фотографиям, далее — к фильмам. Смущает тот факт, что рассказываемые про разные медиа истории очень похожи: все изначально были громоздкими и недвижимыми, а через некоторое время (версии последовательно сжимались) стали невесомыми и существенно уменьшились в размерах. Даже если нечего возразить содержательно, остается ощущение самоповторения. Глава «Цифровые дубли» посвящена исчезновению временных разрывов между событиями и их медийным отображением. Кажется, это самое туманное место в книге: конец главы явно отсылает к жижекковскому анализу кинематографии событий 11 сентября, но ссылка на словенского философа почему-то не приводится.

В седьмой главе «Электронная мнемотехника» Митчелл вновь меняет курс. Несмотря на заглавие, текст преимущественно посвящен позднейшим технологиям геолокации, позволяющим автоматически определять и сохранять информацию о физическом местонахождении / передвижении объектов и людей. Лишь в конце главы речь заходит о пространственном измерении памяти — социальных функций, механизмов, хранилищ, а также о потенциале использования связи данных с местом. Тема сжатия расстояний между производством и потреблением продолжается в следующей главе; совместимость оказывается знаковым требованием к вещам в эпоху подключения всего ко всему. Используется так и не прижившийся в русском языке (первые его упоминания Яндекс датирует далеким 2001 г.) термин «напстеризация» — возможность, в том числе нелегальная, компоновки базовых элементов для создания продукта с целью личного потребления (например, списка песен для плеера). Здесь автор говорит о том, что для производства сегодня важнее цифровые описания, чем ресурсы, ибо многое можно произвести где угодно — прежде всего имеются в виду нематериальные объекты и компиляция данных, будь то книга, музыка или фотоальбом.

В девятой главе поднимаются в основном уже упомянутые ранее темы: пространственное распределение доступа к информации, геоконтекстуализация персональных данных в коммерческих целях, перспектива беспроводных технологий для медицины и, конечно же, переопределение работы и дома как двух ключевых, но несовпадающих мест пребывания человека. И здесь появляется столь недостающая для анализа «человекомерность»: «Соотношение выгод и потерь не кажется таким уж привлекательным, если речь не идет о каких-либо особенно веских экономических, социальных или личных причинах. Прекрасно не ездить на работу, но грустно не иметь возможности поболтать с коллегами. Нет ничего лучше домашнего уюта, но сидеть целыми днями в четырех стенах надоедает» (С. 202). В этом же антропологическом контексте находится наблюдение об обновлении этикета в связи с распространением мобильных телефонов (С. 207). В конце десятой главы Митчелл возвращается к определению границ человека, в какой-то мере проясняя хронологическую эклектичность своих примеров: киборг не противопоставлен людям доцифровой эпохи, а представляет собой стадию в долгом процессе дополнения человеческого тела внешними элементами — от палки и одежды до телефона и съемного жесткого диска.

Если в третьей главе автор писал: «Я неотделим от постоянно расширяющихся и непрерывно меняющихся сетей, но при этом они никак не сковывают моих действий» (С. 83), то в завершаю-

щих книгу главах (одиннадцатой и двенадцатой) появляются скептические нотки. Митчелл освещает новые уязвимые точки, которые возникают вместе с возможностями цифровой эпохи. Это не только опасность всеобщей видимости и слежки (особенно в отношении «неугодных»), но и другие вопросы, недавно ставшие актуальными в быту. Что значит не иметь возможности воспользоваться банковской карточкой для оплаты по интернету? Какие последствия для коммуникации повлечет ограничение функционала социальных сайтов? Есть ли у интернета шансы поддерживать сегодняшний уровень анонимизации? Впрочем, вопросы остаются, а выводы в эпилоге Митчелла мало к чему обязывают: у дигитализации, как и у всякого проявления научно-технического прогресса, есть обратная сторона и региональные различия; «смерти пространства» так и не случилось; «культурные особенности и связанные с ними преимущества по-прежнему имеют огромное значение» (С. 277). Ввиду этого допустимо рассуждать о последнем слове техники на девять лет позже; цель формулируется похожим образом — «придумать и сформировать социальные общности, целостность которых будет держаться не на силе и страхе, но на древнем принципе взаимности, применяемом в рамках новых моделей использования пространства и в небывалых прежде масштабах. Это будут сети этической взаимосвязанности» (С. 278). Финальные тезисы Митчелла в эпилоге немного похожи на оправдания, поскольку исследованию не хватает этнографической перспективы: книга явно написана «изнутри» западного мира развитого капитализма. Описываемые явления предстают как часть стройных глобальных процессов, в то время как речь можно вести и о локальных историях «я»-дополнений, чем начали заниматься, к примеру, антропологи в Африке¹.

Таким образом, книга Митчелла — о том, что границы стираются (речь идет о границах между виртуальным и физическим, электронным и биологическим, производством и потреблением — отделить одно от другого все труднее, в том числе в тех случаях, когда ранее это разделение помогало исследователям). Вследствие этого возникает двоякое ощущение: с одной стороны, книга как бы поучительна и сообщает много нового о том, что происходит вокруг, с другой стороны, звучат очень знакомые выводы. И здесь начинаешь видеть в книге «Я++» некий «колониальный» учебник, адресованный читателю далеко за пределами западной цивилизации с целью показать «как бывает». На мысль об учебнике наталкивает и тот факт, что в книге собрано множество интересных идей, касающихся слабо свя-

¹ См. например: [Bruijn et al. 2009; Bidwell et al. 2013; Frei 2013; Rivera-Sánchez, Walton 2013; Lopes, Srinivasan 2014].

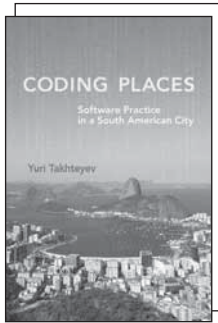
занных друг с другом тем, при этом детальность анализа покажется недостаточной академикам, но, вероятно, максимальна для широкой аудитории. Помимо этого, напрашивается ярлык *postscience*, лишенный в данном случае отрицательных коннотаций. Этому способствует и «паратекст» издания: минималистское оформление, издательство “Strelka-Press”, ассоциируемое с московским креативным кластером, сеть точек продаж книги (включающая, например, петербургский магазин «КнигиПодарки» в лофте «Этажи») и список интернет-ресурсов, освещавших выход в свет русскоязычного перевода. Наконец, то, как бытует сегодня книга Митчелла в культуре, неоднозначно соотносится с тем, о чем он написал. Автор заглянул в цифровое будущее десять лет назад, но будущее по-прежнему не сменяет прошлое, а сосуществует с ним. Есть вдохновляющая на дальнейшие изыскания книга о дематериализации (в мягкой обложке, с отличной полиграфией); есть читатели, многие из которых носят эту книгу в сумке вместе с «Полароидом» и блокнотом Moleskin, а кто-то, вероятно, и с кассетным плеером (что недавно стало вновь модно в узких кругах). “Great resource for artist” — гласит один из читательских отзывов на сайте “Amazon.com”¹.

Библиография

- Bidwell N.J., Siya M., Marsden G., Tucker W.D., Tshemese M., Gaven N., Ntlangano S., Robinson S., Eglinton K.A.* Walking and the Social Life of Solar Charging in Rural Africa // ACM Transactions on Computer-Human Interaction (TOCHI). 2013. Vol. 20. Is. 4. P. 1–33.
- Bruijn M.E. de, Nyamnjoh F., Brinkman I.* (eds.). Mobile Phones: The New Talking Drums of Africa. Leiden; Bamenda: Langaa; African Studies Centre, 2009.
- Frei B.A.* Sociality Revisited? The Use of the Internet and Mobile Phones in Urban Cameroon. Bamenda, Cameroon: African Books Collective, 2013.
- Lopes C.A., Srinivasan S.* Africa’s Voices: Using Mobile Phones and Radio to Foster Mediated Public Discussion and Gather Public Opinions in Africa / Centre of Governance and Human Rights. Cambridge: University of Cambridge, 2014. Working paper 9 <https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/245269/CGHR_WP_9_2014_Abreu_Lopes.pdf?sequence=3>.
- Rivera-Sánchez M., Walton M.* Making Sense of Life’s Transitions Mobile Phones and the Creation of Alternative Spaces by South African Youths // Journal of Creative Communications. 2013. Vol. 8. No. 2–3. P. 177–191.

Андрей Возьянов

¹ Customer reviews, April 28, 2011: <http://www.amazon.com/review/R13JNQ59QP9YA0/ref=cm_cr_pr_perm?ie=UTF8&ASIN=0262633132>.



Yuri Takhteyev. *Coding Places: Software Practice in a South American City.* Cambridge, MA: MIT Press, 2012. 261 p.¹

«Правильный человек» в «неправильном месте»

Есть те или иные сферы человеческой жизни и деятельности, куда доступ для антрополога максимально затруднен или невозможен. Есть поля, связанные с риском для жизни, здоровья и психики исследователя, есть поля, проблематичные с точки зрения благополучия информантов, есть те, куда просто тяжело или невозможно попасть, но часто встречаются и такие, понимание которых открывается только при обладании антропологом особым набором специфических качеств или знаний. Распространенное мнение об открытости и «расколдованности» сегодняшнего мира является очевидным заблуждением. Так, сегодня работа программиста закрыта и непонятна для непосвященного / непросвещенного человека. Представители данной профессии, как колдуны или шаманы, обладают пониманием мира иной логики, а также умеют производить набор действий и получать результаты, непонятные «обычному» человеку. Для антрополога, пытающегося понять суть работы подобных людей, стоит вопрос о степени включения в практики сообщества определенной профессии через приобретение соответствующих навыков и знаний. Во многих случаях владение профессиональ-

Любава Евгеньевна Шатохина
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
lshatokhina@gmail.com

¹ Работа выполнена в Европейском университете в Санкт-Петербурге при поддержке гранта Правительства РФ по постановлению 220 (договор № 14.U04.31.0001).

ными навыками становится не просто возможностью понять происходящее, но и способом проникнуть в поле. Норрис Брок Джонсон в статье о трудностях включения в поле говорит о том, что сам антрополог должен пройти все ван-геннеповские стадии перехода, чтобы быть способным войти в поле на полных правах [Johnson 1984]. В сообществах, в основе которых лежит некоторый набор общих практик и разделяемого знания, исследователь, обладающий ими, имеет особый статус включения в сообщество.

Книга Юрия Тахтеева “Coding Places: Software Practice in a Southern American City” — прекрасная иллюстрация того, каким образом исследователь может удачно воспользоваться собственной позицией инсайдера как для получения, так и для интерпретации своего полевого материала. Данная работа, название которой может быть переведено и как «Места кодирования», и как «Кодируя пространство», удалась во многом благодаря особой позиции исследователя в поле. Будучи этнографом и программистом одновременно, автор пытается понять суть работы программиста в ее локально специфическом контексте. Кроме двойной профессиональной принадлежности автора, важна и его двойственная «культурная» идентичность: переехавший с Дальнего Востока России уже в сознательные годы в США, Тахтеев остро чувствует разницу между жизнью в масштабах «мировой периферии» и «мирового центра». В пространстве сочетания и наложения друг на друга этих двойственных позиций разворачивается и осмысливается материал, представленный автором: каким образом осуществляется и осознается работа программиста в ситуации периферийной локации.

Книга начинается с того, что автор объясняет, как и почему он решил проводить свое исследование в «неправильном месте». Отвечая на вопрос «Почему же надо ехать из Калифорнии в Рио-де-Жанейро, чтобы изучать программистов?», Тахтеев говорит об особенной роли места для данной профессии. «Неправильное» место кажется автору более важным для исследования, т.к. именно в этой ситуации можно иметь дело с самыми интересными конфигурациями глобального и локального, успешного и неуспешного, типического и нетипичного.

Тахтеев предлагает читателям рассматривать деятельность кодеров с помощью понятия «мир практики». Данная гибридная категория выводится им из соединения концепции «сообщества практики», т.е. людей, объединенных единой системой «исполнения и говорения»¹, и понятия мира как значимого

¹ О различном теоретизировании по поводу практик см.: [Волков, Хархордин 2008].

универсума. Таким образом «миры практики — это системы деятельности, состоящие из людей, идей и материальных объектов, связанные одновременно разделяемыми смыслами и совместными проектами» (Р. 2). Автор стремится к системному (многофакторному) пониманию практики программирования. В частности, его занимают вопросы репродукции практики в разных пространственных измерениях, т.е. процесс разборки и сборки на новом месте, характерный для глобальных практик, работа воображения по определению собственного места в универсуме данной практики, попытки определения границы сообщества.

Мир программирования, по утверждению автора, глобален, но при этом имеет свои центры и периферию. Парадоксально в этой связи то, что в ситуации как глобализации, так и универсализации работы программиста место осуществления довольно сильно влияет на специфику практики, что и объясняет выбор Рио в качестве поля для исследования практики программирования. Именно в ситуации осуществления практики в пространстве глобальной периферии мы можем проникнуть в суть самой практики на фоне нестыковок, неудач и сбоев, характерных для осуществления определенного рода деятельности в менее подходящих / благоприятных условиях, чем в центре¹.

Тахтеева интересуют не все типы деятельности программистов, а только те, которые имеют отношения к открытому софту. Изучение именно данной категории программеров, по мнению автора, представляется наиболее ярким примером парадокса отсутствия привязки к месту, с одной стороны, и одновременной важности наличия центра в практиках программирования — с другой. Так как открытый софт связан с использованием английского языка, а также с культурой хакеров, происходящей из американских университетов, несмотря на открытый характер включения в сообщество, периферийные носители практики сталкиваются с рядом проблем, затрудняющих их участие во взаимодействии. Именно в процессе изучения способов «синхронизировать» работу на периферии с форматом практики, исходящей из центра, мы способны уловить различия как в самой практике, так и в «мирах», где она осуществляется.

Как уже было сказано вначале, особенное положение исследователя было связано с тем, что он смог стать полноценным членом сообщества. Поэтому у автора получилось понять из-

¹ Изучению функционирования данных центров посвящен целый ряд работ AnnaLee Saxenian, в том числе [Saxenian 1996; 2006].

нутри, что значит быть программистом в проекте открытого софта в ситуации периферийной дислокации, зафиксировать механизмы осуществления деятельности, существующие сбои и проблемы, а также услышать разнообразные способы объяснения в процессе самой деятельности и рефлексий, полученных из интервью. Отличаясь от молодых бразильских «нёрдов» отсутствием опыта социализации и работы в данной стране, Тахтеев как антрополог сумел использовать отличие и сходство своего личного опыта русского гика, чтобы осознать специфику бразильской культуры в целом.

В первой главе «Глобальные миры практики» автор ратует за локальное прочтение глобализации. Как практики, так и сопряженные с ними смыслы не могут быть перенесены из одного места в другое простым копированием. На самом деле практики, которые рождаются или закрепляются в мировых центрах (таких как Силиконовая долина, Бангалор или Тайвань), попадая в иное пространство, приживаются или не приживаются, начинают трансформироваться и переосмысляться в зависимости от локального контекста. Локальность же характеризуется как специфическим культурным измерением, так и особой материальной инфраструктурой. Местные бриколеры переиначивают образцы практики, исходящей из центра, пользуясь подручными средствами и вкладывая в них уже знакомые им смыслы. Их работа отвечает на вызовы и специфику локальной среды (контекст практики) и культуры (схема сборки практики).

Важным маркером существования и функционирования локального сообщества практики является использование локального языка, отличного от языка глобального сообщества. Бразильские программисты отдают предпочтение португальскому перед английским в процессе реализации профессиональных практик. Несмотря на сильный сетевой эффект (чем больше на данном языке говорят, тем шире он распространяется и тем большее количество людей на нем говорит), связанный с использованием английского языка в качестве *lingua franca* внутри глобального сообщества программистов, локальные сообщества тем не менее позволяют себе переключаться на собственный язык. Поэтому вторая глава книги посвящена использованию / неиспользованию английского языка бразильскими программистами.

Для того чтобы понять специфику переключения с языка на язык, для начала следует осознать суть устройства языка программирования. Тогда как базовые единицы кода «традиционно» прописываются на английском, само описание внутри кода может быть выполнено на национальном языке програм-

миста, который этот код пишет. То, с чем столкнулся Тахтеев в ходе работы с кодами в Рио, — это спонтанное смешение английского кода с португальским пояснением. Этот факт заставил автора задуматься о роли английского языка в локальном сообществе программистов.

Он описал увиденное им в терминах диглосии, где «высокий» язык практики, письменный английский, смешивается с «низким» — португальским. В этой ситуации «высокий» язык указывает на больший престиж и глобальность практики, тогда как «низкий» язык выполняет функции локальной привязки и маркирует ситуацию внутреннего использования. Как и в примерах классической диглосии, данные языки имеют разную степень престижности и асимметричны по отношению друг к другу. Кроме высокой статусности английского, его доминирующее властное положение связано с тем, что он встроен в языки программирования, т.е. является неотъемлемой частью практики программирования, натурализованной глобальным сообществом. Глобальное измерение английского состоит и в том, что сопутствующая документация и литература (в том числе научные публикации) в сфере программирования также пишутся на английском. То есть как структура, так и инфраструктура практик программирования навязывает использование английского. Кроме того, английский — это язык технологической социализации, его базовое знание гарантировано всеми техническими устройствами, которые нас окружают (для бразильских программистов их первым «курсом английского» были компьютерные игры). Не говоря уже о том, что вся популярная массовая культура (музыка и кино) также влияет на закрепление навыков английского. В итоге английский язык становится классовым маркером, связанным со стилем потребления и уровнем образования, а также маркером принадлежности к профессии программиста, т.к. его знание уже заложено в специфике осуществляемых практик.

Обращаясь к описанию специфики состава сообщества в следующей главе книги, Тахтеев употребляет термины «гик» и «нёрд». Данные термины, пришедшие в сообщество извне и зародившиеся в центральной (американской) культуре, постепенно стали важными категориями для самоидентификации внутри сообщества, а также внутри его локальной традиции. Объединяет гиков и нёрдов не только общая самоидентификация, подразумевающая устойчивый набор качеств: одержимость техникой, замкнутость, проблемы взаимодействия с внешним миром, чудаковатость, но и общие тенденции, касающиеся мифологизации прихода в профессию. Почти все отмечают сильную страсть к программированию, зародившуюся еще в детстве, связанную как с интересом к технике,

так и со стремлением вмешиваться, преобразовывать и улучшать работу технического устройства. Как замечает автор, «быть нёрдом означает не выбор особой карьеры, а определенный образ жизни, часто избранный уже в детстве» (Р. 82).

Наряду с важностью мотива призвания с юных лет, значимым общим сюжетом для местных программеров становится вопрос получения профессионального образования. С одной стороны, институализированный канал профессиональной социализации помогает увеличить число связей в сообществе, но, с другой стороны, в ходе этого опыта появляются некоторое недоверие к локальным представителям сообщества и осознание ограниченности возможностей работы в местном контексте. Желание войти в мировое сообщество связывается с приобретением более высокого статуса и расширением репертуара возможностей.

Чтобы понять истории, рассказанные бразильскими программистами, автор, отталкиваясь от ключевых моментов в материалах интервью, пытается представить читателю, что же такое Software Brasileiro (глава 4). В этой главе Тахтеев описывает особенности формирования сектора информационных технологий в Бразилии. Как и во многих других национальных государствах, бразильское правительство в годы становления и развития компьютерной индустрии стремилось способствовать развитию собственных научных центров и поддерживать собственных разработчиков. Однако завершение политики протекционизма и технической изоляции под воздействием сил глобального рынка разрушило все иллюзии. Основной характеристикой Software Brasileiro является осознание себя в качестве периферийного игрока, который стремится не развивать локальную практику или сообщество, а влиться в мировое сообщество практики и соответствовать нормам и критериям мирового центра.

В последующих главах автор переходит к разбору конкретных кейсов бразильских предприятий и инициатив, связанных с разработкой открытого софта. В отборе кейсов Тахтеев пытается представить максимальное разнообразие случаев. Тем не менее, как он сам признает, особое внимание он уделяет скорее не типичным проявлениям, а тем примерам, которые увлекают его не только как антрополога, но и как программиста, сторонника идей открытого софта. Первый кейс, названный «Профессионалы из центра города», он посвящает «относительно типичному контексту работы программиста в Рио-де-Жанейро» (Р. 116), а именно — рассмотрению фирмы «Альта», которая представляет собой пример «удачного осуществления особенного отношения к периферийному участию в глобаль-

ном мире практик: совмещению глобальной технологии и локальных клиентов, а также выполнения роли локальных представителей мира глобальной практики» (Р. 116).

На примере фирмы «Альта» Тахтеев говорит о важности понятия «мировой стандарт» для бразильских программистов и их клиентов. Работники фирмы «Альта» являются посредниками, соединяющими мировое сообщество практики с локальным контекстом выполнения работы, где программисты, с одной стороны, воплощают принципы и нормы работы глобального сообщества, а с другой — осознают и подстраивают свою работу под культурную специфичность местного контекста. Наряду с этим внутри самой фирмы сталкиваются два противоречивых модуса исполнения работы: с одной стороны, деятельность программиста должна восприниматься «по приколу» (*fun*), а с другой — это серьезная профессиональная деятельность, бизнес, подразумевающий ответственность. Еще одной дилеммой в работе подобной фирмы становится выбор между тем, что в глазах самих программистов является качественной работой, и тем, что под этим подразумевает клиент.

Деятельность компании часто предполагает работу с мировыми стандартами софта, которые не всегда знакомы представителям местного сообщества практики. В этом случае программисты либо используют интернет для получения необходимых знаний (в основном систему Google, сначала для поиска, а потом для перевода информации в понятный им локальный формат), либо пользуются физическим присутствием в едином пространстве офиса коллег, уже имевших схожий опыт выполнения работы. Таким образом, работа программиста, которая, как кажется, не сопряжена с его местоположением, на самом деле в высокой степени локализована и направлена на воспроизведение уже имеющихся локально специфических практик. Несмотря на тот факт, что работа в местной фирме нацелена на синхронизацию с мировыми центрами, откуда приходит как хард, так и софт, пересборка практик тем не менее имеет локальный характер.

Следующий кейс, который разбирает автор в шестой главе, представляет собой крайне интересный нетипичный случай, когда периферия имеет возможность выйти на центральную орбиту. Речь идет о разработчиках языка Lua, который был придуман бразильскими учеными и в дальнейшем стал одним из 20 самых популярных в мире языков программирования. В ситуации, когда бразильская индустрия по разработке софта сильно оторвана от мира глобальной практики, академическое сообщество программистов вполне интегрировано в глобальное сообщество, в том числе вследствие появления языка Lua.

Как утверждают программисты, использующие Lua по всему миру, его бразильское происхождение не имеет значения, т.к. ключевым фактором успеха становится элегантность и простота языка. А тот факт, что язык используется в разработках корпорации Microsoft, становится «символическим маркером» (Э. Гидденс) пригодности для мировой практики.

Язык Lua смог войти в репертуар мирового сообщества практики благодаря ряду осознанных и неосознанных действий его бразильских разработчиков. Разработчики языка проходили обучение и стажировку в англоязычных странах, что позволило им без труда писать сам язык и комментарии к нему на английском. Вместе с тем реальная нехватка рук и глаз в местном сообществе вывела разработчиков в мир открытого софта, где созданием архива языка начали заниматься люди с разных концов Земли. При этом определенные требования к ведению академической работы стимулировали разработчиков Lua публиковать свои наработки в отраслевых журналах на английском языке за пределами родной Бразилии. Не найдя выхода на бразильскую индустрию, Lua через посредство американских академических кругов, познакомившихся с языком, смог попасть в разработки американской, а затем и мировой индустрии компьютерных игр.

В следующей главе — «Быстрый и патриотичный» — автор пытается объяснить, почему достаточно популярный в мире язык Lua не имеет такого же успеха у себя на родине. Во-первых, документация для Lua написана на английском языке. Во-вторых, интересы местной индустрии не совпадают с особенностями языка, которые сделали его столь популярным в разработке компьютерных игр. Это в свою очередь может быть объяснено отсутствием связи между академическими учреждениями и индустрией в Бразилии. Если в США индустрия стремится максимально использовать разработки местных университетов, то в Бразилии принято скорее ориентироваться на уже проверенные мировые стандарты. При этом бразильские ученые более заинтересованы в том, чтобы публиковаться в международных, прежде всего американских, журналах, и поэтому обращают внимание на интересы мировой (= американской) индустрии. Этот порочный круг связан с периферийным положением как бразильской науки, так и бразильской индустрии.

Что же тогда подталкивает тех немногих бразильских программистов, которые используют Lua, хранить верность данному языку? По словам самих информантов, приверженность Lua — это дань личным и, можно сказать, даже сентиментальным привязанностям. Все программисты, которые используют дан-

ный язык в Бразилии, или лично знакомы с его создателем (Roberto Ierusalimschy), или связаны с университетом, где язык разрабатывался и внедрялся (PUC — Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro). При этом фактор патриотичности в практике использования языка отмечается как негативный, что также связано с комплексом периферии. Как пишет Тахтеев, для его информантов «Бразилия — это часто имя для целого ряда проблем, с которыми приходится сталкиваться, а не то, от чего можно придти в восторг или за что можно болеть» (Р. 164). Поэтому успех за рубежом, в первую очередь в Америке, имеет намного большую ценность для разработчиков Lua, чем его отечественное происхождение.

Последняя глава книги посвящена еще одной идее и ее осуществлению, связанным с Lua и его парадоксальным положением в Бразилии. Речь идет о проекте «Кеплер», созданном для организации платформы для разработки веб-приложений на Lua. Данный проект, помимо прочего, является попыткой вернуть и популяризировать язык на его родине. Идея создателя «Кеплера» состояла в том, чтобы организовать платформу и группу программистов, которые в самой Бразилии смогли бы развивать и продвигать язык, внедряя его в индустрию. И идея проекта, и его осуществление указывают на важную роль воображения и представления о возможном и невозможном в ситуации периферийной позиции. Способность мечтать и быть сумасшедшим настолько, чтобы поверить в возможность внести вклад в практики глобального сообщества даже в ситуации периферийного положения, имеет решающее значение. «Кеплер» вскрывает парадоксы локального, когда программистам из Рио намного сложнее объединить свои усилия и ресурсы, чем участникам глобального сообщества открытого софта, разбросанным по всему миру. Парадоксально и положение самого автора, который в итоге становится активным сторонником и соучастником проекта развития «Кеплер».

В заключении Тахтеев стремится еще раз подчеркнуть роль локального контекста в глобальной практике. С одной стороны, он показывает, что программирование не является некой абстрактной, незаземленной, универсальной практикой, а с другой — еще раз доказывает важность глобального контекста, воображения, связей для осуществления практики программирования в ситуации периферийной дислокации. «Неправильное место», конечно, существенно ограничивает возможности локального сообщества практики, но одновременно подталкивает его к выходу на глобальную орбиту. В мире программирования уже сложились свои центры притяжения и концентрации, таким образом, остальные периферийные локации становятся своеобразными «диаспорами», находящимися вне исходной

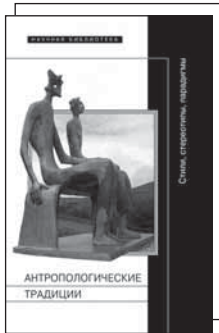
точки (вне центра), но связанными с ней как в практическом, так и в символическом плане.

Соединяя в книге ценностное, связанное с культурой, и инфраструктурное, связанное с экономикой, понимание феномена периферийного программирования, автор также совмещает позиции инсайдера и аутсайдера, что делает данную работу уникальной в своем роде. С одной стороны, Тахтеев разрабатывает собственный и аккумулирует довольно разрозненный категориальный аппарат, позволяющий говорить о профессиональных практиках в целом. С другой стороны, особенная ценность его работы состоит в том, что его профессиональное воображение этнографа накладывается на ограничения и особенности профессионального воображения программиста, что, в частности, позволяет уловить специфику практики программирования. В итоге совмещение «неправильного места» с «правильным человеком» становится источником успеха данного исследования. Однако баланс между позицией антрополога и позицией увлеченного программиста иногда смещается в пользу последнего. Книга полна интересных наблюдений, касающихся своеобразия бразильской культуры, но они оттеснены увлеченностью исследователя его основным сюжетом. При этом Тахтеев и здесь мог бы стать «правильным человеком» в «неправильном месте», если принять во внимание, что сам он происходит из мира глобальной периферии и способен, как никто другой, увидеть те интересные нюансы, которые лично мне позволили отметить в описании Бразилии много общего с сегодняшней российской ситуацией.

Библиография

- Волков В.В., Хархордин О.В.* Теория практик. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008.
- Johnson N.B.* Sex, Color, and Rites of Passage in Ethnographic Research // Human Organization. 1984. Vol. 43. No. 2. Summer. P. 108–120.
- Saxenian A.* Regional Advantage: Culture and Competition in Silicon Valley and Route 128. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Saxenian A.* The New Argonauts: Regional Advantage in a Global Economy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Любава Шатохина



Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы: Сб. ст. / Ред. и сост. А.Л. Елфимов. М.: НЛЮ, 2012. 208 с., ил.¹

Термин «антропология», несмотря на его беспрецедентную популярность в современной российской историографии, по-прежнему наполнен разными смыслами и содержанием. Редактор и составитель рецензируемого сборника А.Л. Елфимов справедливо считает, что ставший модным в отечественной науке с 1990-х гг. термин «антропология» «мог означать все что угодно, от философии до социологии и от антропософии до астрологии» (С. 7). Подобное определение отчасти сохраняет актуальность и в настоящее время — российская антропология все еще находится в поисках своей идентичности, что, в свою очередь, требует опоры на зарубежный опыт.

Прояснению задач сборника служит вступительная статья А.Л. Елфимова, в которой он обращает внимание на наиболее важные мировые тенденции в развитии антропологии, включая их в общую дискуссию о гуманитарной отрасли знания, ее требованиях и ограничениях. При этом авторы издания не преследовали цели равноценно и «адекватно» представить национальные антропологические традиции (например, в нем нет статей, посвященных динамично развивающимся сегодня китайской или индийской антропологии, не обосновывается выбор публикуемых авторов). Как представляется,

Галина Васильевна Грошева

Томский государственный университет / Томский государственный педагогический университет
groshevagv@mail.ru

Елена Владимировна Хахалкина

Томский государственный университет
ekhakhalkina@mail.ru

¹ Выполнено в рамках работ по проекту «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности» (грант Правительства РФ № 14.В25.31.0009).

основной посыл сборника — обозначить главные вехи в становлении и развитии зарубежной и российской антропологии, а также сделать более доступными для широкой российской аудитории работы современных зарубежных авторов. Это особенно важно, поскольку даже классики мировой антропологии, как отмечает С.В. Соколовский, «знакомы не всем, не все, не подробно, иногда в не слишком удачных переводах, которых в России вообще позорно мало» (С. 94).

В рецензируемом сборнике собраны статьи (или, по определению редактора, «дискуссионные эссе»), посвященные проблемам и успехам антропологии как дисциплины и сферы деятельности; их авторами являются авторитетные ученые-антропологи из разных стран мира: Дж. Маркус (США), П. Харвей (Великобритания), М. Абелес (Франция), А. Гингрих (Австрия)¹, Т.Х. Эриксен (Норвегия), Х.Ф. Фермойлен (Нидерланды), А.Л. Елфимов и С.В. Соколовский (Россия), А.Р. Рамос (Бразилия), Э. Кротц (Мексика), А. Бошкович и И. Ван Вик (ЮАР).

Практически все статьи (за исключением работ Т.Х. Эриксона и С.В. Соколовского) были опубликованы ранее в журнале «Этнографическое обозрение» (2005, № 2; 2008, № 6). В качестве перевода статей на русский язык вряд ли приходится сомневаться: переводчиками выступили С.В. Соколовский, А.Л. Елфимов, Е.И. Филиппова, Э.Г. Александренков — ведущие российские специалисты, сотрудники Института этнологии и антропологии РАН, имеющие большой опыт перевода профессиональных текстов и их публикации (в частности, в журнале «Этнографическое обозрение»).

Представленный в издании материал позволяет проследить развитие антропологических исследований в разных странах — от их становления до нынешнего поиска антропологией своей идентичности в контексте сначала колониальной эпохи (в ряде случаев колониализм оказал прямое воздействие на зарождение дисциплины и ее развитие), затем периода деколонизации и совпавшей с ней глобализации. Авторы статей попутно поднимают и такие важные вопросы, как определение границ современной антропологии, ее соотношение со смежными дисциплинами в контексте междисциплинарных исследований. Неслучайно замечание американского антрополога Дж. Маркуса о том, что «антропология находится в состоянии неведения относительно собственной дисциплинарной области» (С. 59).

¹ В статье А. Гингриха повествуется о статусе и проблемах развития социокультурной антропологии в немецкоязычных странах Европы (Австрии, Германии, Швейцарии и др.).

Несколько важных тем в той или иной степени освещаются всеми авторами. Среди них — специфика антропологии как дисциплины, влияние колониализма и деколонизации на становление и современное состояние дисциплины в ряде стран, взаимодействие антропологии (антропологов) и власти, ее восприятие в обществе. Особое внимание уделено проблемам становления антропологии в России, анализу ее современного состояния.

Как показано в работах, специфика антропологических традиций хорошо видна даже на уровне наименований этой дисциплины в разных странах. В США предпочтителен термин «культурная антропология», в европейском дискурсе — «социальная антропология». Однако это деление не вполне верное и весьма условное. Хан Фермойлен, например, отмечает двойственный характер нидерландской антропологии, свойственный ей с момента институционального оформления и выразившийся в том, что после Второй мировой войны стало проводиться различие «между культурной антропологией и так называемой социологией незападных сообществ» (С. 131). Объединяет оба направления продолжающий набирать популярность термин «социально-культурная антропология» (С. 132). Этот же термин, причем даже в названии своего эссе («О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах», с. 48), использует и Дж. Маркус, основатель журнала “Cultural Anthropology”.

В бразильском научном антропологическом сообществе не решена проблема соотношения этнографии, этнологии и антропологии. И если среди бразильских ученых существует согласие по поводу определения антропологии (она характеризуется как всеобъемлющая область теории и метода) и этнографии (как акта сбора данных и его производных, включающих описание результатов), то провести четкие границы между этнографией и этнологией не удастся. В качестве рабочего варианта Альсида Рита Рамос дает определение этнологии как раздела антропологии, «фокусирующегося на этнографическом исследовании, которое находится на том же классификационном уровне, что и эпистемологическое или историческое рассмотрение предмета» (С. 162).

При характеристике современного состояния антропологических исследований все авторы отмечают их взаимосвязь с процессами глобализации, усложнившими поиск антропологией своей идентичности в связи с ее отходом от изучения преимущественно прошлого. Антропология как дисциплина находится в поиске — зародившись в форме полевых исследований, она все больше становится связанной с изучением современ-

ного общества, что сохраняет «внутри дисциплины линии разлома» (С. 197).

Так, по мнению М. Абелеса, современная французская антропология характеризуется «смещением этнографического интереса к исследованию близких культур и современности» (С. 74). Та же тенденция — распространение антропологических исследований на новые области (проблемы полиэтничных сообществ и миграции, туризма, новых условий работы, потребления, медицинской антропологии, антропологии религии, городской антропологии) — отмечается авторами и в отношении Нидерландов (С. 145), Норвегии (С. 123), США (С. 57–58).

Эта «раздвоенность» дисциплины на изучение «прошлого» и «современности», по мнению некоторых авторов, приводит к ее маргинализации и даже падению интереса к ней со стороны общества. Этот факт отмечает британская исследовательница П. Харвей; ее мнение созвучно взглядам другого британского антрополога, Дж. Спенсера, который объясняет отсутствие дисциплины в школе ссылкой на популярное мнение Э.Р. Лича, доказывавшего еще в начале 1970-х гг., что школьникам «сложно было бы воспринимать моральные ценности других народов, пока они не вполне понимают ценности общества, к которому принадлежат» [Leach 1973: 4; цит. по: Spencer 2000: 6]. Другие причины «непопулярности» антропологии, согласно Спенсеру, — это ситуация создания государства благосостояния после Второй мировой войны и спрос бюрократии не на антропологов, а на социологов, с чем согласились и университеты, и правительство [Spencer 2000: 5].

Объясняя причины падения популярности социальной антропологии в немецкоязычных странах, А. Гингрих указывает на процесс девальвации традиционных жанров репрезентации, посредством которых антропологическое знание передавалось публике. «Выставки народов» потеряли привлекательность к 1920-м гг., музеи как центральная арена, на которой происходила презентация культур для широких масс, — к концу 1950-х гг. (С. 33–34). Французский исследователь М. Абелес настроен более оптимистично, отмечая, что «за пределами ограниченного круга антропологов существует настоящий общественный интерес к новым подходам в нашей дисциплине» (С. 75).

Мексиканским ученым Э. Кротцем отмечены такие проблемы в развитии национальной антропологии, как недостаточная представленность исследований мексиканских антропологов и достижений дисциплины в средствах массовой информации,

в сфере принятия правительственных решений, в деятельности партий и общественном мнении (С. 188).

Иначе складывается ситуация в норвежской антропологии, которая в последние десятилетия развивается очень успешно. Норвежские ученые активно публикуются на английском языке в международных изданиях за пределами Норвегии; внутри страны существует антропологический дискурс на норвежском языке, поддерживаемый специализированными журналами и книгами. Антропологи активно сотрудничают с журналами, газетами, радио и телевидением, публикуются в интернете и участвуют в важных общественных мероприятиях (С. 109–112). Т.Х. Эриксен раскрывает причины этого успеха и отмечает его непредвиденные последствия. Знакомство с норвежским опытом может быть особенно интересным для российских антропологов, поскольку статус дисциплины в нашем обществе сравнительно невысок. «Большинство россиян, — пишет С.В. Соколовский, — очень плохо осведомлены о том, чем занимаются этнографы или антропологи, а если что-то и знают об этом, то не считают их деятельность социально необходимой и полезной» (С. 102).

Весьма категоричную оценку дает С.В. Соколовский и развернувшимся на рубеже XX–XXI вв. в российском этнологическом сообществе дискуссиям, направленным на поиск новых теоретических подходов, отмечая их малоперспективный и «преимущественно идеологический и политический, нежели научный, характер» (С. 91). Вместе с тем в качестве позитивного результата этих методологических поисков следует отметить наметившуюся в начале 2000-х гг. тенденцию к отказу от жесткого следования той или иной концепции и обращение к интегрированному подходу, попытке преодоления оппозиции между примордиализмом и конструктивизмом (подробнее см.: [Грошева 2006]). Преимущества такого подхода не отрицают и исследователи, позицию которых в российском научном сообществе определяет приверженность конструктивизму. «Все подходы к пониманию этничности не являются обязательно взаимоисключающими», — отмечал в 2001 г. В.А. Тишков [Козловский 2001: 30].

Возможно, представленным в сборнике оценкам присуща эмоциональная окраска, но они характеризуют общемировые тенденции, в том числе поиск антропологией и антропологами своего места в системе научных знаний.

Несомненным достоинством сборника является обращение в каждом из дискуссионных эссе к специфике становления антропологических школ, анализу места и роли их основателей

в современной антропологии. Судя по затронутым проблемам, рефлексия по поводу состояния и проблем антропологических исследований в той или иной стране оказалась полезна самим авторам. С одной стороны, размышления об «особости» дисциплины в гуманитарной отрасли знания, точках «совпадения» антропологии с близкими дисциплинами — такими как этнология и этнография — помогли составить целостный взгляд на трудности и достижения антропологических исследований. С другой стороны, отвечая в своих эссе на один из главных вопросов, сформулированных составителем сборника А.Л. Елфимовым, — о том, каков современный статус антропологии, — авторы исходят главным образом из своего опыта работы, что придает некоторую субъективность суждениям, избежать которой довольно трудно.

Еще одна важная проблема антропологии, затронутая авторами, — необходимость приспособливаться к характерным не только для России, но и для зарубежных стран попыткам «связать» гуманитарную сферу с производством. В большинстве случаев это априори провальная затея, потому что подобные установки на реализацию призрачных производственных задач в гуманитарной сфере тормозят и даже парализуют интеллектуальные поиски ученых, приводят к снижению значимости самого гуманитарного знания. Так, П. Харвей с разочарованием отмечает, что последние тридцать лет в Великобритании были отмечены радикальными призывами тэтчеровских и блэровских правительств «соединить науку с производством» под лозунгами «получения отдачи от инвестированных денег» и демонстрации взаимодействия с «обществом». Результат оказался предсказуем: «Формальные статистические показатели роста привели к тому, что административные цели и дух менеджерства стали доминирующими факторами в определении направлений деятельности университетов» (С. 23).

Спецификой российского варианта взаимодействия власти и науки, судя по всему, является подмена понятия социального заказа понятием заказа политического. «У нас охотно финансируются исследования проблем, с которыми сталкивается власть (конфликты, имиджмейкерство, оценки политического рейтинга и т.п.), — пишет С.В. Соколовский, — и плохо те, с которыми сталкивается народ (бедность, крах систем бесплатного образования и здравоохранения, падение уровня жизни и снижение качества жизни населения)» (С. 98).

Антропологи из Великобритании, Франции, Нидерландов, ЮАР увязывают становление антропологических исследований с расцветом и закатом колониальных империй и соответ-

ствующими расистскими установками на определение уровня развития зависимых народов. Только в эпоху деколонизации и постколониализма начинается отказ ученых-антропологов от восприятия традиционных обществ как «примитивных», становится возможна критика колониальных властей и управления: «В постколониальную эпоху под влиянием процесса глобализации увлечение экзотизмом и инаковостью неизбежно должно было уступить место констатации того факта, что с архаизмом и примитивизмом покончено» (М. Абелес, с. 73).

К сожалению, в представленных эссе мало внимания уделяется влиянию холодной войны на взаимоотношения метрополий с доминионами и зависимыми территориями и сквозь призму этого, говоря современным языком, на антропологию «незападных обществ». Процессы деколонизации в условиях противостояния двух сверхдержав приводили к тому, что «борьба за Африку» приобретала идеологический характер; для того чтобы выиграть «битву за умы людей», бывшим метрополиям нужно было доказывать привлекательность своего «способа жизни» (подробнее см.: [Хахалкина 2007: 72–73]).

В предисловии составителя говорится: «Эта книга — о “стилях” антропологии, о ее национальных “инкарнациях”, <...> о контекстах, в которых развивается антропология, о формах, которые навязывают ей эти контексты, о стереотипах, которыми обрастает антропология как специфическая сфера интеллектуальной деятельности» (С. 6). Именно в таком ключе авторы дискуссионных эссе представили свои размышления. Замысел сборника реализован вполне успешно. В нем представлены характеристики различных национальных антропологических традиций, отмечены достижения антропологов в рамках национальных школ, затрагиваются терминологические и институциональные проблемы социокультурной антропологии, поднимаются вопросы о восприятии антропологии и антропологов в обществе и многое другое. Знакомство с материалом позволяет соотнести достижения и проблемы отечественной и зарубежной антропологии, проследить сходства и различия в их становлении и развитии.

Сборник «Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы», несомненно, будет интересен не только антропологам, но и всем интересующимся проблемами истории научной мысли.

Библиография

Грошева Г.В. Категории этноса и этничности в современном научном дискурсе // Вестник ТГПУ. Серия «Гуманитарные науки (исто-

- рия)». 2006. Вып. 1 (№ 52). Томск: Изд-во ТГПУ, 2006. С. 104–110.
- Козловский В.В.* Социальная антропология: профессия и призвание. Интервью с профессором Валерием Тишковым // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. 4. № 4. С. 5–36.
- Хахалкина Е.В.* «Речь о ветре перемен» британского премьер-министра Г. Макмиллана: декларации и реальности колониальной политики Великобритании 1960 г. // Сибирский междунар. ежегодник / Под ред. А.Г. Тимошенко, Л.В. Дериглазовой. Томск: Изд-во ТГУ, 2007. Вып. 3. С. 72–81.
- Leach E.R.* Keep Social Anthropology Out of the Curriculum // Times Education Supplement. 1973. 2nd Feb. P. 4.
- Spencer J.* British Social Anthropology: A Retrospective // Annual Review of Anthropology. 2000. Vol. 29. P. 1–24.

Галина Грошева, Елена Хахалкина



А.А. Сирина. *Эвенки и эвены в современном мире: Самосознание, природопользование, мировоззрение.*
М.: Восточная литература, 2012. 604 с., ил.

В монографии Анны Анатольевны Сириной «Эвенки и эвены в современном мире» ставится задача полного и комплексного описания двух народов из числа коренного населения России — эвенков и эвенов; в отечественной традиции изучение этих групп принято называть тунгусоведением. Автор, в соответствии с формулировкой заглавия работы, ставит перед собой широкий круг вопросов: в поле ее внимания находятся все наиболее важные аспекты функционирования описываемых этнических групп в контексте их трансформации в современном мире.

Нельзя сказать, что трансформация традиционной этнической идентичности эвенков и эвенов не исследовалась ранее — отечественное тунгусоведение имеет давнюю и славную историю, описанную автором в вводном разделе (который, заметим, вполне мог бы быть опубликован как самостоятельный очерк по истории науки). Сирина рассматривает весь круг проблем, связанных с социальной жизнью эвенков и эвенов в наши дни, как единое поле, основным объединяющим фактором которого является реакция коренных народов Сибири на этнические и социальные трансформации XX–XXI вв. Этот подход (тщательно и добросовестно описанный во введении) распространился в сибиреведении в последние десятилетия под влиянием исследований как российских, так и зарубежных ученых

Андрян Викторович Влахов
Музей антропологии
и этнографии (Кунсткамера)
РАН / Европейский университет
в Санкт-Петербурге
avlakhov@gmail.com

и стал де-факто стандартом для описания современной жизни коренных народов Сибири и Севера. А.А. Сирина — один из исследователей, принявших непосредственное участие в формировании этой новой традиции.

Однако Сирина идет дальше и предлагает в рамках уже указанной исследовательской парадигмы произвести *сравнительный анализ* двух этнических групп — эвенков и эвенов. Возможность такого анализа обосновывается работами предшественников, пришедших к выводу о взаимосвязи этих двух культур и их значительной вариативности в силу широкого расселения по территории Сибири. Автор несколько расплывчато формулирует цель написания книги как «сравнительное исследование типологии и преемственности культур эвенков и эвенов в сфере идентичности, природопользования и мировоззрения» (С. 15), однако общая интенция ясна: целью является сравнительное описание функционирования этнических групп в современном мире. Исследование, ставящее подобную цель, несомненно, обладает научной новизной: функционирование двух народов в контексте изменений, пришедших в Сибирь в советский и постсоветский периоды, ранее не служило предметом описания, в то время как эта задача напрямую вытекает из предшествующих исследований в данной области (действительно, сравнение практик и стратегий разных народов — пожалуй, самый продуктивный подход при анализе воздействия глобальных факторов на макрорегион в целом).

Следует отметить виртуозное владение автором исследовательской традицией: в монографии учитываются как традиционные для отечественной этнографии описания материальной и духовной культуры народов, так и более современные подходы социальной и юридической антропологии, фокусирующиеся на *изменении* как главной особенности существования этнических групп, в том числе коренных, в современном мире. Кроме этнографической литературы, Сирина использует и исторические исследования, помещая современную эвенкийскую и эвенскую культуру в диахронический контекст.

Исследование основывается в первую очередь на полевых материалах автора, собиравшихся в течение многих лет на территории нескольких регионов России (Иркутская и Магаданская области, республики Якутия и Бурятия, Камчатский край), а также на данных центральных и региональных архивов и на статистических материалах различных инстанций. Очевидно, что объем накопленных автором материалов огромен: практически каждая практика или явление, описанные в книге, подтверждаются цитатой из интервью с информантом, соответствующим статистическим показателем или архивными

сведениями. В результате описание жизни эвенков и эвенов получилось чрезвычайно насыщенным. Отдельно следует отметить, что автор не проводит строгой границы между описательной и объяснительной частями исследования, что идет на пользу обоим аспектам — описание обладает достаточной степенью теоретического обобщения, а объяснение достаточно хорошо иллюстрировано.

Автор умело выбирает адекватные методы анализа и интерпретативную рамку. В первой части книги, посвященной вопросам взаимодействия государства и исследуемых народов относительно этнической идентичности (вопросы классификации и категоризации этнических групп, отражение этнического состава в статистическом учете), используются количественные методы анализа; в ней тщательно анализируются данные проводившихся с XVIII в. переписей и прочих учетных мероприятий различного уровня (в том числе, что особенно важно, местных переписей как содержащих более точные данные по межгрупповым бракам). Возможное замечание состоит в недостаточно критическом отношении к количественным данным отдельных переписей — многие из них академическим сообществом признаются откровенно недостоверными (ср.: [Вахтин 2001: 45–46, 49–50]).

Сирина работает в конструктивистской парадигме, демонстрируя при этом внимание и к другим теориям этничности; следует отметить входящее в очерк истории этнической политики соображение о сконструированности категории «места компактного проживания» в отношении эвенков и эвенов. Эта категория была создана органами власти в XX в., притом что к тому моменту представители этих этнических групп не имели постоянного места проживания; сконструированная категория, таким образом, была укоренена в реальности.

Несомненно полезным с исследовательской точки зрения является анализ употребления и распределения различных этнонимов (*тунгусы, ламуты, ороконы, мурчены, хамныган, манегры, бирары, илэ, хундышал, илкан, эвенки, эвены*); таким способом автор демонстрирует степень лабильности и непостоянства этнических границ на исследуемой территории. Особенно удачной выглядит глава «Этническая идентичность» — в ней автор выявляет существование разных подходов к этничности, в том числе и у самих информантов, и рассматривает правовые аспекты этнической самоидентификации эвенков и эвенов. Примечательно, что Сирина не постулирует преобладание какой-то одной категории в формировании идентичности и не дает конечного списка таких маркеров для внешних факторов. Автор рассматривает как этные, так и эмные маркеры идентич-

ности, перечисляя вторые вслед за информантами: язык, род, внешность, территория, образ жизни и занятий, характер и поведение.

На протяжении всей монографии заметно тяготение автора к использованию эмной терминологии: Сирина еще во введении указывает на предпочтение исследовательской этики внимания / понимания / сопереживания, что отражается как в используемой терминологии, так и в ракурсе, принимаемом автором. При этом складывается впечатление, что, последовательно описывая полевой материал (чему практически полностью посвящена вторая и частично четвертая и пятая части книги), автор смешивает исследовательскую позицию с позицией носителя культуры: многие эмные термины даются без толкования, космология эвенков и эвенов описывается как лежащая в основе их самоидентификации и т.п. По странному совпадению, именно в этих разделах книги автор использует наиболее одиозные термины официальной советской этнографии и некоторых других спорных научных направлений: *этнос* (неоднократно на с. 153–203), *сгусток культурной информации* (С. 185), *менталитет* (С. 253) и др. Из-за применения подобного подхода некоторые интересные суждения автора повисают в воздухе; к примеру, сюжет о трансформации процессов социализации в школах (глава 3 второй части) ограничивается довольно кратким анализом, приобретающим черты ламентации по утраченным традиционным практикам социализации. Читатель вправе ожидать здесь более широкого диахронического анализа этих процессов (см., например: [Liarskaya 2013]).

Склонность Сириной к сопереживанию носителям культуры и сожалению по поводу ее утраты является важным мотивом монографии. Такой подход, естественно, допустим, однако он не должен подменять собой исследовательский инструментарий. В ряде мест автор злоупотребляет приписыванием информантам определенных аналитических категорий. Так, на с. 253 описывается изменение образа и смысла жизни охотников-оленьеводов и сохранение их памяти и истории, но не приводится никакого подтверждения того, что носители культуры действительно самостоятельно фиксируют и осмысливают описанные автором процессы. Собственно, основной претензией к работе является то, что автор иногда подменяет научное обоснование тех или иных положений трансляцией убеждений эмоционального характера — своих или принадлежащих информантам. Представляется, что серьезное исследование, каким является книга Сириной, не должно использовать аргументацию такого типа, даже несмотря на тяготение автора к защите позиции информантов. Странно наблюдать, как хорошо аргументированные и имеющие четкие научные основания

разделы (к примеру, сюжет о нефтепроводе «Восточная Сибирь — Тихий океан» как факторе изменения культурного ландшафта — глава 4 четвертой части, или же очерк о трансформации культур в XX в. с отсылками к Рэдклифф-Брауну — глава 1 третьей части) чередуются с откровенно эссеистичными разделами вроде сюжета о даре и дарении в советские времена (обычай *нимат*), имеющего лишь формальные ссылки на восходящую к Марселю Моссу традицию, или главы 3 четвертой части, повествующей о сакральных ландшафтах мест обитания эвенков и эвенов в стиле религиозных нарративов носителей культуры.

Возможно, из этого вытекает и другой недостаток работы — некоторая ее эклектичность. Зачастую бывает трудно определить, как логически связаны между собой соседние разделы. К примеру, раздел «Субъекты природопользования», описывающий историю хозяйственной деятельности в XX в., почему-то расположен *после* описания современной ситуации, а сразу за ним довольно неожиданно следует раздел об уже упомянутом обычае *нимат*. Таким образом, в пределах небольшого пространства текста не вполне последовательно описываются традиционные правовые представления, советские легальные практики и современное правовое поле, и при этом юридический и исторический нарративы разделить практически невозможно. (Вместе с тем сам подход к обычаю *нимат*, трактуемому в терминах различных наук — политики, экономики и других, следует признать удачным.) Подобный способ организации текста присущ всей книге в целом и, хотя и не слишком мешает ее чтению, не дает читателю сформировать четкое представление о нарративной цели автора; иногда создается впечатление, что отдельные главы «склеены» из ранее публиковавшихся статей Сириной.

Можно отметить определенную степень эклектичности и в использовании методологических оснований. К примеру, четвертая часть книги соединяет традиционный этнографический подход (последовательное описание элементов духовной и материальной культуры) и современные представления экологической антропологии (описание функционирования уже упомянутого нефтепровода в социальном контексте). При этом второй сюжет развивается гораздо меньше — в то время как в этой части он наиболее интересен, т.к. описывает трансформацию традиционных представлений о пространстве и времени. Точно так же в последней, пятой, части недостаточно освещен очень интересный сюжет о восприятии природы как субъекта (глава 1), уступающий место этнографическому описанию животных, промысловой этики и др. Между тем концепция «одушевленной окружающей среды» (*sentient ecology*) уже до-

статочно разработана в исследованиях Тима Инголда [Ingold 2000], Дэвида Андерсона [Anderson 2000] и др., и увязывание эмпирического материала Сириной с названными теоретическими основаниями могло бы привести к интересным результатам.

Мелких и неизбежных в столь объемной книге опечаток немного, отмечу только одну: Пьер Бурдьё почему-то назван П. Бордо (С. 326).

Если характеризовать книгу Сириной в целом, то необходимо в первую очередь отметить, что этот труд является значительным явлением в отечественном сибиреведении. Книга впечатляет как объемом, глубиной и широтой охвата используемого материала, так и разнообразием привлекаемых автором объяснительных концепций. Полевой материал проанализирован добросовестно и всесторонне, и очевидно, что большая его часть осталась за рамками книги (и без того включающей более шестисот страниц). Вероятно, большой объем проанализированного материала является причиной определенной непоследовательности в его изложении, из-за чего, в свою очередь, создается впечатление смешения различных теоретических рамок в процессе анализа данных. Однако в каждом конкретном случае автор умело и скрупулезно анализирует материал и адекватно применяет разнообразные методики.

По многим признакам становится ясно, что исследование составляет большую и важную часть жизни самого автора; это выражается как в ее очевидном тяготении к использованию эмной терминологии, так и в недостаточном различии эмного и этного взглядов на описываемые явления. Работе, вероятно, недостает четкого заключения — такого же четкого, как и введение, демонстрирующего, какие выводы из собственного исследования автор считает наиболее важными и фундаментальными; по всей видимости, эксплицитное авторское обобщение помогло бы делу. Тем не менее Сирина, поставившая перед собой цель сравнительного исследования культур эвенков и эвенов, приходит к одному чрезвычайно важному выводу, который не сформулирован в книге эксплицитно, но который, однако, прямо следует из рассуждений автора. Вывод этот заключается в том, что вопреки всей предшествующей исследовательской традиции невозможно вычленивать отдельно эвенков и отдельно эвенов: этническая ситуация у рассматриваемых групп гораздо более сложна и требует, во-первых, тщательного и подробного описания (вроде того, что представлен в рецензируемом труде), а во-вторых, характеризуется высокой степенью синкретичности языков, элементов культур и др., вследствие чего традиция использования этно-

нимов и описательные приемы, по-видимому, должны быть пересмотрены. Другими словами, Сирина, взяв за основу для своей работы *сравнительное описание* двух народов, приходит к парадоксальному выводу — этих двух народов как самостоятельных единиц, вероятно, не существует (или, по крайней мере, невозможно проводить границу между ними таким образом, как это было принято раньше). Благодаря тому, что угол зрения автора меняется несколько раз по ходу повествования (автор использует антропологические, исторические, юридические и другие подходы), Сириной удается продемонстрировать общность подходов обоих народов к этнической идентичности и восприятию мира и природы, и в этом состоит главная заслуга автора, включившего в общий контекст описания культуры коренного населения Сибири новый ценный материал.

Такие выводы в силу своей важности и неожиданности стали предметом ожесточенных споров в научной литературе. Во втором номере «Этнографического обозрения Online» за 2014 г. была опубликована дискуссия, в которой приняли участие несколько видных исследователей — В.В. Напольских, С.В. Соколовский, С.Н. Абашин, К.В. Истомина и Д.А. Функ [Дискуссия 2014]. Основным ее мотивом стало столкновение двух исследовательских парадигм, одна из которых была условно названа «этнографической классикой», а другая — «этнологическим конструктивизмом» (термины Соколовского). Дискуссия, впрочем, вышла далеко за рамки обсуждения книги: ее участники коснулись и современных течений в российской и мировой антропологии (Соколовский, Абашин, Истомина), и истории ее развития (Истомин, Соколовский), и современных принципов ведения научной дискуссии (Абашин и в особенности Функ).

За обсуждением глобальных проблем как-то потерялось¹ содержание самой книги, в которой А.А. Сирина вообще не давала повода к столь ожесточенной дискуссии: ее формулировки, как правило, чрезвычайно дипломатичны и вполне могли бы встретиться и у «этнографа-классика», и у «этнолога-конструктивиста». Один из комментаторов метко охарактеризовал ее стиль «довольно скромно, почти робко» [Дискуссия 2014: 205], и это соответствует действительности: Сирина, очевидно, старалась формулировать выводы таким образом, чтобы они могли устроить обе стороны дискуссии. Действительно, «этнографы-классики» могут найти в книге богатый исторический материал и демонстрацию развития этнической картины на

¹ Показательно, что в финальной реплике В.В. Напольских имя автора книги — А.А. Сириной — вообще упоминается лишь однажды, и то в реферативном контексте.

изучаемой территории (что, например, пришлось по душе еще одному рецензенту книги, В.В. Карлову [Карлов 2014]), а «этнологи-конструктивисты» обратят внимание на элементы конструирования этнических идентичностей на низовом уровне и в национальной политике государства (хотя эта часть исследования, как было сказано выше, заслуживает более эксплицитных формулировок). Представляется, что подобная амбивалентность описания является наилучшим выбором в контексте сегодняшнего состояния российской антропологии — она дает возможность пользоваться результатами исследования представителям обоих научных полюсов и способствует созданию дополнительной точки их соприкосновения.

Библиография

- Вахтин Н.Б.* Языки народов Севера в XX веке: Очерки языкового сдвига. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.
- [Дискуссия 2014] *Напольских В.В., Соколовский С.В., Абашин С.Н., Истомин К.В., Функ Д.А.* Дискуссия по книге А.А. Сириной «Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение» (М., 2012) // Этнографическое обозрение Online. 2014. № 2. С. 193–220 <http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_2_193_220_Sirina.pdf>.
- Карлов В.В.* Весомый вклад в российское сибиреведение: Рец. на: Сирина А.А. Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012 // Этнографическое обозрение Online. 2014. № 2. С. 221–226 <http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_2_221_226_Karlov.pdf>.
- Anderson D.G.* Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade. N.Y.: Oxford University Press, 2000.
- Ingold T.* The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. L.; N.Y.: Routledge, 2000.
- Liarskaya E.* Boarding School on Yamal: History of Development and Current Situation // Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage / Ed. by E. Kasten, T. de Graaf. Fürstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2013. P. 159–180.

Анриан Влахов



Ольга Христофорова. *Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции.* М.: РГГУ, 2013. 304 с.

Есть вещи, которые неизменно удивляют. Их невозможно не заметить и, став даже случайным свидетелем, трудно сдержать желание их понять. Кликушество безусловно относится к числу таких вещей. Это — настоящая экзотика, т.е. то, что очевидно проблемно и странно, для проблематизации чего не нужно искать специальную линзу. Это явление необычно, непонятно и не повседневно для исследователя. Тем более экзотична его обычность, естественность и повседневность для других людей.

Тяга к экзотике вдохновляла первых антропологов, которые, по меткому замечанию К. Клакхона, были в основном романтиками и чудаками. Во многом остаются ими и нынешние антропологи. Для отечественной же фольклористики, и сегодня не лишенной романтического запала, такой экзотикой всегда были колдовство и знахарство, кликушество и сектантство. Все эти предметы составляли периметр внутренней экзотики, позволявшей проблематизировать «русский народ» как «чужой» и превратить занятия наукой в интересное и таинственное предприятие. Поэтому нет ничего удивительного в появлении новой книги об икоте.

Об икоте в широком смысле — как о явлении, связанном с изменением речевого поведения, появлением ряда психосоматических эффектов и верой в то, что в человека вселилось какое-то существо, — написано

**Екатерина Александровна
Мельникова**
Музей антропологии
и этнографии (Кунсткамера)
РАН,
Санкт-Петербург
Melek@eu.spb.ru

много. Более известное под общим названием «кликушество», это явление описано во многих локальных вариантах, где имеет и свое название, и свою специфику. О кликушестве писали медики, священники, фольклористы, этнографы, историки. Выход новой работы об этом явлении выполняет несколько важных функций. Во-первых, теперь мы знаем, что кликушество все еще существует. Во-вторых, можем обновить наши знания о нем. И наконец, в-третьих, именно работы о таких загадочных и экзотичных явлениях, как икота, способны привлечь в лоно родной науки новых последователей.

Однако изучение экзотических феноменов связано с определенными трудностями. В силу своей бросающейся в глаза экзотичности явления такого рода, как правило, бывают хорошо описаны уже при первом столкновении с ними. Первый человек, описавший обряд инициации, указал на все, что можно было увидеть обычным глазом. И для того чтобы следующему за ним увидеть что-то новое, одного любопытства будет недостаточно. Здесь придется искать новую линзу, подбирать такой ракурс, чтобы разглядеть за теми же странными действиями что-то такое, что предшественник в силу каких-то причин разглядеть не сумел.

Автор новой книги об икоте это прекрасно понимает, поэтому настаивает на уникальности собственного подхода: «Научная проблема комплексного исследования икоты как сложного социально-культурного явления ставится впервые», — пишет Ольга Христофорова (С. 12). Это утверждение выглядит странным: не то чтобы кликушество можно было отнести к числу полностью изученных феноменов — таких, вероятно, и быть не может — но все-таки, повторюсь, о нем написано немало. И сам автор в небольшом историографическом разделе перечисляет многие публикации об икоте. Автору известна и монография Кристины Воробец, и другие исследования. Все они, вполне вероятно, не безупречны и не удовлетворяют взыскательному подходу автора. Мне понятно искреннее желание исследователя самому погрузиться в изучение кликушества и представить свой взгляд на это явление, но утверждение, что проблема ставится впервые, все-таки вызывает недоумение — еще и потому, что историографии в книге действительно нет. Автор перечисляет опубликованные работы, не давая никакого комментария, — так, как если бы речь шла о предшествовавших публикациях материалов, а не о попытках «анализа икоты как сложного социально-культурного явления».

Ольга Христофорова, безусловно, относится к числу исследователей, которым можно верить на слово. То есть можно быть точно уверенным, что автор не подтасует факты, не поленится

лишний раз сходить в библиотеку или съездить в поле, не будет писать о том, чего не знает, и не начнет писать до того, как познакомятся со всем, что уже написано до него. И тем не менее что-то очень важное или очень личное не позволяет автору оценить все то, что было сказано о кликушестве раньше.

Определяя собственный подход к анализу икоты, Ольга Христофорова делает акцент на комплексности изучения феномена. «Существует насущная необходимость, — пишет автор, — исследования феномена икоты с современных научных позиций и с учетом новейших достижений в фольклористике, этногенетических исследованиях, лингвистике, культурологии и медицине». И дальше: «Научная проблема исследования состоит не только в том, чтобы описать малоизученный феномен, находящийся на стыке биологического и культурного, но и в том, чтобы выявить взаимосвязь мифологических представлений и особенностей социально-культурной среды» (С. 12). И еще: «Итак, цель исследования состоит в анализе икоты как сложного социально-культурного явления на материале локальной традиции Верхокамья» (С. 13). Все эти пояснения, к сожалению, никак не проясняют подхода автора, потому что мы не знаем, что именно автор понимает под «мифологическими представлениями» и «социально-культурной средой». И особенно потому, что все предшествующие исследователи кликушества занимались в общем-то тем же самым.

Вместе с тем книга Ольги Христофоровой, безусловно, отличается от других сочинений на эту тему. Главное отличие — в пристальном внимании к самим икотницам — женщинам, в которых, по их собственному мнению и мнению окружающих, «посажена икота». Значительная часть монографии отведена публикации текстов интервью с икотницами, помещенных в раздел «Портреты». Большие фрагменты бесед публикуются и в других разделах книги. Предваряя публикацию интервью, автор подчеркивает: «Также я постараюсь свести к минимуму свое вмешательство в монологи героинь, чтобы читатель смог почувствовать их настроения, желания и страхи, а также увидеть, как формируются фольклорные нарративы, что особенно интересно в случае сравнения повторных записей рассказов. Кроме того, так читатель, надеюсь, сможет проследить связи, существующие между мифологией и религией, моралью, обычным правом, этикетом, пищевыми традициями, народной медициной и другими культурными институтами, — связи, которые будут подробно проанализированы в других главах» (С. 25). То есть идея автора заключается в том, что тексты интервью говорят сами за себя, и читатель сможет самостоятельно увидеть в них то, что увидел автор. Такая вера, хотя и льстит читателю, но вряд ли оправданна. Понятно желание автора создать эффект

присутствия, добиться того, чтобы читатель так же, как когда-то сам автор, погрузился в беседы с женщинами, их соседями и родственниками, испытал то же удивление, страх, неудобство и другие сильные чувства; но эмоциональное воздействие и научный анализ — разные задачи, требующие для своего решения разных средств. И опять же возникает ощущение, что автор недоговаривает что-то важное, что определяет его собственный взгляд на рассматриваемое явление.

Вообще, возникновение, так скажем, эмоционального напряжения при изучении фактов внутренней экзотики — явление, кажется, неизбежное. Исследователь сталкивается с чем-то по-настоящему странным и непонятным, существующим в более или менее привычной и понятной среде. Такое эмоциональное напряжение может служить важным исследовательским ресурсом, потому что гарантирует искренность (а не умозрительность) удивления, а значит, искренность (а не умозрительность) задаваемых вопросов и получаемых ответов. Вопросы и удивление, возникшие при столкновении с изучаемым феноменом, могли бы стать главными предметами анализа. А то, что все это удивило не просто случайного свидетеля, а профессионального и опытного исследователя, прекрасно знакомого с феноменом по другим работам и, возможно, по другим собственным полевым материалам, как раз и могло бы составить новизну подхода. Однако собственному любопытству автор предпочитает определенную, заранее выбранную схему описания, пряча ключевые вопросы внутри изложения.

Например, на с. 24 читаем: «Для меня было большим удивлением узнать, до какой степени открытым оказывается нарратив “икотной болезни”. Многие жительницы Верхокамья, видя меня в первый раз, сами легко заговаривали о своей икоте безо всяких расспросов». И это, действительно, свойство икотных нарративов, на которые, кажется, не обращали внимания другие исследователи. Икота прочно ассоциируется с медицинским дискурсом и воспринимается сторонними наблюдателями как болезнь. Но сами икотницы не стесняются ее, а скорее гордятся ею. То есть икота для них — это в большей степени не утрата, а приобретение, пусть и не лишенное негативных последствий. Получение икоты описывается как нарушение определенных социальных правил и норм, но при этом носителями икоты, по всей видимости, часто оказываются наиболее уважаемые члены сообщества. Это противоречие требует дополнительного анализа, перечисляемых автором вариантов ответа на данный вопрос недостаточно.

В другой части книги, на с. 221, Ольга Христофорова пишет: «В связи с этим закономерен вопрос — означает ли распростра-

ненность веры в икоту то, что жители Верхокамья и в наши дни мало осведомлены о понятиях современной медицины? Что икота и бесы для них более естественны и привычны, чем холецистит, ревматизм и сердечная недостаточность?» Этот простой вопрос влечет за собой целый ряд дополнительных: как изменение информационного поля, образовательной среды, распространение и, вероятно, изменение отношения к медицине влияют на веру в икоту и ее проявления? На с. 231 приводится любопытный пример того, как «икота» вписывается в рассказ о хирургической операции, но остается непонятым, насколько этот пример единственный или все-таки типичный случай подобного совмещения.

Вопрос об изменениях, связанных с новейшими влияниями — распространением СМИ, образования, медицины, кажется одним из самых интригующих для современного исследования кликушества. На с. 114 в сноске 19 автор упоминает эти изменения, которые заметны даже по сравнению с 1970—1980-ми гг. Но подробного анализа мы в книге не находим. Икота начала XXI в. представляется де-историзованным, статичным явлением и при этом очень схожим с тем, которое было описано в XIX в. Однако мы точно знаем, что социально-культурный контекст, связь с которым была заявлена в качестве одной из центральных задач исследования, изменился за последние полтора века. Значит ли это, что изменение социально-культурного контекста не затронуло представления об икоте? А если затронуло, то каким образом?

Несмотря на заметную ориентацию всего исследования на контекст представлений о кликушестве, сведений об этом контексте содержится все-таки недостаточно. Мы узнаем кое-что о личностях тех икотниц, интервью с которыми представлены в начале книги. Но мы ничего не знаем о том, что читают эти люди, где и чему учатся их дети, как часто они обращаются к врачам, смотрят ли они телевизор, путешествуют ли, и если да, то куда. Некоторые сведения, конечно, появляются в книге в связи с описанием отдельных персонажей и ситуаций, но собственно анализа, т.е. обобщения этих материалов и прояснения связи между этими параметрами и отношением к икоте, в исследовании нет. Сам факт того, что в центре внимания — община старообрядцев, мало что проясняет, тем более что сообщество, о котором идет речь, как пишет автор, шире, чем собственно община «соборных», здесь есть и «мирские». Существует ли какая-то зависимость между представлениями об икоте и всеми этими и, возможно, другими факторами «среды», остается загадкой.

На с. 238 Ольга Христофорова пишет: «Знание о самой икоте, ее проявлениях малодоступно или вообще недоступно “чу-

жим” — приедем “никонианам”, удмуртам, — поскольку предполагает включенность в достаточно закрытую социальную среду старообрядцев». И дальше автор приводит большое число примеров того, что «чужаки», зная о вере старообрядцев в икоту, сами икотой не страдают. В контексте рассуждений автора эти примеры призваны подтвердить тезис о том, что икота выполняет функцию социальной стратификации. И это, конечно, так. Но возникают другие вопросы. Означает ли это, что икота ассоциируется для «чужаков» со старообрядцами, а для старообрядцев является маркером их конфессиональной идентичности? И что именно в жизни старообрядцев делает икоту столь востребованной в качестве такого маркера?

Понимаю, что подобные вопросы плохо вписываются в общую структуру книги, построенной по описательному, а не проблемному принципу. Автор последовательно останавливается на семантике икоты, включая характеристику терминов, используемых для обозначения икоты, приписываемых ей визуальных свойств, способов приобретения и т.д., а затем переходит к прагматике, останавливаясь на коммуникативных ситуациях рассказывания об икоте, различных взглядах на это явление и ее функциях. Систематизированные в книге материалы и приведенный в конце монографии указатель сюжетов и мотивов быличек и поверий об икоте будут полезны для дальнейших фольклористических изысканий в этой области. Однако сам принцип систематизации данных выглядит далеко не бесспорным.

В главе, посвященной прагматике нарративов и практик, связанных с икотой, Ольга Христофорова определяет прагматические функции нарративов об икоте (С. 216–246) и социально-культурные функции феномена икоты (С. 247–272). Очевидно, автор использует в первом случае прагматический подход к фольклору, рассматривая его в коммуникативном контексте и пытаясь определить ту роль, какую рассказы играют в общении людей, а во втором случае — функциональный, пытаясь определить ту роль, какую представления об икоте играют в старообрядческой культуре как целостной системе. Но остается неясным, во-первых, почему автор не эксплицирует свой подход, а во-вторых, почему не замечает того, что этот подход не работает.

На каком основании нарративы об икоте отделяются от самого феномена? И что в таком случае представляет собой собственно «феномен икоты»? На с. 229 автор подчеркивает «важнейшую роль рассказывания» об икоте: «Создание личной “истории болезни” и трансляция ее другим во многом и есть, собственно, способ передачи самой икоты». Но если так, возможна

ли «икота» без нарративов? И если нарративизация икоты является принципиальным аспектом существования самого явления, как могут функции «рассказов» отличаться от функций «феномена»?

И дело не только в том, что распределение функций между рассказами и самим феноменом зачастую выглядит случайным (например, непонятно, почему функцию трансляции традиции выполняет феномен, но не рассказы, а функцию социальной стратификации — рассказы, но не феномен). Проблема заключается еще и в том, что большинство выделенных функций абсолютно универсальны. Четыре функции рассказов (интерпретативная, назидательная, развлекательная и социальной стратификации) и пять функций феномена икоты (психологическая, регулятивная, юридическая, рекреационная и трансляции традиции) можно описать как функции огромного числа фольклорных жанров и социальных явлений. В данном случае смешиваются понятия «функции» и «роли» текста, о недопустимости чего писал в свое время Б.Н. Путилов.

Монография Ольги Христофоровой «Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции» — результат долгой и кропотливой работы. Она написана в русле определенной традиции, соответствует ее канонам и во многом преодолевает их. Книга, безусловно, содержит новый и ценный материал не только о распространении икоты, но также о жизни старообрядцев, для которых икота, вероятно, оказывается одним из ключевых символов тщательно хранимой старины. Попытка привлечь внимание к коммуникативному контексту рассказывания об икоте — важное и существенное нововведение в этой области, позволяющее увидеть за странными и экзотическими историями о «посаженной икоте» живых людей с их собственным миром и верой.

Вместе с тем не могу не заметить, что в исследовании экзотических явлений интерес представляет не только само явление, но и автор, столкнувшийся с ним. Больше внимание к собственному любопытству, возможно, добавило бы книге не только увлекательности, но и проблемности.

Екатерина Мельникова



Ольга Христофорова. *Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции.* М: РГГУ, 2013. 304 с.

Феномен бесоодержимости в русских актуальных верованиях Верхокамья

Миф, как известно, — это не только воссоздание наивной картины мира посредством устных преданий (поверий, запретов и предписаний) и не только способ объяснения мироустройства, но в архаических культурах еще и руководство к действию — бытовому и ритуальному. Казалось бы, трудно себе представить, что и в современных жизненных условиях в некоторых региональных традициях продолжают действовать механизмы, способные моделировать определенные стереотипы поведения людей, которые мотивируются актуальными мифологическими воззрениями. В этом смысле большой интерес представляет недавно вышедшая в свет книга О.Б. Христофоровой, посвященная изучению популярного для культуры Верхокамья круга представлений об икоте (разновидности кликушества, одержимости нечистым духом). В подзаголовке книги заявлен демонологический аспект исследования («Мифологический персонаж в локальной традиции»). На самом же деле в центре внимания автора оказывается гораздо более широкий круг вопросов, относящихся к феномену икоты, который анализируется в книге как весьма сложное социально-культурное явление. В его фокусе сошлись мифологические представления о мире, этимологии неких реальных (естественных) и мнимых

(сверхъестественных) болезней, о причинах тревожных человеческих состояний, невротических страхов, некоторых физиологических явлений. Кроме того, в структуру этого комплекса идей включаются специфические поведенческие сценарии и практики, разыгрываемые как «жертвами» вселяющегося духа, так и людьми из их ближайшего окружения.

В качестве **источниковедческой базы** в рецензируемом исследовании привлекаются новые полевые материалы, собранные автором в период с 1999 по 2012 г. в районе Верхокамья — историко-этнографической области, расположенной около истоков р. Камы на юго-западе Пермского края и северо-востоке Удмуртии, где с конца XVII — начала XVIII в. компактно проживают (в соседстве с аборигенами края — коми-пермяками и удмуртами) русские старообрядцы-беспоповцы поморского согласия. Географическая и культурная изоляция края, как об этом пишет автор, и общая ориентация местного населения на «старообрядческую старину» способствовали сохранению многих архаических черт в языке и культуре этого региона.

Изучаемые в книге диалектные тексты с точки зрения их **жанрового воплощения** представлены весьма разнотипными единицами повествования. В соответствии с методикой собирательства это прежде всего жанр интервью-беседы исследователя с информантом, т.е. ответы на вопросы собирателя, которые в отдельных фрагментах могут принимать вид быличек, поверий, запретов, формулировок правил поведения, историй о причинах недомоганий; это также толкования неких значимых событий, местные слухи и сплетни о соседях, оценочные суждения об односельчанах, описания знахарских практик, рецепты народного целительства и т.п. По мнению автора рецензируемой книги, уместно в данном контексте говорить еще об одном устном жанре, условно определяемом как «нарратив болезни». Под ним следует понимать рассказы жертв икоты, описывающих не только свой индивидуальный опыт переживания неких патологических состояний, но и всю цепочку предшествующих событий, мнимых или естественных причин заболевания, историю и течение болезни, попытки ее лечения, случаи обращения к знахарям и т.п. Такого рода личные нарративы важны для исследователя потому, что их вербализация обычно осуществляется в формах стереотипных сообщений, включающих набор шаблонных фольклорных мотивов.

Еще одно предварительное замечание, на которое хотелось бы обратить внимание, относится к непривычному **способу цитирования полевых записей**, касающихся главного предмета исследования. Дело в том, что прямые свидетельства об икоте включаются автором в контекст весьма пространных сообще-

ний информантов об их повседневной жизни, социальных связях внутри сообщества, религиозных убеждениях, личных эмоциональных переживаниях. И этот «информационный шум» сознательно не отсекается автором от потока сообщений, чтобы продемонстрировать читателю многообразную гамму настроений местных жителей по поводу икоты и показать, какие тесные связи существуют между мифологией и религией, между моралью, этикетом и обычным правом, между знаниями информантов в области народной медицины и местной знахарской практикой. Кроме того, подобные «посторонние фоновые сообщения» отражают уровень народной рефлексии над описываемым культурным феноменом. Такой способ цитирования полевого и архивного материала, пожалуй, можно признать вполне оправданным и результативным.

Всего в книгу включено в качестве иллюстраций более 300 диалектных текстов (иногда весьма пространных, многостраничных и многократно цитируемых в разных ее разделах). А первая глава книги, посвященная портретам семи женщин-«икотниц», почти полностью состоит из подобных интервью. В этом потоке спонтанного говорения обнаруживаются, с одной стороны, некие подробности индивидуальных версий местных представлений об икоте, а с другой — каждая из них является частью общего коллективного знания об этом феномене.

Характеристике икоты как мифологического персонажа посвящена вторая глава книги. Сама по себе идея одержимости человека злыми духами как причины тех или иных заболеваний, по признанию всех специалистов, отмечается в мифологиях большинства народов мира и с этой точки зрения носит универсальный характер. В древнерусской культуре подобные представления фиксируются, как об этом сообщается в рецензируемом труде, со времен появления первых переводных богослужебных книг, содержащих евангельские истории о бесноватых и случаях их чудесного исцеления. Начиная с XV—XVI вв. в письменных источниках встречаются уже более конкретные свидетельства существования народных севернорусских поверий о кликушестве, в которых впервые упоминается термин *икота*. Но главной задачей автора исследования являются не поиски исторических истоков русского феномена кликушества и его связей с европейскими и общеславянскими аналогами, а подробное (с использованием новых полевых данных) изучение одной конкретной традиции, зафиксированной у русского старообрядческого населения Верхокамья. В этой культуре наряду с термином *икота* (и в том же значении) широко используется слово *пошибка*: 1) ‘порча, болезнь, напускаемая колдуном’; 2) ‘мифологический персонаж, бес, вселяющийся в человека и вызывающий разные болезни и недомогания’.

Используемая в книге **схема описания икоты** как мифологического персонажа, с одной стороны, соотносится с общепринятой в научных трудах практикой, в соответствии с которой производится анкетирование персонажа по трафаретным признакам: внешний вид, генезис, пространственно-временные характеристики, стереотипы поведения и т.п. Но, с другой стороны, исследователь вынужден в ряде случаев отступать (и это, безусловно, правильно) от этой универсальной схемы, учитывая ряд специфических особенностей конкретного полевого материала. По сравнению с описанием икоты в других фольклорно-этнографических исследованиях, в книге О.Б. Христофоровой, пожалуй впервые столь определенно, отмечена такая особенность этого образа, при которой он по-разному описывается в группе текстов, относящихся к ситуации до вселения икоты в человека, и к периоду, когда она уже находится в его теле. По сути, все главные опознавательные черты, по которым персонаж может быть идентифицирован как «икота / пошибка», проявляются в образе вселившегося духа, который активно действует в теле человека: он причиняет вред здоровью, вызывает невротические приступы, самостоятельно передвигается внутри тела, что сопровождается болями, навязывает человеку свои вкусы в выборе пищи и питья, мешает ему молиться и креститься, не дает выполнять те или иные работы, проявляет себя особым акустическим поведением или способностью разговаривать т.п. В то же время для этого образа характерна почти полная утрата визуальной формы, т.е. облик икоты — пока она находится внутри человека — в рассказах информантов не конкретизирован; по выражению автора, его можно признать «нулеморфным». И наоборот, в рассказах на сюжет о том, как икота изготавливается колдуном и как затем она находит способ проникнуть в тело своей жертвы, подробно описываются все ее возможные ипостаси (вид мелких предметов, соринки, летающих насекомых, либо птиц, лягушек, ящериц, рыб и других хтонических существ). В то время как в качестве демонологических функций этого персонажа упоминается лишь одна-единственная — способность проникать в тело человека. Первый из этих образов может быть опознан прежде всего по поведению, а второй — по внешнему виду, и оба они составляют единый персонажный тип верхнекамской икоты как болезнетворного духа.

Можно согласиться с автором книги, что из всего набора признаков этого персонажа особого внимания заслуживают два наиболее показательных свойства: владение человеческой речью и наличие имени / отчества. Каждому из них посвящены специальные разделы: «Имя» (С. 162–172) и «Голос» (С. 172–201).

Наличие имени собственного (чаще мужского, реже женского) присуще «говорящей» икоте. Считается, что сам вселившийся дух сообщает своей жертве и окружающим людям, как его зовут. Большинство исследователей трактуют оба эти признака как проявление очевидного антропоморфизма образа икоты (возможно, связанного с его мифологическим генезисом). Эта позиция, однако, не находит поддержки у автора книги, который пишет: «Несмотря на указанную тенденцию к приписыванию человеческого облика говорящей икоте, наличие членораздельной речи и имени не обязательно предполагает антропоморфность мифологического персонажа. Так, наши информанты затруднились сказать об икотах по имени *Василий Иванович, Федор Иванович* и других, кто же именно — человек или не человек — “сидит” внутри своей “хозяйки”» (С. 166).

К сожалению, никакой другой аргументации, опровергающей этот тезис (человеческое имя и речь можно трактовать как признаки антропоморфной сущности икоты), автор не приводит и не предпринимает попыток собственного толкования этого интересного факта. Между тем хорошо известно, что имя в народной традиции — это не только персональный знак конкретного человека, но и мифологический заместитель, двойник или неотъемлемая часть индивидуума. Встречающиеся в самых разных культурных текстах факты присвоения антропонимов диким животным, растениям, мифологическим персонажам, духам болезней, а также природным стихиям и объектам, безусловно, сигнализируют о скрытых процессах персонификации и антропоморфизации явлений окружающего мира. Для категории «болезнетворных вселяющихся духов» такой способ именования особенно значим, т.к. подтверждается рядом общеславянских сходжений: ср., например, известный в польской демонологии способ обозначения духов, которых колдуньи насылают на людей вместе с едой и питьем, через имена собственные: *Jurek, Janek, Michalk, Kuba*; согласно карпато-украинским верованиям, «знающие» мастера-строители могли наслать на хозяев нового дома (в случае недоплаты за работу) своего духа-помощника по имени *Федьо*, который проникал в тело человека, вызывая разные недомогания. Стоит добавить, что в пользу антропоморфизма сидящей в человеке икоты могут свидетельствовать, кроме имени, упомянутые в текстах половозрастные характеристики, например: «Пошибка-то у меня — Федор Иванович. [Собиратель: А почему?] А вот **мужчина** посаженный» (С. 45); «**мужик** [об икоте] у меня» (С. 54); свидетельство соседки: «Он у нее **мужского рода**. Говорит, Иван Федорович у нее» (С. 57); «в Орине-то **старик** сидит седой» (С. 97); икота сообщает о себе: «Я Марина-девочка» (С. 96) и под.

Речь икоты проанализирована в рецензируемом исследовании с трех сторон: *как* говорит икота (способы говорения, особенности звукоизвлечения, голосового интонирования, громкость и тембр); *что* она говорит (используются такие речевые жанры, как ругань, матерная брань, угрозы, предостережения, советы, требования, негативные комментарии по поводу происходящего, предсказания будущего и т.п.); *о чем* она рассказывает (имеется в виду содержательная сторона высказываний). Последний пункт, как мне кажется, позволяет раскрыть личностную характеристику вселившегося духа как антропоморфного существа с особой биографией. Икота якобы сообщает о том, как она попала в человека, чем занималась до того; называет свое имя или этническую принадлежность, а также имя колдуна, наставшего ее на конкретного человека; объявляет, в кого планирует вселиться после смерти своей «хозяйки»; рассказывает о своих пристрастиях в отношении пищи и напитков; запрещает человеку молиться, разговаривать на определенные темы, упоминать определенные слова, есть ту или иную еду; соглашается или не соглашается участвовать в ворожбе (угадывает, где находится пропавший человек, скот, предмет, предсказывает будущее) и т.п. Именно в речевых репликах икоты обнаруживаются признаки существа человеческой природы, обладающего особым характером, житейским опытом, индивидуальными склонностями. Будучи представителем нечистой силы, этот сидящий в человеке дух в ряде случаев демонстрирует вполне терпимое отношение к молитвам своей жертвы, в которой обитает, и к участию человека в молебных собраниях (С. 43); либо он даже заставляет свою «хозяйку» молиться, иногда и сам молится вместе с ней (С. 54, 57); хвалит ее при посторонних за то, что она «шибко Богу молится» (С. 57); случается, что он высказывает свою «любовь к Богу» (С. 50); осуждает «новины антихристового мира», в частности, запрещает своей жертве обращаться к услугам официальной медицины, менять паспорт старого образца на новый (С. 53) и т.п. Подобные характеристики вступают в противоречие с трактовкой этого образа исключительно как «бесовской нечисти».

Вопрос о происхождении икоты как демонологического персонажа (помимо общих указаний на его бесовскую сущность) не находит прямого отражения в местных народных верованиях. И в качестве научной проблемы этот вопрос не входит в сферу специальных интересов автора рецензируемой книги. Зато серьезное внимание уделяется историко-культурному аспекту изучения этногенетических связей самого феномена икоты, зафиксированного у местного русского населения Верхоямья. Изучив географию распространения всего круга данных об икоте и сравнив их с коми-пермяцкими представле-

ниями об аналогичном персонаже по имени *шева* (термин образован от прапермского *šó-и-а со значением ‘нечто с голосом, со звуком, сообщением’), О.Б. Христофорова высказывает вполне убедительную, на мой взгляд, гипотезу о влиянии традиционных воззрений народа коми, местного автохтонного населения, на мифологию русских переселенцев, осевших в Верхокамье (наиболее интенсивные потоки такого переселения фиксировались в период XVI–XVII вв.). Приведенная на с. 140–145 таблица, в которой сопоставляются основные мотивы, характеризующие икоту и шеву, со всей очевидностью свидетельствует о едином источнике происхождения изучаемого явления. Вместе с тем в русской старообрядческой среде эти представления о бесоодержимости прочно утвердились и сохраняют свою поразительную устойчивость до сих пор еще и благодаря авторитету христианской книжности, в которой местные жители находят аналогичные евангельские истории о случаях изгнания бесов из людей.

В третьей главе книги, озаглавленной «Прагматика нарративов и практик, связанных с икотой», изучаемый феномен рассматривается (пожалуй, впервые в отечественной науке) как не утратившее своего значения особое **социально-культурное явление**. По мнению исследователя, активные формы бытования и востребованность обозначенного круга поверий обусловлены тем, что в конкретной локальной традиции они все еще отвечают определенным запросам населения, выполняя важные социальные, культурные, регулятивно-психологические и другие функции. В качестве одной из наиболее значимых выступает, например, интерпретативная функция — объяснение патологических душевных и телесных состояний человека. Многочисленные «нарративы болезни», записанные автором в Верхокамье, подтверждают, что и в наши дни многие пожилые женщины приписывают свои недомогания (частое иканье, зевоту, суставные, желудочные и сердечные боли, онемение конечностей и т.п.) вредоносным действиям «сидящей» в них икоты. Несомненно, прав исследователь, высказывая мнение о том, что «икотная болезнь» напрямую связана с комплексом местных мифологических представлений и что, функционируя по стандартной фольклорной модели, эти нарративы в определенном смысле управляют мыслями и поступками носителей традиции. Поэтому весь этот круг верований может быть проанализирован как своего рода «институт», призванный решать целый ряд важных социально-культурных задач. Например, он выполняет психологическую функцию и служит каналом сброса негативных эмоций, страхов, неврозов. Кроме того, представления об икоте способны моделировать определенные стереотипы индивидуального или социально значимого поведе-

ния носителей традиции (люди избегают некоторых продуктов, тем для разговоров; принимают меры предосторожности во время еды и питья, при встрече с местным колдуном или «икотницами»; используют специальные обереги; стараются не портить отношений с жертвами икоты и т.п.).

В ряду прочих социально-культурных функций этого феномена (регулятивной, транслирующей традицию, рекреационной и др.) автор упоминает еще и так называемую юридическую. Она проявляется при необходимости расследования таких сельских событий, когда требуется обнаружить пропавшую вещь, скот или найти виновного в краже, поджоге, в фактах умышленной порчи, насланной на людей. Любопытно, что и в наши дни некоторые местные жители более надежным считают обращаться за помощью не в полицию, а к женщине с «говорящей» икотой, поскольку вселяющемуся духу приписываются свойства ясновидения и умения предсказывать будущее.

Таким образом, в рецензируемом труде феномен икоты рассмотрен не только как круг поверий и рассказов об «икотной болезни», но и как особая объяснительная модель, регулирующая процессы межличностного общения и вынуждающая людей избирать поведенческие схемы в соответствии с мифологическим «общим знанием».

Большую практическую ценность, конечно, имеет и включенный в приложение к книге «Указатель сюжетов и мотивов быличек и поверий об икоте», целью которого является систематизация основных содержательных единиц изучаемого корпуса текстов. В его структуре отчетливо выделяются три типа сюжетов: 1) вселение икоты в человека; 2) поведение персонажа внутри человека; 3) изгнание икоты из тела жертвы. В целом предложенная схема описания представляется мне логичной и достаточно подробно разработанной. Однако в некоторых пунктах нарушен, как мне кажется, принцип разделения «действие — его агент». Например, в пункте В.14. перечисляются (одним общим списком, вне зависимости от субъекта действия) причины вселения икоты, которые на самом деле зависят от разных исполнителей: а) от **человека** — нарушителя запретов; б) от **колдуна**, сознательно насылающего порчу; в) от своевольного желания самой **икоты**. По этой же причине (нечеткое разграничение стереотипов поведения жертвы икоты и мифологического персонажа) мотив «человек с икотой умирает трудной смертью» фигурирует дважды в двух разных рубриках.

В заключение со всей определенностью можно признать, что и по широте постановки общекультурной проблематики, и по методике текстологического анализа, и по значимости вклю-

ченного в книгу нового материала исследование О.Б. Христовой является заметным событием для целого ряда научных дисциплин — мифологии, фольклористики, истории культуры, социальной и культурной антропологии.

Людмила Виноградова