

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

© 1999 г., ЭО, № 6

Я.В. Чеснов

ЭТНОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ПОЛЕВАЯ РАБОТА

Каждое твое движение может быть опасным!

Так называемое внутреннее, или участвующее наблюдение стало синонимом этнографического полевого исследования. Это настолько тривиально, что мы не задумываемся о содержании этого понятия. То же можно сказать о более новых вариантах наблюдения вроде «устной истории». А напрасно. Внутреннее наблюдение не отражает полностью ни сути работы этнографа, ни ее приемов, ни этических принципов профессии. Хотя бы уже потому, что внутреннее наблюдение невозможно без позволения вести работу со стороны членов изучаемого общества. А это уже предполагает принятие последним определенного способа мышления и образа жизни этнографа.

В рамках внутреннего наблюдения мышление этнографа ограничено. Для изучения целостности социальной жизни он мобилизует свое не понятийное, а такое мышление, в котором фигурируют «как бы понятия», т.е. концепты (константы) самой культуры. Но чтобы дать живой портрет носителей конкретной культуры, этого еще недостаточно. Этнограф должен обратиться к мотивациям поступков – следствию умозаключений, способов решения противоречий, отказов от чего-то и предпочтений. Подобная борьба разрозненных интересов упирается в обобщенные ценностные табло, ментальности, отскоком (бриколажем) порождающие поведенческие акты. Мифологическое мышление отскоком, раскрытое Клодом Леви-Стросом, – частный случай этого синтетического мышления. Это мышление в значительной степени подчинено своим религиозно-магическим табло, оно тотально и поэтому в силу механистичности, стоящей на грани жестокости, не соответствует витальным интересам человека.

Но как раз эти интересы порождают этику жизни, где слиты единичное личное и всеобщее человеческое. Этика жизни есть та универсальная ментальность, которая организует этнографическую реальность. Этика жизни выступает императивом человечности, справедливости, честности или терпимости. Вместе с тем она так трудно пролагала себе путь в истории, потому что она сокрыта в бытовых отношениях и проявляет себя в самой заурядной повседневности. С какой бы культурой я не соприкасался как этнограф, всегда обнаруживалось это табло универсальной ментальности, задающее не прямо, но косвенно, отскоком, коммуникативные и поведенческие нормы (абхазский аламыс, адыгский адыге хабзе, чеченский гиллакх, русская правда и т.п.). В Китае эта ментальность прослежена в течение тысячелетий (понятия жень – благо-склонности или – почтительности)¹.

Этика жизни как универсальное табло повседневности для этнографа может быть представлена любыми частными составляющими общественных отношений, материальной или духовной культуры. В его работе поле универсальных значений становится инструментальным средством, т.е. способом его мышления. Превращение означаемого в означающее и есть, по словам Леви-Строса, формула ментального бриколажа². Попутно заметим, что вводимую здесь универсальную ментальность следует отличать от более частных проявлений: локально-исторических, или этнических менталитетов.

«Участвующее наблюдение, или этнографическая полевая работа является основанием культурной антропологии»³. Эти слова из американского пособия по методам антропологии можно было бы взять в качестве эпиграфа. Примечательно, что его автор Харвей Расселл Бернард вслед за этой фразой говорит о необходимости в полевой работе сохранять комфортные условия (имеются в виду психологические) для тех людей, чьи жизни собирается описывать этнограф. В 1920-е годы у ингушей работал Николай Феофанович Яковлев. В одном селе он скрыл, что понимает ингушскую речь. О целях его посещения местные жители с ним поговорили по-русски. А затем старики изрекли по-ингушски: «Полезы от него нет, но и вреда нет. Пусть живет»⁴. Вот тот этический минимум, который допускает ведение полевой этнографической работы.

Как известно, медик получает право врачевать только после принесения клятвы не навредить. Интервьюирующий социолог до того, как задать вопрос человеку, спрашивает на это разрешение. На этом начальном этапе позицию этнографа в общем мы обозначили. Но какая и кому будет польза от его работы? Этот вопрос связан с витальным оформлением мышления, представленного в суждении ингушских стариков. Несомненно, что этика этнографа распространяется не только на его личное поведение и мышление, но охватывает также общественно значимые цели исследования. У мышления этнографа есть границы, определяемые тем, что он может помыслить. Например, он не может мысленно допустить исчезновения изучаемого им народа.

Во время второй мировой войны американские этнографы помогли своему командованию в ведении военных действий против Японии. Надо думать, они руководствовались желанием помочь японскому народу установить достойный общественный строй, но не ставили перед собой цель подрвать жизненные силы этого народа. Опасность такого рода от своей деятельности осознал замечательный полевой исследователь Фрэнсис Кашинг, работавший во второй половине прошлого века у зуни и ставший членом этого племени. Его публикации поражают знанием жизни зуни. Как член племени этот этнограф продвигался в иерархии должностей. И ставши чуть ли не третьим лицом по рангу в обществе зуни, Кашинг прекратил публиковать свои материалы из опасения нанести племени какой-либо вред. Раньше, чем Кашинг, изучал ирокезов Льюис Генри Морган и был принят в одно из их племен. Публикации Морган хорошо известны в сообществе этнологов. Однажды образованного ирокеза спросили, что он думает о публикациях Морган. Тот ответил, что Морган написал все правильно, но ничего не понял. Здесь нет места подробно объяснять, чего не понял Морган, но главное в суждении об этом исследователе состоит в том, что он не проявил полноты понимания принявшего его сообщества, т.е. критика здесь направлена в адрес мышления этнолога.

Понимание – это и есть мышление, отличающееся от стандартного, формально-логического. Проблемой понимания занимается специальная наука герменевтика. Этнографическая герменевтика – это обязанность понимать, интерпретировать и объяснять институты конкретного общества, не нанося ему вреда. Речь не идет, конечно, о социальных институтах, которые могут быть плохими или устаревшими, но о людях. В этнографическом изучении и в этнологическом объяснении то, чего нельзя помыслить, становится витальным императивом: нельзя помыслить использования результатов исследования во вред людям, давшим информацию. Этнологическое объяснение в герменевтическом смысле – не только поиск простых причинно-следственных обоснований (Морган как раз переусердствовал в этом), но и терпимость, основанная на гуманистическом мировоззрении. Это мировоззрение обладает чисто научным потенциалом упорядочения сложных ситуаций в общественных науках, а в этнологических оно должно находиться в ранге метатеории.

В случаях с американскими индейцами речь шла о витальном существовании всего народа. А если этнограф работает с какой-либо частью современного развитого общества? Тогда дело все равно касается витального уровня, потому что объект исследования этнографа, в конечном счете, оказывается транслируемой идентичностью

людей: этнической, половой или возрастной. Идентичность требует от индивида волевых и мыслительных усилий и основана на неформальных связях. Они стабилизируются не социальными ролями, а способом жизнедеятельности и межпоколенной передачей такой идентичности. С точки зрения общества, эти связи маргинальны. Но с точки зрения индивида идентичность имеет сущностный витальный аспект, который подчеркнут самой экстремальностью жизни человека: он выбывает из группы в связи с возрастом, смертью, а передает свою идентичность по наследству.

Через витальную идентичность люди насыщают весь мир смыслами и знаками. (Так, русские крестьяне говорили, что они возделывают землю, «чтобы не умереть»). Витальность – это контрольный механизм, обеспечивающий ментальное освоение универсальных ресурсов, включая природные. Групповая витальность так же экстремальна, как и индивидуальная, – это неформальное состояние коллектива, образованного не безличными социальными ролями, а всегда готовыми распасться дополнительными связями биоидного характера.

Язык витальности берет свои выразительные средства не столько в обществе, сколько в природе, подчеркивая постоянный страх и конечность жизни. Поясним сказанное примерами. Видный американский теоретик полевой этнографической работы Клиффорд Гирц, анализируя народное мышление, приводит такую поговорку: «Быть человеком, значит быть яванцем». Обратим внимание на то, что она построена по принципу витальности: акт мышления здесь движется к универсальному витальному табло «быть человеком», затем возвращается от этого центра общего к центру частного в данном герменевтическом круге. Леви-Стросовское прочтение увидело бы здесь игру отскоком: табло человечности легитимизирует частное существование в качестве яванца. Подобного рода отскок, или бриколаж присущ не только «дикарской мысли», как показал Леви-Строс; он лежит на пути от любых «коллективных представлений» к индивидуальной мысли и поведению⁵. Характерно, что пространство коллективных представлений («воображаемый мир, внутри которого действия являются знаками» у К. Гирца) требует постоянной интерпретации со стороны носителей культуры, а этнографу необходимо заниматься интерпретацией этих интерпретаций. В результате яванец становится яванцем. А этнограф? После профессионально выполненной работы он должен надеяться, что человечество теперь не откажется от яванцев, как оно сделало это уже со многими индейцами в Америке или убыхами на Кавказе.

Этнограф всегда соприкасается с пределом витальности. Очевидно поэтому Гиви Смыр, хранитель Анакийского музейного комплекса и открывший в молодости Ново-Афонские пещеры, сказал мне однажды: «Ты близко подобрался к кровеносным сосудам абхазского сердца. И каждое твое движение может быть опасно». Ту же витальную тревогу выразил, но по-другому, известный ингушский спортсмен Ваха Евлоев, сказавший так: «Тебе души не хватит, чтобы нас понять». В этих двух примерах из моей практики с достаточной, кажется, убедительностью предъявлен запрос на витальность этнологического мышления.

Предмет описания по К. Гирцу

Сущность излагаемых ниже взглядов была задолго и с гораздо большей полнотой развита Гирцем в книге «Интерпретации культур» (1973 г.) и в последующих работах. Приходится идти по проторенной дорожке? И да, и нет. Гирц сформулировал принципы герменевтического подхода. Сам он называет его интерпретационным и семиотическим. (Гирц положил начало различению полевых этнографов на «интерпретивистов» и «позитивистов»). Так вот герменевтическое толкование – это вечно убегающий горизонт. Семантика индонезийских и марокканских культур, с которыми работал в 1950–1970-е годы Гирц, может быть довольно далекой от опыта других специалистов. Сама постановка Гирцем вопроса о методике описания культуры требует обращения каждый раз к новому опыту. Ведь огромная заслуга Гирца состоит именно в том, что

он придал всему индивидуальному опыту этнографа методологический статус. «В антропологии, по крайней мере в социальной антропологии, – пишет он, – ученые-практики занимаются этнографией. Начинать же разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как отрасль знания, следует с уяснения, что такое этнография или, точнее, **что значит заниматься этнографией** (выделено Гирцем. – Я. Ч.). И тут, надо сразу заметить, дело не в методе»⁶.

Дело не в технике установления контакта с информантами, не в способах фиксации данных, разъясняет Гирц, а в мышлении, в интеллектуальном усилии, направленном на «густое» («насыщенное» – в русском переводе) описание культуры. Для Гирца «густое описание» – это отказ от выхолощенных моделей и паттернов в пользу полноты социального дискурса. Он так и пишет, что изучение деталей есть дело антропологов⁷. В западной литературе эта позиция была поддержана Фредериком Бартом, который считает, что «изучение частностей дает возможность рассматривать явления с наибольшей приближенностью к ним»⁸.

Подобное мнение приходилось слышать старшему поколению российских этнографов от М.О. Косвена. Мой покойный учитель в чеченской этнографии Ибрагим Саидов рассказывал, что в день возвращения Гагарина из космоса, 12 апреля 1961 г., он задал вопрос своему научному руководителю Косвену: «Что изучает этнография?». Косвен, по словам Саидова, долго смотрел в окно на толпы москвичей, возвращавшихся после торжественной встречи первого космонавта. И наконец ответил, что «этнография – это наука о мелочах». К.В. Чистов в нашей беседе в 1970-е годы выразился сходно: «Этнография – это наука о подробностях».

Нам надо понять, что суть этнографии, названная деталями, частностями, мелочами и подробностями, – не только метафора, условный знак, обозначение частного, единичного с позиции господствующей позитивистской науки и спасение этого частного ради совершенно другого подхода. Этнологическое мышление отскоком и есть построение целого из частного, из «мелочей» и раскрытие этого целого как большого смысла единичного, специфического, именуемого, обычно пренебрежительно, «этнографизмом». Мыслительная герменевтическая деятельность недоступна тем, кто чванливо заявляет, что этнология – это изучение пережитков и пустяков.

Относительно герменевтики Гирца следует сказать, что перед нами не особый, пусть и важный, подход, или метод, но демонстрация этнологического мышления как такового. Важно, что это мышление предьявлено, а не декларируется. Гирц показал, как этнографическое частное, вроде конфликта в Марокко в 1912 г. между еврейским торговцем Коэном, берберами и французскими властями, становится способом раскрытия воображаемого мира. Внутри него это частное действие выполняет роль знака всеобщности, породившего социальный казус – случай с компенсацией берберами ущерба, нанесенного Коэну и реквизицией колониальными властями этой компенсации, полученной по обычному праву. В своих исследованиях на Бали в Индонезии Гирц подробно проанализировал, как тамошние петушинные бои образуют воображаемый мир значений, необходимый для того, чтобы человек той культуры реализовал свою субъективность.

Формирование человеческой частности, т.е. субъективности в иностаях витальности, идентичности или этничности может претендовать на то, чтобы представлять два аспекта общего предмета изучения этнографии и этнологии. Субъективность определяется не только культурой и не столько ее нормами и образцами, но внекультурными средствами, нормами, никак не обозначенными, а заданными только ментально, в мышлении, в воображаемом мире значений и человеческих эталонов. Там в воображаемом пространстве находятся архетипы человеческих ценностей как предпосылки всяческих норм. Но на пути архетипов к нам на землю стоят еще универсалии мышления. Некоторые из этих универсалий улавливаются только этнографически. «Быть человеком, значит быть яванцем», – вот пример такого мышления. К сожалению, здесь нет места для приведения точных характеристик, какими Гирц раскрывает эту яванскую мысль. Он заключает: «...Короче, мы должны опуститься в

детали, пренебрегая ложными ярлыками, метафизическими типами, пустыми аналогиями, чтобы ясно понять особенный характер не только разных культур, но и разных видов индивидов внутри каждой культуры, если мы хотим лицом к лицу обратиться к человечеству»⁹.

Для всего этого вовсе не нужно «притворяться туземцем». Необходимо провести этнографическое исследование как получение личного опыта, который позволяет находиться в максимальной близости к «общественному миру обычной жизни», по словам Гирца. Добавим, что для этнографа эта иногда опасная близость может быть только витальной, но зато она гарантирует максимальную точность его работы. Суть исследования, по Гирцу, состоит не в том, чтобы нахвататься фактов, а в том, чтобы ответить на вопрос: «Что за люди там живут?». Тогда становится понятным утверждение Гирца, что предметом изучения этнографов в сущности являются «наши собственные представления о представлениях других людей о том, что из себя представляют они сами и их соотечественники»¹⁰. Понятно, что он говорит здесь о субъективации и идентификации.

Работа этнографов – это «экспликация экспликаций», как еще выражается Гирц. Или, как мы говорим теперь, этнологическое мышление в условиях полевого исследования есть рефлексия по поводу коллективной этнологической интерпретации воображаемых ценностей, архетипов. Мышление «по поводу» ограничено именно этим поводом, это мышление отскоком. Содержание накладывает свои ограничительные рамки. Рамки этнологического мышления заданы не всем осмысляемым процессом, но той стороной жизни группы или этноса, которая не полностью контролируется социумом, т.е. ресурсом витальности (субъектности).

Витальность в символизированной форме прав и достоинства личности маркирует воображаемый мир человеческих архетипов. Поэтому такой полевой этнограф, как А. Андреев, изучающий эзотерическую традицию офеней (свой предмет он именует этнографической психологией, или этнопсихологией), считает, что здесь предметом «является человеческая жизнь, а методом – человеческая жизнь же»¹¹. Ясно, что рассматриваемый тип мышления, применяющий табло витальности, – не формально-логический, а связан с жизнью, с логикой ее непрерывности. Рефлексия о неких ментальных средствах всегда носит методологический характер, и нам придется вернуться от современности к началам наукоучения Иоганна Готлиба Фихте, а, может быть, и к более ранним временам осмысления методологии науки.

Топика культуры и маргинальность этнографа

На заре научного этнологического мышления с неожиданной ясностью у Геродота была представлена гуманитарная мысль о равноправии культур. Отец истории и этнографии поставил некоторые обычаи варваров, например, египтян или скифов, выше своих, эллинских. Точка зрения Геродота научна, потому что она была основана на представлении о целостном Космосе, где равномерно распределены народы и человеческие качества, где есть пределы отношения господства и подчинения, пределы бесконечному приращению чего-либо в одном месте.

Вместе с тем Геродот исходил из представления о нелинейном времени, он как бы экспериментировал культурами как частями единого мира. Говоря современным языком, он моделировал целое его фрагментами и мыслил герменевтически. Позднее Аристотель подобный способ организации мышления, позволяющий делать диалектические замещения, предложил называть топикой. В средневековой схоластике на основе таких топов была развита теория «общих мест». Современная логика отдает себе отчет в том, что топическое мышление основывается на феномене общепринятого мнения¹². Античные классики тем самым уловили распределительно-топическое устройство мира культуры и массового («общепринятого») мышления, не исходящего из безусловных посылок и открытого воображению и логике замещений. Герменевтика – вариант такой логики.

Вообще, независимо – в Европе ли, в Китае ли, этнологические знания накапливались топически. Этим способом они собирались и хранились. В нем представлен не субъект-объектный процесс, но субъект-субъектный, где люди участвуют в общении своей целостностью. У такой целостности есть две выдающиеся стороны: она, во-первых, этична, во-вторых, герменевтична, ибо здесь целое организовано по распределительно-топическому принципу, требующему отношения к другому как к равноправному участнику диалога. Сама этнографическая реальность подчинена распределительно-топической этике. Сошлемся на что угодно: свадебные чины русской свадьбы или групповое самосознание по оси «мы–они», правила дарообмена, описанные Марселем Моссом, или типы традиционных жилищ, системы родства или народные культуры¹³.

Позитивизм XIX в. сделал попытку ради «объективного факта» поставить этнографа в позицию «внутреннего наблюдателя». В результате мы получили «непонимающую» этнологию и кризис в XX в. лучших школ полевых исследований. В Англии функционализм Бронислава Малиновского остался высшим, но быстро исчерпавшимся достижением позитивизма на этнологическом поприще.

Реальное в нашей жизни сначала маркируется как состояние присутствия предмета, а затем как вторичное представление о предмете. В этом представлении, как отмечал Фихте, следует выделять «подлинно фактическое, наполняющее текущие моменты жизни»¹⁴. Реальность существует как событие нашей жизни лишь постольку, поскольку мы «хоть каким-то образом обращаем на нее внимание, погружаем в нее свою самость и удерживаем эту реальность в своем сознании»¹⁵. Целое, понимаемое Фихте как система («сознание есть законченная система»), «вместе со всеми своими отдельными частями должно быть порождено просто в один прием»¹⁶. Сейчас бы мы сказали – в одном акте. Конструирование не по образцу (здесь мы имеем дело с суждением), но конструирование в символическом воображаемом смысле – вот в чем заключена особенность этнологического мышления, если следовать «наукоучению» Фихте. Добавим – и герменевтике Гирца.

Сознание – это знать свое бытие и бытие другого в одном акте. Для того чтобы сознавать свое бытие, необходимо находиться вне собственного бытия. Тогда собственное сознание есть незавершенность собственного бытия и поэтому нуждающегося в бытии Другого. По словам Владимира Библера, который разрабатывает эту бахтинскую проблему, «сознание есть бытие как событие»¹⁷.

Вот и по Гегелю, «абсолютная идея есть, прежде всего, единство практической и теоретической идеи». И вместе с тем «единство идеи жизни и идеи познания»¹⁸. Так, в абсолютной идее, определить «познающий разум», означает определить его как «абсолютный метод». Гегель снял противопоставление двух субстанций – познающей и познаваемой – в идее мышления¹⁹. В гегелевском понимании метода познающий разум обнаруживает свою недостаточность, вступает в общение с самой собой, как с иным разумом и иным субъектом разума. В современном герменевтическом подходе, по формулировке Библера, «познающий разум в пределе своего развития оборачивается не «методом», но – стихией **взаимопонимания**»²⁰.

Для сознания понятие излишне, поскольку оно каждый раз заново начинает с предпосылок мышления, с определения сознания, как события **двух сознаний**²¹. Можно сказать иначе: осмысленность смысла раскрывается в ином, а иное в нас конституирует наше сознание. Поэтому понимающая встреча двух сознаний необходима им обоим для собственной насыщенности. Насыщенное («густое») описание – это встреча понимающих сознаний, событийная по своему внешнему сценарию и по внутренней логике. Как же возможно взаимопонимание между носителями двух разных культур?

В общепринятых представлениях проблемное поле изучаемой культуры тривиально формулируется позитивистским заходом через «предмет и метод». В современной эпистемологии уже давно нет такого безмятежного ясного деления. В этнологии теперь речь должна идти о методологическом пространстве, состоящим из: а) онтологии данной культуры (константы, концепты культуры), б) воображаемого мира

значений, в) этнологического мышления самого этнографа, способного фиксировать как онтологию культуры, так и мир ее значений. В результате этнограф, как специалист, должен быть профессионально чувствительным к расширяющимся смыслам культуры. Но такого центра, откуда они исходят, не существует. Есть социальная реальность, в которой взаимодействуют разные коды бытия. И если уж применять образ для всего этого, то «дыры бытия» Мераба Мамардашвили будут в самый раз. Он показывал, что эти дыры преодолеваются свободным действием, личностью: «...Мы получили какой-то род бытия, который содержит в себе дыры, скажем так, дырявое бытие, запрашивающее какое-то усилие от человека, и без воспроизводства этого усилия не существующее: оно как бы провисает в пустоте и падает, а с другой стороны, мы имеем вот это существо, которое это усилие совершает, как существо незавершенное, ни на чем в природе не основанное»²². Задумаемся: ведь эти дыры бытия только лишь отражение платоновского «мира горнего» и гирцевского «воображаемого мира», который нам доступен странным витальным образом. Этнограф – один из тех, кто запрашивает, находясь в этих самых дырах.

На краю культуры, в маргинальных позициях дыры бытия создают особый накал вопрошаний. Начинается все с вопрошаний к этнографу. Появление последнего сопровождается противоположно направленными процессами. Это, с одной стороны, закрытость, связанная с отторжением этнографа как чужака. Но, с другой стороны, включается столь же естественный процесс гостеприимства вместе со стремлением удовлетворить интересы этнографа. В обоих случаях наш герой оказывается в состоянии иницируемого, т.е. в той ситуации, когда действуют хорошо известные законы пространственных перестроек в периоды возрастных инициаций. Положение работающего этнографа всегда маргинально и поэтому маргинален локус его пространства, даже если этнограф физически окажется на самом почетном месте.

Кстати, его-то он не должен занимать. Например, не садиться во главу стола, и т.п. Маргинальное положение этнографа точно уловил А. Андреев. В своей книге о носителях традиций офеней и скоморохов он отмечает, что «со стариками нельзя быть ученым или репортером», что основная сложность этнографической работы в том, что «не знаешь, что спрашивать». Этот автор нашел единственно правильную позицию – стать учеником: «Я скоро сдался и начал учиться у принявших меня стариков. Тогда мне удалось кое-что понять в этой "культурной традиции"»²³.

Социальная маргинальность, в которой положено находиться этнографу, – исключительно благоприятная зона работы. У самих носителей культуры, если они находятся в этой зоне, между мотивацией и действием появляется рефлексивная задержка, связанная с осмыслением всей ситуации в культуре и своего положения. Такая рефлексивная задержка заполнена смыслом, который можно уловить наблюдением. В маргинальном промежутке растянутого времени этнографу позволительно задать вопрос, на который вероятнее всего будет дан осмысленный ответ. Чаще всего этот ответ могут дать маргинальные для данного общества личности. Бернард в упоминавшемся выше пособии указывает на дружбу с такими людьми как большую удачу этнографа²⁴. В моей собственной полевой работе на Кавказе приходилось много раз убеждаться в том, что вразумительное отношение к традиции демонстрируют вовсе не «эксперты» – те личности с высоким социальным рангом, которые берут на себя право говорить от имени общества и возглавляют застолье.

Получается, что маргинальное пространство не есть однородное множество. Оно поэтому способно впустить в себя этнографа, представителя другого пространства. Культура, перестроенная присутствием этнографа, по своей сути становится сценическим пространством.

Сценичность и этнологическая герменевтика

Вызывает тревогу то, что из четырех разделов герменевтики – предпонимания, понимания, интерпретации и объяснения – на практике в полевой работе у этнографов все внимание часто бывает сосредоточено на том, что является только предпони-

манием. Существует мнение, что это и есть «объективная» фиксация фактов. В позитивистски настроенном мышлении вынашивается прежде всего понимание. Как правило, от стартовой позиции предпонимания исследователи делают скачок к интерпретации (включение факта в определенный контекст знаний) или даже к объяснению (указание на некоторую закономерность). Причем эти операции обычно сопровождаются ссылками на какие-либо авторитеты. Такая позиция покоится на натуралистическом понимании фактов в этнографическом описании.

Острота проблемы описания состоит в переводе пространственных распределительно-топических связей (реалий, эмпирических данных) во временной ряд, т.е. в линейный текст. Им может быть зафиксированный нарратив, краткое сообщение, статья, книга или фильм. В таком тексте реалии интерпретационно соотносятся друг с другом, они становятся подлинными фактами. И дело вовсе не в том, что этнограф движется от предпонимания к пониманию, а дальше к интерпретации, и так – от низшего уровня к высшему. Построение текста этнографа отличается от принципов его полевой работы.

Множество старых описаний европейских наблюдателей-путешественников фиксировали так называемый «внешний быт» экзотических обществ. В подобных описаниях были представлены только экспозиции материала, но не целостные фрагменты и не жанры. Кстати говоря, выхваченные из своего контекста «данные» пошли на построение эволюционистских схем, популярных и по сию пору. В результате европоцентричных описаний иные культуры оказались субстантивированными и внутренне закрытыми миру.

Открытость этнологического мышления мы должны связать со временем в культуре как таковой. Открытость обязана развитию представления о человеке, имеющего право на прошлое и будущее. Ветхозаветный Иаков, борющийся с ангелом, был персонажем неизвестной ему пьесы, но он утвердил открытое будущее. Блаженный Августин, живший в IV в., полагал, что время есть не что иное, как растяжение самой души²⁵. Время у него постигается как внутреннее, субъективное начало, но это внутреннее начало не обособлено, смысл «Я» находится вне «Я»²⁶. В начале текущего столетия в феноменологии Эдмунда Гуссерля вводится интенциональность – способность переживания «быть сознанием о чем-то», идея, оплодотворившая все современные разработки проблемы мотивации и практического действия²⁷.

Что касается этнографа, то дело не только в том, что его сознание открыто профессионально, но и в том, что он попадает в открытое сценическое время изучаемой им культуры. Это время, в котором объединены память культуры и ее установка на будущее. Этнограф должен с помощью информанта разгадать фабулу – драматургический замысел культуры, т.е. приблизить первоначально неизвестное ему сценическое будущее. И уже тогда преобразовать ненаписанный текст культуры в написанный сюжет, фиксируемый с помощью записей в его дневнике, фотоснимков или видеокамеры.

Сценичность состоит в отношении к культуре как к драматургическому замыслу, фабула которого реализуется через сюжетные действия этнографа и информанта, являющихся персонажами этих действий. С точки зрения профессионала-этнографа, сценичность выступает в виде блока методических приемов, которые встраиваются между уровнем человеческих мотиваций и человеческой деятельностью, между этой деятельностью и герменевтическим текстом культуры. Выявляются некоторые правила улавливания этих приемов, выступающих фактами разных уровней.

«Этнография в современном мире все больше превращается в науку общения, где этнограф в наименьшей степени, чем его "предмет", становится героем драмы, а именно драмы встречи их личностей, и героем романа, в котором описана эта встреча. Человек другой культуры выступает в роли соавтора этого романа», – констатирует автор толкового обзора творчества Мишеля Лейриса²⁸. В ситуации общения этнограф и информант оказываются персонажами по отношению друг к другу. Как персонажи

они взаимнеобходимы и взаимодополнимы. Присутствие этнографа делает человека информантом – толкователем своей культуры. И наоборот, этому человеку этнограф обязан тем, что он выступает профессионалом своего дела. Профессиональное «Я» последнего сценично. Этнограф не знает «пьесы», в которой участвует, но он готов быть ее персонажем. Лишь в результате осуществления своей роли этнограф получает возможность составить свой текст – линейную характеристику замысла и средств культуры.

Факты-переживания для этнографа не только становятся блоком аналитических процедур. Собственные профессиональные усилия этнографа – это тоже факт переживания, когда его информанты и он сам оказываются сценическими персонажами. Своим появлением он провоцирует эмоции, воображение и рефлексию информантов. Они вместе с этнографом становятся авторами этнографического факта. Информанты как экзегеты своей традиции вместе с этнографом участвуют в общей коллективной этнологической интерпретации.

Сценичность положения этнографа – заурядный рабочий момент. Представим себе имевшую место ситуацию: полный людьми автобус едет из Грозного в Шали. Присутствие этнографа, прибывшего из Москвы изучать обычаи чеченцев, конечно, всеми отмечено. Это видно хотя бы по тому, что его ближайшие соседи стараются говорить по-русски, остальные говорят по-чеченски. Такова этика, чеченский гиллакх²⁹. Как здесь не заняться профессиональной работой?

Стоит задача уточнить некоторые детали нравственных ценностей в отношениях полов, выраженных, в частности чеченской пословицей «Честь (сий) женщины мы высоко держим». После короткого объяснения, для чего это нужно, задаю вопрос: «У кого сий больше: у женщины или мужчины?» Вопрос драматически заострен изначально. В автобусе начинается оживленное обсуждение. Одни считают, что сий больше характеризует поведение женщины, другие – мужчин. Приводятся любопытные и нужные для дела аргументы. Но вот один мужчина говорит, что такая постановка вопроса неправильна – что все зависит от человека. Это последнее мнение сразу переводит проблему из области экспозиции и предположения в сферу герменевтики данной культуры: предъявлено не формально-логическое мышление, но герменевтически открытое, использующее в своей экзегетике универсальное витальное табло человечности. Работа по изучению «представлений о представлениях людей» была продолжена в доме именно того человека, где развернулись новые сценарии, начиная с обычая гостевания.

Преимущества сценической модели состоят в том, что она предполагает равноправное участие как носителя культуры, так и этнографа, облеченного высокой степенью доверия. Тем самым коллективная экзегетика становится необходимым герменевтическим моментом в процедуре порождения описания культуры. Теперь этнографическое наблюдение обогащается не только предлагаемыми самой культурой ее собственными концептами, но этнограф достигает своей высшей цели – раскрытия понимания и описания механизма порождения концептов, т.е. герменевтического механизма жизнедеятельности самой культуры и способов порождения ею новых концептов, лишь намеченных культурой, но линейно выстроенных.

Говоря философским языком, в этом случае этнограф оказывается в мире должного, а не в мире сущего, ибо в мире должного находятся подлинные условия существования человека. Идя этим путем, этнограф сознательно входит в театр культуры, вступает в коммуникативное взаимодействие с носителями этой культуры как персонажами. Искусство этнографа состоит в том, чтобы в его деятельности носители культуры опознавали сами себя, достигая этим катарсического эффекта.

Законы сценичности таковы, что этот выразительный план культуры сокрыт в интриге и допускает принципиальное неведение внешнего, но заинтересованного «наблюдателя культуры». Сценическое действие есть раскрытие интриги, где невидимое превращается в узнаваемое. Это более сложный процесс, чем знаковость. Функция знака – быть видимым. А здесь речь идет о символике невидимого, о драматическом

переживании тайны символа, его незавершенности. Переживание незавершенности и недостижимости символического, должного – профессиональное дело этнографа, проявляющееся как фундаментальный принцип полевой этнографической работы.

Типология фактов и сравнительно-исторический метод

Мера постижения этнографического материала связана с пониманием факта. Понимание зависит от меняющегося содержания наблюдаемых культур. Повсюду в мире носители культуры сейчас активно относятся к жизни традиции. Поэтому необходимо дать им самим право голоса в построении этнографического факта. Это можно осуществить следующими средствами.

Во-первых, необходимо введение герменевтического принципа коллективной этнологической интерпретации. В отличие от объективистского внутреннего наблюдения этот принцип предполагает участие носителя культуры в ее толковании, а следовательно, в порождении факта. Об особенностях такого факта скажем ниже.

Во-вторых, от факта-впечатления, на котором зиждется объективистское наблюдение, нужно перейти к факту-переживанию. Иначе говоря, на первое место следует поставить целостность факта, а не его частность. Последняя у этнографов всегда грозила превратиться в случайность и порождала обвинения в эмпиризме и в «этнографизме».

В-третьих, полевая этнографическая работа должна строиться как самостоятельный жанр творчества. Сама народно-массовая культура – жанровая: поковка оленей у архаических охотников севера Азии не равна земледельческому празднику урожая, кельтскому Халоуину, Рождеству Христову или любованию вишней у японцев. Как соотносятся жанры-объекты с жанром-описанием?

Жанр – важнейшая проблема этнологического мышления, потому что жанровый подход обеспечивает максимальную близость описания и того, что описывается. Нет ли тогда опасности слияния исследователя с объектом изучения? Один из путей решения этого вопроса предлагает эмпиризм с его неразличением объекта и предмета исследования и кажущимся отстранением исследователя. Но эпистемология давно установила, что предмет исследования – это результат целенаправленного научного интереса. Предмет выступает ядром этнографического исследования. Вопрос о жанре полевой исследования – это вопрос о профессионализме, т.е. необходимой дистанции по отношению к объекту.

Этой дистанции не дает фиксирование ни фактов-впечатлений, ни фактов-переживаний, что в принципе доступно любому непредвзятому наблюдателю. Ни предпонимание и ни понимание структурируют жанр этнографического исследования, но аналитический потенциал, который представлен герменевтической интерпретацией. В ней и заключена специфика этнологического мышления.

Методика внутреннего наблюдения улавливает только эмпирический уровень, иначе уровень предпонимания, отмечая его как факт-впечатление³⁰. Как правило, факт-впечатление маркирует морфемные признаки культуры. На уровне понимания в полевой этнографической работе сценически обнаруживаются такие факты, которые мы назвали фактами-переживаниями. Следующая категория фактов – именно те, которые составляют содержание герменевтической интерпретации. Они интенционально направлены на построение однородного целого. Это как раз то, чего добивается традиционный сравнительно-исторический метод, оперирующий сходствами, доведенными до сопоставимостей. Факты, полученные после такого отшелушивания, это факты-деструкции. (Используем рикеровский термин «деструкция», примененный им по отношению к гуссерлевской критике онтологии Канта)³¹. Саму процедуру получения фактов-деструкций назовем, используя популярный термин Жака Деррида, деконструкцией. От уровня интерпретации через деконструкцию можно перейти к процедуре объяснения, где фигурируют факты-доказательства.

Факты-деструкции привлекают наше особое внимание. В момент сбора данных

целостная этнологическая интерпретация через факты-деструкции организует все другие факты, обнаруживая их ранговость и соответствующий научный потенциал. Факты-деструкции передают другим категориям фактов свое аналитически-организующее начало. В процедурах интерпретаций факты-деструкции, входя в известные науке контексты, уже не являются атомарностями, но организованностями, работающими по принципу топичности.

Приведем пример. Наверное многие, говоря о русском доме, представляют себе срубную постройку. Но точно такая же характерна для мордвы, карел, других народов России и не только их. Сруб вообще широко распространенное явление, причем первоначально он был жилищем мертвых, а не живых. Идея этим путем этнологического мышления, мы движемся от специфичности к интерпретационной организованности, чтобы в конце концов упереться в мифопоэтический предельный смысл. Универсальной ментальностью сруба или жеста в виде сложенных рук порождены суеверия вроде того, что дом строится к чьей-либо смерти, и т.п. Но русская изба, ее матица, красный угол, печь, конек наполнены еще мощной витальной символикой, проявляющейся в интимных и публичных обрядах. Концепт «отчего дома» близко соотнесен с предельным смыслом правды, по отношению к которому все другие факты жилища вторичны и выглядят как факты-впечатления (матица – основная потолочная балка) или факты-переживания (тонкости пространственного этикета, задаваемого ролью хозяина, вроде порядка трапезы, и т.п.).

Герменевтические факты-деструкции организуют также материал смежных наук, вовлеченный в этнографическую работу. Их средства становятся инструментарием, с помощью которого создается собственный предмет исследования.

Представим, что мы приехали на работу, например, в Чечню. Мы уже бывали здесь раньше и не спутаем рыжеволосого и голубоглазого молодого человека с русским – это физический облик настоящих горных чеченцев. Нам помогают знания из физической антропологии. Он и его сверстники туже, чем вы, затянуты ремнем – эта традиция, судя по археологическим свидетельствам, восходит к концу первого тысячелетия, когда в северокавказских степях распространились металлические стремена и кривая сабля. Тогда воины смогли сражаться на конях и вошла в моду туго затянутая и удобная для этого одежда. На севере у русских и на юге у грузин осталось более древнее ношение свободных одежд.

Итак, мы познакомились с этим чеченцем, побывали у него дома. Мы знаем уже, что он неплохой семьянин, заботится о доме. Но в нем он чувствует себя как-то странновато и вроде спешит на волю от своей энергичной супруги. Это старая чеченская традиция разделения сфер мужчин и женщин отмечена у их предков древнегреческими авторами, оставившими сообщение об амазонках. О таком разделении сфер года четыре назад я услышал на собрании женщин Чечни. Тогда одна из них сказала: «Мужчины наши классовые враги».

Пытаясь понять нашего знакомца, мы не только набираемся фактов-впечатлений и фактов-переживаний нашей совместной жизни, но и герменевтически толкуем культурную и историческую информацию. Привлечение данных из соседних наук – самый распространенный вид интерпретации. Используя научный контекст, мы проводим деконструкцию реальности, представленной фактами-впечатлениями и фактами-переживаниями. Полученный факт-деструкция служит для раскрытия смысловых ценностей, подобных тем, которые проявились в марокканском эпизоде, описанном Гирцем. Примечательно, что факт-деструкция позволяет приостановить возгонку этих смыслов, он определяет историческое место события. Именно такой факт противостоит, например, идее абсолютной автохтонности этноса, его психологической и прочей исключительности, моде на оккультизм или неоязычество. Факт-деструкция своим аналитическим потенциалом разоформляет идеологемы. При этом сами описательные факты, управляемые фактом-деструкцией, не теряют связи с целостностью данной культуры. Более того, факт-деструкция в реальности удерживает выбранную совокупность фактов. Такую совокупность мы и называем фрагментом культуры. По

отношению ко всей культуре фрагмент выполняет роль морфемы: праздник, обряд, социальный институт или обычай. Фрагменты культуры – единицы этнологического исследования.

Этнографический факт оказывается сложной и подвижной системой. Он существует внутри герменевтической процедуры, которая выполняет роль сети, отбирающей из эмпирики свои факты, наделяя их разными типологическими статусами. Компоновка фактов данной культуры – уже не этнографическая, а совсем другая – этнологическая работа. Она зависит от теоретико-аналитических задач исследования.

Об одной компоновке фактов хочется сказать *особо*. Речь идет об эмпирических фактах-впечатлениях, с которыми обращались произвольно: их сопоставляли по какому-либо признаку ради получения эволюционистских стадий развития явления. Этот прием много критиковали, но скорее за надуманные результаты, чем за лежащий в его основе метод. Этнологическая интерпретация ограничивает такую вседозволенность. В настоящее время уже нельзя удовлетворяться теми историческими реконструкциями, которые базировались только на предположении и, минуя целостность отдельной культуры, претендовали на некую антропологию культуры.

При обращении к герменевтике мы получаем инструментальный подход к давней мечте позитивизма – факту как единице описания культурного процесса. Через деконструкции можно увидеть единицы сопоставимости и всеобщности, а в них надежное основание сравнительно-исторического метода. Последний представляет собой такое дисциплинарное средство, которое порождается на месте еще в условиях полевой этнографической работы. Эта важнейшая процедура первоначального описания дает ему сразу внутреннюю установку на восхождение ко всеобщему. Поэтому сравнительно-исторический метод конституирует весь цикл этнологических наук.

Этнограф как экзегет жанром своей полевой работы включен в порождение фрагментов изучаемой им культуры. Его деятельность и полученное этнографическое знание нацелены на будущую культуру самого изучаемого общества и на включение последнего в новую мультикультурную парадигму. Это превращает этнографа в эксперта, подлинного гуманитария и пропагандиста знания, которое, становясь этнологическим, утрачивает названную жанровость, сбрасывает в глазах профанов свой «этнографизм». Зато добытое сравнительно-историческое по порождению, герменевтическое по процедурам этнологическое знание приобретает новые жанровости, встраиваясь в гуманитарную культуру современности. Новые смыслы, обогащающие современность, зависят, таким образом, и от этнологического мышления.

Примечания

¹ *Ткаченко Г.А.* Арханчские представления о «человечности» в культуре Китая // Sociobiology of ritual and group identity: a homology of animal and human behaviour and concepts of humans and behaviour patters in the East and the West: interdisciplinary approach. Annual Meeting of the European Sociobiological Society and Satellite Meeting. Proceedings of International Conference. Moscow, 1998. P. 57–59.

² *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 130.

³ *Bernard H. Russell.* Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. 2nd ed. London; New Delhi, 1994. P. 136.

⁴ *Яковлев П.Ф.* Ингуши. М., 1925. С. 3.

⁵ Подробнее о Леви-Стросовской концепции бриколажа см.: *Леви-Строс К.* Указ. раб. С. 126–140.

⁶ *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. Selected essays by Clifford Geertz. N.Y., 1973. P. 5.

⁷ *Ibid.* P. 21.

⁸ *Барт Ф.* Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропологии // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1995. № 3. С. 47.

⁹ *Geertz C.* *Op. cit.* P. 53.

¹⁰ *Ibid.* P. 9.

¹¹ *Андреев А.* Очерки русской этнопсихологии. СПб., 1998. С. 148.

¹² *Нарский И.С., Стяжкин Н.И.* Примечания // Аристотель. Соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1978. С. 645.

¹³ Герменевтический подход к культуре как распределительно-топической организованности подробно представлен в: *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998.

- ¹⁴ *Фихте И.Г.* Соч. в 2-х т. Т. 1. СПб., 1993. С. 581.
- ¹⁵ Там же. С. 585–586.
- ¹⁶ Там же. С. 644.
- ¹⁷ *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. На путях к гуманитарному разуму. М., 1991. С. 124–126.
- ¹⁸ *Библер В.С.* Указ. раб. С. 157; *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М.; Л., 1930. С. 340.
- ¹⁹ *Библер В.С.* Указ. раб. С. 158.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же. С. 160; *его же.* От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в XXI век. М., 1990.
- ²² *Мамардашвили М.К.* Философия и личность // *Человек.* 1994. № 5. С. 8.
- ²³ *Андреев А.* Указ. раб. С. 25.
- ²⁴ *Bernard H. Russell.* Op. cit. P. 167–168.
- ²⁵ *Августин Аврелий.* Исповедь // *Августин Аврелий.* Исповедь. *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1992. С. 174.
- ²⁶ *Баткин Л.М.* «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» Бл. Августина. М., С. 5–8.
- ²⁷ *Суровцев В.* Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) // *Интенциональность и текстуальность.* Философская мысль Франции XX века. Томск. 1998. С. 13–26.
- ²⁸ *Пондопуло А.Г.* От этнографии-описания к этнографии-диалогу // *Одиссей.* Человек в истории. М., 1991. С. 115.
- ²⁹ *Чеснов Я.В.* Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // *ЭО.* 1994. № 5.
- ³⁰ О факте-впечатлении см.: *Чеснов Я.В.* Н.Н. Чебоксаров в науке и в жизни // *ЭО.* 1997. № 3.
- ³¹ *Рикер П.* Кант и Гуссерль // *Интенциональность и текстуальность...* С. 162–193.

Y a n V . C h e s n o v . Ethnological Thinking and Field Work

The article considers contents of the notion «internal» or «participant» observation. As the author indicates the new meanings of ethnological knowledge enrich the contemporary reality and depend on the ways of ethnological thinking. The work of ethnographers and the ethnological knowledge obtained are aimed at the future culture of the very society thus studied and at including the latter into a new multicultural paradigm.