

⁴⁷ Шагоян Г., Абрамян Л. Праздничный парад (структура, сверхструктура, антиструктура) // Культурно-историческое наследие Ширака. Третья республ. науч. конф.: Тез. докл. Гюмри, 1998. С. 49 (на арм. яз.).

⁴⁸ Во времена внешней опасности система, наоборот, стремится нивелировать свою структуру, чтобы более эффективно противостоять силам Хаоса, грозящим извне. Так, во время Второй мировой войны составлявшие Советский Союз народы выступили как единое целое, а по сплоченности грузин вне пределов их родины вряд ли можно было бы судить об этнических проблемах внутри страны.

⁴⁹ Ковчег имеет и другие признаки космической модели. Например, на рельефах из Сан-Шапель в центре ковчега изображена трехъярусная вертикальная конструкция, напоминающая храм Звартноц – см. Марутян А. Звартноц в Ноевом ковчеге // Вопросы изучения армянской народной культуры (культура и язык). Тез. докл. Ереван, 1988. С. 49–51.

L.H. A b r a m i a n, G.H. S h a g o y a n. Festivity dynamics: structure, hyper-structure, anti-structure

Although defined by V. Turner as an anti-structure, any festivity has a specific structure of its own which predetermines in a sense the post-festival state of any society. The article presents a chaosological study in the festivities ranging from the Armenian Berekendan (carnival) and Brazilian carnivals to the Soviet festive demonstrations as well as to the rites and ritual figures of mythology found in relevant borderline situations. Such festive anti-structures are shown to be preceded by the existence of some kinds of societal hyper-structures. Such a regularity is supposed to be present in any system describable in the categories of «structure – anti-structure» or «order – chaos».

© 2002 г., ЭО, № 2

С.В. Соколовский

СТИГМАТЫ АРХАИЗАЦИИ: АНАЛИЗ ПРАЗДНИКА И АНАЛИЗ ТЕКСТА*

Оба автора рецензируемой статьи известны читателям по предыдущим публикациям¹ и рецензиям на их работы, опубликованным на страницах журнала². Их совместная работа представляет собой творческое развитие структуралистского подхода к изучению праздника, основы которого были заложены В. Тэрнером в исследованиях ритуалов ндембу в 1950–1954 гг., их результаты были опубликованы в основном в 1960-х годах.

Исследование праздников и праздничной обрядности всегда оставалось одной из центральных тем журнала – лишь за последние четверть века – с 1975 по 2000 г. – на его страницах было опубликовано почти два десятка статей³ и пять сообщений⁴, посвященных соответствующей проблематике, а также ряд рецензий на научные публикации⁵ и материалы конференций⁶. Рецензируемая работа продолжает традицию этнографического исследования праздника, хотя следует с самого начала отметить, что сама эта исследовательская традиция, если вести речь о ее советских и постсоветских реализациях, остается настолько неоднородной, что возникает сомнение относительно ее единства. Именно поэтому я хотел бы обратиться к некоторым наблюдениям историографического характера, на которые меня натолкнул прежде всего избранный авторами язык анализа.

* Отзыв на статью Л. Абрамяна и Г. Шагоян «Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура». Сравнение с другими публикациями о праздниках стало возможным благодаря библиографической базе данных по истории этнографии, созданной при поддержке Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation (grant № 1005/2000) в рамках историографического исследовательского проекта «Fin-de-Siecle History of Russian Anthropology and Nationality Policy».

Дело в том, что в их выборе аналитического инструментария таится если не загадка, то некоторая странность. Обсуждение авторских теоретических предпочтений – тема довольно деликатная, однако, поскольку она касается не только авторов рецензируемой работы, а имеет отношение к общей ситуации, в которой оказалась постсоветская этнография, я счел возможным сформулировать свои недоумения в надежде, что они как-то разъяснятся в ходе обсуждения статьи, если редколлегия журнала сочтет необходимым организовать дискуссию.

Я умышленно упомянул в этом комментарии даты проведения исследований и публикаций их результатов В. Тэрнером (приблизительно к этому же периоду относятся и работы М. Элиаде по истории религий и теории культуры, инструментарий которых, как и понятийный аппарат В. Тэрнера, отчасти используют в работе Л. Абрамяна и Г. Шагоян, о чем они упоминают на первой же ее странице). Несмотря на огромную популярность работ Тэрнера и Элиаде, вошедших в число классических в антропологии, истории религий и исследованиях фольклора, нельзя не отметить, что структуралистская методология, которая служила основой большинства их работ (как и работ К. Леви-Стросса), подверглась в прошедший со времени публикации их основных трудов период весьма суровой критике. Отсутствие всяческих упоминаний о критике философских основ структурализма и его использования в антропологии у авторов, которые не могут не быть осведомлены о ее существовании и содержании – вот что озадачивает меня и заставляет рассматривать их выбор языка анализа как недостаточно мотивированный.

Вместе с тем (и именно эта сторона проблемы выводит ее за рамки частного отклика на отдельную статью) *проблема разрыва, или несоотнесенности текстов*, выполненных в русле определенной традиции, и *критики теории или методов, используемых в этой традиции*, почти не обсуждается в науковедении вообще и в историографии этнографии в частности, хотя эта проблема, безусловно, связана с такими важными сюжетами, как единство научного знания, соотношение традиций национальной и мировой науки, конструирование аудитории автором и влияние представлений о ней на конечный продукт и т.п.

Прежде чем обратиться к существу критики структурализма и загадке ее игнорирования, я попытаюсь кратко охарактеризовать контекст, в котором реализовалось и реализуется структурное направление в советской и постсоветской этнографии/антропологии. Сделать это сколько-нибудь обстоятельно в рамках отклика на статью невозможно, однако, поскольку даже в том перечне статей и отзывов, который был приведен выше, представлены практически все направления в исследовании праздников в отечественной этнографии (что не удивительно, если вспомнить о роли журнала «Советская этнография/Этнографическое обозрение» – еще недавно единственного центрального периодического издания соответствующего профиля), можно считать, что журнальные публикации в целом верно отражали всю картину этих исследований и позволяют достоверно ее воссоздать⁷.

Если мы теперь внимательней взглянем на приведенную библиографию, т.е. перелистаем подшивку журнала за последние 25 лет, то сможем заметить, что *тематически* исследования праздников распадаются на несколько групп. Наиболее многочисленную группу, что и следует ожидать в этнографическом журнале, составляют описания праздников у различных народов. В рамках этой большой группы статей можно выделить подгруппу исследований, посвященных календарной обрядности (если рассматривать в хронологическом порядке, начиная с 1975 г., то это работы Ю.Ю. Карпова, А.В. Курочкина, А.И. Куприянова, А.Э. Тенишевой, Н.А. Брегадзе, С.И. Рыжаковой, Е.Э. Носенко, М.М. Аламшоева и Т.С. Каландарова, а также рецензии Т.Д. Златковской и А.Я. Гуревича). Число этих работ, вообще говоря, значительно больше, но здесь упомянуты лишь те из них, в которых исследовалась праздничная обрядность. Разумеется, это деление условно, тем более что разные авторы весьма по-разному решают сложную проблему разграничения календарной обрядности и календарной праздничной обрядности, праздника и ритуала и т.п.

Еще одна подгруппа в рамках этой же группы статей – «монографические» описания, в смысле охвата всех праздников какого-либо народа, а не только календарных (публикации Н.Х. Авшалумовой, А.Б. Дзадзиева и рецензия В.П. Даркевича); сюда же можно отнести «монографические» описания отдельных праздников (статьи Е.А. Алексеенко, С.Б. Маркарьяна и Э.В. Молодяковой). В отдельную подгруппу можно выделить исследования церковных праздников (работы Н.Г. Краснодембской, И.Ю. Винокуровой, О.В. Курило). Основание для объединения всех этих подгрупп в одну группу – этнографический, в буквальном смысле этого термина, характер: дескриптивный модус в них доминирует, а элементы сравнения и анализа подчинены задачам дескрипции (выявление особенностей и т.п.). Впрочем, из модуса этнографической описательности выпадают работы С.И. Рыжаковой (здесь доминирует модус реконструкции), Е.А. Носенко (описывается влияние современности на традицию) и рецензия А.Я. Гуревича на серию работ, включавших помимо описаний компаративистский анализ и диахронные сравнения. Все эти три публикации были включены в данную группу только из-за того, что главным их предметом все же являются календарные праздники.

В особую группу можно выделить исследования по исторической реконструкции праздников (Д.М. Дудко, М.Е. Кравцовой, Н.П. Лобачевой, И. Мороз, а также уже упомянутую статью С.И. Рыжаковой), поскольку задачи реконструкции заставляют авторов привлекать самые разные источники (археология, фольклористика, этнография, история культуры и др.), в силу чего эти исследования становятся междисциплинарными. Сюда же можно отнести рецензии А.М. Конечного на работу А.Ф. Некрыловой и М.Г. Рабиновича на монографию В.П. Даркевича.

Наконец, в последней тематической группе объединяются статьи, посвященные современности и современным праздникам, в том числе советским (статьи О.Р. Будины и М.Н. Шмелевой, Н.С. Полищук, а также обе работы, 1984 и 1986 гг., Л.А. Тульцевой, и рецензия В.С. Зеленчука на «Словарь-справочник о советских традициях, праздниках и обрядах»). Особую подгруппу в этой группе составляют статьи А.А. Бородатовой и Л.А. Абрамяна и А.А. Истомина – в них исследуются, однако, не столько современные праздники, сколько сами категории *праздника и праздничности*, которые наделяются особым смыслом. Сюда же можно отнести и рассматриваемую статью Л. Абрамяна и Г. Шагоян.

Эта тематическая разбивка остается весьма условной, хотя даже она дает представление о том, что тематическая специализация порождает специализацию методов и что задачи реконструкции праздников, смыкаясь какими-то гранями с задачами описания традиционных праздников у отдельных народов, все же имеют свой собственный набор методов. То же самое можно сказать и о границах между исследовательскими специализациями в изучении современных и традиционных праздников; здесь граница столь же неотчетлива, но специфика решаемых в них задач приводит к специализации используемых методик и теоретических ориентаций. Однако именно *теоретические ориентации*, а не тематика наиболее отчетливо различают исследователей праздников, правда, группировка здесь будет иной: чисто этнографическая описательность и характерный для нее позитивистский реализм, свойственный абсолютно большинству перечисленных работ, противостоит главным образом разным реализациям структуралистского подхода, разным потому, что, например, для фольклористов, занимающихся историческими реконструкциями и компаративистикой, он окрашен, если можно так выразиться, в лингвистические тона (и в качестве фундамента здесь избираются прежде всего идеи Ф. де Соссюра); у историков культуры доминируют бахтинский структурализм и формализм пражской лингвистической школы. Антропологи, эклектично используя идеи семиотиков разных школ, опираются и на собственную антропологическую традицию, и здесь многое зависит от симпатий: В. Тэрнер, отдельные сюжеты которого звучат в рецензируемой статье, развивал многие идеи М. Мосса, в свою очередь опиравшегося на авторитет Э. Дюркгейма; других вдохновляли и вдохновляют английский функционализм (Б. Малиновский),

структурный функционализм (Э. Эванс-Причард, А.Р. Рэдклифф-Браун), или структурализм французский (К. Леви-Стросс). Для исследователей праздника центральной фигурой остается М. Бахтин.

Если вернуться к ситуации советской и постсоветской антропологии/этнографии*, то можно отметить, что структурализм во всех его ипостасях долгое время оставался своего рода интеллектуальной отдушиной и для этнографов, и для историков культуры, и для лингвистов. Стоит только вспомнить, с каким энтузиазмом читались в свое время «Труды по знаковым системам» Тартуской школы, или популярная работа В.В. Иванова «Чет и нечет», исследования Ю. Лотмана, С. Аверинцева, В. Топорова, Б. Успенского, чтобы снова почувствовать интеллектуальное обаяние этих публикаций. В этнографию эти подходы проникали все же ощутимо медленнее, чем, например, в фольклористику. Сказались, видимо, не только большая близость последней к литературоведению, но и то известное обстоятельство, что идеи В. Проппа одновременно вдохновляли и отечественных фольклористов и семиотиков. Впрочем, они же вдохновили и К. Леви-Стросса⁸ и послужили стимулом для развития структурализма во французской антропологии, но не сыграли той же роли для нашей этнографии (вернее, сыграли ее много позднее, опосредованно и в не столь революционной форме). Семиотические подходы послужили основой оформления особого направления, которое можно назвать петербургской семиотической, или символической антропологией в лице таких ее представителей, как А. Байбурин, Т. Щепанская и др. В Москве аналогичными по теоретической ориентации оказываются работы Я. Чеснова, а в Ереване – Л. Абрамяна.

Было бы лицемерием отрицать интеллектуальное обаяние работ всех перечисленных авторов. Я не устаю восхищаться открытиями А. Байбурина, особенно теперь уже давней его работой «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (Л., 1983), неожиданностью выбора темы Т. Щепанской и профессионализмом ее видения, прихотливой логикой и энциклопедизмом построений Я. Чеснова, его неустанной борьбой со штампами профессионального языка и мышления; мне доставляет удовольствие анализ (если не сказать – психоанализ) аналогий и параллелей с «первобытностью», подсмотренных Л. Абрамяном в современности. Все эти черты создают ауру исключительности, выделяющую это направление из числа прочих и ставящую его в число ведущих (если рассматривать советскую и постсоветскую этнографию/антропологию).

И все же меня не оставляет впечатление путешествия в прошлое всякий раз, когда я заканчиваю чтение очередной публикации этого рода. Этот эффект создается главным образом за счет того, что понятийный аппарат, в основном используемый в работах этого «семиотического направления», был создан 30-35 лет назад, а концепции, для обеспечения которых он использовался, с тех пор неоднократно служили мишенью критики, в результате чего структурализм практически повсеместно уступил свои ведущие позиции иным концепциям и методам. Между тем в отечественном структурализме, во всяком случае в его «антропологических приложениях», отсутствует явная отнесенность к этой критике, открытая полемика с оппонентами. Именно этот разрыв между уже не сегодня сформулированными претензиями к методам структурализма и продолжающимся применением этих методов в постсоветской антропологии без их соответствующей модификации (т. е. без снятия возникших возражений и разрешения противоречий) – вот что представляется мне загадочным и заслуживающим внимания.

Какие же положения структуралистской мысли подверглись критике? Входить здесь в подробности этой критики не имеет смысла, так как большинство ставших

* Здесь я приношу свои извинения Л. Абрамяну и Г. Шагоян, так как их статья послужила скорее стимулом для размышлений, которые будут изложены ниже, чем материалом, на котором я их развиваю, так что многое из того, что я намерен здесь изложить, вряд ли будет иметь прямое отношение к сюжетам, затронутым в их статье.

уже хрестоматийными текстов, содержащих ее, доступны для читающих по-русски. Я упомяну лишь несколько работ, в которых критика структуралистских концепций знака, бинарных оппозиций, понятия структуры сопряжены с критикой использования этих понятий в этнологии, прежде всего на примере работ К. Леви-Стросса.

Среди таких работ в первую очередь необходимо назвать доклад Ж. Дерриды, произнесенный им на международном коллоквиуме в университете им. Дж. Хопкинса (Балтимор) в октябре 1966 г., озаглавленный «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»⁹. В нем были впервые сформулированы основные положения критики «центра структуры» – организующего начала, определяющего принцип «структурности структуры» и ограничивающего «свободную игру структуры», которое само избегает структуризации и тем самым парадоксальным образом не принадлежит целостности, которую он организует. На этом основании Деррида объявляет понятие «центра структуры» фикцией, следствием навязывания наблюдателем реальности собственных толкований и смыслов. Отсюда следует и несостоятельность структуралистского подхода в целом, приписывающего текстам и социальной реальности собственные правила и законы. Эту традицию Деррида назвал «метафизическим логоцентризмом». У него же, как и у других постструктуралистов, мы обнаруживаем и критику традиционной концепции знака¹⁰.

В другом, не менее известном критическом тексте один из самых талантливых современных антропологов Клиффорд Гирц следующим образом суммирует сущность структуралистского метода в антропологии, рассматривая его применение К. Леви-Строссом:

«...вся совокупность обычаев какого-либо народа образует упорядоченное целое, систему. Число таких систем ограничено. Человеческие общества, как и индивидуальные человеческие существа, никогда не кроют из целого куска ткани, но отбирают определенные комбинации из репертуара идей, уже находящихся в их распоряжении. Стандартные темы бесконечно организуются и реорганизуются в различные сочетания – варианты выражений скрытой идеационной структуры, которую можно, при известной изобретательности, раскрыть. Работа этнографа заключается в наилучшем описании поверхностных комбинаций [surface patterns], раскрытии глубинных структур, из которых они строятся, и классифицировании этих структур, как только они будут раскрыты, в [рамках] аналитической схемы, подобной периодической таблице Менделеева»¹¹.

Критикуя редуционизм концепции, представленной в книге К. Леви-Стросса («Первобытное мышление», Р. 1962), Гирц в нескольких строках суммирует ее основные постулаты, из которых и создается, по его выражению, та «инфернальная машина культуры», автором которой является Леви-Стросс.

«Антропология только внешне представляет собой исследование обычаев, верований, или институтов. В своем фундаменте она является исследованием мысли. В *La Pensée Sauvage* это руководящее представление, что совокупность понятийных средств, доступных дикарю, ограничена и что он должен ею обходиться при строительстве тех культурных форм, которые он возводит, появляется снова под видом того, что Леви-Стросс называет «наукой конкретного». Дикари строят модели реальности – природы, себя, общества. Но они делают это не как современные ученые, интегрируя абстрактные суждения в рамках формальной теории и жертвуя яркостью во имя объяснительной силы обобщающих концептуальных систем, но с помощью упорядочивания воспринимаемых особенностей в моментально постигаемые целостности. ...Элементы концептуального мира уже даны, существуют в качестве своего рода полуфабрикатов, и возня с этими элементами – и есть мышление. Логика дикаря работает как калейдоскоп, стеклышки которого могут создавать многообразные узоры [patterns], оставаясь неизменными по количеству, форме и цвету. Число узоров, производимых таким образом, может быть велико, если стеклышек много и они разнообразны, но оно – не бесконечно. Узоры создаются за счет взаиморасположения стеклышек (то есть являются функцией этого взаиморасположения, а не следствием их индивидуальных свойств, рассматриваемых отдельно). И диапазон возможных трансформаций строго определен конструкцией калейдоскопа. ...Так же обстоит дело и с мышлением дикаря. Одновременно анекдотическое и геометрическое, оно выстраивает внутренне согласованные [coherent] структуры "из остатков психологического или исторического процессов"»¹².

В этом описании присутствует та же критика центра, организующего бесконечные трансформации и пермутации структуры, что и в цитированной выше работе Ж. Дерриды. Я еще вернусь к рассмотрению этих тропов примитивизации и архаизации («остатков» или «пережитков» исторического или доисторического прошлого),

которые вообще свойственны структуралистской мысли. Сейчас необходимо коротко остановиться на ином аспекте упомянутых «остатков», из которых, по представлениям структуралистов, якобы вырастают структуры архаического мышления, как, впрочем, и все остальные – от космологии до стилей прически. Речь пойдет об одной из наиболее ярких характеристик структуралистского анализа – принципе оппозиции, известном также как теория бинаризма. Наиболее обстоятельному разбору и критике эта теория подверглась в книге Ж. Делёза «Различие и повтор», вышедшей в свет в 1968 г.¹³ Согласно принципу бинарной оппозиции, все отношения между знаками могут быть сведены к бинарным структурам, т.е. к модели, в основе которой лежит наличие или отсутствие признака. Причем в структуралистских концепциях эта модель из частного методологического приема переросла в фундаментальный и универсальный принцип организации природы и культуры. Бинарные оппозиции используются в качестве самодостаточных объяснений и в рассматриваемой статье (Космос – Хаос; организованность – размытость, расслабленность; естественный, природный – искусственный, окультуренный; Первопродник – современный праздник; верх – низ; мужское – женское и т.п.), и их список может быть существенно расширен, если мы обратимся к более ранней книге одного из авторов¹⁴. Постструктуралистская критика указывала на необоснованность онтологизации принципа оппозиций, во-первых (что, разумеется, подрывает его объяснительную силу), и, во-вторых, на наличие множества переходных позиций между крайними членами оппозиции, рассматриваемой здесь лишь только в методологическом ключе.

Уже цитированная работа К. Гирца содержит весьма ироничный пассаж, в котором достоинства бинаризма ставятся под сомнение. Гирц пишет:

«Бинарная оппозиция – эта диалектическая бездна между плюсом и минусом, которую компьютерная технология превратила в *lingua franca* современной науки, образует основу мысли дикаря, как и основу языка. Именно эта черта превращает их в варианты одного и того же – коммуникационных систем. Когда открывается эта дверь – все становится возможным. Не только логика тотемных классификаций, но любых классификационных схем вообще – ботанических таксономии, личных имен, сакральных географий, космологии, причесок индейцев Омаха, или мотивов орнаментов на музыкальных инструментах аборигенов Австралии¹⁵ – все это, *en principe*, может быть вскрыто. Поскольку все они ведут к лежащей в их основе оппозиции спаренных терминов: высокого и низкого, правого и левого, мира и войны, и так далее – выражаемой в конкретных образах, осязаемых понятиях, "за рамки которых, по внутренним причинам, идти как бесполезно, так и невозможно"¹⁶. Далее, как только одна из этих схем или структур определена, они могут увязываться друг с другом, иначе говоря, редуцироваться к более общей и "глубокой" структуре, охватывающей их. Их показывают как взаимно выводимые друг из друга за счет логических операций инверсии, транспозиции, субституции, всех видов систематических пермутаций* , точно так же, как английское предложение можно трансформировать с помощью точек и тире в азбуку Морзе, или превратить математическое выражение в его дополнение за счет перемены всех его знаков. Здесь даже можно перемещаться между различными уровнями социальной реальности – обменом женщинами в браке, обменом подарками в торговле, обменом символами в ритуале – демонстрируя, что логические структуры этих институций являются, если рассматривать их как коммуникативные схемы, изоморфными. Некоторые из этих сочинений по "социо-логике", такие как анализ тотемизма, вполне убедительны... Другие, как попытка показать, что тотемизм и каста ("с помощью очень простой трансформации") могут быть сведены к вариантам проявления общей скрытой структуры, по меньшей мере заинтриговывают, но вряд ли убеждают. Третьи, такие как попытка показать, что различные способы, с помощью которых именуются лошади, собаки, птицы и рогатый скот, образуют связанную трехмерную систему, объединяемую отношениями обратной симметрии – триумф автопародии. Есть и упражнения в глубинной интерпретации, настолько оторванные [от реальности], что они заставят краснеть даже психоаналитика. Это все ужасно изобретательно. Если модель общества, которая «вечна и универсальна», может быть построена из обломков мертвых и умирающих обществ – модель, которая не отражает ни времени, ни места, ни обстоятельств, но только (это из *Тотемизма*) «непосредственное выражение структуры ума» (а за пределами ума, возможно – мозга) – тогда, быть может, это и есть путь, который позволяет ее построить»¹⁷.

* Пермутация – термин, широко используемый в математической логике и комбинаторике. Заимствован антропологией, где он используется при изучении систем родства в качестве родового термина для различных видов перестановок элементов системы.

Другой критик бинаризма Ж. Делёз в своей книге переосмысливает понятие *различия*, лежащее в основе бинарного противопоставления, освобождая его от классических категорий тождества, подобия, аналогии и противоположности и исходя из несводимости различий к идентичному, что означает отсутствие критерия, или меры, которые бы позволяли объективно определять степень отличия одного явления от другого. В отличие от постулируемой структурализмом упорядоченной и иерархизированной системы различия по Делёзу образуют подвижную децентрированную сеть, характеризуемую «номадической дистрибуцией»¹⁸. Именно поэтому невозможно вслед за структуралистами говорить о каком-то едином и универсальном коде, которому подчиняются все семиотические системы.

Исходя из того что структура у структуралистов – это «инвариантно-статичное, замкнутое в себе, абстрактное и императивное по отношению к своим пользователям целое, обладающее уровневой организацией и образованное конечным числом составляющих и правил их комбинирования, поддающихся систематизации и инвентаризации»¹⁹, структурализм выводит за рамки своей компетенции каузальные объяснения, подменяя их имманентным детерминизмом структуры, а также инновации и целеполагание, влияния контекста (всегда рассматриваемые как избыточные и необъясняемые) и многое другое. Структуралистский подход поэтому не только остается довольно грубой *редукцией* (все описания сущностно неполны, и значит, опираются на редукцию); он *гипостазирует* отдельные характеристики мышления, приписывая миру и навязывая ему собственные модели. Помимо этого, структуралистские объяснения носят вынужденно тавтологический характер: специфика некоторого явления описывается в терминах определенной структурной модели; затем структурная модель используется как причинное объяснение этого явления. Иными словами, нам говорят, праздник – это нечто, характеризующееся сменой структуры и антиструктуры, а затем с помощью динамики Космоса и Хаоса объясняют само *порождение* состояния праздничности. *Что* стоит за этой динамикой, какой «центр» ее организует, подчиняется ли сам этот центр этой космо-хаотической динамике – вот те вопросы, которые постоянно «вытесняются» структуралистами из сознания и текстов.

Все это – достаточно стандартные претензии к структуралистским концепциям, заставившие, впрочем, большинство из основателей структуралистских концепций пересмотреть их основы и перейти к постструктурализму²⁰.

Структурализм сегодня удерживается в границах – географических и дисциплинарных, которые были периферией на момент его расцвета в 1960-х годах. Сказать так, значит уже предложить объяснение его устойчивости простой инерцией преодоления междисциплинарных, национальных, языковых и идеологических барьеров. Такое объяснение, однако, имеет свои пределы. Известно, что потоки информации, в том числе научной, за последние 25 лет значительно возросли. Если же говорить о ситуации, складывающейся в постсоветских гуманитарных исследованиях, то следует отметить резкий рост этих потоков в последние 10–15 лет за счет интенсификации научных обменов и распространения глобальных компьютерных сетей. Кроме того, большинство критических по отношению к структурализму текстов было переведено на многие языки мира, в том числе на русский. Устойчивость структуралистской идеологии, следовательно, нельзя объяснить только за счет ограниченного доступа к ее критике. У меня есть иное объяснение этой устойчивости, хотя в его справедливости я не уверен окончательно. Это объяснение звучит так: структурализм удерживает свои позиции, пусть на периферии мировой антропологии, за счет того, что он является наследником и продолжателем двух давних традиций – сциентистской (возможно, с марксистской окраской) и руссоистской, или примитивистской. Обе они заслуживают краткого комментария.

Прежде всего следует заметить, что во многих своих аспектах структурализм и структуралистские подходы довольно хорошо согласуются с рядом марксистских положений, что создает предпосылки для если не бесконфликтной, то сравнительно легкой эволюции взглядов от марксизма к структурализму. Близость этих подходов

объясняется и общей их укорененностью в том, что можно обозначить как позитивистское мировоззрение, и тем обстоятельством, что ряд видных структуралистов, включая К. Леви-Стросса, в свое время увлекались чтением трудов К. Маркса и использовали в своих построениях многие элементы его системы. В статье, помещенной в качестве приложения к русскому переводу «Структурной антропологии», Вяч. Вс. Иванов пишет: «Семнадцать лет Леви-Строс увлекается сочинениями Маркса. Как он пишет в "Печальных тропиках", это увлечение никогда не ослабевало и он нередко перечитывал «Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта» и «К критике политической экономии» перед тем, как приступить к собственной работе»²¹. В своей известной работе «Понятие структуры в этнологии», включенной в качестве раздела в «Структурную антропологию», Леви-Стросс сравнивает субординацию структур, структуры *действительного* и *мыслимого* порядков, с марксистскими базисом и надстройкой²². И «Структурная антропология» и «Первобытное мышление» содержат множество параллелей и прямых отсылок к работам Маркса. Структурализм, таким образом, выглядит, до известной степени, как естественный идеологический «наследник» марксистской антропологии в постсоветских странах.

Другая отчетливая традиция, которую воспроизводит и несет этнологический структурализм, – это руссоизм и мифологический комплекс «благородного дикаря». Эта сторона структуралистского подхода отчетливо проявляется и в работе Абрамяна и Шагоян. Ее приметы – использование отсылок к «архаичности» и «первобытности» (или, если воспользоваться выражением авторов, к «окультуренному наследию до-человеческого хаотического первопродика») при рассмотрении вполне современных, если не постсовременных явлений, которыми полны и текст статьи, и упомянутая книга о первобытном празднике одного из ее авторов. Эта «печать архаизации» (в заглавии отзыва именно эту совокупность руссоистских топосов я назвал *стигматами архаизации*), отсылки к глубинным пластам современного мироощущения, стратиграфический или археологический подход к анализу поведения современного человека укоренены в той особенности структуралистского эволюционизма, которая усуду усматривает скрытые аналогии между эволюцией природы и человека. Удивительно, что и здесь обнаруживается биографическая мотивация («Ранние научные интересы Леви-Строса с детства были связаны с геологией, благодаря которой он впервые ощутил, как пространственные напластования позволяют проникнуть в толщу времени»²³).

В философской критике структурализма эту его черту обычно возводят к характеристикам классического философского рационализма (так называемой философии сознания), который выводит закономерности человеческого мышления и познания из объективной организации бытия. Марксисты здесь увидят знакомую теорию отражения, однако этот рационалистический постулат гораздо старше его марксистских версий: он использовался в трудах многих рационалистов от Декарта до Гегеля. Из него, в частности, следует, что в силу онтологической причастности человека к миру познанию его мышление обладает той же природой. Именно поэтому, по мысли рационалистов, природа становится доступной разуму (принцип тождества бытия и мышления). Структуралисты, наследуя этот постулат (и игнорируя его критику у Шопенгауэра и Ницше, а позднее – у Хайдеггера), также полагают законы мироустройства тождественными структурам познающего сознания.

Эту черту рационалистического мышления в его руссоистской версии, усвоенной Леви-Строссом, удачно передает К. Гириц:

«Несмотря на все экивоки в сторону структурной лингвистики, теории информации, булевой алгебры [class logic], кибернетики, теории игр и других продвинутых доктрин, отнюдь не де Соссюр, Шэннон, Буль, Винер или фон Нейман являются настоящими гуру для Леви-Стросса (и не Маркс или Будда, несмотря на ритуальное употребление их имен для драматического эффекта) – но Руссо. ...Мы должны, как делал он, развить способность проникать в ум дикаря... за счет того, что может быть названо эпистемологической эмпатией. Мост между нашим миром и миром наших субъектов... возникает не в личном столкновении, которое, если и происходит, лишь развращает и их, и нас. Он заключен в своего рода экспериментальном чтении мыслей. И Руссо ("примеряя на себя модусы мышления, взятые извне или только воображенные")...

был первым, кто его осуществил. Мысль дикарей понимается не за счет простой интроспекции, или простого наблюдения, но в попытках думать, как думают они и с их материалами. Что необходимо, помимо маниакально детализированной этнографии, так это неолитический интеллект. Философские выводы, которые следуют для Леви-Стросса из этого постулата – что дикарей можно понять, только воспроизводя их мыслительные процессы из обломков их культур – суммируются, в свою очередь, в технически переоснащенную версию руссоистского морализма. Примитивные ("дикие", "неокультуренные") формы мышления первичны в человеческой ментальности. Они – то, что присуще нам всем. Цивилизованные ("укрошенные", "одомашненные") мыслительные приемы современной науки и учености являются специализированными продуктами нашего собственного общества. Они – вторичны, производны, и, хотя и не бесполезны, но искусственны. И хотя первичные модусы мышления (и, следовательно, основания социальной жизни человека) "не окультурены"... они в своей сущности интеллектуальны, рациональны, логичны, а не эмоциональны, инстинктивны, или мистичны. Лучшим – но не в смысле совершенства – временем для человека был неолитический (т.е. постагрикультурный (так в оригинале. – С.С.), преурбанистический) век – тот, что Руссо называл... *société naissante*. Именно тогда эта ментальность процветала, производя из "науки конкретного" эти искусства цивилизации – растениеводство, животноводство, гончарное дело, ткачество, консервирование и приготовление пищи и так далее – все то, что до сих пор образует основы нашего существования»²⁴.

Завершая этот ироничный пассаж о преимуществах неолитического мышления, Гирц пишет о руссоистском проекте (продолжателем которого является Леви-Стросс, называвший себя учеником Руссо) возврата достижений «примитивного мышления». Именно (по мысли Леви-Стросса) научно обогащенная антропология («узаконивающая принципы мышления дикаря и восстанавливающая их на подобающем им месте») является подходящим инструментом для этой реформы²⁵.

Отечественные этнографы более знакомы с руссоистским проектом в его ранней советской версии 1920-х годов. В советской этнографии этот проект никогда не умирал, и романтические аллюзии на «благородного дикаря», его нескованное мышление, неиспорченные цивилизацией эмоции и свежее восприятие обнаруживаются повсюду – от структуралистских трактатов до анекдотов о чукчах. Просвечивает он и сквозь многие пассажи рецензируемой статьи, только в отличие от Леви-Стросса это не «дикарь снаружи», обнаруживаемый в обстоятельствах места (в амазонской сельве), но «дикарь внутри», явленный в обстоятельствах времени – в «пережитках первобытности». Здесь можно было бы углубиться в доктрину пережитков и особенности ее воспроизводства в структуралистской мысли, но это представляется избыточным, поскольку главное уже сказано. И это главное сводится к сомнению, сформулированному многими критиками этнологического структурализма, но, в который раз, в наиболее доступной и эффектной форме – Клиффордом Гирцем, который в заключение своего эссе о «церебральном дикаре» Леви-Стросса задается вопросом, является превращение романтической страстности «Печальных тропиков» в сверхсовременный интеллектуализм «Первобытного мышления» наукой или алхимией. «Является ли, – пишет он, – эта «очень простая трансформация», которая породила общую теорию из личных разочарований, реальной, или она – ловкий трюк? Представляет ли она подлинное разрушение стен, которые разделяют умы, обнаруживающее, что эти стены – лишь поверхностные структуры, или это тщательно замаскированное избегание, вызванное провалом их преодоления тогда, когда они встретились реально?»²⁶ Все эти вопросы могут быть адресованы и постсоветским структуралистам в целом, и авторам рецензируемой статьи, в частности, особенно Левону Абрамяну, эволюция письма которого от «Бесед у дерева»²⁷ к (назад?) «Первобытному празднику и мифологии»²⁸ и, наконец, «Динамике праздника» представляет собой весьма загадочную параболу, смысл которой остается таинственным даже для его современников.

Примечания

¹ Абрамян Л.А. Беседы у дерева // Советская этнография (далее – СЭ). 1988. № 5; Бородатова А.А., Абрамян Л.А. Август 1991: праздник, не успевший вернуться // Этнограф. обозрение (Далее – ЭО). 1992. № 3; Абрамян Л.А. Тайная полиция как тайное общество: страх и вера в СССР // ЭО. 1993. № 5; Шагоян Г.А. Оператор как новый персонаж армянской свадьбы // ЭО. 1999. № 2.

- ² *Махлин В.Л.* Рец. на: *Л.А.Абрамян.* Первобытный праздник и мифология // СЭ. 1985. № 5.
- ³ *Будина О.Р., Шмелева М.Н.* Общественные праздники в современном быту русского городского населения // СЭ. 1979. № 6; *Тульцева Л.А.* О некоторых социально-этнических аспектах развития обрядово-праздничной культуры в Узбекистане // СЭ. 1984. № 5; *ее же.* Из истории борьбы за социальное и духовное раскрепощение женщин Средней Азии (Празднование 8 Марта, 1920–1927 гг.) // СЭ. 1986. № 1; *Курочкин А.В.* Календарные праздники на украинско-молдавском пограничье и их современные судьбы // СЭ. 1987. № 1; *Полищук Н.С.* У истоков советских праздников // СЭ. 1987. № 6; *Дудко Д.М.* Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // СЭ. 1988. № 2; *Тенишева А.Э.* Празднование Невруза и Хыдыреллеза в Турции (конец XIX – середина XX в.) // СЭ. 1991. № 6; *Бородатова А.А., Абрамян Л.А.* Август 1991: праздник, не успевший развернуться // ЭО. 1992. № 3; *Истомин А.А.* Революция, которая была праздником // ЭО. 1992. № 3; *Краснодембская Н.Г.* Праздничное шествие в монастыре Беланвилла и новая встреча с демоном Гара-Якой // ЭО. 1993. № 2; *Брегадзе Н.А.* К интерпретации «поганных дней»: новогодний праздник в аграрном календаре // ЭО. 1994. № 6; *Авишалумова Н.Х.* Языческие обычаи, обряды и праздники у татов-иудайстов в Дагестане // ЭО. 1995. № 3; *Винокурова И.Ю.* Северо-вепские престольные праздники: традиции и современность // ЭО. 1995. № 6; *Лобачева Н.П.* Огни Сафара в Хорезме (о забытых праздниках) // ЭО. 1995. № 5; *Рыжакова С.И.* Реконструкция обрядовых локусов латышских календарных праздников // ЭО. 1995. № 5; *Мороз И.* Сюжет языческого праздника в староболгарской песне из Ходошского сборника XIV в. // ЭО. 1996. № 2; *Носенко Е.Э.* Еврейские осенние праздники: генезис, трансформация и некоторые особенности в современном Израиле // ЭО. 1996. № 6; *Курило О.В.* Церковные праздники лютеранского населения России (XIX–XX вв.) // ЭО. 1997. № 2; *Аламинов М.М., Каландаров Т.С.* Об одном ирригационном празднике шугнанцев долины р. Шахдары (Западный Памир) // ЭО. 2000. № 4.
- ⁴ *Карпов Ю.Ю.* Общинный зимний праздник у цезов // СЭ. 1983. № 3; *Алексеев Е.А.* На медвежьем празднике у кетов // СЭ. 1985. № 5; *Маркаръян С.Б., Молодякова Э.В.* Народный праздник Бон у японцев // СЭ. 1988. № 4; *Куприянов А.И.* Календарные праздники в быту русского городского населения Западной Сибири в первой половине XIX в. // СЭ. 1989. № 3; *Кравцова М.Е.* К проблеме интерпретации раннесредневекового китайского ритуала (на материале Празднества третьего дня третьего месяца) // СЭ. 1991. № 1.
- ⁵ *Златковская Т.Д.* Рец. на кн.: *Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники (XIX–начало XX в.). Кишинев, 1974 // СЭ. 1976. № 1; *Гуревич А.Я.* Праздник, календарный обряд и обычай в зарубежных странах Европы («Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы», тт. I–IV) // СЭ. 1985. № 3; *Конечный А.М.* Рец. на: *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII–начало XX века. Л., 1984 // СЭ. 1986. № 5; *Рабинович М.Г.* Рец. на: *Даркевич В.П.* Народная культура средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. М., 1988 // СЭ. 1989. № 6; *Даркевич В.П.* Рец. на: *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX–начале XX в. // СЭ. 1990. № 4; *Зеленчук В.С.* Словарь-справочник о советских традициях, праздниках и обрядах // СЭ. 1990. № 1; *Дзадзиев А.Б.* Рец. на: *Уарзиати В.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995 // ЭО. 1996. № 5.
- ⁶ *Дробизева Л.М.* Проблемы этнографического изучения современности на международной конференции «Семейные праздники в условиях социализма» // СЭ. 1982. № 4; *Шаповалова Г.Г.* Конференция «Вопросы развития социалистических праздников и обрядов» // СЭ. 1983. № 1; *Джарылгасинова Р.Ш.* Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации // ЭО. 1996. № 2.
- ⁷ За рамками этого обзора остаются собственно политические и социологические измерения праздника, которые также были хорошо представлены в отечественной литературе, но практически не нашли отражения на страницах журнала в советский период. Обзор этой отдельной традиции изучения праздников см.: *Жигульский К.* Праздник и культура. Праздники старые и новые. Размышления социолога. М., 1985.
- ⁸ См.: *Levi-Strauss K.* La structure et la forme. Reflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp // Cahiers de l'Institut de Science Economique appliquee. P., 1960. № 9. P. 3–36 (русский перевод: Леви-Стросс К. Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа // От структурализма к постструктурализму. Французская семиотика (сост. Г.К. Косиков). М., 2000. С.121–152).
- ⁹ От структурализма... С. 407–426; см. также: *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2000. С. 445–466 (упомянутый доклад включен в качестве отдельного раздела этой книги).
- ¹⁰ См., например, *Derrida J.* Positions. P., 1972. (Рус. перевод: *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996).
- ¹¹ *Geertz C.* The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss // *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973. P.351.
- ¹² *Ibid.* P. 352.
- ¹³ Русский перевод появился в 1998 г.: *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998.
- ¹⁴ *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.

¹⁵ Гирц употребляет здесь словосочетание *bull-roarers*, которое, по всей видимости, обозначает диджериду – известный музыкальный инструмент аборигенов, изготавливаемый из полых стволов эвкалиптов и акаций. Звук из него извлекается за счет непрерывного потока воздуха, выталкиваемого через вибрирующие губы (аналогичное движение губ происходит, когда произносится русское «тпру-у-у»).

¹⁶ Гирц здесь приводит цитату из «Первобытного мышления» К. Леви-Стросса.

¹⁷ Geertz C. Op. cit. P.354-355.

¹⁸ Цит. по: Deleuze J. *Difference and Repetition*. N.Y., 1994. P.36–37, 41, 57, 224.

¹⁹ Косиков Г.К. «Структура» и/или «текст» // От структурализма к постструктурализму. Французская семиотика. М., 2000. С. 25.

²⁰ Чтобы не быть голословным, приведу в пример эволюцию взглядов М. Фуко, Ж. Дерриды, Ф. Барга и др., критики и комментаторы которых отмечают наличие в их творчестве структуралистских и постструктуралистских периодов.

²¹ Иванов Вяч.Вс. К. Леви-Строс и структурная теория этнографии // *Леви-Строс К. Структурная антропология*. М., 1983. С. 399.

²² *Леви-Строс К. Структурная антропология*. С. 283.

²³ *Иванов Вяч.Вс.* Указ. раб. С. 398. Интересно отметить, что совершенно аналогичные стратиграфические наблюдения у Дарвина и Лайеля привели к развитию известных эволюционистских концепций.

²⁴ Geertz C. Op. cit. P. 357–358.

²⁵ Ibid. P. 358.

²⁶ Ibid. P. 359.

²⁷ Впервые опубликованы в сборнике московского филиала Географического общества «Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира» (М., 1979. С. 55–85).

²⁸ Мифопоэтическая фрагментарность «Бесед», преодолевая, как мне казалось, узость структуралистской методик, так и не смогла разрушить сциентистскую установку «Первобытного праздника и мифологии» (видимо, жанр научной монографии обязывал), хотя и была включена в книгу в качестве особого раздела.

S.V. Sokolovskii. The stigmata of archaization: towards an analysis of a celebration and a text

As an anthropologist interested in the recent history of Russia's anthropology and in the methodological shift it experienced during the last quarter of the past century, I have an observation to make on the structuralist study of celebration dynamics authored by L. Abramian and G. Shagoyan. These authors favor structuralist methodology and describe Soviet celebrations in terms of a dynamic system of successive stages «structure – hyper-structure – anti-structure – structure». What bothers me is the authors' total disregard of the anti-structuralist critique continually published ever since the early introduction of Levi-Straussian structuralist approach into anthropology. Once dominant, structuralism has remained alive today in the geographic and disciplinary periphery. The survival of the methodology of structuralism in the post-socialist countries could have been explained by the proximity of structuralism to Marxist functionalism, but I suggest another explanation, that the methodology of structuralism is tuned to that of positivism, which is still dominant in Russia, better than the majority of any other post-structural approaches. Another reason for the survival of structuralist ideology is its relatedness to the Rousseauist tradition of the noble savage and the doctrine of survivals which are present implicitly both as structuralism and as positivist models of social evolution in Russia's anthropology.