

**С.В. Соколовский**

**ЭТНОГРАФИЯ: СТИЛЬ, ЖАНР И МЕТОД  
(О СТАТЬЕ С.Н. АБАШИНА «СВОЙ СРЕДИ  
ЧУЖИХ, ЧУЖОЙ СРЕДИ СВОИХ»)**

Любой читатель журнала, заинтересовавшись статьей С.Н. Абашина, по-моему, не без удовольствия прочтет ее «у мягко светящейся ночной лампы», как это сделал я, перечитывая ее еще раз, чтобы убедиться, что первое впечатление меня не обмануло. Читатель может удостовериться в том, что она захватывает **независимо** от содержания, которое, впрочем, не тривиально (и все-таки, при всей его важности не оно провоцирует на отклик и желание вступить в диалог, поразмышлять вместе с автором; повторю, не оно – мало ли статей об этничности было опубликовано в последние несколько лет в журнале «Этнографическое обозрение»). Интерес обусловлен не столько содержанием статьи, сколько формой, стилем, избранным жанром. Поэтому я хочу начать ее обсуждение с темы взаимоотношений между содержанием и формой, предметом и дисциплиной, истиной и вымыслом, наукой и жизнью.

Вопрос «может ли литературное сочинение быть материалом для исследования, публикуемого в научном журнале», хотя и задается С.Н. Абашиним, но рассматривается им вкратце: основная тема статьи – смена этнической принадлежности, а новелла А. Волоса «Свой» – лишь материал для ее обсуждения. Является ли анализ этнографических мотивов художественного, т. е. заведомо вымышленного повествования, как это утверждает С.Н. Абашин, «провокацией и нарушением академического жанра»? В определенной мере да, является, в особенности если речь идет о российской этнографической традиции, в которой этнография вместе с историей считается «наукой». В западной же традиции история и сопредельные области гуманитарного знания – это «искусства», и первые научные степени, которые присваиваются авторам диссертаций, выполненных в рамках этих дисциплин, – это «бакалавр искусств», «магистр искусств». Литературная критика там в какой-то момент оказалась настолько близкой по своим методам и стилю к используемым в антропологии жанрам, что была включена в качестве органичной ее части и даже послужила основой нового исследовательского направления – «исследования культуры»<sup>1</sup>.

Впрочем, как у нас, так и у наших коллег за рубежом, произведения заведомо поэтические, в которых мера условности велика, а расхождения с «реалистичной манерой письма» едва ли не максимальны – сказки, легенды, былины, мифы, песни – остаются традиционными объектами этнографии. Благодаря этому в инструментарии этнографов оказался довольно обширный набор средств, традиционно используемых литературными критиками. Разумеется, этот «арсенал» применялся российскими этнографами не только для анализа народного творчества, но и для рассмотрения творчества профессиональных литераторов, причем законность такого подхода никем не оспаривалась<sup>2</sup>.

И все же С.Н. Абашин прав, определяя свой анализ как «провокацию». Она, как мне представляется, заключена вовсе не в том, что предметом научного анализа стало художественное произведение, а в избранном автором стиле изложения, если хотите – в *манере письма*. Обильное цитирование критиков, высказавшихся по поводу романа и одной из включенных в него новелл, а также использование в авторских комментариях отрывков из текста самого романа «вводят в научный оборот» не вполне привычный «материал». Более того, самой художественностью этого материала они активно влияют на читательское восприятие, включая ту ипостась «читателя научных журналов» (уже – этнографических статей), которая именно при чтении таких журналов используется редко. В какой-то момент повествовательная интонация романа перетекает в комментарий, так что становится трудно (если

воспринимать текст на слух), не видя кавычек и выделения шрифтом, различить, где пишет А. Волос, а где – автор статьи. «Мягко светящаяся ночная лампа», «трясина, куда затягивает повседневность», «тихая прохлада раннего утра где-нибудь в горном кишлаке», «неспешная беседа вечером у убаюкивающе журчащего арыка» – кто это записал: ученый или писатель?

Перед нами, по свидетельству самого автора статьи, – «эксперимент». С моей точки зрения, эксперимент удачный, хотя, по-видимому, найдется немало критиков, посетующих на «размывание научных стандартов». «Так ли уж сама этнографическая наука отличается от ремесла писателя? Так ли уж этнографический "факт" отличается от "вымысла", а "информатор" от "литературного персонажа"?» – спрашивает нас автор комментируемой здесь статьи. И перечисляет случаи, когда этнографу приходится «домысливать, дописывать, дофантазировать, надеясь на свой опыт и интуицию». Дело, однако, вовсе не в том, что иногда материал и форма диктуют этнографу ради гладкости изложения и красоты теории жертвовать не вписывающимися в общую картину деталями. Дописывать приходится *всегда*, поскольку любое *целое*, в которое этнограф пытается вписать свои наблюдения, требует домывливания. И именно в невозможности охвата этого целого усилиями одного этнографа или сколь угодно большого исследовательского коллектива кроется *необходимость самого домывливания и воображения, их имманентность и императивное присутствие в любом усилии, связанном с текстуализацией человеческого опыта*, в том числе и в этнографическом описании.

Хотя мысль о фиктивности<sup>3</sup> целого, его *примысливании*, сообщающем пестрому набору полевых впечатлений этнографическую *фактичность*, уже не раз обсуждалась в мировой антропологии<sup>4</sup>, я не припомню работ отечественных этнографов, в которых бы именно эта проблема оказывалась в центре внимания. Ее рассмотрение уведет нас несколько в сторону от рассматриваемых в статье вопросов, однако мне представляется, что обсуждение холистских стратегий этнографического письма позволит вернуться к главной теме статьи С.Н. Абашина на новом, более интересном, с точки зрения методологии, уровне, чего она, безусловно, заслуживает.

Создавая описание, которому еще нужно сообщить характеристики *этнографического* (ведь не любое же описание их имеет), этнограф всегда опирается на некое *целое*; можно утверждать и категоричней, как это делает Роберт Торнтон: именно отсылка к такому целому и превращает *описание в этнографию*. *Холизм* в этнографии, по его словам, – «*риторический императив*», центральная конвенция классической этнографии: «...воображение целого является риторическим императивом для этнографии, поскольку именно образ целостности сообщает этнографии ту завершенность, которая достигается в иных жанрах другими средствами. Повествовательность<sup>5</sup> имеет слабое отношение к структурированию классической этнографии, за исключением случаев, когда описывается опыт полевой работы. Скорее, отличительным стилистическим приемом этнографического холизма выступает классификация, то есть глава и стих, что очень похоже на то, как библия утверждает свой текстуальный эффект всеохватности»<sup>6</sup>.

Здесь Р. Торнтон описывает одну из стратегий создания *целого* в жанре классической этнографической монографии: эффект целого достигается за счет *классификации и категоризации* культуры и общества и последующего изложения локальных наблюдений в соответствии с принятой классификацией. При этом весь культурный или социальный универсум разбивается на «блоки»: экономика, экология, политика, религия, родство или культура духовная (верования, обычаи, ритуалы, и т.п.) и культура материальная (пища, одежда, жилище и т.д.). Читатель такой монографии вслед за ее автором(ами) начинает полагать, что экономика тесно связана с родством, духовной культурой и экологией и т.д. Неочевидность этих связей и зачастую отсутствие их описания преодолевается эффектом *целого*, уподоблением локального общества или культуры организму, в котором все связано со всем остальным; при этом подразумеваемые связи, оставаясь необъясненными, сами объясняют

все остальное и эффективно включают частный мир описанной этнографом локальности в макромир государства, мировой экономики, политики и культуры.

Для нашей темы важно, что наличие такого рода связей всегда *домысливается*, так что гигантский разрыв между предрассудками отдельного человека или человеческого сообщества и, например, закономерностями мировой системы, маскируется. За счет этой текстуальной стратегии глобальные объяснительные схемы – законы экономики, функционирование государства, рыночные отношения и т.д. – оказываются связанными с неподдающимися абстрагированию и редукции наблюдениями за частной жизнью в конкретном месте. Именно так эти «частные наблюдения», фиксируемые в дневниках этнографов, превращаются в «научные факты». Вне такого воображаемого глобального контекста конкретное наблюдение, что «ладонь Фазлиддина Хочаевича змеиным броском залепила рот Макушину», независимо от того, был ли совершен этот поступок в реальности или придуман писателем, упрямо не желает превращаться в «этнографический факт». Зато *классификация* этого частного поступка как *обычая* сразу превращает его в таковой. И здесь – главное: не писательский вымысел сообщает наблюдению параметры *фиктивности* (хотя именно частные наблюдения всегда выглядят как *истории, рассказы об увиденном*, в которых правду от вымысла отличить всегда сложно), а именно встраивание этого вымысла в глобальный контекст сообщает финальному продукту и *фиктивность* (связи с глобальным неочевидны), и *фактичность* (лишь соотнесение частного наблюдения с макротеориями наделяет его свойствами научного факта).

Итак, этнографу приходится тратить больше сил на *воображение целого*, чем на *домысливание частностей*. С.Н. Абашин прав, утверждая, что этнографический «факт» мало отличается от «вымысла». Однако происходит это не только потому, что «невозможно проследить всю жизнь постороннего человека во всех ее деталях», но главным образом потому, что этнограф, следуя канонам дисциплины, вынужден «примысливать» к собственным частным наблюдениям включающие их *целостности* – культуру, общество, мировую экономику, историю, жизнь, которые он не может охватить взглядом и структуры которых изначально наделены именно в силу их «ненаблюдаемости» изрядной долей фиктивности.

Следует заметить, что стратегия классификационного холизма (разработанная, по всей видимости, уже энциклопедистами XVIII в.), при которой атомарные события жизни людей встраивались в заранее заданную классификацию и обретали в ней *смысл* частей этого *фиктивного целого*, подвергалась в последнюю четверть XX в. серьезной критике. И, как правило, не используется в работах этнографов, с этой критикой знакомых. Существуют, однако, целые «провинции» антропологического знания, куда эта критика не проникла. Речь идет, разумеется, об антропологической периферии, профессиональных сообществах, которые по разным обстоятельствам не были включены в полемику, проходившую в это время в рамках мирового антропологического сообщества. К такого рода сообществам (я должен не без горечи констатировать) принадлежит и сообщество российских антропологов. Дело, разумеется, не в том, успели или нет отечественные этнографы принять участие в дискуссии о кризисе репрезентации, развернувшейся в мировой антропологии с середины 1980-х годов, а в том, сумели ли они познакомиться с ней и усвоить ее результаты, а также соответствующим образом учесть их в собственной практике. Пока что свидетельства о том, что это произошло, отсутствуют; скорее наоборот, мы создаем новые серии энциклопедических работ о народах по стандартным схемам полуторазвековой давности, нимало не задумываясь, можно ли, сменив стратегию репрезентации, сообщить большее и для нашего времени значительное более существенное о тех, кого мы изучаем.

Итак, *классификационный холизм* классической этнографии перестал удовлетворять большую часть членов мирового антропологического сообщества и то множество аудиторий, на которые рассчитано производство и которые являются потребителями этнографического знания. Это не означает, что большинство этнографов

отказались от попыток реконструкции *целого*, но означает, что антропология столкнулась с *необходимостью воображения иных целостностей*, потенциально более богатых, чем элементы классической классификационной сетки. Анализируя кризис этого частного вида холистской идеологии, другой ее критик и один из редакторов той самой книги, которая явилась одним из наиболее значительных событий, спровоцировавших кризис репрезентации в антропологии (речь идет о Джордже Маркусе и сборнике статей «Writing Culture»), описал совокупность используемых этнографами стратегий для преодоления этого кризиса. В уже упомянутой выше статье он перечисляет и комментирует различные способы «сказать больше», к которым этнографы прибегли, отказавшись от классификационного холизма. Большинство этих стратегий экспериментальны, хотя сами эти эксперименты отражают разные степени радикальности разрыва с прежней холистской традицией. В рамках одной из таких стратегий, как мы убедимся, подготовлена и статья С.Н. Абашина.

Дж. Маркус описывает четыре подобные стратегии: 1) сказать больше, «позволяя другим сказать это»; 2) сказать больше, предоставляя множественные уровни и стили анализа; 3) сказать больше, выявляя имплицитную критику западной мысли и общества, скрытую во многих «этнографиях»; 4) сказать больше, рассказывая все, без умолчаний<sup>7</sup>.

Оформление первой из этих стратегий, как отмечает Дж. Маркус, связано с новейшими теориями текста в литературной критике, в которых подвергается сомнению авторитет писателя, а в более широком контексте – конструирование в различных дискурсах некоего целостного *агента действия* (актора), интегрального субъекта, автономного «Я». Свой вклад в становление этой критики сделали такие видные представители постструктуралистской мысли, как Ролан Барт с его новыми идеями в области семиотики текста<sup>8</sup>, Мишель Фуко с его трактовкой понятия «дискурс»<sup>9</sup>, Жак Деррида с его критикой метафизики присутствия<sup>10</sup>, и, разумеется, Михаил Бахтин, много ранее прочих продемонстрировавший на примере поэтики Ф.М. Достоевского эффективность диалога и полифонии в тексте. Бахтин, подрывая авторитет монологического субъекта, одновременно подчеркивал значимость полифонической репрезентации; сам же принцип полифонии, строящийся как раз на «предоставлении голоса» разнообразным Другим, как нельзя лучше соответствовал задачам этнографов.

Голоса других, впрочем, почти всегда в той или иной степени присутствовали в этнографических публикациях, приглушенно звуча в цитатах, примечаниях и сносках, однако регистр, или диапазон этих «голосов», был, как правило, узок: это были «свои Другие» – коллеги, представители смежных областей знания и в значительно меньшей степени голоса тех, о чьей культуре или обществе повествовали этнографы. Новая экспериментальная этнографическая литература как раз и ставила своей задачей преодоление диктата автора за счет предоставления текстового пространства иным «голосам» и интерпретациям, производимым прежде всего самими изучаемыми в диалогах с этнографом или друг с другом. Столь радикальный поворот в технике репрезентации не мог не сказаться на выборе жанров и методов полевой работы; этот же поворот знаменовал собой теоретический разрыв с традиционной описательно-монологической традицией, опирающейся на противопоставления субъекта и объекта, изучающих и изучаемых, повествующих и молчащих – с этим до сих пор непреодоленным наследием колониального дискурса, частью которого оставалась практика антропологических исследований.

Впрочем, не все особенности этнографических работ определяются наличным дисбалансом власти интерпретации между автором и его «персонажами». Реализм, а точнее, реалистическое описание, оставаясь ведущим жанром этнографического письма, как и концепт авторствования, опирается на ряд конвенций, поддерживающих и маскирующих интерпретативную власть пишущего. Конвенции реализма вообще и этнографического реализма в частности (в сопоставлении с иными стилями) стали объектами специального рассмотрения у антропологов и историков<sup>11</sup>. Здесь важно помнить, что реализм, окончательно оформившийся как самостоятельный

литературный стиль в XIX в., претендовал на *представление* средствами искусства мира как он действительно существует. В этом он значительно отличался от двух своих непосредственных предшественников – классицизма и романтизма, первый из которых в качестве образца для подражания брал классическое искусство Древней Греции и Рима, а второй стремился к воспроизведению индивидуального переживания творца. Общим для всех этих эстетических теорий является установка на воспроизведение изображаемого объекта выразительными средствами конкретного искусства (словом, цветом, звуком); в реализме, однако, задача создания *правдоподобной репрезентации* реальности становится главной. Подражание реальности, попытки воссоздать ее в ином материале не превращают эту творимую человеком вторую природу в точную копию первой.

Сама установка на подражание и воспроизведение реальности (или, иначе, миметическая ориентация, мимесис) хронологически предшествует реализму, и различные эстетические теории выдвигают в качестве своих целей, как это уже отмечалось выше, различные объекты для имитации. Для нас существенно помнить, что реалистическое описание в этнографии опирается на эстетическую теорию реализма и претендует на представление мира каков он есть. Слово *представление* (*репрезентация*) здесь должно быть ключевым, хотя как раз его содержание авторами-реалистами сегодня обычно почти не принимается в расчет. Считается, что этнограф-реалист описывает общественные отношения, или систему культурных значений *как они есть сами по себе*, а те средства, с помощью которых эти системы *отображаются* в тексте, то отношение, в результате которого *описание* замещает реальность и *представляет* ее читателям в качестве *реально существующей*, остаются вне фокуса внимания, не проблематизируются. При этом зачастую эффект объективации достигается за счет тщательного стирания следов автора в тексте. Реальность при такой подаче как бы представляет себя сама с помощью простого референциального отношения между словами и описываемыми предметами и явлениями. В результате такой установки маскируются все процедуры описания, имеющие субъективный характер: отбор описываемых вещей и событий, их встраивание в объемлющие целостности за счет имплицитного классифицирования («простые поступки» и «обычай», «просто еда» и «традиционная пища» и т.п.). В результате за рамками исследования оказывается то обстоятельство, что при описании так называемой традиционной культуры за счет применения техник отбора и классификации наблюдаемого реконструируется не реально существующая сложность культурного взаимодействия, а некий очищенный от временных и инокультурных наслоений утопический объект потребного прошлого с более или менее очевидными политическими импликациями. Авторская власть интерпретации оказывается спрятанной за якобы объективными наблюдениями и отношениями «между самими реальными вещами».

Все эти «маскировочные» стратегии могут ввести в заблуждение наивного читателя, с удовольствием принимающего описание за «мир как он есть сам по себе», но не критически мыслящего исследователя, улавливающего фундаментальное сходство любого *представления* (репрезентации) с *постановкой* (спектаклем), где многое зависит от режиссера и где уместно задавать вопросы: кто ставит, на какую публику рассчитан спектакль, какой эффект и за счет использования каких приемов хотят достичь успеха сценарист и режиссер, по каким принципам отбирались актеры? и т.п.

Некоторым читателям может показаться, что аналогия между этнографическими текстами и театральными постановками слишком нарочита, чтобы быть правдоподобной, но помимо общих структурных сходств (наличие автора, аудитории, отбора персонажей и их характеристик и т.п.) эта аналогия поддерживается и преобладающей в классической этнографии драматургической техникой повествования<sup>12</sup>. Драматургия требует также сюжетного «закольцовывания», смыкающего начало и конец повествования, и традиционное завершение публикаций выводами, возвращающими читателя к началу рассуждения и подытоживающими его, вполне вписывается в жанровый канон.

В связи со стремлением «сказать больше», чем было можно в традиционных реалистических жанрах (журналистике и научных публикациях), интересно отметить, что в США в 1960–1970-е годы оформилось направление творческой документалистики<sup>13</sup>, в рамках которого были сделаны весьма успешные попытки сопряжения фактографии с писательскими приемами. При сохранении верности факту в этих новых стилях письма, именуемых в зависимости от области использования то новым журнализмом, то творческой документалистикой, то документальным романом, использовались такие традиционные литературные приемы, как *сюжетная разработка* темы (параллельные повествования, забегание вперед или уход в прошлое и т.п.), *инсценировка* (принцип *показа*, а не *рассказа*, когда автор за счет использования особых стилистических приемов заставляет читателя самому видеть, слышать, обонять и осязать происходящее, быть свидетелем разговоров героев, почувствовать сопровождающую их эмоциональную обстановку и т.д.), *разработка характеров* основных персонажей (отбор персонажей и передача событий их глазами, смена перспектив повествования, использование техники потока сознания и т.п.), *авторское присутствие* в качестве одного из участников событий или «организующего сознания» и др. Некоторые из этих приемов несистематически используются и российскими этнографами, однако их возможности еще не становились у нас предметом особого обсуждения. Примысливание же целостностей, о котором шла речь выше, остается у нас стандартным приемом упорядочивания наблюдений и тем основанием, по которому можно сближать и сравнивать научное и литературное реалистическое письмо.

Возвращаясь к теме фиктивности/фактичности этнографических публикаций, хочу отметить, что описываемые в них целостности фиктивны не только по причине их недоступности наблюдению, но и из-за приписываемых им связности (когерентность), внутренней однородности (гомогенность) и топологической неизменности<sup>14</sup>. Связность, однородность и неизменность – разные аспекты или стороны одного и того же *организмического топоса* – предствления, сутью которого является метафорическое уподобление классификационных единиц (культур, обществ, этносов) организмам. Эта метафора имеет важные следствия методологического характера для соответствующих социологических, культурологических и этнологических концепций. Например, известное обстоятельство, что организм сохраняет самоидентичность (идентичность) на протяжении всей своей жизни и в нормальном (архетипическом) случае может меняться, но не может превратиться в иной организм, имеет прямое отношение к рассматриваемой С.Н. Абашиным теме смены этнической идентичности<sup>15</sup>. Подобно *этносу* советских теорий, который, меняясь, не перестает от этого квалифицироваться как «тот же самый», любой его член, независимо от воли и усилий стать иным или «своим» в «чужой» культуре, рассматривается в классификационной парадигме как аномалия, нетипичный (немассовый) случай, классификационный остаток, подобный категории «прочие», как внекатегориальная и, стало быть, несущественная случайность, несколько не угрожающая общим принципам принятого классификационного порядка. Метафора организмического целого, присущая классификационному реифицирующему мышлению, как видно из этого примера, заставляет рассматривать все явления, не вписывающиеся в задаваемый классификацией нормативный порядок, как аномалии и тем самым маргинализует их, выводя за пределы мира «нормальных» целостностей, выталкивая их на его периферию или объявляя их вовсе несуществующими и невозможными.

Аналогия этнического с органическим, врожденным, унаследованным (генетическим) проявляется прежде всего именно в этой маргинализации случаев смены этнической принадлежности отдельными людьми. В самом деле, никто не оспаривает возможности смены религии и языка и соответствующих поведения и идентичности в течение жизни у отдельных людей или целых сообществ. Человек волен сменить свои социальную идентичность, профессию, гражданство. С течением жизни меняется возрастная идентичность. Писатели и психологи давно исследуют пластические возможности человеческой психики, в том числе возможности кардинальной смены самосо-

знания практически во всех его аспектах, включая этнический<sup>16</sup>, однако их тезис о безграничной пластичности психики и калейдоскопе идентичностей, которые способны интегрировать жизнь отдельного человека, до сих пор встречается с недоверием.

Мне вспоминается один случай, который, разумеется, не имеет никакой универсальной доказательной силы и в этом смысле, очевидно, не обобщаем, но представляется мне интересным в связи с темой смены или сохранения идентичности. Дело происходило в Портланде (Орегон), где я знакомился с основами процессуально ориентированной психологии. Мой собеседник, инженер-физик по первому образованию, ученик К. Юнга и А. Минделла, психотерапевт с многолетним опытом и обширной практикой и автор нескольких книг, на мое замечание, что человеку для сохранения своей «человеческой идентичности» жизненно важно сохранять отличия от животного, с одной стороны, и машины, с другой, сказал, что мы до сих пор слишком мало знаем о человеческих возможностях в этой сфере и что человек, по его опыту, легко становится тем, кем он или его тело желают стать в данный момент. Это странное замечание, может быть, мне и не запомнилось бы, если бы не повод, по которому возник этот разговор: утром того же дня я был свидетелем весьма необычного «превращения» человека в вулкан. Один из участников нашего тренинга, житель Гавайских островов, пожилой, тщедушный и обычно мало заметный человек, попытался, отождествив себя с природой этих островов, выразить весь испытываемый им гнев и боль. Он стал извергающим вулканом, и его переживание было настолько подлинным и убедительным, что оно захватило всех присутствующих. Что происходило в это время с идентичностью человека и его собственным образом тела? Имеют ли такие миметические усилия длительные следствия для нашего Я-образа?

Случаи такого рода «экспериментов» с идентичностью не так уж редки, как кажется, просто слишком «радикальный» с точки зрения нашего обыденного «Я» опыт трансформаций вытесняется и маргинализуется как фантазии, мечты, сны, необычные телесные симптомы и т.п. Дети в своих играх тоньше реагируют на подобные импульсы и легче расстаются с социально поддерживаемым Я-образом. И, напротив, взрослые, «застрявшие» в своей идентичности и не пытающиеся как-то интегрировать свой опыт переживания иного, часто приобретают хронические симптомы и болезни. Мы действительно слишком мало понимаем природу установок на подражание и воспроизведение реальности и ее место в освоении человеком окружающего мира, а наши предки со своей симпатической магией, кажется, знали об этом больше.

Так называемая среда представлений, всюду нас окружающая, – разнообразные тексты, телевидение, радио, балет, скульптура и живопись – все, что захватывает воображение и переносит читателя (слушателя, зрителя) в иные миры, не может оставлять нас неизменными. Осуществляется ли это «путешествие» за счет плохо представляемых автором и его аудиторией трансцендентальных сил (власти гения, вдохновения и дара божьего, или, как в шаманизме, контакта с духами) остается моментом второстепенным. Налицо структурная общность магических процедур: от «воплощения» (моделирования) реальности, описываемой автором-творцом в тексте, картине, сеансе камлания и т.д., до захвата внимания и чувств аудитории и погружений ее в своего рода транс за счет вневременного и внетелесного переноса в иные миры. Если эта аналогия справедлива, то применительно к этнографическим текстам успехом такого «камлания» будет создание полнокровной текстуальной модели воспринимаемого этнографом мира, создание такого *представления* (во всех смыслах этого слова), которое оказалось бы способным перенести читателя в этот мир, захватить его воображение, заставить его забыть, что он путешествует по миру представлений, а не по реальному миру. Это временно забытье, эта захваченность читательского воображения и его полет, эквивалентный трансу, и есть очевидное проявление власти мимесиса, его трансформативной мощи.

Но если власть искусства над нашим сознанием столь велика, и другие люди могут влиять на наши мировоззрение, чувства, телесные переживания и идентичность столь явно, то почему мы продолжаем настаивать на жестком наследовании некото-

рых параметров этой идентичности. Даже половая идентичность сегодня оказывается скорее переменной, нежели постоянной, неужели этническая превосходит ее по устойчивости и неколебимости? Рассмотрение некоторых из присущего современному человеку набора идентификаций (языковые, локальные, конфессиональные и т.п.) обнаруживает лежащее в основании рассуждений об их устойчивости/изменчивости противопоставление обучения наследованию. Изменения наследуемых параметров идентичности, в частности этнического, выражается на языке используемой в примордиализме организменной метафоры как *ассимиляция*. Стоит в этой связи вспомнить, что этот термин пришел в культурную антропологию и социологию из физиологии, где он означал *усвоение* пищи, т. е. превращение внешнего и инородного во внутреннее и свое, в строительный материал развивающегося организма. Эта модель превращения *иного* в свое (у-своение) в процессе *поглощения* этого иного и его переработки остается слишком узкой и частной, чтобы охватить все возможные случаи идентификационных трансформаций, в особенности на индивидуальном уровне, и семейство производных понятий, выработанных в рамках той же парадигмы позднее (аккультурация, структурная ассимиляция), здесь не выручает. Выходом из тупика классификационной парадигмы на начальном этапе могла бы стать фокусировка внимания исследователей как раз на тех фактах и явлениях, которые объявляются в ней нетипичными, случайными и незначимыми, однако это потребует перемены идентичности от самих исследователей, а такого рода перемены даются не легче, чем смена этничности.

#### Примечания

<sup>1</sup> Имеются в виду «Cultural studies». Российская культурология не совпадает ни по методам, ни по предмету с американскими «cultural studies», поскольку в ней приемы литературоведческого анализа не только не выступают в качестве ключевых, но и вообще мало используются.

<sup>2</sup> Ср., напр., пушкинскую тематику «Этнографического обозрения» (ЭО): Тульцева Л.А. «Умилно на пучок зари...» (к реконструкции одного из пушкинских образов милой старины) // ЭО. 1999. № 3; Кагаров Е.Г. Этнографические мотивы в поэзии А.С. Пушкина // ЭО. 1999. № 3; Жарникова С.В. Дорогами мифов (А.С. Пушкин и русская народная сказка) // ЭО. 2000. № 2. См. также статью Е.И. Филипповой «Художественная литература как источник для этнографического изучения города» (Сов. этнография. 1986. № 4). В последней из упомянутых выше статей приводится также перечень публикаций, в которых этнографическое источниковедение рассматривалось в связи с анализом художественных произведений.

<sup>3</sup> Использованный здесь термин *фиктивность* может восприниматься в сильном (как нечто намеренно придуманное и заведомо расходящееся с истиной, как, например, *фиктивные* документы) и слабом (нечто домысленное или придуманное автором; к этому значению близко английское *fiction*, обозначающее художественную литературу) значениях. Я пользуюсь здесь слабым значением этого термина.

<sup>4</sup> В качестве наиболее глубокой и содержательной критики этнографического холизма рекомендую работы: Thornton R. The Rhetoric of Ethnographic Holism // Cultural Anthropology. 1988. Vol. 3. № 3. P. 285–303; Marcus G. Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself // Critique of Anthropology. 1989. Vol. 9. № 3. P. 7–30.

<sup>5</sup> Р. Торнтон использует здесь термин *narrative*. Здесь существенно, что любой нарратив предполагает наличие *повествователя* (рассказчика, нарратора) и аудитории (слушателя, собеседника, нарратора); в классической же этнографии рассказчик скрыт, а риторически создаваемое авторское всеведение обеспечивает эффект реальности и объективности представляемого.

<sup>6</sup> Thornton R. Op. cit. P. 287.

<sup>7</sup> Marcus G. Op. cit. P. 10–14.

<sup>8</sup> См. прежде всего его работу «Смерть автора», опубликованную по-русски в томе его избранных работ (Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 384–391).

<sup>9</sup> См. русский перевод его книги «L'Archéologie du Savoie» (Фуко М. Археология знания. Киев, 1996).

<sup>10</sup> Derrida J. L'Écriture et la Différence. P., 1967 (см. русский перевод: Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000, в частности главу «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук». С. 445–466, а также его знаменитый разбор «Урока письма» из «Печальных тропиков» К. Леви-Стросса // Derrida J. De la grammatologie. P., 1967; русский перевод: Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000, в особенности раздел «Письмо и эксплуатация человека человеком». С. 263–290).

<sup>11</sup> Ср., напр.: Clifford J. The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge (Mas.), 1988; Crapanzano V. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description // Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley; Los Angeles; London, 1986. P. 51–76; Van



*Maanen J. Tales of the Field. On Writing Ethnography. Chicago; London, 1988 (в частности главу «Realist Tales». P. 45–72); Agar M. Literary Journalism as Ethnography. Exploring the Excluded Middle // Representation in Ethnography. London; New Delhi, 1995. P. 112–129; Marcus G. Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research // Current Anthropology. 1980. Vol. 21. P. 507–510. Аналогичный анализ для истории см., напр.: White H. Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism. Baltimore; London, 1978 (в частности главу «The Historical Text as Literary Artifact». P. 81–100).*

<sup>12</sup> Я всегда испытываю неловкость, пытаюсь знакомить читателей с заведомо известными и общедоступными сведениями из иных провинций социального знания, но довольно часто такие сведения все же бывают уместными, поскольку междисциплинарные барьеры иногда оказываются такими сильными, что при отсутствии интереса к той или иной области знаний они способны скрывать производимые в ней знания от «смежников» на годы, а иногда и столетия. Поэтому приведу краткую справку о драматургической технике повествования или драматической перспективе. В нарратологии, – дисциплине, исследующей нарратив, различают множество возможных *нарративных перспектив*, или точек зрения и позиций, с которых может вестись повествование. В рассказе от третьего лица сам рассказчик находится вне рассказа, но знает все, включая мысли своих героев; существует и техника ограниченного всезнания, когда рассказчик знает мысли лишь одного из персонажей. Есть и повествование от первого лица, где рассказчик сам является одним из персонажей. В отличие от этих приемов драматический метод более ограничен: рассказчик не знает мыслей своих персонажей, а повествует о них так, будто все события разворачиваются перед ним как на сцене, безо всякого доступа к тому, что происходит в головах персонажей. Именно этот метод чаще всего используется при изложении событий в классических этнографии, истории и социологии.

<sup>13</sup> Оно именовалось *creative nonfiction* и привлекло внимание как писателей и журналистов, так и позднее антропологов и представителей других гуманитарных дисциплин; подробнее о нем см.: *Agar M. Op. cit. P. 112–129.*

<sup>14</sup> Топологической неизменностью я называю устойчивость связей с другими классификационными целостностями того же ряда (культурами и обществами); изменения отдельной культуры или общества, рассматриваемые в классификационной парадигме как культурная или социальная динамика, оставляют неизменными сами классификации обществ и культур и топологические связи соседства/сходства в кластерах типа культурных кругов, хозяйственно-культурных типов и т.п. или между ними (европейские и азиатские общества и т.п.).

<sup>15</sup> Разумеется, природа богаче взятой здесь в качестве образца модели постепенного изменения и развития, поставляя нам образцы метаморфозы как, например, превращения яйца в птицу или черепаха, куколки в бабочку и т.д.

<sup>16</sup> Один из многочисленных литературных примеров – романы швейцарского писателя Макса Фриша, главные герои которых драматически меняют свою жизнь и начинают новую, мало похожую или совсем не похожую на прежнюю (например, становясь для всех окружающих слепым, как герой романа «Назову себя Гантенбайн», или как герой одноименного романа Штиллер, швейцарский скульптор, выдававший себя за немца американского происхождения). В качестве эпиграфа к своей пьесе «Биография» М. Фриш взял слова Вершинина из «Трех сестер»: «Если бы начать жизнь снова, притом сознательно? Если бы одна жизнь, которая уже прожита, была, как говорится, начерно, другая – начисто! Тогда каждый из нас, я думаю, постарался прежде всего не повторять самого себя...», а эпиграфом к роману «Штиллер» служат слова С. Кьеркегора: «Знай, потому так трудно выбрать самого себя, что в этом выборе абсолютная изоляция тождественна глубочайшей сопряженности, и последняя безусловно исключает всякую возможность стать чем-то другим, сотворить себя заново в виду чего-то другого. ...Когда в нем пробуждается страсть к свободе (а она пробуждается в этом выборе и в этом выборе осуществляется), он выбирает самого себя и борется за то, чем овладел, как за высшее счастье, и это есть его высшее счастье».

## **S.V. Sokolovskii. Anthropology: Styles, Genres, and Methods (comments to the article by S.N. Abashin)**

Contemporary ethnographic focus on textuality and concomitant changes in writing styles and fieldwork methodology are discussed in relation with the problem of ethnic identity change. Theoretical debates in Soviet anthropology, whether an individual change of ethnic identity is possible, are viewed within the framework of writing style concerns of the time. It is argued that predominant style of realist account has influenced a particular theoretical stance formation and has reinforced primordialist treatment of ethnicity.