

*"Не поглядевшись в зеркало,
сам себя в лицо не знаешь".*

Русская пословица

До недавнего времени в фокусе отечественных этнографических исследований, как правило, оказывались лишь те русские, которые были "антропологически чуждыми" исследователю – удаленные исторически, географически; носители традиционных укладов – сельские жители; "русские издалека" – мигранты из ближнего зарубежья (Романов, Ярская-Смирнова 1998). Социальные трансформации 1990-х годов в России потребовали по-иному взглянуть на эпистемологические основания социальных наук. Эти процессы активно проникают в российскую этнографию; произошла институционализация социальной антропологии в качестве образовательной программы и дисциплины, и традиционные подходы к изучению культур постепенно уступают место более современным. Благодаря использованию этнографической оптики в отечественной социальной науке проблематизируются такие явления, как повседневность бездомных жителей столицы, жизнь городских уличных торговцев, субкультура российской армии и подростковых группировок, внутренняя жизнь и неформальные практики в организациях. Кроме того, мы теперь имеем возможность знакомиться с репрезентациями России в этнографических работах зарубежных коллег. Вглядываясь в это зеркало, мы узнаем, проецируем, сравниваем, идентифицируем себя с тем, что предложено в дискурсе.

За последние 15 лет зарубежное руссковедение фундаментально пересмотрело свои подходы и задачи, сместились идеологические акценты, изменяя представления западного читателя о России, советской власти, перестройке и ее последствиях для отдельных людей, общества и культуры. Появились новые серьезные академические коллективы, совместные удачные проекты, показывающие, как изменения в организации домашнего хозяйства, гендерное разделение труда и контроль над ресурсами модифицировали и оформляли постсоветскую культуру, множественность жизненных стратегий, шансов и идентичностей. Такие тексты, по выводам С. Ушакина, представляют значительный интерес не столько с точки зрения конкретных выводов и обобщений, к которым приходят авторы, сколько с точки зрения тех аналитических процессов, благодаря которым данные выводы и обобщения стали возможными (Ушакин 2001: 178). Например, как представлена гендерная идентичность России в западных текстах и каков исторический и интеллектуальный контекст такого образа "русскости"? Отвечая на эти вопросы, О. Рябов обнаруживает, что воспринимая Россию как некую Периферию по отношению к Западу-Центру, западные авторы (да и отечественные) атрибутировали ей те качества, которые в бинарных оппозициях занимают место периферийное и традиционно маркируются как феминные, а потому вызывает не только восхищение, но и непонимание, страх и неприязнь; стремление контролировать (Рябов 2000: 120–121).

Елена Ростиславовна Ярская-Смирнова – доктор социальных наук, профессор, заведующая кафедрой социальной антропологии и социальной работы Саратовского государственного технического университета.

В самом деле, социальная/культурная антропология, этнография и сравнительные исследования обладают властью называть и определять социальные феномены; этот дискурс может вскрывать, ставить под сомнение догмы здравого смысла и центристские определения или, напротив, фиксировать стереотипы своего собственного предзнания: например, рационализируя культурные практики и утверждая миф об их однородности в масштабе нации (Ярская-Смирнова 1999). Выводы исследований популяризуются, философские трактаты сводятся к простейшим формулам в публичном дискурсе, фольклоре и политической риторике, и все представители рассматриваемой "общности" получают возможность свериться с имеющимся шаблоном. Такова, по словам Б. Данкана, трафаретная критика другой культуры без понимания контекста, в который вторгается исследователь, с упрощенным представлением о том, что общество может просто стать "социалистическим" или "капиталистическим" с принятием того или иного порядка, с классификацией культур на "старые" и "новые"; это часть политики холодной войны, определяющей страны как "друзей" или "врагов", основываясь на том, как они вписываются в американские экономические или стратегические интересы (Данкан 2006).

Вместе с тем есть и такие постсоветские этнографические исследования, которые, представляя опыт жизни людей изнутри, в интерпретативных рамках местного контекста, существенно расширяют научное понимание тех социальных практик, сложных культурных систем, где быстрые изменения сочетаются с господством традиций. Интеллектуальная конструкция России и русскости сегодня обогащается еще одной картой этого символического ландшафта – книгой Нэнси Рис "Русские разговоры" (Ries 1997; Рис 2005).

Присоединяясь к беседам Рис с русскими (в основном московской интеллигенцией), мы слушаем их жалобы о неустроенной рутине жизни, всеобщем хаосе, печальных судьбах людей и участи России. В этих повседневных рассказах озвучены идеологические и культурные ориентации людей. Н. Рис доказывает, что "язык – это главный посредник как гегемонической власти, так и сопротивления ей" (Рис 2005: 52–53). Она утверждает, что разговор есть центральный локус производства ценностей во всех обществах, но особенную важность приписывает разговору в русской культуре, ссылаясь на важность разговора при чаепитии, в застолье (с. 55). Вряд ли это можно отнести к специфике лишь русской культуры. Кроме того, люди говорят не только потому, что им – как русским – свойственно постоянное желание вербализовать свою жизнь. Сама ситуация гибкого интервью располагает к беседе, создавая тем самым более искусственный контекст, отличный, скажем, от динамики отношений в архивных исследованиях.

Н. Рис интересуется то, каким образом разные жанры русского разговора связаны с нарративной конструкцией мужественности и женственности, России и русскости. Идентичности строятся вокруг жанров плача и причитания, а способ говорения о себе конструирует имидж России как земли страдания ("святая многострадальная Русь"). Русские женщины и мужчины эпохи перестройки рассказывают и мыслят в жанре русской сказки. Остановлюсь лишь на некоторых сюжетах.

В книге есть спорная мысль о том, что именно женщины внедряют тоталитаризм в России. Пожилые женщины, по мысли Рис, воплощают социальный контроль, их разговор пронизан сентенциями о социальном и поведенческом порядке (следят за манерами), они, по словам одного информанта, – орудия конформизма: управляя в своих семьях с помощью железного кулака, женщины поддерживают незыблемость социальных устоев. На мой взгляд, эта гипотеза игнорирует, например, то, что именно женщины играли большую роль в русском диссидентском движении. Автор усматривает проявления "матернализма" в женских историях о семейной жизни с мужчинами, ко-

торые оказываются не только "большими детьми", но и "маленькими тиранами". Отсутствие в доме мужчин и стойкость женщин, объясняет Рис, – это парадигма российского общества, оформленная в нарративах и других жанрах коммуникации. Думаю, если демистифицировать этот вывод о могуществе женщин в приватной сфере, то будет очевидно, что речь идет о воспроизводстве патриархата, поскольку эти властные женщины представляют собой дешевую и податливую рабочую силу, а их домашний труд – непосредственное добавление к зарплатам обоих супругов.

Мужественность означается в книге Н. Рис озорными или хулиганскими конструкциями, которые могут быть сведены к образу дурака (наиболее важному в конструкции мужской идентичности), который появляется в русской повседневной жизни так же часто, как и в народной сказке. Это в общем-то обычный трикстер – шут, или зеркальное отражение, двойник короля из сказок всех времен и народов, но почему-то в паспорте у него стоит лишь русское гражданство. Сказки о пьянстве, драках и сексуальной дикости русских мужчин иногда скрываются при женщинах, но это популярный жанр, возникающий в определенных контекстах. В связи с этим логичным кажется вывод автора о том, что мужская идентичность – индивидуальная и коллективная – нормализуется в риторике через дружбу, предполагающую добродушный пьяный конфликт. А кто же такие скучные умники? Возможно, это конформные женщины или те мужчины, о которых этнография умалчивает или сообщает в сносках.

Что касается роли мужчин в социальной и политической истории, то Рис предлагает рассмотреть несколько социальных последствий поведенческого и лингвистического комплекса озорства. Нельзя не разделить мысль автора о том, что помимо вреда от пьянства на рабочем месте истории об озорстве освящали воровство и летаргическую беззаботность, которые подвергали эрозии ответственное отношение к труду и вели к медленной смерти российскую индустрию и, добавлю, многие сферы профессиональной деятельности. Надо сказать, по своему эффекту озорство аналогично так называемой идее гибридности, высказанной исследователем постколониализма Хоми Бабой (*Bhabha* 1994): разрушение доминантного осуществляется благодаря *почти* точному его копированию. Дурак делает *почти* то, что ему говорят, и этот зазор между "тем, что следует сделать" и "тем, что на самом деле делается" производит эффект, губительный для всей системы. С одной стороны, это были креативные формы выживания и сопротивления дисциплинарным моделям государства. С другой стороны, пишет Рис, они достаточно проблематичны с макроэкономической точки зрения, и во всей русской истории вплоть до перестройки эта проблема всегда вызывала тоталитарные реакции, нацеленные на то, чтобы превратить мужчин в послушных и аккуратных работников.

И все же конформные женщины и нарушители-мужчины в этой репрезентации – не более, чем знаки, концепты. Ведь воровство на рабочем месте и нарушение профессиональных обязанностей (в советской торговле, общепите, социальных учреждениях) не являлось прерогативой мужчин. Кстати, автор склоняется к тому, что озорство, хулиганские выходки, вообще "комплекс непослушания" можно рассмотреть как общую характеристику культуры народа, которая посредством соответствующего поведения и рассказывания историй подтверждала неспособность авторитарной системы полностью репрессировать или запрограммировать жизненные практики и послужила символическим материалом для развития некоторых типов постсоветских идентичностей и видов практик.

Главная и весьма убедительная мысль Рис касается нарративов перестройки как части риторики широкого политического ритуала сдвигов, кризисов, коллапсов и реформ. В 1989 и 1990 гг. были слышны многие голоса за свободу секса, пьянства и драки, которые во время перестройки стали ключевыми перформативными символами

свободы, а путч августа 1991 г. отчасти стал попыткой, по образному выражению Рис, поместить выпущенного джина назад – в бутылку социального контроля. Когда эта попытка не удалась, то не произошло и спонтанной материализации социально-экономического рационализма, интернализации дисциплины и производительности западного стиля, чего ожидали очень многие. С одной стороны, онтологическая потребность в "озорстве" была загнана в формы пьянства, казино, сексуальных похождений и брутальной криминальности мафии. С другой стороны, систематические, рациональные способы социальной трансформации были исключены из воображения и практики", и, произнося свои причитания и нарративы мистической бедности, многие люди внесли самих себя в строфы пассивности, иронического отчуждения, эскапизма и виктимизации, которые помогли утвердить их продолжающуюся уязвимость власти и боли (Рис 2005: 195–212). Такие истории стали фольклорным жанром, подобным плачу или причету, и их представление в повседневной беседе играет существенную роль в оформлении социальных и политических установок, особенно в период перемен.

Применение этнографического подхода к текстуре повседневных практик вкупе с лингвистическими средствами анализа текста и языка позволили автору осуществить яркое исследование конкретных условий продуцирования дискурса. Представляется абсолютно верной мысль Рис о значимости идеологических и культурных представлений людей для социально-экономического и политического развития России. Мир, который создает Рис, социально узнаваем, но порой ее выводы базируются на постулате, который напоминает характеристику путешественниками туземцев Нового Света, которым недостает силы разума и знания Бога (Hall 1992: 306): "русские не удовлетворяют канону западной рациональности". Строя беседу по законам типично американского жанра – "практическое решение проблемы" – Рис убеждалась в том, что ее собеседникам это казалось неуместным поворотом темы; переключаясь на "русский разговор", она была вынуждена "откладывать в сторону" те свои ключевые культурные установки, которые не находили поддержки у русских (Рис 2005: 77).

Фокусируясь на лингвистических жанрах и структурах, объясняя паттерны культуры "процессами освоения языка" (Там же: 76), автор, на наш взгляд, уделяет недостаточно внимания социальным условиям, которые самым существенным образом влияют на установки и ориентации людей. Вряд ли можно ожидать, что изменение речевых паттернов само по себе положит конец бедности и страданиям большинства россиян. Обратное же очевидно. В конце 1990-х годов изменились социальные условия и исчезли за ненадобностью многие из тех нарративных жанров, что удалось обнаружить автору десятилетие назад. Возможно, что от Н. Рис, сделавшей свои выводы по беседам с московской интеллигенцией, укрылся главный результат перестройки – "переход от одноцентрового к многоцентровому социальному миру не с воображаемым будущим, а с реальным прошлым". Этот переход, по словам А. Вишневого, и не мог осуществиться в соответствии с этическими идеалами "шестидесятников" – для этого в советском обществе не было никаких предпосылок (Вишневский 1998: 221).

Книга критиковалась за генерализующий, обобщающий стиль, который противоречит ее этнографической марке (Shostak 1998: 569). Конечно, любая серьезная интеллектуальная работа предполагает генерализацию, жертвуя богатыми деталями сложных событий ради выделения важных аспектов. И все же насколько исследуемый дискурс может быть отнесен к "русскости" и насколько – к советскому опыту? Чем отличается разговор в Москве от сельской местности? Хотя книга названа "Русские разговоры", она преимущественно анализирует разговор московской интеллигенции, а не всех русских и тем более не всех россиян. Характерной с этой точки зрения является сноска на с. 128–129 – мелким шрифтом вскользь упоминается о тех православ-

ных информантах антрополога, которые следуют умеренному идеалу буржуазной семьи, тогда как в самом тексте на нескольких страницах обсуждаются сексуальные проказы и похождения других респондентов-мужчин. Неподходящий под логику автора факт используется как фон, на котором более отчетливо выстраиваются нужные аргументы.

Замечу также, что этнография Рис берет в качестве концептуальных понятий местные идеи о культуре, народе, языке и характере. Однако это не просто мнения аборигенов, но дискурсивные конструкты из предшествующих исследований. Ориентализм, по мысли Э. Саида, "означает коллекцию мечтаний, образов и понятий, доступных каждому, кто пытался говорить о том, что лежит на восток от разделительной линии" (Said 1985: 73). Мнение информантов Рис из среды московской интеллигенции добавляет образы в эту копилку репрезентаций, например: "русские не потерпят, если кому-то лучше, они убьют тебя за место в транспорте и задушат, если ты впереди в очереди". Возможно, пишет автор, такие истории функционируют ради опровержения пропагандистских штампов о доброте и коллективизме советских людей и скорее всего идеи коммунизма и неприязненной разобщенности вращаются по взаимозависимым "культурным орбитам" (Рис 2005: 125).

Во введении к книге Н. Рис задает символические рамки повествования (Там же: 20–21). Автор помещает свою встречу с русской культурой в привычные для западной аудитории репертуарные схемы. Мать Россия, Сибирь, тысячи километров и суровая погода – на одном полюсе этой схемы, а на другом – русский озорник, удалец-мафиози. Этот текст, как и любая репрезентация, являясь выборочным, частным и субъективным, показывает читателю лишь часть картины. В этом фрагменте отсутствуют смысловые коды, которые могли бы прибавить к обобщенному образу России оттенки позитивной идентификации, гордости и стабильности, успеха и достижений, уверенности в будущем. Возможно, такие случаи оказались маргиналиями в коллекции Рис, но совершенно очевидно, что в ее интерпретации есть до боли узнаваемые моменты.

Американские антропологи Джордж Маркус и Майкл Фишер в качестве одной из проблем антропологического исследования выделяют сложность этнографических изысканий в обществах с уже существующей богатой исследовательской традицией (Marcus, Fisher 1986: 139). Как войти в это поле относительно свободными от предубеждений и знаний предшествующих исследователей? Что исследовать в русской культуре помимо ее конструкций в литературе, философии и искусстве? Антрополог постоянно сталкивается с испытаниями, пытаясь познакомить западного читателя с другой культурой и одновременно экзотизировать ее. Для того чтобы познакомить, антропология располагает таким мощным инструментом, как этнографическое описание. Оно же может быть использовано и для того, чтобы представленный материал стал привлекательным экзотическим объектом для туриста-читателя.

Пытаясь посмотреть на вещи с точки зрения действующего лица, обнажить концептуальные структуры, несущие информацию для действий наших объектов наблюдения, Рис своим проектом показывает, насколько сложна и важна для антропологии *эмическая* перспектива, анализ культуры посредством когнитивных процессов, протекающих внутри самой культуры. Намного легче на основе знаний собственной культуры производить оценку культуры чужой. Незаурядный по своему мастерству культурно-антропологический анализ в книге Рис предлагает изящную репрезентацию перестроенного сознания, мимо которой не пройдет ни один бывший советолог. Но не становится ли эта умелая культурная антропология сама по себе дискурсивной мистификацией России?

Вглядываясь в зеркало "Русских разговоров", видим ли *мы* что-то новое о себе в этих репрезентациях, подвергаем ли сомнению устоявшиеся определения нашей культуры или *нас* ограничивает собственное *пред-*знание? Речь идет о таком типе антропологической критики: анализировать этнографические репрезентации русскости, которые написаны о нас иностранцами, и проблематизировать собственную повседневность из столкновения внешних, в чем-то абсурдных и фрагментарных репрезентаций с нашими собственными, "инсайдерскими" понятиями. Такой подход может придать новизну и оригинальность темам, которые принято считать общеизвестными. Так мы можем усомниться в убеждениях своего здравого смысла и прийти к иному восприятию своей собственной культуры.

Литература

- Вишневский 1998 – Вишневский А.Г. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М., 1998.
- Данкан 2006 – Данкан Б. Антропология периода пост-холодной войны, ставшая благом: оправдание Клакхона и Мид для дневникового прочтения. Рец. на: Caldwell M.L. Not by Bread Alone: Social Support in the New Russia. Berkeley, 2004. 242 p. // Журнал исследований социальной политики. 2006. Т. 4.
- Рис 2005 – Рис Н. Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки / Пер. с англ. Н.Н. Кулаковой и В.Б. Гулиды. М., 2005.
- Романов, Ярская-Смирнова 1998 – Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. "Делать знакомое неизвестным..." Этнографический метод в социологии // Социологический журнал. 1998. № 1/2. С. 145–160.
- Рябов 2000 – Рябов О.В. "Mother Russia": гендерный аспект образа России в западной историософии // ОНС. 2000. № 4. С. 116–122.
- Ушакин 2001 – Ушакин С.А. Загадки "русской души": обзор монографий Е. Хеллберг-Хирн, Д. Ранкур-Лаферрьерера, Д. Песмен // Социологический журнал. 2001. № 2. С. 177–186.
- Ярская-Смирнова 1999 – Ярская-Смирнова Е.Р. Взгляды снаружи, взгляды изнутри. "Мать Россия" в постсоветской антропологии // Гендерные исследования. 1999. № 3. С. 253–274.
- Bhabha 1994 – Bhabha H. The Location of Culture. L., 1994.
- Hall 1992 – Hall S. The West and the Rest: Discourse and Power / Eds. S. Hall, B. Gieben // Formations of Modernity. Cambridge, 1992. P. 275–331.
- Marcus, Fisher 1986 – Marcus G.E., Fisher M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago; London, 1986.
- Ries 1997 – Ries N. Russian Talk: Culture and Conversation During Perestroika. Ithaca, 1997.
- Said 1985 – Said E. Orientalism: Western Concepts of the Orient. Harmondsworth, 1985.
- Shostak 1998 – Shostak N. Ries N. "Russian Talk" // Slavic and East European Journal. 1998. Vol. 42. № 3. P. 568–569.