

Подготовка к публикации:

О. Б. Христофорова

ORCID: 0000-0001-5041-2335

✉ okhrist@yandex.ru

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

«БОЛЬШИЕ ПОНЯТИЯ»: КАК МЫ ИХ ИСПОЛЬЗУЕМ В СВОИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА 13 ДЕКАБРЯ 2019 г.)

Аннотация. Публикация представляет собой расшифровку (с незначительными купюрами) материалов круглого стола, состоявшегося в рамках международной конференции «“Большие теории” и “новые повороты”: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века» (Москва, декабрь 2019 г.). В дискуссии, посвященной использованию базовых концептов антропологии и фольклористики в XX–XXI вв., приняли участие антропологи А. А. Панченко (ИРЛИ РАН / ЕУ СПб, Санкт-Петербург), Ж. В. Кормина (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург), Д. А. Опарин (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва), С. С. Алымов (ИЭА РАН, Москва), О. Б. Христофорова (РАНХиГС/РГГУ, Москва).

Ключевые слова: антропология, фольклористика, концепты, деконструкция, традиция, культура, этнос, сообщество, власть

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: «Большие понятия»: как мы их используем в своих исследованиях (материалы круглого стола 13 декабря 2019 г.) / Подгот. к публикации О. Б. Христофорова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 288–314. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-288-314>.

Статья поступила в редакцию 14 апреля 2021 г.

Принято к печати 15 апреля 2021 г.

Publication prepared by:

O. B. Khristoforova

ORCID: 0000-0001-5041-2335

✉ okhrist@yandex.ru

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

“BIG CONCEPTS”: HOW WE USE THEM IN OUR RESEARCH (MATERIALS OF A ROUNDTABLE ON DECEMBER 13, 2019)

Abstract. We publish the transcript (with minor cuts) of materials from a roundtable held within the framework of the international conference “‘Big Theories’ and ‘New Turns’: Trajectories of Folklore Studies and Anthropology at the End of the 20th — Early 21st Century” (Moscow, December 2019). Anthropologists A. A. Panchenko (Institute of Russian Literature [Pushkinsky House] of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg / European University at St. Petersburg), Zh. V. Kormina (National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg), D. A. Oparin (Lomonosov Moscow State University), S. S. Alymov (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow), and O. B. Khristoforova (Russian State University for the Humanities / The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow) took part in a discussion concerning the use of basic concepts of anthropology and folklore studies in the 20th and 21st centuries.

Keywords: anthropology, folklore studies, concepts, deconstruction, tradition, culture, ethnos, community, power

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Khristoforova, O. B. (Publ. prep.) (2021). “Big concepts”: How we use them in our research (Materials of a roundtable on December 13, 2019). *Shagi / Steps*, 7(2), 288–314. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-288-314>.

Received April 14, 2021

Accepted April 15, 2021

13 декабря 2019 г. в рамках конференции «“Большие теории” и “новые повороты”»: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века» состоялся круглый стол «“Большие понятия”: как мы их используем в своих исследованиях». Участниками дискуссии стали Александр Александрович Панченко (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург / Европейский университет в Санкт-Петербурге), Жанна Владимировна Кормина (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург), Дмитрий Анатольевич Опарин (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова / Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва) и Сергей Сергеевич Алымов (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва). Коллегам было предложено поразмышлять над тем, какова судьба базовых научных понятий фольклористики, этнологии / антропологии XIX–XX вв. (*традиция, культура, сообщество, власть, авторитет, мораль, этнос, религия* и т. п.) в современном исследовательском пространстве. Модерировала разговор Ольга Борисовна Христофорова (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / Российский государственный гуманитарный университет, Москва). В дискуссии приняли участие и слушатели конференции, своими вопросами задававшие новые направления разговора и затронувшие новые проблемы. Далее мы приводим расшифровку материалов круглого стола (с незначительными купюрами).

О. Б. Христофорова: Сейчас у нас должен быть заключительный аккорд сегодняшнего дня, который так ударно начался. Мы занимались переключкой разных идей, имен, разных поворотов. Наверное, мы даже немножко заблудились в разных поворотах и сейчас вырुливаем на какое-то общее понимание. И сейчас я бы хотела объявить наш круглый стол, который задумывался как попытка поговорить о больших понятиях — о тех не всегда рефлекслируемых концептах, которые фигурируют в нашей деятельности. Это, собственно, часть нашего общего языка, но такой уж ли он общий, всегда ли мы говорим об одном и том же, употребляя те или иные концепты и понятия? Как нам с ними быть, стоит ли думать об их употреблении, стоит ли от чего-то отказываться или нет? Или это часть такого метафорического языка, который предполагает наше видение реальности? Какова тогда эта реальность, одинакова ли она для нас всех или у нас разные, так сказать, онтологии? В общем, самая общая повестка, которая необязательно исчерпывается указанными проблемами. Мы выстроим, наверное, наш разговор так: каждый из коллег скажет несколько слов, задаст какой-то ракурс, а потом мы устроим живую общую беседу, в которой я предлагаю всем участвовать — как задавая вопросы, так и что-то комментируя и высказывая свою точку зрения. Тогда, Александр, начнем с вас.

А. А. Панченко: Я постараюсь быть краток и, кроме того, надеюсь, что формат круглого стола не требует особой фундированности — можно более свободно говорить о том, что мне представляется важным, не обсуждая какие-то особенно конкретные работы, хотя я чуть-чуть и об этом скажу. Поскольку больших понятий у нас нет-нет, да и обнаруживается, и понятно, что обо всех за десять минут, допустим, не скажешь, то я решил про «традицию», поскольку это одно из ключевых понятий и для антропологии, и для фольклористики, и для других дисциплин. Это, с одной стороны, очень мистифицированное понятие, с другой стороны, представляющее некоторую проблему. Во-первых, проблема состоит в том,

что у нас иногда возникает иллюзия гипертрадиционности тех или иных культур или обществ, хотя, если мы непредвзято посмотрим на исторический материал, то увидим, что традиция постоянно соседствует с инновацией, что никакого гиперконсерватизма мы на самом деле нигде не наблюдаем. Но, так или иначе, все-таки что-то мы понимаем под традицией, и с этим что-то надо делать. И у нас в принципе есть несколько вариантов того, как мы можем понимать традицию. Мы можем понимать ее как какой-то более или менее долгосрочный процесс передачи культурного материала во времени, из поколения в поколение. В самом широком смысле слова это нормы, ценностные модели, технологии, экономические отношения, нарративы... Второй вариант, с которым мы можем иметь дело, это не процессы — это те специфические коммуникативные ситуации, которые, скажем так, подразумевают консервацию того же самого культурного материала. То есть нужно поступать именно так, эту историю нужно рассказывать именно так, и так далее. И третий вариант, с которым мы имеем дело скорее в культуре Нового и даже Новейшего времени, это такая идеология исторической, этнической или национальной идентичности. Это, с одной стороны, то, что некогда было названо изобретением традиции, с другой стороны, это как раз такая характерная для антропологии и фольклористики, по крайней мере XIX и XX веков, мистификация традиционности, разграничение обществ на традиционные и современные или какие-то еще. Это современный традиционализм. И применительно к этой последней идее нужно, конечно, иметь в виду, что мы здесь стоим перед своего рода дилеммой эмического и этического, потому что в нашем обществе традиция концептуализируется и идеологизируется, но вообще-то есть, разумеется, масса обществ, где аналогичного концепта просто нет, но есть какое-то представление о том, что что-то надо каким-то образом консервировать, скажем так, или я не знаю, как это назвать. И интересно посмотреть: а вообще можно ли найти еще какие-то эмические концепты, которые похожи на то, что мы понимаем под традицией? При этом надо сказать, что сама идея изобретения традиции уже давно подвергается довольно существенной критике. В частности, у Маршалла Салинса, поскольку изобретенные традиции очень часто работают ровно так же, как и неизобретенные¹. И, собственно говоря, мы просто здесь наблюдаем какой-то новый виток идеологической борьбы за аутентичность. С другой стороны, существует критика как раз разграничения традиционных и современных обществ, потому что оказывается, что, опять-таки, процессы инновативные и процессы, наоборот, воспроизведения каких-то паттернов есть в равной степени и где-нибудь на Тробрианских островах во времена Малиновского, и в нашем обществе. Так что принципиальной разницы нет. Кроме того, еще, вероятно, стоит отличать собственно традицию и легитимацию каких-то властных или специальных полномочий — это не одно и то же. На самом деле в антропологии с теорией традиции большие проблемы, и она заслуживает какого-то развития. И тут я просто укажу на пару подходов. С одной стороны, мне кажется, что хорошей формой проблематизации оказалась ранняя, первая книжка Паскаля Буайе — еще до того, как он придумал свою теорию религии, свое объяснение религии. Это книжка, которая называется «Tradition as Truth and Communication», «Традиция как истина и коммуникация»². Он там говорит о том, что речь должна идти, собственно, о коммуникативных актах, об особом типе коммуникации, который ориентирует человека или группу на запоминание и повторение определенных вещей. И он задает вопрос: а какие психологические

¹ См.: [Sahlins 1999]. Здесь и далее примечания публикатора.

² См.: [Boyer 1990].

механизмы здесь работают? И один из факторов, которые обеспечивают психологию повторяемости, — это своего рода претензии на истину. Речь идет о том, что так должно быть, такова реальность. Причем это не самоочевидные вещи, то есть когда мы говорим, что соль белая, тут, в общем-то, и нет претензии на истину. Это какой-то другой тип претензии на истину, который все равно нам говорит: такова реальность, вот она, истинная реальность. И, соответственно, тут мы должны задаваться вопросом, какими еще средствами этот эффект может достигаться, мы должны заниматься этнографией такого рода коммуникативных ситуаций. Другой подход, который, может быть, отчасти тоже можно расположить и в этом поле, но он все-таки отличается, связан с широко понимаемой теорией мемов: то, что мы называем традицией, имеет какую-то особую мнемоническую, психологическую привлекательность, то есть когда речь идет о чем-то, что мы называем вирусами сознания, культурной эпидемиологией и так далее. И в данном случае такое эволюционное, что ли, понятие, или статичное понятие о традиции немножко смещается в сторону диффузионизма. То есть речь идет о, так сказать, долгосрочной моде, но в то же время — о том, что какие-то вещи распространяются от группы к группе, от сообщества к сообществу... И, наконец, вопрос, о котором тоже, мне кажется, стоит думать, когда мы говорим о нашем обществе или об обществах Нового времени, — как вообще какие-то социальные трансформации влияют на появление, развитие, социальные функции этой идеологии традиционности, идеи аутентичности? Как, например, современный традиционализм сочетается с коммуникативными ситуациями воспроизведения каких-то конкретных форм культурного материала, с которыми, как мне кажется, мы должны иметь дело. Вот, собственно, и все, что я хотел сказать.

О. Б. Христофорова: Кто-то хочет выступить в пандан?

Реплика из зала: У меня есть вопрос. Могу ли уточнить, если я правильно понял, вы во второй части своего выступления назвали три теории традиции, да? Это Паскаль Буайе, теория мемов, третью я не ухватил.

А. А. Панченко: Третья — это не теория, это необходимость развить идею изобретения традиции и идеологии традиционности, как-то ее переформулировать, к чему нас призывал в том числе и Салинс, да. Это скорее та проблема, с которой мы сталкиваемся, когда мы говорим о том, что традиция — это есть идеология на самом деле.

Реплика из зала (продолжение): Угу. И мой вопрос такой: а как вы понимаете то, что такое теория? Я имею в виду в относительно простом смысле. Есть ли такое понимание слова «теория» в данном ключе, которое не требует отдельной лекции, больших ссылок, можете прокомментировать?

А. А. Панченко: Это некоторая общая модель, которая будет хорошо применима к обществам разных эпох и разных типов. Вот что я в данном случае имел в виду под теорией.

Реплика из зала: То есть это некоторое обобщение и генерализация довольно общая, да?

А. А. Панченко: Да, да, ну и, может быть, попытка, как сегодня [Ю. Е.] Березкин с утра выразился, понять, как это устроено³.

³ Речь идет о докладе Ю. Е. Березкина «Современная культурная антропология: историческая проблематика vs. case studies», прочитанном на конференции «Большие теории...» (см. обзор конференции в этом номере журнала).

Реплика из зала (продолжение): И в этом ключе — соответственно, какую проблему нужно понять? Собственно, а что непонятного в области традиции? Ну, того, что вы под этим понятием...

А. А. Панченко: Непонятно, почему какой-то конкретный культурный материал консервируется, а какой-то — нет. Почему воспроизводится без изменений, и это почему-то оказывается важным, при этом вообще может не рефлексироваться особенно. И попытка понять, какие типы коммуникативных ситуаций или социальных взаимодействий именно эту передачу или эту консервацию обеспечивают — чем они отличаются от всех остальных, в каких случаях происходит коммуникация как традиция или традиция как коммуникация.

Реплика из зала (А. Л. Топорков): Александр, если я верно понял, то вы традицию прежде всего связываете с идеей преемственности и воспроизводимости.

А. А. Панченко: Да.

Реплика из зала (А. Л. Топорков): Вот если существует традиция, в которой, например, регулярно происходят кардинальные перестройки либо революции, и традиция кардинально изменяется, как бы вы интерпретировали? То есть традиция, помимо преемственности и воспроизводимости, включает ли в себя некие элементы динамики, необходимость внутренней перестройки, ответ на внешние вызовы, et cetera?

А. А. Панченко: Если это обсуждать, нужно исходить из понимания традиции как долгосрочного социального процесса, межпоколенческого, в общем, процесса. Мне оно просто не очень нравится, потому что в результате мы как раз и сталкиваемся с тем, что традиция кардинально перестраивается, а тогда это традиция уже или не традиция? Мне кажется, что подход к традиции как к коммуникативному акту просто интереснее.

Реплика из зала (А. Л. Топорков): А вот как вам кажется, если касаться проблематики, которую мы сегодня обсуждаем, вот синхронистический подход, когда некая традиция дана нам эмпирически, и подход диахронический, то есть когда мы хотим понять, как традиция, которую мы наблюдаем, стала такой, какую мы наблюдаем. Вот в каком они соотношении друг с другом, по-вашему, находятся в антропологии, в фольклористике? То есть это альтернативные подходы или взаимодополняющие?

А. А. Панченко: Ну, опять-таки, синхронный подход скорее нас ориентирует на типологию коммуникативных актов, то есть мы наблюдаем, что вот сейчас в каком-то относительно коротком хронологическом промежутке — потому что синхронность все равно подразумевает какую-то микроисторию, как мне кажется, — существуют определенные типы коммуникативных актов, которые как бы ориентируют на повторяемость тех или иных вещей, нарративов и так далее. Существуют, могут существовать какие-то мотивировки и рефлексия, а может, и нет. А диахронное понимание — это, опять-таки, традиция как некоторый долгосрочный процесс, и... Я говорю, что это довольно странная вещь. Но если уж вспоминать, например, структурно-семиотический подход... Вот если говорить как раз о [Вяч. Вс.] Иванове и [В. Н.] Топорове, то они интересным образом смешали синхронию и диахронию. У них получается, что это как бы некая вневременная вещь, у них у самих попадается термин «панхрония» — то есть это, видимо, и синхронное, и диахронное, ну, это вечность некоторая.

Вопрос из зала (А. Л. Топорков): У вас, наверное, своя точка зрения какая-то есть — все-таки это альтернативные подходы или взаимодополняющие, по-вашему?

А. А. Панченко: Альтернативные.

О. Б. Христофорова: Тут, наверное, еще одно соображение может быть. Когда термин, понятие, концепт «традиция» выходит за рамки академического курса, становится политическим инструментом, и его используют люди для того, чтобы конструировать какие-то свои внутренние истории, как вот с этим быть, как к этому относиться? Только изучать и наблюдать или же принимать активное участие в этом процессе с той или иной стороны? Вот не так давно у меня был разговор с одной ученой-фольклористкой, которая очень печалилась по поводу того, что делается в популярных программах на телевидении и вообще в СМИ с традиционной русской культурой, — как странно они ее преподносят, как странно они ее видят, совершенно неправильно они о ней говорят. И вот этот сам вопрос неправильности тоже, как кажется, должен быть поставлен под некоторое сомнение: почему мы считаем, что то, что делает сейчас массовая культура и конкретно какие-то средства массовой информации, с тем, что они называют традицией (или с тем, что называют традицией фольклористы или антропологи), плохо? Почему мы должны болеть душой за нарушение правильности традиции?

А. А. Панченко: На самом деле тут вопрос в том, что первично, а что вторично, поскольку вообще-то мы можем исходить из того, что концепт «традиция» сначала был если не политическим, то по крайней мере идеологическим инструментом и только потом стал академическим инструментом... То есть различить политику, идеологию и академическую методологию очень часто бывает сложно. И, может быть, такой подход к традиции, который демонстрирует эта упоминаемая фольклористка, нам вообще уже не очень интересно обсуждать, потому что, собственно говоря, то, как она видит традиционную русскую культуру, тоже укладывается в понятие изобретенной традиции... это понятие уже не работающее. Оно когда-то казалось важным, сейчас оно, в общем, вполне себе скомпрометировано.

Д. А. Опарин: Мне кажется, интереснее тут смотреть на это как на традицию обличения неправильного отношения к традиции. Это тоже своеобразная традиция, да, эта вот риторика — что нельзя так показывать русскую традиционную культуру, что бы ни понималось под этим понятием. То есть традиция обличения — гигантская традиция, традиция «похорон традиции» — тоже большая традиция...

Реплика из зала (А. Л. Топорков): Я в полемике с Александром Александровичем [Панченко]. Мне кажется, что диахронический подход и синхронический все-таки рационально рассматривать как взаимно дополнительные, и особенно в таких дисциплинах, как, например, фольклористика, наверное, культурная и социальная антропология тоже, хотя я меньше о них знаю. Тут в фольклористике, например, по крайней мере в нашей отечественной фольклористике, которая имеет дело с традициями, как бы имеющими некие современные сакральные формы, с одной стороны, и, с другой стороны, все-таки отраженными в научных записях последних 150 лет, а до этого — в записях стихийной фольклористики, в принципе целый ряд форм, жанров вообще вполне с XVII века доступны для изучения. И в этом смысле, когда мы сочетаем, например... Ну, вот я заговорами много занимаюсь и могу сказать про этот материал. То есть когда мы можем, с одной стороны, изучить заговоры некоторые на протяжении 400 лет, посмотреть, как они меняются, какая у них история, — это вовсе не линейная эволюция, там гораздо более сложные процессы, а с другой стороны, мы можем посмотреть, как те же или аналогичные заговоры реально исполняются, записать их на видео, аудио, проанализировать их именно не как записанные тексты, а как тексты в реальном живом исполнении. Вот сопоставление этих двух подходов — условно говоря,

диахронического или исторического, процессуального, предполагающего изучение истории, и синхронистического, предполагающего изучение реального функционирования, — их взаимодополнительность дает совершенно новые возможности для изучения этого материала.

А. А. Панченко: Для изучения материала такие подходы, разумеется, дают довольно много возможностей — это правильно, кто же с этим спорит. Но вот что касается именно концептуального аппарата, тут, мне кажется, есть противоречие. Этот диахронический, или исторический, подход — то, что вы предлагаете называть традицией, — это, собственно, с одной стороны, опять эссенциализация этого концепта, а с другой стороны, если там достаточно изменений, достаточно разнообразная типология передачи одного и того же устойчивого формульного текста во времени, то не надо тогда это вообще называть традицией. Давайте мы посмотрим, если у нас есть такие возможности, если у нас есть такие источники, за счет чего в разные эпохи обеспечивалась передача, за счет каких коммуникативных и медиальных средств обеспечивалось сохранение или, наоборот, трансформация конкретного формульного текста, как, например, заклинательный текст. И когда мы говорим о медиа, коммуникации, риторике и возможном когнитивном или психологическом эффекте, вот тут мы можем как-то все-таки концептуализировать понятие традиции более или менее интересно. А говорить о традиции как о процессе — это все равно некая форма мистификации самого термина.

О. Б. Христофорова: Спасибо. Тогда мы передаем микрофон следующему выступающему.

Ж. В. Кормина: Слушая начало нашего круглого стола, я поняла, чем принципиально отличается фольклористика от антропологии. Наверное, этих отличий много, но одно из них я как-то вдруг ощутила, и, видимо, весь этот разговор уже полезен для меня лично. Оно состоит в том, что понятие традиции в актуальной антропологии просто не является рабочим аналитическим понятием. Оно может быть тем понятием, с которым живут люди, которых мы изучаем, — традиционалисты, националисты и прочие такие вот ребята. Но в качестве рабочего концептуального понятия — нет. Но я собиралась выступить совершенно на другую тему. Я хотела говорить о том, как, по крайней мере насколько я себе представляю в основном по англоязычной антропологической литературе, в антропологии строится сама концептуализация. Естественно, есть какие-то базовые исходные позиции, которые разделяют, как я понимаю, все люди, которые так или иначе принадлежат к этому цеху, и наверняка большинство тех, кто присутствует здесь, тоже эти позиции разделяет. Первая позиция восходит к тому, что упомянутый сегодня утром Юрием Евгеньевичем Березкиным Боас назвал историческим партикуляризмом, который, попросту говоря, означает, что у каждой культуры есть свои собственные исторические границы, собственный путь развития, который с другими культурами не вполне сравним. У каждой культуры свой собственный язык, собственные метафоры, в которых она себя выражает. Боас так и говорил. И для антропологов, начиная с того самого времени, еще с конца XIX века, всегда, когда они говорят про ту культуру... как поаккуратнее-то выразиться... ту локацию, которой они занимаются, они всегда имеют в виду по крайней мере два измерения этой локации: это измерение темпоральности, они говорят про время — очень дюркгеймиански — и говорят про пространство. Обязательно у всех будут представления о времени и пространстве (и много еще о чем будет, конечно, — о личности, об отношениях, о власти). Вот эти вот какие-то базовые координаты, они все время учитываются, и про них все время говорят — про темпоральность и

разрывы темпоральности, про темпоральности случая, про темпоральность предметности и так далее, с пространствами это тоже очень интересно работает. Это такая базовая вещь. Другая базовая вещь, с которой мы все сталкиваемся, потому что мы все с вами интеллектуалы, читаем книжки, нон-фикшн и прочее... Есть интеллектуальный опыт. И наверняка все из нас читали [Б.] Латура в каком-то варианте, читали [М.] Фуко в большей или меньшей степени и большую традицию интеллектуальную, которая связана с этими авторами. Мы можем не ссылаться ни на Латура, ни на Фуко прямым образом, но для многих из нас, для меня по крайней мере, они присутствуют — как те, на кого ссылаются те, кого я читаю. Но в действительности чем занимается антрополог в поле — он приезжает туда, приходит, учит местный язык — язык естественный, то есть чужой язык в прямом смысле или язык ограниченной группы, — и дальше он пытается понять, как там все устроено. Потому что очень важное понятие для антрополога — это понятие «холизм». Которое можно критиковать... То есть идея в том, что культура тотальная, и ты можешь понять какую-то формулу культуры. Я чуть-чуть, конечно, утрирую, чуть упрощаю, но более-менее так, да — что можно как-то эту культуру описать из собственных терминов. Про это писал [К.] Гирц и не только Гирц — как это описать, что с этим можно делать. Что с этим в реальности делают антропологи? Они, конечно, имеют в виду время и пространство, но на самом деле что их интересует, по крайней мере по той литературе, которую знаю я: их интересует устройство власти... Фуко — пример, да? Как устроена система подчинения, как устроена система неравенства. Антропологи говорят: когда вы видите такое общество, в котором все равны, это означает: система неравенства устроена там особенно изысканным образом. И, видимо, так оно и существует — я могу привести много примеров, но не стану сейчас этого делать. И сейчас я перехожу к следующему. Значит, мы приходим в поле, вот мы работаем с нашими информантами, вот мы понимаем, так сказать, что в этой культуре самые такие пульсирующие вещи. Вот, как я сегодня уже говорила, когда мы обсуждали выступление Безрезкина, исследование евангелического христианства, миссионерского христианства 1990–2000-х годов, которое имеется сейчас в большом количестве книг, оно случилось не потому, что люди поехали в Африку, например, или в Новую Гвинею изучать христианство — они стали изучать локальную культуру и обнаружили, что это то, чем она живет. Там «прими Христа в свое сердце»... Происходит превращение глобального христианства в какие-то локальные варианты, очень интересно получается, синтетические какие-то вещи. И поэтому этим людям пришлось заниматься этим самым христианством — не потому, что они старались его изучать, они пытались понять, как устроена эта культура сейчас. Что происходит дальше? Дальше антрополог пытается выяснить какие-то базовые, как ему кажется, концепты, вокруг которых строятся главные переживания культуры, может быть, ее какая-то социальная иерархия — открытая, а еще интереснее — она бывает скрытая. Вокруг чего строится главный нерв, главное переживание этого общества. И там у кого что; естественно, что этот самый главный нерв, переживание, то, как мы это видим, — все зависит от того, какие мы. Я не буду про это говорить, про постколониальную критику — все понятно; как сказала недавно одна умная историк, половина книжки любого антрополога — это извинения за то, «почему я этим занимаюсь». Да, очень стыдно, и вообще все неправильно, и я, конечно, никогда до конца не пойму, и все такое прочее. Но на самом деле это инструмент, поскольку мы изучаем наше поле при помощи только нас самих — нашего собственного тела, переживаний, нашей идентичности и сравнения себя с другими — понятно, что мы должны все время все это подстраивать, настраивать, бо-

яться этих самых неточностей, иначе это будет только литература и никакая не наука. И сейчас я расскажу буквально в течение пары минут, что мне как антропологу удастся и не удастся в этом собственном поле. Я работаю с религиозными сообществами. У меня был опыт вместе с Сашей [А. А. Панченко] работы в сообществах как раз харизматических христиан. Это было очень-очень интересно, потому что было очень непохоже на православных, которых я знаю гораздо лучше, оно помогло мне понять православных гораздо лучше. И я работаю с такими православными, которые в храмы не ходят, но все равно православные, которые ездят в паломничества, например. И вот когда я с ними ездила и с ними разговаривала, когда я читала то, что они читают, читала, что они пишут (что вообще самая неприятная, может быть, часть этой работы всей), — я поняла, что какие-то очень важные концепты для тех паломников, с которыми я работала, их внутренние концепты строятся вокруг понятия простоты и чистоты. Вот просто — зачем ты едешь в паломничество, и дальше — что ты там делаешь — это все связано с попыткой найти такое место, где все чисто и все просто. Дальше начинается перевод на наш язык, на наш научный язык. И дальше мы говорим про организацию, про аутентичность, про асимметрию города и деревни или еще чего-нибудь там. И что самое интересное для меня здесь — все эти люди говорили о темпоральности, странной темпоральности, когда они живут каждый день обыкновенной жизнью, в городах, где они находятся... необязательно в городах — могут и в селах, но все равно настоящая религия будет в каком-нибудь другом селе. Нужно куда-нибудь в болота или в другой город уехать — уехать далеко от места, где ты постоянно живешь. И темпоральность, где нет истории. Вот они едут в какое-то место, где есть сакральное — то, как они рассказывают про сакральное... про сакральное, если говорить языком теологии, они говорить не умеют и не желают. Это то, где нет истории, то, где аисторично. Они едут в намоленное место — не то, где долгие века собирались молитвы, значит, предков, а то место, которое не меняется по своей сути. Вот с этим я отсюда вынырнула и дальше стала думать про Фуко, Латура и прочих других товарищей. И второй проект, которым я сейчас занимаюсь, — я занимаюсь сейчас людьми, которые искали и нашли останки Романовых в Екатеринбурге. Это такие очень интересные ребята, мужчины в основном. Я не буду про них говорить, чуть-чуть завтра, может быть, скажу, но это совершенно отдельная тема. Я туда приехала за одним, а они говорят совершенно другие вещи. Они все время говорят про правду, которой они хотят добиться. На самом деле это связано с тем, что РПЦ не признала останки. И эти люди, говоря про правду, говорят не только про эти останки — они говорят про отношения между гражданином и государством, они говорят опять же про ту самую темпоральность, про разрывы преемственности между государствами, в которых каждый из них уже прожил с 90-х годов, когда они вошли во взрослый возраст, и до сегодняшнего времени. Да, говоря про правду, они говорят тоже про какую-то аутентичность — про это сейчас не буду говорить. И про еще одно очень важное понятие, с которым я там сталкиваюсь, я буду говорить завтра подробнее — это понятие греха и покаяния, но не индивидуальных греха и покаяния, а греха и покаяния как коллективного мероприятия, или коллективного страдания, или коллективной вины. И мы здесь видим как раз то, что сегодня назвала Света [С. Г. Тамбовцева]⁴ — такой *subaltern public*. То есть мы видим людей, которые, как и с безмолвствующим большинством

⁴ Речь о докладе С. Г. Тамбовцевой «“Альтернативная наука” в свете постколониального поворота», прочитанном на конференции «Большие теории...» (см. обзор конференции в этом номере журнала).

или меньшинством, хотя у них есть доступ к соцсетям, прочим вещам, но они все равно не участвуют ни в создании истории, ни в создании политики, они невидимы и не слышны. Это очень интересная тема, на которую наводят меня их разговоры про непризнание очевидности, непризнание очевидной правды. И, естественно, я здесь выхожу на разговор про мораль, про антропологию морали, которая, честно говоря, тема не такая уж и интересная, потому что про это написано не так интересно. Но вот дальше это уже мои проблемы, с кем из моих коллег я могу говорить по поводу тех концептов, которые я выудила, с которыми я вынырнула из своего поля.

О. Б. Христофорова: Спасибо. Есть ли какие-то комментарии?

А. А. Панченко: Я тоже старался побольше прочитать про антропологию морали, и, в общем, я совершенно солидарен с тем, что почему-то это не очень интересно, иногда даже совсем не интересно. И меня всегда занимал вопрос, почему это так. И у меня создается впечатление, что, собственно, не сделано того, что надо было сделать, то есть какую-то более-менее отстраненную этнографию морали, ну, неважно где, потому что очень часто те, кто пишут про антропологию морали, исходят сразу из каких-то базовых интеллектуальных схем, будь то там Аристотель или Фуко, но все равно у них есть представление о том, что такое мораль, заранее. И, наверное, было бы как раз интересно, говоря о концептуализации, попытаться как-то на это по-другому посмотреть именно этнографически.

Ж. В. Кормина: Я с тобой согласна, что антропология морали — это скучнейшая вещь, потому что вообще мораль довольно скучна, потому что она нормативна. Антропология принципиально ненормативна — мы не знаем, что будет в результате, мы не знаем, что на самом деле хорошо, в этом история, да. И мы исходим из того, что в сообществах, с которыми мы работаем, будут конкурирующие представления о правильном. Поэтому я сказала, что меня в принципе не удовлетворяет то, что было сделано.

А. А. Панченко: Да, к тому же еще будут практики морали и репрезентации морали, будут декларации того, что правильно и неправильно, и будут какие-то другие скрытые слои, где люди считают, что это правильно, это неправильно, какие-то ситуативные решения, какой-то выбор и так далее. Но это заслуживает этнографического исследования.

Реплика из зала (М.-В. В. Моррис): Вот у меня тоже по поводу того, что сейчас было сказано про антропологию морали. А нельзя ли на это посмотреть с той точки зрения, что это не скучно, и это очень интересно и очень завораживающе — именно за счет того, что мораль, по сути дела, тоже, как мне представляется, ненормативна, потому что в любой системе все равно будут взаимоисключающие параграфы, и, чтобы себя сохранить, локальная конкретная система все равно будет как-то пытаться их обойти, но оперируя теми средствами, которые на текущий момент вот на этой диахронической линейке для нее имманентны. И вот смотреть, как это все раскладывается, будь то на бинарные оппозиции, которые под этим подо всем сидят, или как просто оно выкручивается, чтобы самосохраняться хотя бы внешне и отвечать на те вызовы, которые, в сущности, сидят как раз в этих взаимоисключающих параграфах, мне кажется, это может быть безумно интересно, наоборот.

Ж. В. Кормина: Вы отлично говорите, да. Вот видите, какая штука — антропология зла, она гораздо любопытнее антропологии добра. Вот так уж получается.

Реплика из зала (М.-В. В. Моррис): А добро же, оно тоже разное. Например...

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Пойдите, это же все категории морали, то, о чем вы говорите.

Ж. В. Кормина: Я знаю, да.

Реплика из зала (М.-В. В. Моррис): Просто добро тоже бывает разное. Прелесть добра в том, что для кого-то оно всегда оказывается злом. У нас была конференция, вот закончилась, в Институте этнологии и антропологии РАН. У меня там, например, был доклад про современную Ирландскую республиканскую армию, которая диссиденты, которая вообще для всех остальных — безусловное зло на сто процентов, при этом сами они себя видят как безусловное добро, и часть людей тоже их воспринимают как безусловное добро, которые в них [в ИРА] в итоге и вступают. Вот, казалось бы, кто тут добро, кто зло? Потому что у каждой стороны есть свое обоснование, почему они lawful good, а их оппонентов надо расстрелять. И смотреть, как это все переходит одно в другое, как это рационализируется в разных, так сказать, сегментах комьюнити, — мне кажется, в этом как раз же и прелесть, что мы не знаем, как выглядит конкретное добро.

Реплика из зала (Н. В. Крюкова): Я просто немножко скажу в защиту антропологии морали, потому что этой темой заниматься приходится в Центре социальной антропологии РГГУ. Вы знаете, я с вами согласна, с одной стороны, а с другой стороны, вот сейчас, например, эволюционная психология, этология предлагают говорить о желаемом, они предлагают говорить об антропологии желаемого. И это немножко нас уводит от этой вот заранее известной концептуальности, потому что... ну, в частности, вот мы со студентами в рамках этого курса, хотя это, в общем, немножко отдельная дисциплина, читаем Франса де Ваала⁵, который на примере изучения групп приматов говорит о том, что у этих сообществ есть вот то самое желаемое, даже на уровне наших родственников. И это немножко дает другую перспективу. И тут как раз можно говорить, собственно, о том, что является в данном конкретном сообществе желаемым, какая у него аксиоматика, чего они хотят и что они считают хорошей жизнью.

Реплика из зала: Я, правда, не про антропологию морали. Я не уверен, что я сумел уловить все движения пера, которыми вы очерчивали вашу позицию, но если я правильно понял, она выглядит примерно так: антропологи занимаются схватыванием самого важного в некоторых культурах. То есть они куда-то приезжают, там что-то происходит, они это пытаются осмыслить и как нечто целое — вот тут появляется слово «хολизм» — увязать и выразить в некоторых вербальных формах. Если я верно вас понял, то мой вопрос такой: понимаете ли вы как-то еще слово «культура»? То есть как его следует эксплицировать, что такое культура, что схватывается? Можно ли подобрать какие-то синонимы или что-то в этом роде, необязательно определения, но просто чтобы... give an impression, чтобы как-то стало чуть-чуть понятнее.

Ж. В. Кормина: Ну, послушайте, что такое культура...

Реплика из зала: Буквально — что вы исследуете? Это вопрос же такого... То есть что является предметом исследования антрополога?

А. А. Панченко: Ну, ты же, как я понимаю, за суперорганическое понятие культуры все-таки слегка держишься.

Ж. В. Кормина: На самом деле, говоря слово «культура», я не имею в виду семиотическую систему и какие-то более такие конкретные вещи. Говоря о культуре, я просто пытаюсь ограничить... Я вам могу привести серию синонимов — сообщество пускай будет, это, может быть, будет лучше.

⁵ Нидерландский приматолог и этолог, автор книг в области эволюционной биологии, в частности: [de Waal 1982; 1996; de Waal, Tyack 2003].

Реплика из зала: А что такое сообщество? Вопрос же останется. Но мне уже стало понятнее.

Ж. В. Кормина: Когда мы говорим «сообщество», мы говорим о том, что сообщество — это такой коллектив людей, который осознает свои границы. Вот так.

Д. А. Опарин: Вы проговорили, мне кажется, очень важный момент только что — о том, что очень часто работа антрополога строится на понимании того, что такое власть в данном сообществе и что такое власть и неравенство. И на самом деле большая часть антропологических исследований — это о власти в самом широком представлении — не о политической власти, а вот об этом...

Ж. В. Кормина: В фукианском варианте, да...

Д. А. Опарин: ...выстраивании вот этой иерархии, как все устроено. Структура — это и есть власть в некоторой степени, и эгалитарность-неэгалитарность некоторых неэгалитарных обществ. Да, и вот понять, почему это общество неэгалитарное и в какой форме оно неэгалитарное, это и есть в некоторой степени и культура, и не культура...

Реплика из зала: Я не понимаю, почему здесь используется слово «власть»...

Д. А. Опарин: Именно власть, я думаю.

Реплика из зала: Да-да, я понимаю. Здесь я бы поспорил.

Д. А. Опарин: Власть в самом широком понимании этого слова.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): А я бы вот тоже поспорил, да. И это важная вещь. Ну, понимаете, если вы ставите на первое место власть, значит, мы считаем, что большинство людей в тех сообществах, которые мы изучаем, и действуют, исходя из этого, — что это важно. Но не все действуют, исходя из того, что это важно.

Д. А. Опарин: Это важно для понимания структуры.

Реплика из зала: Коллеги, получается, что мы все сводим к пониманию социальной культуры через власть. Есть же и другие моменты...

Д. А. Опарин: Нет, не значит, что это главное, просто...

Ж. В. Кормина: Нет, послушайте — почему структура-то, нет-нет-нет. Когда мы говорим про власть, когда Фуко говорит про власть, он не говорит про структуру — он говорит про дисциплину, как эта дисциплина устроена: при помощи каких дискурсивных способов, при помощи каких практик поддерживается дисциплина в сообществе. Когда мы говорим про власть, мы говорим не только про неравенство — мы говорим про то, как создает дисциплину конкретный специфический субъект этой культуры. Отдельная совершенно литература на эту тему существует. И я не считаю, что только про власть. Но просто всегда, когда я попадаю, не знаю, я начинала как антрополог, который находился под воздействием Тёрнера, Мэри Дуглас, семиотической школы, Альберта Кашфулловича Байбурина, понятно. И вот я еду в паломничество с паломниками. И я думаю: ну, а что с паломниками — все понятно: структуры нет, все равны, все нормально. И вдруг оказывается, что да нет! Что, с одной стороны, структуры нет, и люди там не делают чего-то, они не хотят стать группой — они делают массу усилий, чтобы не стать группой, чтобы не вступить в отношения реципрокности, по крайней мере, такие мои наблюдения. Но, с другой стороны, внутри этих 30–40 человек, конечно, образуется сложная система авторитетов, там еще чего-то. Поэтому я въехала в поле, так сказать, антропологом одного типа, выехала — другого и с другими совершенно собеседниками своими академическими.

Д. А. Опарин: Это рельефность — ты всегда исследуешь рельефность.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Да. И это не всегда власть.

Д. А. Опарин: Почему не власть? Это и есть власть.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Я вот как биолог хочу сказать. Смотрите, какая вещь. В биологии есть такие стратегии, как паразитизм, комменсализм, аменсализм, всякие сожительства — это не всегда власть, это просто какие-то отношения, не властные, а отношения либо выгодные, либо паразитарные, либо... Но это не означает... Это не сводимо к подчинению.

Ж. В. Кормина: Ну, хорошо, давайте, чтобы с властью закончить, я, наверное, так скажу. Дело не в том, что мы видим обязательно в сообществах, как устроена власть. Вот эта большая литература, в которой обсуждается власть и неравенство, она накладывает отпечаток на то, как мы думаем об обществах, с которыми мы работаем. Это очень важно. Вся постколониальная критика — о неравенстве, она исходит из того, что мы говорим: ой-ой-ой-ой-ой-ой, а ведь мы изучали тех, кого мы на самом деле лишили языка, правда? То есть они не могли про себя говорить, и теперь мы не будем позволять себе больше такой асимметрии. Мы исходили из асимметричности обществ. В принципе, даже когда мы говорим о том, что есть парламент вещей, это тоже в каком-то смысле продолжение деконструкции неравенства. Мы говорим: ну что, микробы — они тоже имеют право, деревья — да они тоже говорят, не только их нельзя рубить, а у них, возможно, есть своя онтология (во что лично я не верю, на всякий случай, как бы for the record, окей, чтобы вот не подумали). Так что нет, не то что мы хотим видеть только власть — я говорю, что это влияет на нас, на то, как мы думаем о нашем поле.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Ну, вот признание агентов или акторов и признание властных отношений — это, в общем-то, разные шаги, мне кажется.

Реплика из зала: Я предлагаю выйти из предметной области, из дискуссии о предмете к более общему пафосу о том, чем занимаются антропологи, отсылая к конференции молодых ученых, которая была в Институте этнологии и антропологии. В своем выступлении [В. С.] Вахштайн предложил⁶ хорошее, такое любопытное, продуктивное различие между тем, чем занимаются социологи и антропологи, из чего следовало, что социологи занимаются скорее дедуктивной наукой — в том плане, что они идут от теории, проверяют теорию на каком-то материале, то есть строят модель чего-то и едут в поле проверить, по модели или не по модели, и лишь постольку им интересно это поле, чтобы оно подтвердило или опровергло их модель. В то время как антрополог идет от поля, и в этом смысле я называю это индуктивным подходом, когда вы приезжаете в поле, там что-то происходит, а дальше вы ищете какие-то теории или строите их сами, что вот есть что-то, что там происходит. Если это различие имеет смысл, правильно ли я понимаю, что вот ваш подход — это как раз второй, индуктивный, и тогда он, наверное, шагает в сторону какой-то там этнографической теории, да? Потому что вы не пытаетесь снаружи найти какую-то концептуализацию, а изнутри, из слов информантов ее достаете, и у вас появляется «правда» или еще что-то, то есть какая-то вербальная формула, которая изобретается внутри поля.

⁶ Имеется в виду лекция В. С. Вахштайна «“Социальная антропология” на мониторе “Социальной теории”: проблемы перекодировки», состоявшаяся в ИЭА РАН в рамках конференции молодых ученых «Актуальные вопросы этнологии и антропологии» (10–12 декабря 2019 г.).

Ж. В. Кормина: Да, но если прочитать любую антропологическую монографию, она построена таким образом, как я сейчас рассказала, — это никакая не новость вообще. И здесь Вахштайн говорит принципиальные вещи...

Реплика из зала: Не люблю, нет.

Ж. В. Кормина: Но между социологией и антропологией есть еще какая-то разница, и антрополог, конечно, не идет в поле с чистым листом. Потому что если ты придешь туда с головой пустой, ты выйдешь с такой же головой. Ты туда идешь с теорией, с идеей, с какой-то подготовкой, но выходишь в идеале с измененным представлением о том, зачем ты туда шел. Вот это идеальный вариант — когда ты нашел не то, что искал, когда что-то изменилось в твоём собственном инструментарии. И когда мы пишем наши статьи в хороших журналах антропологических, то, чего от нас там ждут, когда мы показываем, что мы читали вот эту всю классику и современную антропологию, мы добавляем туда что-то, что помогло нам сформулировать при помощи нашего уникального биографического знания. Это практика академическая, так это устроено.

Реплика из зала (М. И. Байдуж): Я вот как раз, пока тут жду очереди, хотела акцентировать внимание ровно на этом моменте, потому что во мне отозвалось, линия, о которой вы говорили, об антропологии как холистической науке и антропологе как инструменте записывания и изучения наблюдения в поле. И, собственно, вот эта кристаллизация такого субъективизма и ее признание как сильной стороны антропологии, сейчас я пытаюсь сформулировать вопрос: не считаете ли вы, что вот это как раз влияет на то, что сейчас становится очень модным, и очень много антропологических поворотов в разных науках, в том числе и в социологии, и вот под какими-то соусами. То есть что, с одной стороны, это как-то ложится на общую траекторию развитию науки, попытки в очередной раз пересмотреть позитивизм и вот какие-то концепции.

Ж. В. Кормина: Я думаю, что антропологические повороты — это тема вообще для отдельного разговора, и у меня они всегда вызывают, как бы сказать, некоторую нежность внутри меня, интеллектуальную. Потому что, конечно, то, что называется антропологическим поворотом, это не происходит потому, что люди прочитали в реальности, что антропология делает: ну, вот теперь мы с человеческим лицом, а вот теперь мы покрасивей писать будем, а вот теперь мы что-нибудь еще такое возьмем. Я не готова обобщать сейчас. Но это, правда, тема для отдельного разговора интересного.

С. С. Алымов: Если позволите, маленькую ложку дегтя. То, что вы описываете, это только один вариант антропологии. То есть то, что вы говорите, идет от Боаса, вот это представление о множественности культур, на которое повлиял Дильтей и неокантианство, представление о гуманитарных науках как о некоей особой сфере, которая чувствует, воспринимает, любит каждую былинку и так далее, и о науках о природе, да? Но внутри самой антропологии существуют направления номотетические, то есть ищущие законы, закономерности...

Ж. В. Кормина: Справедливо, да.

С. С. Алымов: Которые не понимают работу антрополога как некий перевод понятий одной культуры в другую культуру — и на этом все заканчивается. Они ищут какие-то законы эволюции, они ищут марксистские какие-то структуры — классы и как они работают. То есть это как бы совершенно другое что-то, что как бы дополняет ваш образ антропологии.

Ж. В. Кормина: Ну, у меня такое ощущение, что такие вот товарищи находятся в некотором меньшинстве.

Реплика из зала: Просто здесь, наверное, надо еще иметь в виду определенные национальные традиции. Мы об этом сегодня как-то особо не говорили, мы говорим о некой интернациональной социологии... ой, извините, антропологии. То есть — есть французская традиция, вот о немецкой вы говорили, англосаксонская, и то она тоже неоднородна, культурная антропология американская, хотя у них сейчас тенденция на сближение, британская, да, версия. Может быть, из-за этого предпочтения — то, о чем вы говорили, это, наверное, соотносится с британской антропологией, скорее всего.

Ж. В. Кормина: Я бы сказала, скорее с американской, с британской тоже отчасти, и в действительности в Британии есть разные люди и разные моды. Но вообще просто, если взять и посмотреть какие-то, я не знаю, 15 главных антропологических журналов и что там публикуется, то выяснится, что то, о чем я говорила, в настоящий момент все-таки это, так сказать, то, что подавляющим образом происходит. Я с вами [С. С. Алымовым] согласна — есть социальная антропология с британским происхождением, которая тоже существует.

С. С. Алымов: Та же Мэри Дуглас пыталась искать на самом деле какие-то закономерности, в общем-то.

А. А. Панченко: Нет, сейчас уже все-таки всерьез о национальных антропологических школах или традициях я бы не стал просто говорить. Есть некоторые стили немножко разные, но, в общем, мы имеем дело с глобальной...

Реплика из зала: Ну, просто национальные школы переименовались, и всё...

Ж. В. Кормина: Слушайте, если вы хотите быть антропологом, таким антропологом-антропологом, значит, вы публикуетесь в этих двадцати журналах. Так устроена академия, и вы, поскольку делаете так, как устроена академия, в этом должны прекрасно разбираться. Если ты в России находишься, и ты антрополог, ты должен публиковаться тоже в определенных журналах, а если ты публикуешься в журнале «Химия и жизнь» — ну, извини, ты не антрополог, даже если ты там пишешь, что в химии есть антропологический поворот. То есть просто институт определяет профессию и задает стандарты профессии.

Реплика из зала: Вернее, институция определенная. Организация научной деятельности.

Ж. В. Кормина: Да. И задает стандарты профессии. Если вы напишете статью, которая не соответствует стандарту профессии, ее просто не опубликуют.

О. Б. Христофорова: Да, я еще хотела добавить пару слов, тривиальных, но важных. Мне кажется, мы все-таки носим с собой свое поле, как улитка — свой домик. И когда... Я бы сказала, что есть разные группы. Вот меня немножко, конечно, заколдобило от «власти», потому что, когда мы берем группы только формирующиеся паломников, которые выстраивают между собой отношения, то там вся эта вещь лезет наружу. Когда мы имеем дело с какой-нибудь там устоявшейся стабильной структурой деревни, более-менее медленным процессом, там тоже есть отношения. Клир — тоже, в общем-то, власть, клир — это тоже разного рода отношения, выстраивание отношений, но там не так это все взрывно происходит, импульсивно. Поэтому там как раз критика ваша, вот с этой стороны корабля...

Реплика из зала: Справа получается..

Реплика из зала: Все-таки скорее слева.

О. Б. Христофорова: И это первое. Да, и тут всегда нужно иметь в виду, что за домик я на себе ношу, то есть, конечно, вы это имеете в виду. А второй момент — меня тоже как бы заколдобило от «деколонизации», которая на самом деле является новым витком колонизации, как мне кажется. Когда мы выделяем, размечаем это поле и выискиваем эти фокусы — я сама так делаю — то не привнесо ли мы больше, чем видим там? Мы своим взглядом все равно формируем это пространство, и никуда не деться. И всегда это большая боль. Никогда мы не можем деколонизовать нашу деятельность полностью...

Ж. В. Кормина: Не можем, но просто это очищение себя от этого всего...

О. Б. Христофорова: Да, спасибо. Тогда мы передаем микрофон следующему выступающему.

Д. А. Опарин: Я хочу взять такую эстафетную палочку от Жанны, может быть, потому, что мы оба одинаково смотрим, оба занимаемся антропологией религии, Жанна — одной, я — другой. Но если мы говорим вообще даже про антропологию морали... Она не всегда скучна, конечно. И очень часто, если ты занимаешься антропологией религии, то в некоторой степени можно говорить, что ты занимаешься антропологией морали в том числе. Есть замечательная книга, которая относительно недавно вышла, Микаэла Ламбека, «Ethical Condition»⁷, и она как раз и об антропологии религии, и об антропологии морали. Там есть одно очень хорошее слово и одно очень хорошее объяснение, которое говорит о том, что понятий нет, концепций нет, теорий нет, все это в некоторой степени мешает тебе. Там есть понятие такое, как андердетерминизм⁸, да, недодетерминизм, недоопределенность, заключающееся в том, что ты приезжаешь в поле — и каждый отдельный случай ты не можешь объяснить с помощью религиозного, культурного, социального, политического, экономического факторов и всего остального. То есть в некоторой степени любая идея, любая концепция, любая теория разбивается или чуть-чуть трескается от того или иного индивидуального кейса, индивидуального случая, который на самом деле часто является единоличным, и ты рассматриваешь этот индивидуальный кейс и случай в определенной динамике. И вот, как Ольга [Христофорова] сказала, что мы носим свое поле, как улитка в этой коробочке, в панцире, да. Ну, я тоже принесу свое поле. В течение пяти лет я занимаюсь религиозным авторитетом в среде мусульман, и в течение последних двух лет я занимался одержимостью и экзорцизмом среди мигрантов-мусульман в Москве и в Сибири. И когда я делал это поле в течение двух лет, оно было очень насыщенное, яркое, очень мажорное поле, я понимал, что у меня очень много кейсов, и все очень красиво и прекрасно, но я понимаю, что — ну, и дальше что? Вот есть одержимые, есть джинны, есть мулла, который изгоняет этих джиннов. Прекрасно — и чего, ну и что? Ты это напишешь — всё. Тут должна быть какая-то концепция, ты должен через какой-то фокус на все это посмотреть, и не всегда понятно, какой. И очень интересно, что Ламбек — один из главных специалистов по одержимости как раз, он занимался тоже мусульманской одержимостью, но на Мадагаскаре. И он как раз писал об этой недоопределенности, недодетерминизме. И, естественно, это в некоторой степени коррелирует с Майклом Джексоном — с его экзистенциальной антропологией⁹, заключающейся тоже в определенном антропологическом взгляде на индивидуальное. И поэтому, наверное, можно поговорить в дан-

⁷ См.: [Lambek 2015].

⁸ У М. Ламбека — underdetermination [Lambek 2015: xvi].

⁹ См.: [Jackson 2005].

ном случае об индивидуальном исследовании религии, и об уникальном исследовании религии, и о твоём поле как о некотором наборе определенных, очень индивидуальных и динамичных кейсов, которые не всегда выстраиваются... не всегда являются иллюстрацией хорошей теории или хорошей какой-то концепции или идеи. И это социологическое, то, что вот сейчас говорили про Вахштайна, это социологическая, действительно, идея о том, что у тебя есть определенная идея, ты едешь в поле и ее надеваешь на своих информантов... Ну, может быть, она примитивно сейчас сформулирована, но в целом эта идея довольно ущербна, на мой взгляд. И как бы эти идеи, эти понятия, эти концепции — от них нужно отталкиваться, но их не нужно носить с собой, как костюмы, в которые ты как раз и одеваешь информантов. Ну, я все верчусь вокруг каких-то актуальных для меня после моего экзорцистского поля, актуальных для меня понятий и концепций. Это, конечно, всегда норма и практика. И, на самом деле, отсутствие дихотомии между нормой и практикой. Потому что есть норма, определенная норма, определенный канон — в православии свой, у разных православных тоже свои, и так далее. Но есть в исламе определенный ясный канон, который известен любому мусульманину или любому человеку, который находится в мусульманской культуре, есть определенная норма. Есть практика, которая очень часто отходит от этой нормы... человек живет, недисциплинированный мусульманин например, не по мусульманскому канону живет. Об этом одна из лучших, наверное, статей по антропологии ислама, Нади Фадил и Майанти Фернандо, в немецком журнале «HAU» на английском вышла статья про повседневный ислам¹⁰ — очень стала популярная история: *everyday lived Islam*, или *everyday Islam*. Вот, все начали заниматься повседневностью, и все начали писать именно о повседневном исламе, забросив Бога и забросив Коран. Исследуя только практики отдельных мусульман и так далее. Но она описала очень важный момент, что если человек живет не по норме, это не значит, что норма не находится в его в голове. Если он живет не по норме, он все равно знает норму, и он все равно в некоторой степени отталкивается от этой нормы или от своего представления об этой норме. То есть норма всегда имеет присутствие, она всегда в той или иной степени оказывает влияние на повседневность твою, даже если твоя повседневность выстроена не по норме, или так кажется другим, что она выстроена не по норме, или тебе кажется, что она выстроена не по норме, но норма как бы есть всегда. Именно поэтому, с одной стороны, можно исследовать норму — как человек представляет себе, что такое норма; с другой стороны, можно исследовать практику и как он легитимизирует свою практику как ненормативную, но тем не менее, например, делает ее нормативной, или, наоборот, как он как-то рефлексировал о греховности — вот я такой грешник, я все делаю неправильно, вот есть норма, я плохой мусульманин и так далее. Эта рефлексия — я не знаю, как для православия, для ислама эта рефлексия очень-очень важна — постоянное некоторое такое своеобразие самобичевание: да, я неправильно, я плохо это делаю, но что поделать — вот я стремлюсь, я пытаюсь и я надеюсь, у меня есть определенные препятствия, но я их преодолею. И, извините, опять я вернусь к власти, потому что мне кажется, одно из ключевых вообще понятий для исследователя религии, для антрополога религии — это «авторитет», и вообще что такое авторитет, и какой авторитет, и динамичность этого авторитета, и религиозный авторитет, и взаимодействие этого религиозного авторитета с экономическим и финансовым авторитетом. И когда в одном человеке объединяется

¹⁰ См.: [Fadil, Fernando 2015].

финансовый, экономический и религиозный авторитет, и один начинает влиять на другое, совокупность этих авторитетов формирует социальный капитал этого человека. Ну, в миграции это очень ясно, когда очень какой-нибудь набожный мигрант одновременно и является бригадиром, и живет 20 лет в Москве. То есть, получается, тут миграционный авторитет, экономический и финансовый; всё это что? Власть. И религиозный, соответственно, авторитет — и этот бригадир говорит: «Вот этот не молится, а этот выпивает, а я им говорю, что ты мусульманин — как ты можешь выпивать?» Вот это понятие авторитета, оно как бы везде, мне кажется, присутствует, и присутствует в любой какой-то антропологической статье, исламоведческой статье, посвященной антропологии ислама... Авторитет — что это, чем интересен авторитет? Тем, что он очень часто деконструируется, да, и разрушается авторитет — авторитет родителей, например, или авторитет традиции, или, если это мигрант, авторитет того региона, откуда он приехал, и идет выстраивание нового авторитета в эмиграции. Или еще что-то — ютьюб-имамы все вот эти, медиа, прозелитизм, медиаимамы — это тоже выстраивание авторитета; разные авторитеты — это то, что наполняет повседневность того или иного верующего человека, то, что выстраивает и трансформирует его повседневность. Ну, несколько каких-то вот этих понятий, о которых можно поговорить. Это даже не понятия, а индивидуальное в религии, и уникальное в религии, экзистенциальное, и авторитет, и недоопределенность, которая всегда идет за любым... Недоопределенность — то, что вы делали с коровой и бабушкой, бабушка... Корова, которая лягнула бабушку, — да, вот это недоопределенность¹¹. И так, и сяк, и вот так, а если через десять лет поговорить с этой бабушкой, что она скажет о том, почему это произошло? Со всем, может быть, другое, да? И вот эта текучесть, эта плавучесть, ее надо все равно, мне кажется, иметь в виду.

О. Б. Христофорова: Да-да-да, мне вообще очень нравится эта идея недоконцептуализированности. И мне очень нравится, потому что предполагалось, что если ваша теория вдруг разрушается от того материала, с которым вы столкнулись, когда вы в поле, нужно свою теорию убрать и какую-то другую найти, которая на самом деле всё объяснит. Да, это нас учили, что так надо делать. Но, видимо, все-таки не так — всегда нужно оговорить, что если мои теории всё не охватывают, остаются какие-то зоны, которые выпадают из этой системы, это не значит, что моя теория плоха, это не значит, что нужно обязательно все-все-все объяснить.

Реплика из зала: Скажи, пожалуйста, а вот как понимается недоконцептуализированность — как стратегия в поле или как результат?

Д. А. Опарин: Нет, я думаю, что это стратегия поля. Я не знаю, как правильно перевести на русский это слово — андердетерминизм. Недоопределенность, я бы сказал. О том, что ни информант, ни исследователь не могут до конца определить, и обосновать, и объяснить тот или иной случай, ситуацию, явление или процесс... И твое желание или твое стремление объяснить это социальными, историческими или культурными и религиозными факторами часто беспомощно. Потому что никогда нельзя исключать индивидуальное, особенно в том, что ты увидел сейчас в этом поле. Это не Люба так поступает... Ну, она так поступает не потому, что она православная, русская, москвичка, а потому, что она Люба. И как вот с этим быть, тоже непонятно.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Можно ремарку? Мне показалось интересным не про недоопределенность, хотя это тоже, безусловно, интересно, а мне

¹¹ Отсылка к кейсу из книги [Христофорова 2010: 55–60].

показались любопытными эти рассуждения об авторитете. Я бы сказал, что есть опасность перенести это, например, с антропологии ислама на другую религиозную антропологию, и это не работает.

Д. А. Опарин: Может быть, может быть.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Потому что тоже я так очень долго, например, гляжу на своих пресловутых алтайских шаманов, и у них какие-то очень странные авторитеты — их могут презирать, к ним могут относиться просто как к глупым людям, но все равно к ним могут обратиться, потому что...

Д. А. Опарин: Просто как к фигуре той или иной.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Да, и я не уверен, что это авторитет. Понимаете, когда мы употребляем слово «авторитет», это похоже на слово «культура» или на слово «власть», то есть им как бы можно назвать, ну, всё, случай, когда ты обратился за советом, да? Иногда же это просто нужно получить что-то от другого человека, потому что он хорошо это может дать, и это не означает, что он авторитет.

Д. А. Опарин: Надо просто в предисловии к статье объяснить, что ты понимаешь под понятием «авторитет» и как ты его наполняешь. У тебя написано четыре статьи — и будет четыре наполнения вот этого авторитета, и всё. Мы цепляемся за слова, которые до такой степени емкие.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Я не хочу цепляться, я сейчас объясню. Потому что, например, в случае ислама это очевидно, потому что там действительно на этом все базируется, когда человек аккумулирует разные функции авторитета. А, допустим, какие-нибудь алтайские шаманы, которые никогда друг с другом не договорятся, у них нет общей нормы, кто такой правильный шаман, кто такой правильный авторитет. Там ситуация постоянного сомнения в авторитетности этого человека. Но все равно от него берут то, что берут, то, что он может дать, — не потому, что он авторитет, а потому, что он может дать. И вот я не знаю — наверное, это другое...

Д. А. Опарин: Если это сомнение в авторитете, в общем, тоже... и сомнение в авторитетности — тоже разговор про авторитетность.

О. Б. Христофорова: Да, очень интересно, но я боюсь, что мы так уйдем очень-очень далеко, а по времени нам нужно двигаться вперед.

С. С. Алымов: Я хотел сказать, как строятся в истории науки эти проблемы. История науки тоже имеет проблему с этими антропологическими подходами. С одной стороны, есть представление об истории науки как о такой смене парадигм. Каждую парадигму ты можешь рассматривать отдельно, переводить как бы ее смыслы, пытаешься ее понять, даже вжиться в этих людей, давно умерших. Или ты принимаешь историю науки как накопление знания, да? Или как знание пришло к некому состоянию, которое я считаю правильным. И это, как бы сказать, подход такой, позитивистский. И я думаю, что если мы берем историю понятий, ну, вы правы, все антропологи, что мы должны почувствовать в каком-то смысле эту историю как историю каких-то «других», немного ее экзотизировать, что ли. Почувствовать какой-то интерес, чтобы не думать, что это вот понятие всегда было таким же, как оно представляется нам сейчас по существу. И здесь, конечно, историк выступает тоже как антрополог в таком широко распространенном гирцевском смысле. То есть он пытается сделать насыщенное описание. И вот мы попытались с коллегами сделать такое описание — я прошу прощения за какую-то саморекламу... Вы можете

посмотреть эту книжку¹² — это как раз история про понятие «этнос», такое довольно скромпрометированное понятие, неоднозначное, и мы попытались отнестись к этому понятию с точки зрения описания того, как возникал круг людей. То есть для начала мы очертили, в общем-то, достаточно небольшой круг людей — это антропологи и этнографы начала XX века. То есть буквально мы сначала имеем два контекста, в которых появляется это слово. Мы имеем статью Могилянского Николая Михайловича про задачу этнографии русской — такой манифест своего рода. Мы имеем чуть позже книжки [С. М.] Широкогорова, статьи Широкогорова. Вот, собственно, и всё, да. И мы пытаемся определить, откуда вообще возникло это «этно»? Несмотря на то что «этнография», очевидно, состоит из «этно» и «графии», но тем не менее... Все говорили о народах, о национальностях, племенах, и это было, как бы сказать... Зачем вообще нужен «этнос»? А политический контекст состоит в том, что Могилянский был учеником и даже другом [Ф. К.] Волкова, или Вовка. Вовк — это этнограф номер один украинский, то есть историк номер один — Михаил Грушевский, а Вовк — это человек, который показал, что украинцы — это не есть великоруссы. И он это показал следящим образом. Есть книга, которая тоже выходила достаточно долго и сложно — «Украинский народ в прошлом и настоящем»¹³. Во время [Первой] мировой войны они даже боялись, что второй том, [19]16 год, не выпустят из-за «мазепства» этой книги, но тем не менее пропустили легко цензоры. И там Волков дает такое описание антропологическое и этнографическое. И все это нацелено на то, чтобы показать, что украинцы — это абсолютно, как бы сказать, такая группа, у которой и антропологические четко зафиксированные особенности, и лингвистические, и этнографические, и какие угодно еще. В том числе физико-антропологические. Вот, например, его определение: «Украинцы представляют собой довольно однородное племя, темноглазое, выше среднего или высокого роста, брахицефалическое, высокоголовое, узколинее, с прямым довольно узким носом, сравнительно короткими верхними и длинными нижними конечностями». Вот это портрет украинцев. И тут же налагается портрет этнографический, в котором тоже есть устойчивый набор признаков этнографических, который, несмотря на то что вокруг живут москали, поляки и так далее, украинский народ с древних времен до наших дней сохраняет. И при этом Могилянский, когда дает свое определение этносу, он начинает его таким образом: «Собрание индивидуумов, объединенных в одно целое как общими чертами физических (антропологических) признаков...». Это первое, что он выделяет, — это эта вот общность, грубо говоря, конечностей, черепов и так далее. Потом уже идет общность исторических судеб, общность языка и так далее, народная психология — все это идет уже во вторую очередь. То есть, отталкиваясь буквально от этих трех слов про общность антропологических признаков, мы как бы чувствуем, что это понятие значило немножко другое для них. И это было в другой науке, потому что статья этого [19]16 года — это был доклад [19]15 года на небольшом совещании в Географическом обществе. Есть архив этого, как бы сказать, записок. В [19]15 году собирались принять новый устав университетский, и они обсуждали, где открыть кафедру этнографии. До этого была кафедра географии и этнографии, или антропологии — она по-разному называется в источниках. И это, собственно, один профессор занимал эту должность — это сначала был [Б. Э.] Петри первый, потом был [Д. А.] Коропчевский, потом был Волков, кстати. И существуют две такие фракции: с одной стороны — Волков и Могилянский, которые говорят, что этнография является наукой естественноисторической.

¹² См.: [Anderson et al. 2019].

¹³ См.: [Волков и др. 1914].

Не просто физическая антропология является наукой биологической, естественно-исторической, а этнография входит как часть в эту естественноисторическую науку, поскольку основой является этнос, а этнос — это явление естественноисторическое в каком-то смысле. И это вписывается, в принципе, нормально в такую картину европейской науки, где существует «расиализированный» национализм к этому моменту. То есть это уже не рассуждения конца XVIII–XIX веков о расах как о больших расах. Вот [И.-Ф.] Блуменбах и так далее, они наметили: белая раса, черная, понятно, желтая, да? А тут уже физическая антропология — в лице [И. Е.] Деникера и многих других — действует уже подрасами, и эти подрасы в Европе постепенно начинают иметь такие очертания национальных государств. Ну, это явление такого национального движения отчасти, но и движения науки. И я хотел еще наметить... Широкогоров тоже занят политическим и научным проектом одновременно. Но это уже другая история — я про него, честно говоря, хуже знаю. Далее есть еще проект картографический — они все заняты в комиссии по составлению этнографической карты России. И это то, о чем потом написаны книги — Франсин Хирш¹⁴ и так далее, как возник Советский Союз с его национальностями, и все прочее. А до этого была комиссия по составлению племенной карты. Ой, не племенной, а этнографической карты. И она была тоже Волковым сотоварищи построена именно по такому признаку, что мы не должны просто говорить, что вот здесь (как раньше на картах делали) примерно так импрессионистично, да: есть язык, есть самосознание или название, вот как бы мы очерчиваем, возвращаемся к такому географическому ареалу, и на этом как бы всё. Нет, нужно собрать, опять-таки, все эти данные — антропометрию, язык, культуру, одежду, жилище и так далее и все это картографировать. И когда мы все это картографируем, мы увидим этнос. Только на совпадении вот этих вот [признаков]... Задумка была глобальная. Но тут началась революция, война — увы, мы не знаем этих границ. Хотя потом это возвращается в виде атласов, которые уже при [Ю. В.] Бромлее опять набирают какую-то силу. И мы видим, что это вообще за наука. Вот вы говорите: антропология — это то и то, а это вообще, это как бы вообще биология!

Ж. В. Кормина: Изначально — определено.

С. С. Алымов: Да, то есть это всё такие изменчивые очень вещи. И почему, значит, «этнос» критикуют в [19]29 году очень сильно. Марксизм несовместим с этим биологизмом. Это есть и в «Кратком курсе» — вот эта статья Сталина, это часть «Краткого курса» — «О диалектическом и историческом материализме». Историк или социальный ученый не должен вот этот детерминизм географический использовать. Социальное — это одно, там классы и так далее, а география, биология, всё остальное — их нельзя смешивать. Значит, это понятие уходит, но в [19]60-е годы возникает некое опять встречное движение, в естественных и в исторических, гуманитарных науках. В начале 60-х годов проходит совещание в рамках Академии наук в целом, и одна из задач — избавиться от догматизма и всего прочего. И в числе избавления от догматизма сталинских времен мы имеем новое сближение естественных наук, технических, каких угодно — кибернетика, всё, о чем мы сегодня говорили¹⁵, — и гуманитарных. Мы опять и в семиотике, и в этнографии в

¹⁴ См.: [Hirsch 2005].

¹⁵ Речь идет о докладах С. Ю. Неклюдова «Структурно-семиотическая фольклористика сегодня» и А. А. Панченко «Кибернетические боги: “основной миф”, нью-эйдж и русская филология», прочитанных на конференции «Большие теории...» (см. обзор конференции в этом номере журнала).

том числе имеем это общее движение, которое характерно для 60-х годов, и слово «этнос» начинает постепенно без особых каких-то даже объяснений прорастать в архивных документах, в опубликованных еще до Бромлея текстах. Есть очерки общей этнографии под редакцией [М. Г.] Левина и [С. П.] Толстова¹⁶ — там уже есть слово «этнос». И был конгресс в [19]64 году, на котором тоже слово «этнос» звучало. И мы имеем такую разницу: мы имеем Могилянского и Широкогорова, мы имеем Бромлея и [Л. Н.] Гумилева, и мы можем классифицировать совершенно по-разному. Например, и Могилянский, и Гумилев считают, что этнография — это естественная наука, а не историческая. Но при этом Гумилев и Широкогоров похожи в том смысле, что у них сильна органистическая метафора, организм. То есть народ, или этнос, он имеет волю, он сопротивляется или он приспосабливается. Это как бы некий коллектив, который спаян не просто антропологически или культурными чертами в таком диффузионистском смысле, а это коллектив, который имеет некий признак биологического организма. Для Бромлея это было очень в малой степени свойственно, когда он написал свою первую статью об эндогамии — что, так сказать, эндогамия является одним из признаков этноса. То есть как бы некий общий ареал людей, между собой брачующихся. Но и первую статью он написал тоже в соавторстве с антропологом [В. П.] Алексеевым¹⁷. И этногенез, который в сталинские времена понимался одним образом, этногенез по Алексееву — уже немножко другая история, и он немножко Волкова реабилитирует и начинает искать корни рас, смешение и так далее.

Реплика из зала: Сергей, вы говорите о том, что Blumenbach и Деникер, они принадлежат как бы к разным наукам.

С. С. Алымов: Нет, не к разным наукам — к разным этапам развития...

Реплика из зала (продолжение): К разным этапам одной науки.

С. С. Алымов: Да.

Реплика из зала (продолжение): Дело в том, что мы в принципе, насколько я понимаю, не можем их смешивать, потому что они, более того, принадлежали к разным направлениям. То есть если Blumenbach был моноцентристом, то Деникер был полицентристом. И противоборство этих двух направлений в принципе характеризует весь длинный XIX век. То есть не можем ли мы вот в этом плане их включить все-таки в одну и ту же науку?

С. С. Алымов: Вы имеете в виду как бы дискуссии, которые велись до Дарвина, да?

Реплика из зала (продолжение): Нет. Дело в том, что после этого моноцентристы, большинство из них, приняли эту эволюционную точку зрения и стали эволюционистами. Но вот полицентристы — они как были, так и остались.

С. С. Алымов: Ну да, это уже дискуссия в рамках дарвинизма: возник ли человек в одном центре или в разных центрах. Но тут была еще додарвиновская модель — человек вообще происходит от Адама и Евы или он происходит от обезьяны. И это не полицентризм — это уже, так сказать, наличие разных представлений о единстве человеческого рода, да? То есть если мы приходим от разных обезьян, то, соответственно, расы являются биологическими категориями.

Реплика из зала (продолжение): Не уверена, честно говоря.

¹⁶ См.: [Толстов и др. 1957–1968].

¹⁷ См.: [Алексеев, Бромлей 1968].

С. С. Алымов: И как раз вот люди, которые дарвинизм исповедовали, многие из них были вот эти полицентристы в самом жутком, расистском смысле этого слова: если разные обезьяны, то и разные расы от разных обезьян.

Реплика из зала (продолжение): Дело в том, что полицентризм, как и моноцентризм, изначально, собственно, не смешивался с Дарвином и с происхождением от обезьян. И, например, полицентристы середины XIX века, в принципе, нигде я не видела о том, чтобы они говорили, что разные обезьяны. То есть, вероятно, эта мысль потом эволюционировала.

О. Б. Христофорова: Да, просто любопытно, как мы начали с фольклористических категорий и пришли к биологическим. Я, конечно, в очередной раз подумала о том, как добро и зло ходят рука об руку. Мы вот говорили о морали... Когда этнографию вывели из естественных дисциплин, из географии и отдали в науку историкам как поставщика вспомогательного материала, это всегда казалось мне такой трагедией. Я только сейчас подумала, что в этом была и какая-то утешительная сторона, что — это мое мнение — примордиализм, куда бы он нас завел? А если бы они еще и знали к тому времени генетику, куда бы это нас завело? Сейчас наша наука, этнология, я имею в виду, вроде бы из примордиализма выросла, и даже в нашей стране. Но при этом любопытно, что и в Кунсткамере, и в Институте этнологии в Москве физическая антропология даже в названии присутствует — когда мы говорим «Институт этнологии и антропологии», конечно, имеется в виду физическая антропология.

С. С. Алымов: Ну, это сейчас уже не совсем очевидно.

О. Б. Христофорова: Правда, об этом никто как-то не говорит, но вообще-то да.

С. С. Алымов: Потому что это можно трактовать, [С. В.] Соколовский, например, говорит: у нас же институт — этнологии, но и антропологии.

Реплика из зала: Антропологий!

С. С. Алымов: И он не имеет в виду физических антропологов — он имеет в виду, что мы тут тоже, типа...

О. Б. Христофорова: Настоящие.

С. С. Алымов: Антропологи.

О. Б. Христофорова: Замечательно, но в нем есть Сектор физической антропологии. И, собственно, [В. А.] Тишков говорил: мы включаем физических антропологов, поэтому у нас слово «антропология» в названии.

С. С. Алымов: Видите, даже разные люди в одну и ту же эпоху по-разному эти термины понимают. Конечно, с «этносом» тоже: это слово ушло в народ, а антропологи от него, наоборот, отказываются. Это примерно такая же ситуация, как с «культурой», да, по [М.] Салинсу. Антропологи в [19]80-е годы уже сказали: всё, нет никаких культур, всё там, и примордиализм тоже, а весь мир как бы говорит: у нас есть своя культура, и у нас есть своя культура, мы будем ее отстаивать.

Д. А. Опарин: «Ты кто по нации?» — самый любимый вопрос.

С. С. Алымов: Ну да, а это уже, как бы сказать...

А. А. Панченко: Ментальность.

[Все смеются.]

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Вот на конгрессах [этнологов и антропологов] нет такого ощущения, что антропологи отказываются от этого термина.

С. С. Алымов: Антропологи тоже разные, и этнографы тоже разные, да.

А. А. Панченко: Много разных.

О. Б. Христофорова: Да, кто-то хочет что-то сказать?

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Я хочу похвалить книжку — мне очень нравится ее обложка¹⁸. Потому что я когда ее увидел в Сети, мы, наверное, часа два с Димой [Д. В.] Арзютовым говорили в Фейсбуке, потому что я увидел эту книгу и говорю: слушай, а почему у вас на обложке нарисована микроскопия кожицы лука?

С. С. Алымов: Клеток, да?

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Клеток, да. И у нас был очень долгий и содержательный разговор о том, что на самом деле Широкогоров, это его рисунок, по-моему, да?

С. С. Алымов: Это иллюстрация к его психоментальности¹⁹.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Да, он так считал, что таким вот образом... вот это разные этносы, которые по-разному себя ведут. Но выглядит это абсолютно как процессы осмоса, проникновения каких-то веществ в клетку. И, когда мы стали говорить, выяснилось, что, когда Широкогоров был маленьким, молодым... Кто-то у него, дядя, кем-то был? Гистологом. И Широкогоров подрабатывал тем, что рисовал ткани. Это вот по поводу биологической основы теории этноса. То есть обычно мы думаем, что это такой злобный эссенциализм, этнофор типа там, а на самом деле всё вот из клеток идет.

О. Б. Христофорова: Мы сегодня как раз говорили о недоопределенности. В частности, это тот человеческий, индивидуальный фактор, который проявляет себя очень неожиданным образом.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): И когда мы говорим о взаимодействии этносов как о взаимодействии клеточных органелл, это, конечно, полный фашизм, полная деперсонализация — человека здесь нет вообще, есть какие-то...

С. С. Алымов: Да, единый организм, единое целое, этносы, которые борются за существование в ряду других. И у Широкогорова, как вы помните, есть формулы, по которым этнос существует: у него есть границы, у него есть территория, у него есть техника, и как бы мы можем выявить математическим образом — технику разделить на территорию, умножить на население, как-то так, и уровень культуры. И мы получим, собственно, какая судьба этот этнос ждет — поглотит его другой или он, наоборот, расширится.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Это не так интересно. Интересно, что все эти этносы здесь образуют как бы ткани.

С. С. Алымов: Ну да, они граничат, они граничат.

Реплика из зала: Что напоминает, конечно, Мэри Дуглас с тем, как мыслят институты²⁰. Что индивидуальная свобода воли — это мифическая...

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Они не просто граничат — они гомеостазы тканевые.

О. Б. Христофорова: Ух! Дорогие коллеги, нам нужно заканчивать наш круглый стол. И большое всем спасибо.

¹⁸ См.: [Anderson et al. 2019].

¹⁹ См.: [Shirokogoroff 1935].

²⁰ См.: [Douglas 1986] (рус. пер. — 2020).

Литература

- Алексеев, Бромлей 1968 — Алексеев В. П., Бромлей Ю. В. К изучению роли переселений народов в формировании новых этнических общностей // Советская этнография. 1968. № 2. С. 35–45.
- Волков и др. 1914 — Украинский народ в его прошлом и настоящем / Под ред. Ф. К. Волкова и др. СПб.: Общественная польза, 1914.
- Толстов и др. 1957–1968 — Очерки общей этнографии / Под ред. С. П. Толстова и др.: В 5 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957–1968.
- Христофорова 2010 — Христофорова О. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Anderson et al. 2019 — Life histories of *ethnos* theory in Russia and beyond / Ed. by D. G. Anderson, D. V. Arzyutov, S. S. Alymov. Cambridge: Open Book Publishers, 2019.
- Boyer 1990 — Boyer P. Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Douglas 1986 — Douglas M. How institutions think. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1986.
- Fadil, Fernando 2015 — Fadil N., Fernando M. Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide // HAU: Journal of Ethnographic Theory. Vol. 5. No. 2. 2015. P. 59–88.
- Jackson 2005 — Jackson M. Existential anthropology (events, exigencies and effects). New York: Berghahn Books, 2005.
- Hirsch 2005 — Hirsch F. Empire of nations: Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2005.
- Lambek 2015 — Lambek M. The ethical condition: Essays on action, person, and value. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2015.
- Sahlins 1989 — Sahlins M. Two or three things that I know about culture // The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 5. No. 3. 1999. P. 399–421.
- Shirokogoroff 1935 — Shirokogoroff S. M. Psychomental complex of the Tungus. London: Kegan Paul; Trench, Trubner & Co, 1935.
- de Waal 1982 — de Waal F. B. M. Chimpanzee politics: Power and sex among apes. London: Jonathan Cape, 1982.
- de Waal 1996 — Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1996.
- de Waal, Tyack 2003 — Animal social complexity: Intelligence, culture, and individualized societies / Ed. by F. B. M. de Waal, P. L. Tyack. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2003.

References

- Alekseev, V. P., & Bromlei, Yu. V. (1968). K izucheniiu roli pereselenii narodov v formirovaniu novykh etnicheskikh obshchnostei [Towards the study of the role of migrations of peoples in the formation of new ethnic communities]. *Sovetskaiia etnografiia*, 1968(2), 35–45. (In Russian),
- Anderson, D. G., Arzyutov, D. V., & Alymov S. S. (Eds.) (2019). *Life histories of ethnos theory in Russia and beyond*. Open Book Publishers.
- Boyer, P. (1990). *Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse*. Cambridge Univ. Press.
- Douglas, M. (1986). *How institutions think*. Syracuse Univ. Press.
- Fadil, N., & Fernando, M. (2015). Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 59–88.
- Jackson, M. (2005). *Existential anthropology (events, exigencies and effects)*. Berghahn Books.

- Hirsch, F. (2005). *Empire of nations: Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union*. Cornell Univ. Press.
- Khristoforova, O. B. (2010). *Kolduny i zheravy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims: Anthropology of witchcraft in present-day Russia]. OGI; RGGU. (In Russian),
- Lambek, M. (2015). *The ethical condition: Essays on action, person, and value*. Univ. of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1999). Two or three things that I know about culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(3), 399–421. <https://doi.org/10.2307/2661275>.
- Shirokogoroff, S. M. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. Kegan Paul; Trench, Trubner & Co.
- Tolstov, S. P. et al. (Eds.) (1957–1968). *Ocherki obshchei etnografii* [Essays on general ethnography] (5 Vols.). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian),
- Volkov, F. K. et al. (1914). *Ukrainskii narod v ego proshlom i nastoiashchem* [Ukrainian people in its past and present]. Obshchestvennaya pol'za. (In Russian).
- de Waal, F. B. M. (1982). *Chimpanzee politics: Power and sex among apes*. Jonathan Cape.
- de Waal, F. B. M. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard Univ. Press.
- de Waal, F. B. M. & Tyack, P. L. (Eds.) (2003). *Animal social complexity: Intelligence, culture, and individualized societies*. Harvard Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Ольга Борисовна Христофорова

доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Институт
общественных наук, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119606, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ okhrist@yandex.ru

Olga B. Khristoforova

Dr. Sci. (Philology)
Leading Researcher,
Centre for Theoretical Folklore Studies,
School for Advanced Studies
in the Humanities, Institute
of Social Sciences, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119606, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ okhrist@yandex.ru