

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ

ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ЛАБОРАТОРИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

**«Большие теории» и «новые повороты»:
траектории антропологии и фольклористики
в конце XX — начале XXI века**

Москва, 13–14 декабря 2019 года

Материалы научной конференции

Составители:

М. В. Ахметова (ред.), Н. В. Петров, О. Б. Христофорова

Москва 2019

**«ПРОСКОЧИЛИ ПОВОРОТ»:
НУЖЕН ЛИ СТРУКТУРАЛИЗМ В ЕГИПТОЛОГИИ?**

Моментом рождения египтологии как науки считается известие о расшифровке Ж.-Ф. Шампольоном иероглифики 27 сентября 1922 г. Это событие открыло исследователям доступ к древнеегипетскому языку и надежду на проникновение в мир древнеегипетской культуры. Конечно, воплощение этих возможностей не было моментальным, и «созревание» египтологии померялось возможностью перевода и интерпретации текстов. Уже с первых шагов одним из таких знаковых памятников была «Книга Мертвых». Символично, что в первом томе работы «Место Египта в мировой истории: исследование в пяти книгах», вышедшем в 1844 г., Х. К. Бунзен еще констатировал отсутствие ученого, способного прочесть целиком какой-либо раздел «Книги Мертвых», а английское издание пятого тома этой работы, вышедшее в 1867 г. уже после смерти исследователя, в качестве приложения содержало первый полный перевод папируса Иуэфанха, выполненный С. Бёрчем. Памятники «заупокойной литературы», собрание которых постоянно пополнялось, до сих пор остаются важнейшими источниками для реконструкции мифологических представлений египтян. В 1912 г. Дж. Г. Брестед отмечал в предисловии к изданию лекций «Развитие религии и мысли в Древнем Египте»: «Вопреки популярному и расхожему впечатлению, наиболее важное собрание сакральной литературы в Египте — не “Книга Мертвых”, но гораздо более древняя литература, которую мы теперь называем “Текстами Пирамид”».

В названиях, даваемых европейской наукой египетским памятникам, присутствует своеобразная риторика. «Текстами» собрания изречений из царских пирамид V–VI династий названы в издании К. Зете, к которому и обращался Дж. Г. Брестед при подготовке своих лекций, — в первом издании Г. Масперо они назывались всего лишь «надписями». Едва ли за этим стояла исследовательская стратегия К. Зете, любопытным этот факт становится в перспективе значимости понятия текста в гуманитарной мысли XX в.: в то время как К. Зете завершал подготовку нового издания, Ф. де Сюзюр уже читал лекции, которые лягут в основу опубликованного в 1916 г. «Курса общей лингвистики». Эта работа произвела переворот не только в лингвистике, но и во всей гуманитарной науке, заложив фундамент превращения языка и текста в модель описания культуры. В этой перспективе интересно скорее то, что «поворот к структурализму» египтология, как кажется, «проскочила». Преодолевая методологическую замкнутость, в начале XXI в. она «синхронизируется» с другими гуманитарными науками, обращаясь к вопросам материальности текста или же к «локальному знанию» о тексте собственно египетской культуры. Парадоксальным образом ссылки на работы К. Леви-Строса появляются в таких исследованиях, но не как на структуралиста, а как на «социолога» — при рассмотрении функций письменности в поддержании и выражении властного авторитета.

В этом докладе мы намерены рассмотреть причины, по которым структуралистская методология не была широко воспринята египтологией, а также задать вопрос, есть ли необходимость в применении этой уже «немолодой» методологии к египтологическому материалу. На наш взгляд, важным вопросом, предполагающим продуктивное применение «поворота к тексту», является соотношение (мифологического) текста и ритуала. В исследованиях памятников заупокойной литературы на протяжении более полутора веков их исследования наблюдается единый вектор — влияние ритуала на текст, в результате чего текст оказывается сохранившимся отражением или слепком несохранившегося ритуала. Рассмотрение самого ритуала как своеобразного «текста» дает возможности рассматривать вербальный и акциональный планы погребальной практики как комплементарные, в их взаимодействии друг с другом и с другими планами, например архитектурным.

МОЗГ И ДУША: КАК НЕЙРОНАУКИ ФОРМИРУЮТ ТЕОРЕТИЧЕСКУЮ ПОВЕСТКУ

Открытие и распространение с 1970-х годов новых способов эмпирического изучения деятельности мозга, в частности способов «проникать в мозг человека» с помощью томографа, не только перевернуло и интенсифицировало нейроисследования прикладного и теоретического характера, но и значительно повлияло на все науки, разными способами изучающие человека, в том числе антропологию. В рамках доклада 1) будут проанализированы варианты нейро- или когнитивистского влияния на методологию и теоретическую повестку антропологических и смежных с ними исследований мышления и поведения человека, а также 2) будет представлена рефлексия о том, насколько глубоко возможно объединение методов антропологических и когнитивных наук.

Важно, что именно для психологических, а через их посредничество и для социогуманитарных наук, апелляция к точным измерениям «реальных» процессов, действительно происходящих в мозге человека, стала еще одной возможностью для легитимации своих исследований в области изучения поведения и мышления человека. Ведь позитивистское разделение наук так и не было преодолено, и в научной картине мира до сих пор существуют «большие», точные, естественные науки и «неточные», или «ненауки». Возможность приложения к гипотезам визуальных данных, основанных на «чистых» эмпирических методах, делает исследование более «научным». Но как легитимировать свое исследование с помощью новых методов и тенденций нейронаук, самому не проводя нейрофизиологические или нейропсихологические исследования, не получая новое образование и профессию?

Возможны как минимум три основных способа: 1) использование результатов исследований коллег-когнитивистов, нейрофизиологов, нейробиологов и др. для подкрепления своих выводов относительно мышления и поведения человека; 2) заимствование методов исследования, в основном субъективных, но также методов, подразумевающих картирование функциональной деятельности мозга (с помощью как ФМРТ, так и других способов); 3) изменение базовой аксиоматики антропологических исследований согласно когнитивистской повестке и серьезная корректировка своего языка описания.

Последний пункт подразумевает некоторый когнитивистский поворот в методологии исследования, но частично опирается в то, что разными являются не только методы когнитивных и антропологических исследований мышления и сознания, но и те значения, которыми наполняются эти объекты исследования. В частности, для большинства точных или близких к ним дисциплин (биология, психология) существует проблема того, насколько возможно изучать сознание и как оно связано с мозгом и физиологией человека. Эта проблема подразумевает три варианта допущения, на которых строится каркас дальнейшего исследования: 1) сознание обусловлено деятельностью мозга ($brain = mind$), 2) невозможно изучить сознание и его связь с мозгом ($brain \neq mind$) и 3) сознание и мозг взаимосвязаны, но не идентичны функционально ($brain + mind$). В этом уже классическом споре нет места аксиоматике антропологии или других гуманитарных наук, поскольку эта оппозиция для них неактуальна. Например, антропологи или фольклористы изучают репрезентации когнитивной деятельности человека, выраженные в текстах и действиях (практиках) человека или сообщества, в которое он входит, сознательно нивелируя вопрос о связи этих репрезентаций с «реальностью». Здесь «мозг» субъекта — носителя этой картины мира — выносится за скобки, и по сути изучаются репрезентации репрезентаций — прежде всего нарративные описания индивидуальных и субъективных процессов, которые условно можно связать с когнитивной деятельностью этого человека.

Сергей Владимирович Белянин
*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ /
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)*

Я СПРОСИЛ У ДЕРЕВА: ПОТЕРЯННЫЙ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОВЕТСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Онтологический поворот в антропологии прежде всего принято связывать с теоретическими разработками Ф. Дескола, Т. Ингольда, Э. В. де Кастру, Э. Кона и их коллег. Де Кастру применяет к космологии индейцев Южной Америки понятие перспективизма — в данном случае это способность не людей воспринимать реальность с определенной перспективы, заложенной в их природе. Перспективизм предполагает существование множества «природ», которые определяют восприятие разных живых существ, наличие у них субъектности и особых способов коммуникации, отличных от человеческой. Например, то, что для людей кажется «смадом гниющей мертвечины, грифы воспринимают как сладковатый пар от дымящегося котла с клубнями маниоки» [Кон 2018: 151]. Таким образом, ягуары, духи предков, деревья в лесу становятся партнерами по коммуникации, отправляющими людям сообщения, которые необходимо понять. Для этого антропологу или индейцу необходимо взглянуть на мир глазами другого, полностью идентифицировать себя с его точкой зрения. Похожие идеи в 1980-е годы высказывались и в отечественной фольклористике. Е. С. Новик предлагала рассматривать модель межличностной коммуникации в качестве базовой для бесписьменных культур. Согласно этой модели, для коренных народов Сибири окружающий мир выступает партнером по коммуникации [Новик 2019]. Можно ли считать работы Новик потерянным онтологическим поворотом? На какой теоретический ресурс опирается каждый из подходов? В какой мере эти подходы схожи друг с другом? Возможно ли использовать эти теории в полевом исследовании?

Литература

- Кон 2018 — *Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / [Пер. с англ.]. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Новик 2019 — *Новик Е. С.* Миф и ритуал народов Сибири: Избр. ст. / Сост. С. С. Макаров; Отв. ред. О. Б. Христофорова; Вступ. ст. С. Ю. Неклюдова, О. Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2019.

Юрий Евгеньевич Березкин
*доктор исторических наук
Музей антропологии и этнологии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)*

СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА VS. CASE STUDIES

Кумулятивность знания — важнейшая особенность науки, отличающая ее от искусства, философии и теологии. Если результат исследования признан корректным, он будет использован в дальнейших построениях и внесет свою лепту в решение определенной проблемы. Современная культурная антропология (КА) этому требованию не отвечает и соответственно не является наукой в точном значении

термина. Она состоит из тысяч case studies, основанных на общей теории и методике, но не нацеленных на решение конкретных проблем. Исследовательский процесс в нормальной науке (по Т. Куну) предполагает следование правилам и не требует необычайной креативности: добросовестности и заинтересованности достаточно. Поэтому во многих науках в крупных проектах легко занять первокурсников — они выполняют рутинные, но необходимые процедуры. Сделать открытие сложно, но отдельные элементы исследовательской процедуры просты, а суть результатов доступна детям. Система элементарных частиц не сложнее таблицы Менделеева (только еще не вполне известна). В КА все иначе. Создание хорошей кандидатской требует духовного подвига, но рассказать, что именно открыла КА за последние 10 или даже 30 лет, проблематично. При этом по глубине постижения ситуации любое теоретически обоснованное и методически безупречное антропологическое исследование намного уступает талантливому литературному произведению, которое основано на том же материале.

Работы по КА бывают сделаны мастерски. Вопрос не в компетенции авторов, а в указанных имманентных проблемах. Число case studies можно умножать, но не похоже, что это приведет к качественному росту знаний. Как сложилась подобная ситуация?

Большинство наук отвечает на два самостоятельных, но связанных друг с другом вопроса: как устроено и откуда взялось (химия — одна из немногих, занимающихся только организацией, а не происхождением). Вплоть до 1920-х годов антропологов интересовал скорее первый вопрос. Однако выяснилось, что методами этнографии реконструировать прошлое невозможно, тогда как другие дисциплины, прежде всего археология, стали получать все более важные исторические результаты. Американские антропологи разделились на тех, кто продолжал интересоваться историей (неоэволюционисты), и тех, кто обратился к психологии (школа «Культура и личность»). Психологизм долго не удержался: социология, психология и художественная литература оказались эффективнее. Эволюционизм (в разных модификациях) сохранился, но в пределах КА маргинален, поскольку подпитывается не этнографическими, а археологическими материалами. Большинство же антропологов, не испытывая интереса к прошлому, все же не занято и вопросом «как устроено» (то или иное общество). Их задача определить, как члены общества ощущают и понимают свою культуру. Важность ответа на этот вопрос не кажется пропорциональной тем ресурсам интеллекта, денег и времени, которые для этого требуются. Какова же альтернатива?

Этнографией и фольклористикой накоплен гигантский объем фактического материала. Распределение элементов культуры в этой совокупности данных неоднородно, оно меняется во времени и пространстве и потенциально коррелирует с языковыми, социальными и природными факторами. Эти тенденции не только почти не прослежены, но и обращаться к их изучению как бы некорректно, поскольку современная КА основана на эмном, но никак не на этном подходе. Однако занявшись изучением смыслов, антропологи ограничили себя кругозором своих информантов. Массовая обработка данных по этнографии и фольклору дает результаты исторического характера. Допускаю, что могут быть и результаты, интересные для психологов, но слишком мало знаю об этой науке. Таким образом, либо case studies, либо история.

Было бы логично завершить так: пусть каждый выберет то, что считает полезнее. Однако выбора нет. Как и любая структура, КА консервативна. Молодые специалисты вынуждены следовать мейнстриму, даже если с ним не согласны. Мы способны лишь наблюдать развитие, но не изменять его направление. Изменения, конечно, наступят, но их причины (точнее, неопределенно большую совокупность причин), как и «подлинные» причины любых общественных явлений и процессов, вряд ли можно будет определить.

**ТЕХНОГРАФИЯ ВМЕСТО ЭТНОГРАФИИ? БИОИНДУСТРИАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ,
ИЛИ ОСОБЕННОСТИ АФФЕКТИВНОГО ПЕРЕПЛЕТЕНИЯ
ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ И НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ НАРРАЦИЙ**

Уже давно представляется очевидным, что развитие Бруно Латуром и Мишелем Каллоном в 1980-е годы акторно-сетевой теории подтолкнуло социальную и культурную антропологию к изучению крупных технологических ансамблей. Сейчас же, как утверждают многие исследователи, современный экологический дискурс немаловажен как вне индустриального [Dodds 2011], так и без упоминания необходимости равноправного сосуществования человеческих и нечеловеческих существ [Bauer, Bhan 2018]. В этом контексте именно внутренняя экология пригородного электропоезда (электрички) выступает в качестве перспективного поля для концептуализации биоиндустриального аффекта — становления [Делёз, Гваттари 2010: 423] «замороженных» ассамбляжей, состоящих из человеческого, животного, машинного и неорганического. Поиск адекватной методологической оптики в данном случае приводит к возможности замены *этно-* на *техно-* в связи с растущей тенденцией в социальной антропологии к изучению практик и культур технологических медиаторов, несводимых к таким конвенциональным категориям, как идентичность, сообщество или субъектность [Fisch 2018: 6]. В качестве основной теоретической рамки я предлагаю концепт «машинной оральности» [Guattari 1995: 88] для анализа многочисленных техно-/этнографических данных, собранных во время полевой работы (июль — август 2019 г.) в электричках, курсирующих между Тюменью, Москвой и Архангельском (Тюмень — Камышлов — Екатеринбург — Кордон — Пермь — Балезино — Ижевск — Казань / Нижний Новгород — Вязники — Владимир — Москва / Москва — Александров — Ярославль — Данилов / Вологда — Вожега — Коноша — Нянда — Емца — Обозерская — Архангельск). Совокупность паттернов железной дороги как символа внутренней колонизации (начиная с 1890-х годов) и электрички как «народного» транспорта может быть изучена не только с точки зрения антропологии инфраструктуры, но и как пример биовласти ОАО «РЖД», которая воздействует на человеческие и нечеловеческие существа через многочисленные репрессивные симулякры. Именно концепт «машинной оральности», предполагающий симбиоз дефрагментации и артикуляции, раскрывает замкнутую внутреннюю экологию электрички с ее телесными (социальные и тактильные взаимодействия, запахи и т. д.) и пространственно-временными рельефами, а также с «замороженными» ассамбляжами, которые сочетаются с театром насилия. Таким образом, электричка представляет собой аффективную технологическую онтологию [Gad et al. 2015; Jensen, Morita 2017], воплощенную в постсоветских контекстах, вбирающую в себя как различные прекарные экономики и псевдорепрессивные артикуляции, так и переплетающиеся между собой человеческие и нечеловеческие наррации, в одинаковой степени подверженные биоиндустриальному аффекту. В целом, исследование направлено на преодоление традиционных бинарных оппозиций (Природа/Культура, человеческое/нечеловеческое и т. д.), призывает к междисциплинарному подходу в изучении биоиндустриального, а также апеллирует к антропологии по ту сторону человека.

Литература

- Делёз, Гваттари 2010 — *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Bauer, Bhan 2018 — *Bauer A. M., Bhan M.* Climate without nature: A critical anthropology of the Anthropocene. Cambridge; NewYork: Cambridge Univ. Press, 2018.

- Dodds 2011 — *Dodds J.* Psychoanalysis and ecology at the edge of chaos: Complexity theory, Deleuze/Guattari and psychoanalysis for a climate in crisis. London; New York: Routledge, 2011.
- Fisch 2018 — *Fisch M.* An anthropology of the machine: Tokyo's commuter train network. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2018.
- Gad et al. 2015 — *Gad C., Jensen C. B., Winthereik B. R.* Practical ontology: Worlds in STS and anthropology. NatureCulture. Issue 3. 2015. P. 67–86.
- Guattari 1995 — *Guattari F.* Chaosmosis: An ethico-aesthetic paradigm. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2015.
- Jensen, Morita 2017 — *Jensen C. B., Morita A.* Introduction: Infrastructures as ontological experiments // Ethnos: Journal of Anthropology. Vol. 82. No. 4. 2017. P. 615–626.

Инна Сергеевна Веселова

кандидат филологических наук

Санкт-Петербургский государственный университет

СОВРЕМЕННАЯ ТЕКСТОЛОГИЯ ФОЛЬКЛОРА: ОТ ТЕКСТОВ К ВЫСКАЗЫВАНИЯМ

Прагматический поворот в гуманитарных науках ознаменован сменой фокуса внимания с бытования текстов к конвенциям, намерениям и эффективности коммуникации. При этом очевидно, что коммуникация состоит из высказываний отдельных людей, и именно их воля, интенции и компетенции имеют значение для понимания смысла коммуникации. При том что классическая фольклористика XIX и XX вв. занималась каталогизацией и классификацией текстов, сюжетов и мотивов, переформатировать инструментарий науки для рассмотрения людей и их целей, эмоций и интересов — весьма увлекательная задача.

При подготовке к публикации корпуса несказочной прозы из полевых материалов фольклорных экспедиций СПбГУ мы обнаружили, что люди настойчиво рассказывают о своих экзистенциальных кризисах, аффектах, эмоциях, ценностях и выборах, но эти обстоятельства оказывались невидимыми для классического аналитического набора. Проблема усугубляется тем, что до конца прошлого века мифологическую прозу редко записывали на диктофон и еще реже качественно расшифровывали. Несказочная проза, записанная в аналоговую эру, представляла собой или «близкий к тексту» пересказ сюжета услышанного, или фиксацию с опущением реплик, напрямую не относящихся к сюжету. Чем более тщательной становится расшифровка цифровой фиксации мифологического рассказа, тем менее очевидным набором мотивов и «представлений» он становится. В рассказах-перформансах мы слышим хор голосов: свидетелей, толкователей, утешителей — соучастников событий и опыта. В устной речевой культуре экзистенциальный опыт переживается в диалоге участников событий и рассказчиков, в обмене репликами в пределах их социальных, эмоциональных, нарративных и метафизических компетенций. Можно предположить, что чем более книжной и письменной становится культура (в том числе культура публикаторов), тем меньше голосов звучит в перформансе, тем более «нарративным» и менее полифонным становится рассказ. Следы речевого соучастия в опыте другого мы слышим в репликах прямой речи тех рассказов-перформансов.

В докладе обсуждаются основания для новых указателей и «навигаторов» для публикации и атрибуции жанров устной достоверной фольклорной прозы. Основанием для подобных указателей служат выявляемые при анализе большого корпуса полевых записей коммуникативные параметры высказываний.

**СЕМИОТИКА ТЕАТРА ЗА ПРЕДЕЛАМИ ТЕКСТА:
ИКОНИЧЕСКИЕ И ИНДЕКСАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
УЧАСТНИКОВ РЕПЕТИЦИИ ИНКЛЮЗИВНОГО ПЕРФОРМАНСА**

Поле исследований перформанса и театра во многом обязано своим существованием антропологической дисциплине [Schechner 1985]. Антропологическая концептуализация позволяет практикам и теоретикам театра и перформанса говорить о социальных аспектах этих жанров искусства и обращаться, например, к проблемам партиципации и инклюзии, делающих искусство более доступным для угнетенных социальных групп [Bishop 2012: 13–18]. Однако эта важная цель достигается через использование теоретических ресурсов символической антропологии [Turner 1982], что в результате приводит к невозможности исследования ситуационного социального контекста театральных текстов.

В данном докладе предпринята попытка преодолеть различие текста перформанса и контекста его реализации при помощи семиотики Пирса [2000]. В исследовании используется трихотомия знаков относительно объектов означивания: символы, индексы и иконы. В отличие от первого, последние два типа обладают мотивированным, а не произвольным характером связи с объектом, таким образом позволяя обратиться к социальному контексту. Являясь основой для микросоциологической методологии мультимодального конверсационного анализа [Goodwin 2018: 84–87], такой подход позволяет выйти за пределы исключительно символического измерения коммуникации и исследовать методы индексичного инкорпорирования разговоров (например, указание на фразы собеседника), обладающих неустранимым ситуационным измерением. Эмпирическим материалом исследования является отрывок видеозаписи открытой репетиции инклюзивного перформанса на выставке «Искусство быть» в Государственном центре современного искусства в Москве. В данной репетиции приняло участие семь человек: четверо членов группы профессиональных перформеров «Хор исполнения желаний» и трое любителей, одна из которых потеряла зрение. При помощи пирсовской модели знака (знак — объект — интерпретант) делается несколько выводов. Для непрофессиональных перформеров доступ к символическим значениям (например, «колыхайтесь, как в воде»), основанным на профессиональных конвенциях, является проблематичным. В таких условиях подглядывание и копирование телодвижений ведущего становится принципиально значимым методом достижения общей интерпретации ситуации. Поскольку такой метод интерпретации оказывается недоступен слепой участнице, возникают поломки в коммуникации. Таким образом, можно утверждать, что практика инклюзивных перформансов может быть обогащена семиотическими исследованиями на уровне формирования не только семантики художественных текстов, но и прагматики их реализации. С теоретической точки зрения, на основе классификации Пирса можно расширить интерпретацию семиотики в мультимодальном конверсационном анализе и провести различие индексального инкорпорирования и иконического подражания как двух разных аспектов семиотических процессов, которые можно обнаружить за пределами символических текстов.

Литература

- Пирс 2000 — *Пирс Ч. С.* Начала прагматизма. Т. 2: Логические основания теории знаков / Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 2000.
- Bishop 2012 — *Bishop C.* Artificial hells: Participatory art and the politics of spectatorship. London; New York: Verso, 2012.
- Goodwin 2018 — *Goodwin C.* Co-operative action. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2018.

Schechner 1985 — *Schechner R. Between theater and anthropology*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1985.

Turner 1982 — *Turner V. From ritual to theatre: The Human seriousness of play*. New York: PAJ Publications, 1982.

Дмитрий Юрьевич Доронин

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

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ОНТОЛОГИИ В ШАМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОТ ПОЗИТИВИЗМА К ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМУ СИТУАЦИОНИЗМУ

Вопрос об исследовательских онтологиях, которые конструировались в России в рамках разных подходов к пониманию шаманизма с XVIII в. до наших дней, отсылает к широкому эпистемологическому контексту — к тому, как шамановед оказывался зависим от христианской теологии, психиатрии позитивистского толка, исторического материализма и пр. Благодаря этому мы имеем несколько «онтологических проектов» шаманизма (как религии, как техники экстаза, как психиатрического явления и пр.), которые уже в среде шаманов, шаманистов и государственных чиновников, призванных наблюдать и регистрировать их деятельность в «шаманских регионах», продолжают свое успешное перформативное существование, будучи в значительной степени устаревшими и бесполезными для науки. Исследовательские онтологии утрачивают свои первоначальные инструменталистские функции, в своем новом бытии становясь элементами идеологии и мифоритуальных систем.

Два аспекта исследовательской ситуации. Выстраивая генеалогический ряд исследовательских онтологий, шамановед обнаруживает свою исследовательскую ситуацию в историко-научной перспективе; это первый рассматриваемый в докладе ситуационистский аспект исследовательских онтологий шаманизма. Для этой объектно-исторической ситуации характерны объективация, обобщение ситуаций, их схематизация и типологизация, помещение текучего, изменчивого, вариативного множества в казуальное пространство линейного генеалогического ряда.

При использовании иной, герменевтической оптики культурного перевода (включая методы этнографии речи, теории речевых актов, этнометодологии, конверсационного анализа и критического дискурс-анализа, прагматики дискурса) исследователю оказывается доступной субъектно-коммуникативная ситуация, и это второй рассматриваемый в докладе ситуационистский аспект трансляции и анализа исследовательских онтологий шаманизма. Это ситуация встречи шамановеда с шаманом (или другим ритуально-магическим специалистом мифоритуальной системы шаманистов), она предельно конкретна и локальна. Глубинное исследовательское интервью приобретает при этом признаки, характерные для включенного наблюдения, становясь включенным слушанием, насыщенным коммуникативным взаимодействием. А сама встреча, в которой шаман экспонирует свою онтологию, конструирует и предьявляет себя как шамана антропологу, соположима с ситуацией камлания как подобного же акта сборки и экспонирования.

Как и объектно-историческая, субъектно-коммуникативная ситуация, говоря словами Карла Ясперса, «происходит из более раннего и имеет историческую глубину; она никогда не завершена, но таит в себе будущее». Однако «она никогда не есть лишь всеобщая ситуация, — хотя можно обрисовать всеобщие структуры ситуации как сеть некоторого анализа существования <...> Если я мыслю свою ситуацию прямо и как таковую, то я начерчиваю только схемы; ситуация, как действительная, всегда есть еще иное и большее» [Ясперс 2012: 23].

Легитимация и трансцендирование. В апроприации исследовательских онтологий шаманы, подобно антропологам, используют техники культурного перевода; в зависимости от ситуации это доместикация или форенизация. В свои шаманские онтологии, становящиеся благодаря этому гибридными, они включают и антрополога, что характерно для современных мифоритуальных систем шаманизма.

С новой волной возрождения ритуально-магических специалистов в 1990-е годы на Алтае были задействованы другие казуальные основания их существования: новые шаманы появились не из-за острой потребности социума в их традиционных функциях (лечение, возвращение души, предсказание, открытие дороги). Скорее, наоборот: социальное значение этих функций было специально реактуализировано, но для других целей.

Пусковым механизмом в появлении новых шаманов и их важными социальными функциями становится то, что можно назвать трансцендированием и сакральной легитимацией. Большинство опрошенных нами шаманов объясняли свое становление через потребность измениться, стать кем-то большим, чем сельский учитель, милиционер или библиотекарь. Эта «исходная ситуация трансцендирования» запускает множество последующих. Каждое камлание или коллективное моление Алтаю на *тагылах* — это акт трансцендирования, который реализуется публично во встрече/коммуникации шамана с духами и который выполняет функцию легитимации применительно к религиозному лидеру и к обществу, освящая «алтайский социальный порядок» своими ситуациями трансценденции. Функцию трансцендирования/легитимации наиболее наглядно воплощают в своей деятельности религиозные лидеры алтайской *Ак Жанг* (Белой веры). Яркий пример сакральной легитимации — возведение *курчу* (защитного пояса вокруг Алтая), считающееся сейчас основной социальной функцией шаманов.

Закключение. Таким образом, современные шаманские онтологии на Алтае функционируют как гибридные, в последовательности ситуаций трансцендирования и сакральной легитимации. Алтайский социум, будучи неоднородным и динамичным, остро нуждается в «проектах алтайскости», в их сопоставлении, обновлении и легитимации. В этой своеобразной «лаборатории идентичности» шаманы и другие религиозные лидеры, подобно лаборантам, предлагают символический ресурс и порядок; в горне «лабораторных техник» трансцендирования и легитимации они освящают социальный порядок «алтайскости».

В анализе таких ситуаций применимы не только методы прагматики и коммуникативных теорий, но и методология экзистенциального анализа, прояснения ситуации, предложенная Ясперсом. Ситуация рассматривается им как становящаяся, всегда незавершенная и несущая в себе неопределенную возможность, она связана одновременно и с прошлым, и с будущим, а трансцендирование характеризуется как ее метод [Ясперс 2012: 23–24].

Экзистенциальный ситуационизм позволяет, кроме всего прочего, поместить в фокус исследовательской оптики постоянную текучесть, индивидуальную изменчивость современного шамана. Исследуя изменчивость шаманской жизни в череде трансцендирующих ситуаций, наблюдая за жизнью легитимирующего индивида, мы начинаем видеть, как течет традиция.

Литература

Ясперс 2012 — Ясперс К. Философия. Книга первая: Философское ориентирование в мире / Пер. с нем. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012.

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на южном Алтае».

Жанна Владимировна Кормина
кандидат культурологии
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург)
Wissenshcaftskolleg zu Berlin

**БОЖЕСТВЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ:
О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ В СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

В докладе речь пойдет о поиске новых интерпретационных моделей и аналитического языка в той области социальной/культурной антропологии, которая занимается изучением религиозной жизни. Один из источников вдохновения в последнее десятилетие западные социальные исследователи религии, включая антропологов, обнаруживают в теологическом знании. С одной стороны, исследователи, занимающиеся этнографическим изучением религиозной жизни, находятся под влиянием общей антропологической моды на поиск новых аналитических метафор. Примером тому стала высокая популярность понятия политической теологии (прочитанного через известную книгу немецкого юриста, политического философа и порвавшего с католичеством атеиста Карла Шмитта) в работах, посвященных изучению власти и государства. С другой стороны, собственно антропология религии столкнулась с необходимостью понимания теологических концептов, их логики и словаря, когда стала заниматься изучением глобального протестантизма — таких религиозных культур, в которых нормативное теологическое знание, связанное с теодицеей и повседневной этикой, переводится на крайне демократический язык, используемый равно религиозными лидерами/теологами и обычными верующими, и становится этнографической реальностью, с которой антропологи сталкиваются во время своих полевых исследований. Иными словами, теология в таких культурах оказывается не элитарным или высокопрофессиональным знанием (антропологи работать с элитами не любят), а «альтернативной онтологической реальностью» и, главное, повседневной практикой верующего. Мне самой довелось это наблюдать у современных российских харизматических христиан.

Какие перспективы открывает внимание к теологии исследователям, работающим путем включенного наблюдения в исторических религиозных культурах, таких как православие или католичество, где теологическое знание традиционно отделено — или традиционно понималось таким образом в академии — от практики веры? Здесь можно говорить о разных тенденциях: если Роберт Орси пишет об этнографии божественного присутствия (*presence*), приближая этнографическую реальность к католической теологии, то Дарья Дубовка в своей недавней работе пишет о прагматике теологических концептов в построении практик религиозного дисциплинирования (концепт *послушания*), рассматривая теологию как источник репрессивной внутригрупповой политики православной церкви. Мой полевой опыт работы среди православных верующих также показывает: понимание того, что считать теологией и теологическими концептами в этой религиозной культуре, остается не до конца ясным. Считать ли нормативным теологическим знанием определяющие «альтернативные онтологические реальности» тексты таких писателей, как Сергей Нилус, и такие понятия, как концепт *удерживающего*? Свои сомнения и поиски я покажу на примере анализа понятия (коллективного) покаяния, широко используемого в дискурсах и практиках разных православных групп.

ФОРМУЛА К. ГИНЗБУРГА НА РУССКОМ МАТЕРИАЛЕ:

ДИАЛОГ О МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ В РУССКИХ СЛЕДСТВЕННЫХ ДЕЛАХ XVIII–XIX ВВ.

Обсуждая проблему интерпретации европейских следственных документов о колдовстве, итальянский историк К. Гинзбург в известной статье «The inquisitor as anthropologist» [Ginzburg 1989] предлагает сравнить работу антрополога (и историка) с работой инквизитора. Это сравнение касается нескольких пунктов, которые соотносятся с этапами следствия и полевой работы. Во-первых, исследователя в поле и следователя на допросе объединяет стремление собрать как можно больше сведений о верованиях и убеждениях опрашиваемого (с учетом различий в средствах и конечных целях). Следующая линия сравнения — текстуальная. Гинзбург предлагает рассматривать тексты следственных дел (и полевые записи антрополога) с точки зрения бахтинской концепции диалога. Выявление диалогической структуры текста следствия вскрывает конфликт присутствующих в нем «голосов». Наиболее ценным для исследователя является, таким образом, ситуация непонимания инквизитором (интервьюирующим) подследственного (интервьюируемого). По словам А. А. Панченко, «именно здесь легче всего различить голоса конфликтующих традиций, логик, риторических систем и т. д.» [Панченко 2002: 51]. Диалогическая структура в текстах присутствует не только эксплицитно (вопрос и ответ), но и скрыто — в передаче чужой речи в протоколах допросов и полевых записях (см. высказывание Р. Якобсона: «...любая сообщаемая реплика (reported speech) присваивается и переопределяется цитирующим, будь то цитирование другого или самого себя в более ранний период времени», цит. по: [Ginzburg 1989: 159]). Такие скрытые диалогические структуры (которые, по мнению Гинзбурга, проявляются также в описаниях мифа или ритуала в полевом дневнике антрополога) могли переходить в монолог инквизитора, за которым уже не слышно голоса подследственного. Рассматривая примеры категоризации инквизитором локальных мифологических представлений подследственных, Гинзбург ставит вопрос о преемственности инквизиторских и научных схем (в частности, в области сравнительной мифологии).

Имеют ли положения, высказанные К. Гинзбургом, методологическую значимость и эвристическую ценность для анализа российских следственных дел о «суевериях»? Как правило, тексты показаний в русских следственных делах о волшебстве, ворожбе и колдовстве (я рассматриваю дела церковных и светских инстанций второй половины XVIII — первой половины XIX в.) не записывались в форме диалогов и редко содержали вопросы следователей, что отличает их от протоколов инквизиции. Но вопросы следователей проступают через реплики, приписываемые подозреваемым в протоколах. Эти вопросы в ряде случаев легко реконструировать по формальным (лингвистическим) признакам. Они позволяют увидеть область интересов следствия, столкнувшегося с явлением «порчи», нахождением заговора или трав, реакцию на демонологический сюжет и т. д.

Таким образом, выявление диалогической структуры текстов следственных документов может стать первым этапом в анализе стратегий категоризации локальных представлений и магических практик следователями (восстановить логику обработки показаний можно также, обращаясь к формулировкам приговоров, к перепискам разных судебных инстанций). Категории, навязанные следствием, как уже отмечено, могут присутствовать и в речи подозреваемых. При разборе каждого конкретного случая возникает вопрос, насколько это связано со спецификой передачи чужой речи протоколистом (или писарем), с принятием норм и установок следствия обвиняемым или с ситуативным выбором подследственного подходящих в ситуации допроса объяснительной модели и риторической стратегии. На материалах русских следственных дел выявить «голос» протоколиста почти не представляется

возможным, но конфликт языков описания в документах следствия в отдельных случаях прослеживается на уровне лексики, выбранной для обозначения магических действий подследственного. Другой ракурс анализа текстов показаний с точки зрения диалогической структуры связан с вопросом о влиянии наводящих вопросов следователя на осмысление обвиняемым собственных магических действий и практик. Речь идет о выборе допрашиваемым уместной в контексте допроса объяснительной модели.

Для апробации схемы, предложенной К. Гинзбургом, на русском материале в докладе будет рассмотрен один кейс первой половины XIX в. — дело о знахаре Иване Дулепове (ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121а. Д. 40). Анализируя тексты показаний, я сфокусируюсь именно на диалоге между подследственным и следователем с целью выяснить, как рассказ подследственного о магической практике (лечение лошади от «притки» с помощью наговора на соль) соотносится с ее интерпретацией и категоризация судебными чиновниками. Как будет показано в докладе, диалог между следователем и подследственным выстраивается вокруг вопроса об эффективности знахарской практики, а объяснения подследственным эффективности лечения (божественная, физиологическая) обусловлены наводящими вопросами допрашивающего.

Литература

Панченко 2002 — *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

Ginzburg 1989 — *Ginzburg C.* The inquisitor as anthropologist // Ginzburg C. Clues, myths and the historical method. Baltimore; London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1989. P. 156–164.

Сокращения

ЦАНО — Центральный архив Нижегородской области. Ф. 133. Оп. 121а. Д. 40. Дело по уведомлению Васильского земского суда, при котором прислан оной округи села Бронского крестьянин Иван Дулепов к суждению за лечение наговоренною солью лошади по законам. 1813–1814.

Работа выполнена в рамках НИР ЛТФ ШАГИ РАНХиГС «“Семиотические идеологии” и логика смыслопорождения в фольклорных текстах и культурных практиках (сопоставительные аспекты)» при финансовой поддержке фонда Михаила Прохорова (проект «Карамзинские стипендии – 2019»).

Денис Викторович Мионов

кандидат социологических наук

Санкт-Петербургский государственный университет

ДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ГРАНИЦЫ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РОССИИ: МЕЖДУ ИСТОРИЕЙ И СОЦИОЛОГИЕЙ

Несмотря на интенсивное междисциплинарное взаимодействие между различными социальными науками, особенно заметное в последние 30 лет, формирование единой социальной науки еще далеко от завершения. Границы между социальными науками по-прежнему являются важнейшим фактором в организации академических процессов, что находит отражение как в институциональном оформлении отдельных научных дисциплин, так в формировании идентичности соответствующих профессиональных сообществ. Проблему междисциплинарных границ целесообразно рассматривать не отвлеченно, а конкретно, учитывая национальную или языковую специфику бытования всего конгломерата социальных наук.

Характерным примером здесь может быть траектория развития социальной антропологии в России. Мы исходим из того, что данная дисциплина начинает официальный отчет своего существования в российском научном поле с 1993 г., когда в ряде университетов были учреждены кафедры или отделения

социальной антропологии. Таким образом, вместе с институционализацией начался процесс профессионализации, который в конечном счете должен был бы привести к формированию консолидированного профессионального сообщества, имеющего четкие фильтры доступа в него и как следствие — очерченную идентичность своих членов.

Однако процессы институционализации социальной антропологии в России так и не пришли к своему логическому завершению — обретению социальной антропологией статуса самостоятельной научной дисциплины, что выражается прежде всего в получении академической независимости от истории и социологии. Кроме того, при переходе социогуманитарного образования в России на рельсы двухуровневой системы высшего образования (бакалавриат и магистратура), «потерялась» специальность «Социальная антропология», что поставило под угрозу прямую профессионализацию социальных антропологов.

Ситуация, сложившаяся с социальной антропологией в России, во многом обусловлена логикой развития антропологической проблематики в рамках двух сложившихся наук — истории и социологии, для которых она не была абсолютно новой. В рамках исторической науки проблематика социальной антропологии разрабатывалась этнографами (этнологами), в рамках социологии — исследователями этнических и национальных проблем современного общества, а также сторонниками внедрения в социологию качественной (в противовес количественной) методологии. Однако несмотря на сформировавшиеся условия для выделения социальной антропологии в отдельную научную дисциплину, по ряду причин в советский период этого не произошло, а было осуществлено только в 1990-е годы — в период лихорадочных новаций.

Инициаторы обособления социальной антропологии в России опирались на зарубежный опыт, когда отделения социальной антропологии были аффилированы с факультетами социологии. Таким образом, эта дисциплина позиционировалась как близкая социологическим наукам со всеми вытекающими из этого последствиями. Такая позиция шла вразрез с уже устоявшимся в России институциональным оформлением близкой социальной антропологии сферы знания, которая была привязана к истории.

На сегодняшнем этапе развития социальной антропологии в России не приходится говорить о ее самостоятельности в академическом и образовательном пространстве, поскольку в номенклатуре научных специальностей такой отдельной специальности нет. Такая же ситуация сложилась и в сфере подготовки социальных антропологов. На наш взгляд, возникшие в связи с этим институциональные коллизии привели к фрагментации сообщества антропологов, они отрицательно сказываются на исследовательских практиках, на финансировании исследований и т. д.

В таких обстоятельствах междисциплинарные границы социальной антропологии кажутся прозрачными, их просто невозможно поддерживать на институциональном уровне. Тем не менее первые шаги к обособлению социальной антропологии сделаны: в некоторых вузах остались кафедры антропологии, хотя они формально выпускают не социальных антропологов; проводятся конгрессы антропологов, хотя среди участников этих конгрессов в основном историки, социологи, философы, экономисты; есть печатные органы, дающие возможность высказаться антропологам; наконец, в структуре РАН работает академический институт, имеющий отношение к социальной антропологии. Возникает вопрос: будет ли сделан второй шаг, который приведет к уже упомянутой здесь академической самостоятельности социальной антропологии?

На наш взгляд, сейчас социальная антропология в России — это наука, имеющая сетевую структуру, она невидима для государственного бюрократического аппарата и традиционных академических структур, но заметна в сфере прикладной социальной деятельности. В этом контексте для социальных антропологов междисциплинарные границы формально не существуют, они ситуативны и зависимы от научных практик ученых. В этом одновременно видятся как огромный потенциал для развития социальной антропологии не только в России, но и в мире в целом, так и угроза для ее существования.

Сергей Юрьевич Неклюдов
доктор филологических наук
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ /
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА СЕГОДНЯ

Структурно-семиотическое направление, энергично заявившее о себе в 1950–1960-е годы, с одной стороны, вызвало своего рода эпистемологическую революцию в гуманитарном знании, а с другой — сформировало методологическую базу для дальнейших исследований в ряде научных дисциплин (лингвистике, антропологии, литературоведении и др.). Последующая постструктуралистская реакция затронула скорее первый аспект этого интеллектуального движения, породив сомнения в состоятельности его гносеологических амбиций; кстати, сама эта реакция возникла в качестве внутренней рефлексии в рамках данного направления (а не под влиянием внешней критики, которой тоже было предостаточно).

Все сказанное в большей степени относится к структурализму как таковому, тогда как постулаты семиотики не подвергались столь категорическому пересмотру. Что же касается аналитического инструментария структурализма, то он почти сразу был достаточно широко растрачиваем за пределами собственно структуралистских штудий, в силу чего быстро утратил специфическую опознаваемость, вошел в методологический арсенал разных гуманитарных наук и в значительной степени сохранил действенность до нашего времени.

Благодаря своей природе фольклор как система устно передаваемых, варьируемых, анонимных текстов, имеющих типовую организацию и ограниченные наборы устойчивых композитов, оказался весьма проницаем для исследования структурно-семиотическими методами; с особой отчетливостью обнаруживается и знаковая природа традиционной народной культуры. По-видимому, именно в силу этого обстоятельства данная область избежала радикальной антиструктуралистской реакции, а структурно-семиотическая терминология была вполне освоена фольклористикой самых разных направлений, вошла в их понятийный аппарат, став если не общеупотребимой, то приемлемой, уместной и понятной.

В докладе речь пойдет о некоторых методологических преобразованиях и приобретениях современной «структурно-ориентированной» фольклористики.

Александр Александрович Панченко
доктор филологических наук
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург) /
Европейский университет в Санкт-Петербурге

КИБЕРНЕТИЧЕСКИЕ БОГИ: «ОСНОВНОЙ МИФ», НЬЮ-ЭЙДЖ И РУССКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

Концепция «основного мифа», сформулированная и развивавшаяся Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым в 1960-е и 1970-е годы, сейчас уже основательно забыта. Поиски «сюжета о Боге Грозы и его противнике» в различных фольклорных, исторических и литературных материалах выглядят для современного филолога или антрополога скорее курьезным и маргинальным, чем серьезным ученым занятием. Стоит, однако, помнить, что методология Иванова и Топорова, причудливым образом сочетавшая структурализм, идеи «мифологической школы», а также современные им теории информации,

была не просто довольно влиятельной в последние советские десятилетия, но и в известном смысле служила одной из значимых репрезентаций «структурно-семиотической школы» как таковой. Реконструкции древней славянской культуры, предпринятые этими исследователями, подвергались эмпирической критике уже в 1970-е и 1980-е годы. Вместе с тем их социальные и идеологические контексты обсуждались и обсуждаются исследователями гораздо реже.

В докладе предпринимается попытка обсудить концепцию «основного мифа» с точки зрения истории «технологических утопий» советского общества эпохи Хрущева и Брежнева, а также эволюции культуры нью-эйдж в позднем СССР.

Никита Викторович Петров

кандидат филологических наук

Российская академия народного хозяйства

и государственной службы при Президенте РФ /

Московская высшая школа социальных и экономических наук /

Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

ОБЪЯСНЯЯ ВСЕ: ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ И КОГНИТИВНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

В современном когнитивном религиоведении используются как минимум пять различающихся подходов для объяснения понятий, связанных с мистическим и религиозным опытом. В докладе предполагается обсудить лишь несколько наиболее влиятельных и дискутируемых в современной гуманитаристике работ и их авторов, позиционирующих себя как антропологи и психологи. Я остановлюсь на постгирцевском герменевтическом подходе к психологии религии (Ульрике Попп-Баьер [Popp-Baier 1997]), также на эволюционных и когнитивных аспектах изучения религиозных систем (С. Атран [Atran 2002], Дж. Л. Баррет [Burrett 2011], П. Буайе [Boyer 1994; 2000; 2001]).

Большая часть доклада посвящена разбору «большой теории» одного автора. В качестве этой теории, которая активно тиражируется, выступает концепция Паскаля Буайе о происхождении сверхъестественных представлений. Автор утверждает, что понятия *supernatural agency* со значимыми повторяющимися признаками универсальны и распространены по всему миру. В своих книгах и статьях он на основе анализа многочисленных работ эволюционных психологов, когнитивистов, антропологов и религиоведов (Томас Лоусон, Роберт Макколи, Уолтер Баркерт, Дэн Спербер, Стивен Пинкер, Кэролайн Хамфри, Майкл Шермер и др.) предлагает следующее объяснение. В силу наличия у человека множества систем логического вывода, он воспринимает только ограниченный набор сверхъестественных понятий, который активирует когнитивные механизмы, связанные с распознаванием деятельности, избеганием хищников, восприятием смерти, этикой, социальным обменом. Именно поэтому у религиозных концепций в разных культурах много общего. Системы логического вывода связаны с механизмами интуитивной онтологии, что неплохо передает следующая метафора: в сознании имеется каталог окружающих нас объектов с рубриками типа «животное», «личность», «артефакт», «растение», «природный объект» и т.д. и краткой «теоретической справкой» по каждой рубрике. Нестандартные биологические качества существ и несвойственные предметам, растениям и пр. свойства выделяют их из этой мысленной энциклопедии и закрепляют в качестве значимых акторов, которым человек может доверить право на всеведение и ответственность за свою судьбу.

Литература

- Atran 2002 — *Atran S.* In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. New York: Oxford Univ. Press, 2002.
- Boyer 1994 — *Boyer P.* The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. Berkeley: Univ. of California Press, 1994.
- Boyer 2000 — *Boyer P.* Functional origin of religious concepts: Ontological and strategic selection in evolved minds // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 6. No. 2. 2000. P. 195–214.
- Boyer 2001 — *Boyer P.* Et l'homme créa les dieux: Comment expliquer la religion. Paris: Gallimard, 2001.
- Burrett 2011 — *Burrett J. L.* Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds. West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2011.
- Popp-Baier 1997 — *Popp-Baier U.* Psychology of religion as hermeneutical cultural analysis — Some reflections with reference to Clifford Geertz // *Hermeneutical approaches in psychology of religion* / Ed. by J. A. Belzen. Amsterdam: Rodopi, 1997. P. 195–212.

Работа подготовлена в рамках НИР ЛТФ ШАГИ РАНХиГС «Фольклор и постфольклор в культурном пространстве города XX–XXI вв: нарративные и поведенческие стратегии».

Александра Евгеньевна Пискунова

магистрант

Национальный исследовательский Томский государственный университет

ПРИЗРАК «КЛАССИЧЕСКОГО» ПОЛЯ, ИЛИ ПРОБЛЕМАТИЗИРУЯ ПОЛЕВУЮ ПРАКТИКУ В НОВЫХ АНТРОПОЛОГИЯХ

В своей программной статье А. Гупта и Дж. Фергюсон [2013] определяют практику полевой работы как, пожалуй, единственный отличительный элемент антропологической традиции, составляющий основу размышлений о дисциплинарных границах, о профессиональной и интеллектуальной идентичности антропологов. Однако «непроблематичность» идеи поля ведет к недооцениванию того ограничивающего и нормализующего эффекта, который она оказывает. Символику классической полевой работы составляют натурализация (реконструкция исконного естественного состояния элемента «культуры»; субъекты наблюдаются непосредственно и в естественных условиях); экзотизация объектов исследования (наблюдение изолированных, странных и необычных явлений культуры); сравнительный метод, основанный на установке о региональной специализации.

Значительными последствиями оформившейся практики полевой работы стали текстуальное и географическое дистанцирование (противопоставление стадии наблюдения и стадии интерпретации и двух видов письма — этнографического описания объекта исследования и исследовательской интерпретации); маргинализация других видов знания, полученных не в «поле»; пути вхождения и выхода из «поля» как легитимация и авторизация получаемого материала; образование иерархии нетронутости мест полевой работы; иерархия тем или объектов изучения, где наиболее подходящими оказываются незнакомые, «отличающиеся» или «локальные» культурные явления.

Вместе с тем в условиях современного мира — подвижного, глобализирующегося, постколониального — происходят стремительные и неоднозначные перемены антропологии, в контексте которых происходит переработка традиции полевой работы. В частности, Д. Дж. Хесс указывает на существенные отличия этнографии науки и технологий от условно «традиционной»: места полевой

работы не являются глухими, оторванными от мировой системы; в приоритете оказываются документальные источники и интервью [Хесс 2011].

Однако действительно ли в реальной этнографической практике новых антропологий происходит переформулирование классической естественноисторической модели полевой работы? Приходится поставить под сомнение критическую работу по пересмотру конвенций поля, которая предпринимается на «передовой» антропологической науки.

Э. Мартин [Martin 1997] показывает, что многие этнографы науки сохранили представление о пространственно ограниченном «научном сообществе», изучение которого должно проводиться традиционными методами (особенно наглядно — в классической работе С. Вулгара и Б. Латура «Laboratory life: The construction of scientific facts», 1979). Для входа в это «поле», как и прежде, необходимо «освоить соответствующий каждому из “племен ученых” язык» [Поправко, Чалаков 2017: 81].

Предельным стремлением к «обособленной загадочности» в реальной этнографической практике стали исследования дальнего космоса (anthropology of outer space), предметом которых выступают наиболее труднодоступные (космические станции, удаленные обсерватории высоко в горах) и ускользающие (экзопланеты) научные объекты. Вразрез с постколониальными устремлениями изучение космоса производит «интеллектуальный comeback» имперской идеи, предстает как масштабный проект покорения и преодоления границ [Redfield 2000].

Этнография профессий по-прежнему предлагает полевую практику, характеризующуюся вторжением «в закрытую сферу профессий и организаций» [Романов, Ярская-Смирнова 2008: 9]; применением сравнительно-исторического метода (ср. [Сэллас 2008]); иерархией объектов изучения, где особо акцентируются социально идеализированные профессиональные группы (юристы, врачи, преподаватели вузов, «социальная аристократия» рабочего класса — рабочие заводов и шахт).

Таким образом, современные этнографические проекты, такие как антропология науки, антропология космоса и этнография профессий, в сущности, отражают продолжающуюся методологическую приверженность канону полевой работы. В этих обстоятельствах наша задача состоит в экспликации остатков прежней концептуализации полевой практики и критическом анализе последствий, которые они оказывают.

Литература

- Гупта, Фергюсон 2013 — *Гупта А., Фергюсон Дж.* Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии / Пер. с англ. // *Этнографическое обозрение*. 2013. № 6. С. 3–44.
- Поправко, Чалаков 2017 — *Поправко И. Г., Чалаков И.* Следуя за практиками ученых в комплексных экологических исследованиях: осмысление опыта Томских летних школ по антропологии науки // *Сибирские исторические исследования*. 2017. № 4. С. 78–93.
- Романов, Ярская-Смирнова 2008 — *Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р.* Мир профессий как поле антропологических исследований // *Этнографическое обозрение*. 2008. № 5. С. 3–17.
- Сэллас 2008 — *Сэллас Д. Д.* Производство уступок: выдавливание рабочих измором на сборочном предприятии «Дженерал Моторз» в Лордстауне / Пер. с англ. // *Этнографическое обозрение*. 2008. № 5. С. 32–46.
- Хесс 2011 — *Хесс Д. Дж.* Этнография и развитие исследований науки и технологий / Пер. с англ. // *Этнографическое обозрение*. 2011. № 5. С. 40–58.
- Martin 1997 — *Martin E.* Anthropology and the cultural study of science: From citadels to string figures // *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science* / Ed. by A. Gupta, J. Ferguson. Berkeley: Univ. of California Press, 1997. P. 131–146.
- Redfield 2000 — *Redfield P.* Space in tropics: From convicts to rockets in French Guiana. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 2000.

**«НАСЫЩЕННОЕ ОПИСАНИЕ» И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУР:
ЧЕМ СЕЙЧАС ПОЛЕЗЕН ПОДХОД К. ГИРЦА В ИЗУЧЕНИИ ИСЛАМА В РОССИИ**

Один из основных вопросов современной антропологии ислама почти не изменился со времени появления данного направления: что является предметом исследования? Современные авторы пишут, что «в узком смысле слова антропология ислама сосредоточена на практике поклонения, религиозных дискурсах и движениях и способах становления богобоязненным человеком (...) но необходимо говорить и о более широком социальном и политическом контекстах» [Schielke 2018]. Наиболее продуктивно, на наш взгляд, рассматривать трансформацию предмета исследования антропологии ислама в динамике: например, наблюдая переоценку фундаментальных работ, положивших начало этому направлению.

Итальянский антрополог Г. Маранчи в своей рецензии на книгу К. Гирца «Наблюдаемый ислам» назвал его «первым влиятельным антропологом, кто написал слово “ислам” в заглавии книги» [Marranci 2008: 34]. Основным направлением полевой работы Гирца был ислам в Индонезии и Марокко. Теоретическая новизна его работы заключалась в том, что он предпочел микросociологический подход макросociологическому, описывая реальность, в которой живут люди, а не «тотальную» реальность. Его эпистемологическая установка состояла в том, что только действия индивидов, а не коллективные субъекты (племена, нации, государства) дают представление о религиозных символах. Выйдя, таким образом, за рамки ориенталистского эссенциализма, именно эссенциализм, который увидели в разделении ислама на нормативный и мистический, и стал предметом полемики последующих поколений исламоведов. С точки зрения критиков подхода К. Гирца, тот искажал представления о «других обществах», сглаживая их внутренние противоречия за счет слишком целостного и эстетического образа [Darnton 2007]. Влиятельный антрополог ислама Т. Асад (с которым, кстати, также связывают один из этапов становления антропологии ислама) критиковал Гирца за недостаточное внимание к локальным дискурсам в рамках одной традиции, предлагая взамен свой концепт «дискурсивной традиции» [Asad 1986: 8–9]. Тем не менее как дальнейшее развитие научной дискуссии, так и серьезные изменения в самих мусульманских сообществах в XXI в. привели к переоценке метода «насыщенного описания» Гирца в частности и интерпретативной антропологии в целом.

В данном докладе мы хотели бы сосредоточиться на работе К. Гирца «Наблюдаемый ислам», на основных направлениях ее критики, а также на современной переоценке его подхода — на примере ряда исследований, опирающихся на его теоретические построения. Отдельно мы поговорим про особую актуальность его подхода для анализа современных реалий российских мусульман.

Литература

- Asad 1986 — *Asad T.* The idea of an anthropology of Islam. Washington, D. C.: Georgetown Univ. Center for Contemporary Arab Studies, 1986.
- Darnton 2007 — *Darnton R.* Clifford Geertz (1926–2006) // Perspectives on History. 2007. 1 Feb. [Reprinted from New York Review of Books. 2007. January 11]. URL: <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/february-2007/in-memorial-clifford-geertz>.
- Marranci 2008 — *Marranci G.* The anthropology of Islam. Oxford, UK: Berg, 2008.
- Schielke 2018 — *Schielke S.* Islam // The Cambridge Encyclopedia of Anthropology / Ed. by F. Stein et al. 2018. URL: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/islam>.

Денис Юрьевич Сивков
кандидат философских наук
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

НЕЧЕЛОВЕКИ В КОСМОСЕ: В ПОИСКАХ НОВЫХ ОНТОЛОГИЙ

В последнее время появление разнообразных версий онтологических поворотов подтвердило эмансипационный потенциал антропологии и других социальных наук: говорить с нечеловеками, признавать их в качестве личностей в то же время означает освобождение радикального Иного, критику и окончательное преодоление модерна как господства людей (белых, мужчин, европейцев и т. д.). Однако космос, его изучение и освоение оказываются вызовом для земных эмансипационных онтологий. Как показывают недавние исследования, близкий и далекий космос представляются как знакомые земные места [Redfield 2002; Vertesi 2015; Messeri 2016]. Но в этих местах земные онтологии по отношению к нечеловекам не действуют [Damjanov 2018]. Космос оказывается продолжением проекта модерна, опрокидывающим все наши попытки критики и преодоления. Кроме того, экстрим неземных мест далеко не всегда может быть доместифицирован [Valentine 2017]. В этой связи было бы интересно попытаться ответить на следующие вопросы. Можно ли преодолеть модерн космического проекта? Как земные онтологии работают в космосе с нечеловеками? Что могут представлять собой неземные онтологии?

Литература

- Damjanov 2018 — *Damjanov K.* Accounting for non-humans in space exploration // *Space Policy*. Vol. 43. 2018. P. 18–23.
- Messeri 2016 — *Messeri L.* Placing outer place: An earthly ethnography of other worlds. Durham; London: Duke Univ. Press, 2016.
- Redfield 2002 — *Redfield P.* The half-life of empire in outer-space // *Social Studies of Science*. Vol. 32. No. 5–6. 2002. P. 791–825.
- Valentine 2017 — *Valentine D.* Gravity fixes: Habituating to the human on Mars and Island Three // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 7. No. 3. 2017. P. 185–209.
- Vertesi 2015 — *Vertesi J.* Seeing like a rover: How robots, teams and images craft knowledge of Mars. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2015.

Светлана Георгиевна Тамбовцева
*Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург) /
Европейский университет в Санкт-Петербурге*

«АЛЬТЕРНАТИВНАЯ НАУКА» В СВЕТЕ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОГО ПОВОРОТА

Постсоветская массовая культура изобилует примерами альтернативной истории и теорий заговора, на которые научное сообщество в основном реагирует разоблачительно-просветительским пафосом. Майкл Баркун называет такие идеи и теории, не одобренные соответствующими институциями, стигматизированным знанием [Barkun 2016]. Популярность нарративов, которые принято считать псевдонаучными, заставляет искать подходы к их изучению, не связанные с их стигматизацией. Может ли постколониальная мысль в этом помочь? В своей книге «Provincializing Europe» Дипеш Чакрабарти проблематизирует историю как секулярный язык универсализирующего проекта модернизации, к

которому не сводимы жизненные миры неевропейских доиндустриальных культур [Chakrabarty 2008]. Разумеется, разницей между индийскими примерами Чакрабарти и постсоветскими конспирологами нельзя пренебречь. И тем не менее последние, разрабатывая свои вернакулярные теории, варианты исторических нарративов и даже семиотические системы, некоторым образом конгениальны постколониальным теоретикам в своих попытках лишить Европу монополии на историческую истину.

Объектом моего полевого исследования является сообщество, образовавшееся вокруг учения о *ВсеяСветной Грамоте*, которая, по словам адептов, представляет собой секретный праславянский алфавит из 147 букв, содержащий в себе исчерпывающую информацию о мире и наделяющий знающих экстрасенсорными возможностями. О буквах ВсеяСветной Грамоты одновременно говорят и как о первоэлементах, и как о «биоструктурах», вписанных в человеческое тело, и как о космических сущностях. С идеями в духе «любительской лингвистики» (см.: [Зализняк 2010]) всеясветники сочетают конспирологическую версию российской истории. Последняя в их интерпретации разворачивается как череда орфографических реформ, оборачивающихся лингвистическими потерями, которые обретают национальную значимость. Появившись в позднесоветское время, ВсеяСветная Грамота приобрела особую популярность в 1990-е годы, при этом в данный момент ее пассивная аудитория сводится к нескольким тысячам подписчиков в социальных сетях, а активная — к нескольким десятками постоянных посетителей ежегодных съездов.

Основываясь на материалах интервью и включенного наблюдения, собранных на съездах всеясветников, а также на материалах интернет-этнографии, хотелось бы порассуждать об альтернативной науке, будь то криптолингвистика или фольк-истори, в свете постколониального поворота. В фокусе доклада будет конструирование антимодерной семиотики и предлагаемое конспирологами перераспределение агентности в рамках онтологий, возникающих в русле альтернативной науки.

Литература

- Зализняк 2010 — Зализняк А. А. Из заметок о любительской лингвистике. М.: Русский мир, 2010.
- Barkun 2016 — Barkun M. Conspiracy theories as stigmatized knowledge // Diogenes. 2016, October. P. 1–7.
- Chakrabarty 2008 — Chakrabarty D. Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton Univ. Press, 2008.

Алексей Сергеевич Титков

кандидат географических наук

Московская высшая школа социальных и экономических наук

РИТУАЛ КАК МАШИНА:

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МЕЖДУ ТАРДОМ И ДЮРКГЕЙМОМ

Социологическое влияние в антропологии XX в. было связано прежде всего с разработками Дюркгейма и ее его последователей. Дискуссии начала XXI в. заставили социологов по-новому взглянуть на альтернативы, предлагавшиеся Тардом — главным интеллектуальным соперником Дюркгейма на рубеже XIX–XX вв. [Латур 2019; Candea 2010].

Для антропологов такой поворот в соседней науке не только открывает новые возможности, но и позволяет критически пересмотреть дюркгеймовское наследие в собственной дисциплине. В какой мере подходы Дюркгейма и Тарда исключают или, наоборот, дополняют друг друга в темах, значимых для

культурной антропологии? Доклад предлагает один из вариантов ответа, отталкиваясь от анализа эмпирических случаев 2010-х годов.

Дюркгеймовская теория ритуала [Дюркгейм 2018] подчеркивает две составляющих: отделенность ритуалов от повседневной жизни и воздействие (прежде всего эмоциональное), которое они оказывают на индивида. Обе характеристики ритуала оказываются недостаточными для описания ряда культурных форм 2010-х годов: георгиевских лент и новых практик Дня Победы [Архипова и др. 2017а; Титков 2019а], «белых лент» протестного движения 2011–2012 гг. [Титков 2016b], антиамериканских практик символической агрессии [Архипова и др. 2017b]. В этих случаях, с одной стороны, граница между ритуальным (сакральным) и повседневным оказывается намного более сложной и проницаемой, чем в простых обществах, которые описывал Дюркгейм; с другой — существенным обстоятельством оказывается не только влияние ритуала на индивида, но и собственные усилия последнего, необходимые, чтобы совершить ритуальное действие.

Распространить ритуальную теорию Дюркгейма на повседневные ситуации взаимодействия позволяет концепция Э. Гофмана (см.: [Гофман 2009; Гоффман 2017] и др.), которая переопределяет современные взаимодействия как ритуальные, подчеркивает вовлеченность каждого участника и работу, которую он проделывает. Тардовская модель квантификации [Latour 2010], сложения и вычитания воли отдельных участников оказывается достаточно гибкой для того, чтобы признать относительность границы между большими коллективными ритуалами и малыми индивидуальными взаимодействиями, и одновременно способна оценить эту разницу.

Исходная дюркгеймовская концепция слабо учитывала разнообразие проблемных ситуаций, в которых используются ритуальные действия. Следующие поколения социальных антропологов решали эту задачу в логике функционализма или структурных противоречий. Тардовская теория изобретений [Тард 1901] предлагает альтернативное решение, более гибкое и универсальное. Она оказывается полезной, в частности, в случаях, когда участники совершают важное для ритуала творческое действие до ритуального события, например, сочиняют плакаты для митинга [Архипова, Алексеевский 2014; Титков 2016а], или когда важной частью ритуального действия оказывается медийный отклик, на который рассчитывают участники [Архипова и др. 2018]. Тардовскую теорию изобретений дополняет разработанная исследователями науки и технологий концепция артефакта [Айбар, Бейкер 2017]. Она подчеркивает материальную составляющую изобретения, в качестве которого может рассматриваться в том числе ритуальное действие [Титков 2019b].

Кроме названных переменных (граница ритуального действия, вовлеченность в него, обстоятельства, в которых оно изобретается и воплощается), необходимой составляющей теории ритуала должно быть внимание к его внутреннему устройству (синтаксису). Последнее представляет собой «слепое пятно» обеих теорий, при этом оно оказывается важным для анализа случаев, которые мы можем рассматривать как «поломку» и «починку» ритуальных практик; примером служат изменения в сценарии празднования Дня Победы, прежде всего взрывной рост популярности «Бессмертного полка».

Литература

- Айбар, Бейкер 2017 — *Айбар Э., Бейкер У.* Конструируя город: план Серда по расширению Барселоны / Пер. с англ. // Социология власти. Т. 29. № 1. 2017. 203–232.
- Архипова, Алексеевский 2014 — «Мы не немцы!»: Антропология протеста в России 2011–2012 годов / Сост. А. Архипова, М. Алексеевский. Тарту: ЭЛМ, 2014.
- Архипова и др. 2017а — *Архипова А., Доронин Д., Кирзюк А., Радченко Д., Соколова А., Титков А., Югай Е.* Война как праздник, праздник как война: перформативная коммеморация Дня Победы // Антропологический форум. № 33. 2017. С. 84–122.
- Архипова и др. 2017б — *Архипова А. С., Радченко Д. А., Титков А. С.* «Наш ответ Обаме»: логика символической агрессии // Этнографическое обозрение. 2017. № 3. С. 113–136.

- Архипова и др. 2018 — *Архипова А. С., Радченко Д. А., Титков А. С., Козлова И. В., Югай Е. Ф., Белянин С. В., Гаврилова М. В.* «Пересборка митинга»: Интернет в протесте и протест в интернете // Мониторинг общественного мнения. 2018. № 1. С. 12–35.
- Гофман 2009 — *Гофман Э.* Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ. М.: Смысл, 2009.
- Гоффман 2017 — *Гоффман Э.* Поведение в публичных местах / Пер. с англ. М.: Элементарные формы, 2017.
- Дюркгейм 2018 — *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. М.: Элементарные формы, 2018.
- Латур 2019 — *Латур Б.* Габриель Тард и конец социального / Пер. с англ. // Социология власти. Т. 31. № 2. С. 217–239.
- Тард 1901 — *Тард Г.* Социальная логика / Пер. с фр. СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлиха, 1901.
- Титков 2016а — *Титков А.* Восстание культурных механизмов: протест как языковая игра // Социологическое обозрение. Т. 15. № 2. 2016. С. 208–233.
- Титков 2016b — *Титков А.* Белая лента 2011–2012 годов: политический символ в повседневном окружении // Городские тексты и практики. Т. 1: Символическое сопротивление / Сост. А. С. Архипова, Д. А. Радченко, А. С. Титков. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2017. С. 69–84.
- Титков 2019а — *Титков А.* Новые практики Дня Победы: макросоциологическое объяснение // Фольклор и антропология города. Т. 2. № 1–2. 2019. С. 206–229.
- Титков 2019b — *Титков А.* Скорее пикет, чем инсталляция: мемориал глазами политического антрополога // Фольклор и антропология города. Т. 2. № 1–2. 2019. С. 376–389.
- Candea 2010 — *The social after Gabriel Tarde: Debates and assessments / Ed. by M. Candea.* London: Routledge, 2010.
- Latour 2010 — *Latour B.* Tarde's idea of quantification // *The social after Gabriel Tarde: Debates and assessments / Ed. by M. Candea.* London: Routledge, 2010. P. 145–162.

Дарья Александровна Трынкина

кандидат исторических наук

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

ЭВГЕМЕРИСТИЧЕСКИЙ МЕТОД АНАЛИЗА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ КАК ТАБУ В БРИТАНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Доклад посвящен истории использования эвгемеристического метода в британской фольклористике и причинам его маргинализации в XX в. Эвгемеризм как метод анализа комплекса демонологических верований в Британии ведет свое начало от переведенного в 1770 г. на английский язык труда Поля Анри Малле, где высказывалось предположение, что прототипом персонажей скандинавской низшей мифологии могут быть саамы, образ которых трансформировался в народном сознании, приобретая сверхъестественные черты.

С конца XIII в. прослеживаются попытки приспособить метод Малле по отношению к британским реалиям. Изначально британские антикварины пробуют применить его к фэйри и друидам, затем Дж. Лейден и Р. Саути используют эвгемеристический метод по отношению к пикси и пиктам. Последняя идея находит отражение и в труде Якоба Гримма, который придает мифологизации аборигенного населения пришлым универсальный характер. Концепцию Гримма используют Ф. М. Мюллер и Джордж

Дасент, а у последнего ее заимствует Джон Фрэнсис Кэмпбелл, который дополняет ее идеей о том, что пикты могли быть саамами. Из книг Кэмпбелла с эвгемеристическим методом знакомится Эдуард Тайлор, который, однако, считал его одним из возможных компонентов объяснения феномена низшей мифологии. Именно в тайлоровской трактовке эвгемеристический метод появляется в трудах Уирта Сайкса, Фредерика Холла и Сабина Баринг-Голда. Вероятнее всего, таким образом метод и занял бы свое законное место в британской науке, если бы не труды Дэвида Мак-Ритчи.

В построениях Мак-Ритчи все персонажи низшей мифологии являются смутным воспоминанием о некоей древней низкорослой расе с повышенным третичным волосным покровом, которая некогда являлась аборигенным населением всего земного шара. Эту теорию тепло приняла викторианская общественность, а также фольклористы Оркнейских и Шетландских островов. Ее поддержал Джозеф Джакобс, и, в некоторой степени, сэра Джон Рис, но в научных кругах она практически сразу же была раскритикована ведущими фольклористами, в числе которых был и сэра Джон Лоренс Гомм. Он предлагает свою версию применения эвгемеристического метода: поверья о ведьмах складываются из-за существования в древности некоей замкнутой касты людей, которая претендовала на обладание магическими силами.

Идеи Гомма развивает Маргарет Мюррей, разрабатывая концепцию, что ведьмы являлись тайным сообществом, поддерживающим на протяжении столетий древний культ плодородия. Позже она заимствует напрямую построения Мак-Ритчи и приравнивает ведьм к его придуманной аборигенной расе. В таком виде эвгемеристические идеи вошли в труды Джеральда Гарднера, одного из главных идеологов современной Викки. Более того, именно книги Мюррей способствовали распространению представлений об эвгемеризме в трактовке Мак-Ритчи среди широкой публики на протяжении XX в.

Ольга Борисовна Христофорова

доктор филологических наук

Российская академия народного хозяйства

и государственной службы при Президенте РФ /

Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

О НАУЧНЫХ ПАРАДИГМАХ И ЦЕХОВЫХ ГРАНИЦАХ: ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОРИСТИКА В XX В.

История науки представляет собой интереснейшее поле взаимодействий дисциплин, направлений, идеологий, личностей, «цехов» и «школ» с их внутренними конвенциями и правилами взаимодействия с «внешним миром». Отношения этнографии и фольклористики в зарубежной и отечественной традиции — один из ярких примеров такого взаимодействия.

В англоязычной антропологии с ее холистическим взглядом на культуру выделение фольклора как отдельной области исследований кажется немислимым: мифология и ритуалы пронизывают все сферы жизни и неотделимы от хозяйственной деятельности, социальных отношений и других сторон человеческого бытия. Российская научная традиция во многом наследовала немецкой с ее разделением на *Völkerkunde* и *Volkskunde*, что только усугубилось отнесением в 1930-е годы этнографии и фольклористики к разным научным направлениям — соответственно к истории и филологии. Отдельные яркие попытки преодоления этих цеховых границ в советские годы не меняли общей картины; нельзя сказать, что они преодолены и в наше время, хотя сейчас мы наблюдаем более внимательное отношение и к зарубежному опыту в этой области, и больший учет достижений «соседей» — со стороны обеих дисциплин.

На то, как «мыслят дисциплины», влияет много факторов — и внутренние причины, и вненаучные обстоятельства. Труднопреодолимость цеховых границ характерна, безусловно, не только для отечественных этнографии и фольклористики; в целом — это обычная (и бесполезная) фаза развития научных дисциплин. Однако на определенном этапе непроницаемость границ создает проблемы, дисциплинам становится «тесно» и возникают попытки преодоления цеховой замкнутости.

В докладе, во-первых, будет рассмотрено, как конфигурация цеховых границ в советской и постсоветской «науке о культуре» определялась не только «внешним» воздействием, но и «внутренними» теоретическими течениями, «сдвигами» научных парадигм. Во-вторых, поговорим о том, как нам переосмыслить («пересобрать») отношения этнографии и фольклористики в рамках социокультурной антропологии XXI в.

Круглый стол
**«БОЛЬШИЕ ПОНЯТИЯ:
КАК МЫ ИХ ИСПОЛЬЗУЕМ В СВОИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

Участники: **А. А. Панченко** (ИРЛИ РАН), **Ж. В. Кормина** (НИУ ВШЭ), **Д. А. Опарин** (МГУ / НИУ ВШЭ), **С. С. Алымов** (ИЭА РАН), **О. Б. Христофорова** (РАНХиГС / РГГУ).

Круглый стол задуман как разговор о «больших понятиях» (*традиция, культура, ритуал, коллективная/культурная память, этнос* и т. п.), их содержании и актуальном узусе в фольклористике, антропологии, социологии.

Материалы к дискуссии: <https://yadi.sk/d/1Uda7KYZAgOgbQ>

Круглый стол
**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОИСКИ В КОГНИТИВНОЙ ПСИХОЛОГИИ
В ЭПОХУ ГИБЕЛИ БОЛЬШИХ НАРРАТИВОВ**

Участники: **М. В. Фаликман** (НИУ ВШЭ), **В. Ф. Спиридонов** (РАНХиГС), **Н. И. Логинов** (РАНХиГС), **М. И. Морозов** (РАНХиГС).

В дискуссии речь пойдет о том, как гибнут «большие нарративы» в психологии. Затем каждый из докладчиков обрисует то, как строятся поиски в его конкретной области. После этого предполагается общий разговор про существующие проблемы и основные пути их решения.