

ГЕРМЕНЕВТИКА

Я.В. Чеснов

КАК МЫСЛИТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИ?

Аннотация: витальное антропологическое мышление одинаково присуще носителям культуры и антропологу. Из этого исходит этика полевого (этнографического) наблюдения. Эмпирические факты организованы жанром. Философия даёт антропологу логику герменевтических средств, а также вектор гуманитарных экспертиз.

Ключевые слова: философия, константы,мыслеобразы, мышление, понимание, витальность, сценичность, топика, факт, антрополог.

1. Константы, мыслеобразы и ошибки

В настоящем тексте проводится различие между этнографической реальностью, где специалисты фиксируют константы культуры, и антропологической реальностью, в которой проложены связи между антропологическим мышлением носителей культуры и таким же мышлением исследователя. Такое различие задает антропологу герменевтическую позицию.

Это двустороннее мышление вращается вокруг избранных культурой мыслеобразов (на привычном жаргоне — «традиции», на более новом — «культура жилища», «культура детства» и т.п.). Исторически устойчивые мыслеобразы не линейны, но путем интерпретаций они преобразуются в линейные конфигурации — константы. Конечно, они присутствуют в организме любых жизнедеятельностных культур: этнических, субэтнических, профессиональных, поселенческих и т.д. Эти культуры основаны на принципах общечития и неформальных связей. Не отступая от правильного их понимания, удобнее для их обозначения избрать термин «локальные». Как организм такие локальные культуры состоят из антропоценозов и культуроценозов, которые оформлены носителями в мыслеобразы¹. Отдельная локальная культура жизнеспособна благодаря мыслеобразам и находит свое полное осуществление в антропологической герменевтике профессионала-антрополога, кем бы он ни

был по происхождению. Тогда открывается путь к мировой полифонии культур.

Так называемое «внутреннее» или «участвующее наблюдение» стало синонимом этнографического полевого исследования. Это настолько тривиально, что мы не задумываемся о содержании понятия. То же можно сказать о более новых вариантах такого наблюдения вроде «устной истории» и «биографического метода». Но и они нуждаются в развитии.

Внутреннее наблюдение не отражает полностью ни сути работы этнографа, ни ее приемов, ни этических принципов профессии. Хотя бы уже потому, что внутреннее наблюдение невозможно без позволения к нему со стороны членов изучаемого общества. А это уже предполагает принятие последним определенного способа мышления и образа жизни этнографа. Да еще надо быть принятым внутри «объекта», быть где-то поселенным, это важно, стать опекаемым, а не носителем каких-то осложнений для гостеприимных хозяев. В своей практике я замечал, что человек, ограниченный установкой на этнографическую, а не на антропологическую реальность, создает позитивистскую неверную картинку «народной жизни».

Бывают личные неудачи. В 1990-е годы я очень дружил с одним достойным чеченцем, у которого был небольшой бизнес в Москве. Годы были лихие. И у него были житейские неурядицы, как у меня. Он приезжал ко мне в Подмосковье, иногда с целой компанией. Однажды я встретился с Магомедом в Чечне. Он предложил погостить в его доме в его селе. Мой приезд был поводом нескольким мужчинам съездить подальше от людских глаз на озеро и отметить нашу

¹ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 7-23 (Лекция «Предмет, методы и основные понятия исторической этнологии»).

встречу. С нашего холма была видна равнинная Чечня, где располагались федеральные войска с танками и бронемашинами, разворотившими некогда плодородные поля. Сзади на более высокой горе в лесу находился лагерь дудаевцев. Нас все это не волновало в тот момент. Мы все были знакомы друг с другом с давних времен и были рады встрече.

В нашей компании присутствовал родственник со стороны жены Магомеда. Тоже ведший нескучную жизнь, но в Питере, о чем я знал. Этот человек и Магомед по чеченскому этикету должны быть чуть ли не святыми в обществе другого. А меня черт дернул одному из них задать вопрос об отношении к женщинам. Магомед отошел от костра и сел на обрывистом берегу. Я, почувствовав неладное, подошел к нему. «Нет, ты все-таки не чеченец», — сказал он мне.

Вот это порицание меня как человека при признании некоторого моего профессионализма я грустно ношу с собой после того случая. В изложенном эпизоде причина упрека как раз в моей чисто человеческой бестактности. В ошибке, за которую я несу индивидуальную ответственность, совершенную в конкретном месте, в конкретное время и по отношению к конкретным людям. А «наблюдение» было «внутренним», куда уж больше.

Моя ошибка исходила из того, что я интеллектуально актуализовал свою особую телесность, противоречащую возникшей телесности сотоварищей и универсальной человеческой телесности. Мой вопрос был чисто интеллектуальным, был продиктован научной потребностью распутать одну из сложнейших загадок данной культуры. Но..., но не всеми средствами.

Отсюда надо сделать такой вывод. Для изучения целостности социальной жизни этнограф мобилизует свое не понятийное, а такое мышление, в котором фигурируют «как бы понятия». Это константы самой культуры, ее реалии, сдвинутые в сторону принятых мислеобразов. Повторю, что я имею в виду. Константы культуры, т. е. конфигурации, отвечают определенной потребности. Так, дом — это, прежде всего, убежище, одежда — облачение и т. п. Но дом не только постройка, но также устойчивый комплекс бытовых и ритуальных пространств, образ жизни и образ художественный, ценностно отмеченный в поведении и в лексике. Малейший неправильный жест замечается обитателями и это отражается на статусе посетителя.

Определяемая содержательно (не только формально) традиция состоит из мислеобразов. Различение констант и мислеобразов — первый шаг работы этнографа. В эпизоде с чеченцем Магомедом мой вопрос об отношении к женщинам находился в сфере констант культуры, но вовсе не мислеобразов.

Крупнейший антрополог современности американец Клиффорд Гирц боролся за онтологический статус констант культуры, но отдавая дань семиотике эпохи ее расцвета на Западе, все же явно преуменьшил роль того, что является мислеобразами в пользу чисто операционных символов. Хотя, надо быть справедливыми, он на практике работал чаще всего с семантикой мислеобразов, но писал, что работает со знаковостями².

2. О мышлении

Конечно, чтобы дать живой портрет носителей культуры, констант и мислеобразов недостаточно. Этнограф должен обратиться к мотивациям поступков, которые являются следствием умозаключений, способов решения противоречий, предпочтений и отказов от чего-то. И вот тут-то практический опыт Гирца оказывается крайне необходимым.

Но надо еще проследить возникновение символов. Оно скрывается в мышлении. Борьба разрозненных интересов упирается в обобщенные ценностные табло, ментальности, отскоком порождающие поведенческие витальные акты. Мифологическое мышление отскоком (бриколажем), раскрытое Клодом Леви-Стросом, частный случай этого синтетического мышления. Это мышление в значительной степени подчинено своим ценностным (у изучавшихся им индейцев) религиозно-магическим табло, оно тотально и поэтому в силу механистичности, стоящей на грани жестокости, соответствует витальным интересам только архаического человека.

Но как раз эти интересы порождают этику жизни, где слиты единичное личное и всеобщее человеческое. Этика жизни есть та универсальная ментальность, которая организует этнографическую реальность самого развитого общества. Этика жизни выступает императивом человечности, справедливости, честности или терпимости. Этика жизни первична, зло вторично³. Но она

² Geertz C. The Interpretation of Cultures. Basic books. N.Y., 1973.

³ Чеснов Я.В. Экзистенции: истоки зла // Философия и культура. 2012. № 1. С. 38-47.

трудно пролагала себе путь в истории, потому что перекрыта бытовыми отношениями, хотя всегда проявляла себя в самой заурядной повседневности. С какой бы культурой я не соприкасался как этнограф, всегда обнаруживалось это табло универсальной ментальности, задающее не прямо, но косвенно, отскоком, коммуникативные и поведенческие нормы (абхазский аламыс, адыгский адыге хабзе, чеченский гиллакх, старая «русская правда» и современное «по совести» и т.п.). В Китае эта ментальность прослежена в течение тысячелетий (понятия жень — благосклонности и ли — почтительности) и по сию пору является организующим началом данной этнической культуры⁴.

Этика жизни как универсальное табло повседневности для этнографа может быть представлена любыми частными составляющими: общественными отношениями, материальной или духовной культурой. В его работе универсальные мыслеобразы (ментальности) становятся инструментальным средством, т.е. способом его мышления. Превращение означаемого в означающее и есть, по словам Леви-Строса, формула ментального бриколажа⁵. Этим хорошо умел пользоваться К. Гирц, хотя он выступал вполне справедливо против крайностей теоретического структурализма Леви-Строса. Попутно заметим, что вводимую здесь универсальную ментальность следует отличать от более частных проявлений: локально-исторических, или этнических, менталитетов.

3. Понимание и эксудаты. Все мы люди

«Участвующее наблюдение, или этнографическая полевая работа, является основанием культурной антропологии»⁶. Эти слова из аме-

риканского пособия по методам антропологии можно было бы взять в качестве эпиграфа. Примечательно, что его автор Харвей Расселл Бернанд, вслед за этой фразой говорит о необходимости в полевой работе сохранять комфортные условия (психологические имеются в виду) для тех людей, чьи жизни собирается описывать этнограф. Ради этого комфорта можно и скрыть, что понимаешь местную речь.

Иногда я в экспедициях хожу по следам уже бывавших здесь исследователей и узнаю о другом взгляде на вещи, чем изложенный в научных отчетах. В 1920-е годы у ингушей работал Николай Феофанович Яковлев, лингвист и этнограф высочайшего класса. В одном селе он скрыл, что понимает ингушский язык. О целях его посещения местные жители с ним поговорили по-русски. Узнали, сколько он получает в университете. Оценили, что мало. Затем старики изрекли по-ингушски вердикт: «Полезности от него нет, но и вреда нет. Пусть живет»⁷. Об этом Яковлев написал. Вот тот этический минимум, который допускает ведение полевой этнографической работы. «Не навреди», как в клятве Гиппократов.

Но снова о витальности. Ими мы приняты, но не просто так: за нашей витальностью (манерой есть, гигиеной и прочем) ведется пристальное наблюдение. Проиллюстрирую это примером того же Яковлева. Дело было в 1920-е годы. По словам моего пожилого информанта-ингуша, Яковлев шел в один горный поселок в сопровождении отца моего собеседника и его брата. Яковлев, получивший дворянское воспитание, одевался хорошо и соблюдал полагающиеся манеры. (Хотя по воспоминаниям тех двух братьев поразил их однажды тем, что для еды сделал себе «тюрю», т.е. налил в миску водки и туда крошил хлеба). Так вот в горах он, говоря языком героев Гоголя, «обошелся посредством носового платка» и убрал его. Дядя информанта по этому поводу сказал своему брату: «Смотри, какой жадный, даже соплю бережет».

На этом начальном этапе позицию этнографа в общем мы обозначили. Но какая и кому все же будет польза от его работы? Этот вопрос связан с витальным оформлением мышления, представленного в суждении ингушских стариков. Несомненно, что этика этнографа распространяется не только на его личное поведение и мышление, но охватывает также общественно значимые

⁴ Каченко Г.А. Архаические представления о «человечности» в культуре Китая //Sociobiology of ritual and group identity: a homology of animal and human behaviour and concepts of humans and behaviour patterns in the East and the West: interdisciplinary approach. Annual Meeting of the European Sociobiological Society and Satellite Meeting. Proceedings of International Conference. Moscow: Russian State University for Humanities. Institute of Cultural Anthropology, 1998. P. 57-59.

⁵ Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступительная статья и примечания А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 130.

⁶ Bernard H.R. Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. 2nd ed. Sage Publications. Thousand Oaks, London, New Delhi. 1994. P. 136.

⁷ Яковлев Н.Ф. Ингуши. М., 1925. С. 3.

цели исследования. У мышления этнографа есть границы, определяемые тем, что он может помыслить. Например, он не может мысленно допустить исчезновения изучаемого им народа. Во время Второй мировой войны американские этнографы помогли своему командованию в ведении военных действий против Японии. Надо думать, что они руководствовались желанием помочь японскому народу установить достойный общественный строй, но не ставили себе целью подорвать жизненные силы этого народа.

Опасность такого рода от своей деятельности осознавал замечательный полевой исследователь Фрэнсис Кашинг, работавший во второй половине прошлого века у зуньи (племя на юге США) и ставший членом этого племени. Его публикации поражают знанием жизни зуньи. Как член племени этот этнограф постепенно продвигался в иерархии должностей. И ставши чуть ли не третьим лицом по рангу в обществе зуньи, Кашинг прекратил публиковать свои материалы из опасения нанести племени какой-либо вред. Раньше, чем Кашинг, изучал ирокезов Льюис Генри Морган и был принят в одно из их племен. Публикации Моргана хорошо были известны в антропологическом сообществе. Энгельс свою «лучшую книгу марксизма» практически списал с «Древнего общества» Моргана. Однажды образованного ирокеза спросили, что он думает о публикациях Моргана. Тот ответил, что Морган написал все правильно, но ничего не понял. Здесь нет места подробно объяснять, чего не понял Морган, но главное в суждении об этом исследователе состоит в том, что он не проявил полноты понимания принявшего его сообщества, т.е. критика здесь направлена в адрес мышления этнолога.

Понимание это и есть мышление, отличающееся от стандартного, формально-логического. Проблемой понимания занимается специальная наука герменевтика. Этнографическая герменевтика это обязанность понимать, интерпретировать и объяснять институты конкретного общества, не нанося ему вреда. Речь не идет, конечно, о социальных институтах, которые могут быть плохими или устаревшими, но о людях. Институты и люди должны быть разделены. В этнографическом изучении и в этнологическом объяснении то, чего нельзя помыслить, становится витальным императивом: нельзя помыслить использования результатов исследования во вред людям, давшим информацию. Этнологическое объяснение в герменевтическом смысле не только поиск простых

причинно-следственных обоснований (Морган как раз переусердствовал в этом), но и терпимость, основанная на гуманистическом мировоззрении. Это мировоззрение обладает чисто научным потенциалом упорядочения сложных ситуаций в кругу общественных наук, а в этнологии должно находится в ранге метатеории и подниматься на уровень антропологии.

4. *Не навреди!*

А этнограф после профессионально выполненной работы должен надеяться, что человечество теперь не откажется от яванцев, как оно это сделало уже со многими индейцами в Америке или убыхами на Кавказе (целая нация погибла, а нам оставила на память топоним «Сочи») и не раз пыталось сделать с чеченцами.

Этнограф всегда соприкасается с гранью витальности. И с гранью жизни. Очевидно поэтому Гиви Смыр, хранитель Анакопийского музейного комплекса и открывший в молодости Ново-Афонские пещеры, мне однажды сказал: «Ты близко подобрался к кровеносным сосудам абхазского сердца. И каждое твоё движение может быть опасно». Ту же витальную тревогу выразил, но по-другому, известный ингушский спортсмен Ваха Евлоев, сказавший так: «Тебе души не хватит, чтобы нас понять». В этих двух примерах из моей практики с достаточной, кажется, убедительностью предъявлен запрос на витальность этнологического мышления.

Есть еще очень важный аспект императива «не навреди», который можно проинтерпретировать как «не наследи». Вот эпизод с Б.А. Калоевым (1916-2006), участником Отечественной войны, ставшего ревностным исследователем своего родного осетинского народа. Однажды они с С.-М. Хасиевым, аспирантом Калоева, интервьюировали старика-осетина. Целый день они записывали за ним удивительно ценные сведения. На следующий день Калоев спросил: «Откуда ты столько знаешь?». Старик пошел в дом и вынес книгу Б.А. Калоева «Осетины», первое издание 1967 г.

Думал ли Кастаньеда о том, сколько он породит новых, чаще всего городских шаманов, по всему белому свету? Конечно, в моем случае не плохо, если, следуя моему примеру, молодежь в исламских республиках будет каждый раз после трапезы, как положено, чистить рот щеткой. Но примеры бывают другие. В чеченском языке

очень выражены большие семантические классы, возникающие на одном корне слова. Это любит использовать так называемая «народная этимология». Сюда, как в воронку, устремляется и лексика других языков, чаще русского. Сообщают мне радостно, что «генесис» — это чеченские слова «гене сис», что значит «прямая линия». Этого творчества предостаточно. А ведь послы шли и от исследователей. Вот пример. В начале 1980-х гг. я стал для каждого языка, с носителями которого я работаю, составлять список фундаментальной лексики из 100 (потом 200) слов. Работая с абхазским, обнаруживаю сходство его слов, означающих анатомию, с китайским, которым я в некоторой степени владею. Например «кровь» по-абхазски ща, по-китайски сюэ. Но об этом я молчал, считая свои наблюдения вроде как помутнением разума. Но почти в те времена генетики обнаруживают в долгожительской абхазской популяции наличие гена, который распространен в Юго-Восточной Азии. А дальше стала публиковаться прекрасно обоснованная С.А. Старостиным (1953-2005) и его коллегами теория о принадлежности абхазо-адыгских языков к сино-тибетской семье. Толчок этой теории был дан доказательствами существования большой ностратической семьи языков, которые еще в 1950-1970-е гг. первыми обнаружил В.М. Иллич-Свитыч (1934-1966), а затем — А.Б. Долгопольский (1930). Ныне опытами в ностратике занимаются все, кому не лень.

Ясно, что легче всего «народной ностратике» возникнуть там, где еще слабо изучена реально-историческая подоснова явления и место скрупулезного научного труда занимает зуд открывательства. Как популярность знахарства, использующего этнографические и фольклорные тексты, исходит из «нулевой точки» индивида — его здоровья, так основой квазинаучного творчества является «нулевая точка» народа — его этногенез. Так же очевидно, что без этого сопутствующего шума информационный процесс в науке не идет. Приходится терпеть.

5. *Мелочи: еще раз о Гирце и о частностях и деталях*

Сущность излагаемых здесь моих взглядов была задолго и с гораздо большей полнотой развития Гирцем в его книге «Интерпретации культур» (1973 г.) и в последующих его работах. Приходится идти по проторенной дороге? И да, и нет. Гирц

сформулировал принципы герменевтического подхода. Сам он называет его интерпретационным и семиотическим. (Гирц положил начало различению полевых этнографов на «интерпретивистов» и «позитивистов»). Так вот герменевтическое толкование это вечно убегающий горизонт. Семантика индонезийских и марокканских культур, с которыми работал в 1950-1970-х годах Гирц, может быть довольно далекой от опыта других специалистов. Сама постановка Гирцем вопроса о методике описания культуры требует обращения каждый раз к новому опыту. Ведь огромная заслуга Гирца состоит именно в том, что он придал всему индивидуальному опыту этнографа методологический статус: «В антропологии, по крайней мере, в социальной антропологии, ученые-практики занимаются этнографией. Начинать же разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как отрасль знания, следует с уяснения, что такое этнография или, точнее, **что значит заниматься этнографией** (выделено Гирцем. — Я.Ч.). И тут, надо сразу заметить, дело не в методе»⁸.

Дело, в конце концов, даже не в технике установления контакта с информантами, не в способах фиксации данных, разъясняет нам Гирц, а в мышлении, в интеллектуальном усилии, направленном на «густое» («насыщенное» в русском переводе) описание культуры. Для Гирца «густое описание» это отказ от выхолощенных моделей и паттернов в пользу полноты социального дискурса. Он так и пишет, что изучение деталей есть дело антропологов⁹. В западной литературе эта позиция была поддержана Фредериком Бартом, который считает, что «изучение частных дает возможность рассматривать явления с наибольшей приближенностью к ним»¹⁰.

Подобное мнение приходилось слышать старшему поколению российских этнографов от Марка Осиповича Косвена. Мой покойный учитель в чеченской этнографии Ибрагим Саидов рассказывал, что в день возвращения Гагарина из космоса, 12 апреля 1961 г., Саидов задал вопрос своему научному руководителю Косвену: «Что изучает этнография?». Косвен, по словам Саидова, долго

⁸ Geertz C. The Interpretation of Cultures. Basic books. N.Y., 1973. P. 5.

⁹ Ibid. P. 21.

¹⁰ Барт Ф. Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропологии // ЭО. 1995. № 3. С. 47.

смотрел в окно на толпы москвичей, расхившихся по Ленинскому проспекту после торжественной встречи первого космонавта. И наконец, ответил, что «этнография — это наука о мелочах». Кирилл Васильевич Чистов, фольклорист от Бога, в устной нашей беседе в 1970-х годах выразился сходно: «этнография — это наука о подробностях».

Нам надо понять, что суть этнографии, названная деталями, частностями, мелочами и подробностями — не только лишь метафора, условный знак, обозначение частного, единичного с позиции господствующей позитивистской науки и спасение этого частного ради совершенно другого подхода. Этнологическое мышление отскоком и есть построение целого из частного, из «мелочей» и раскрытие этого целого как большого смысла единичного, специфического, именуемого, обычно пренебрежительно, «этнографизмом». Мыслительная герменевтическая деятельность недоступна тем, кто чванливо заявляет, что этнология это изучение пережитков и пустяков.

Относительно герменевтики Гирца надо сказать, что перед нами не особый, пусть и важный, подход или метод, но демонстрация этнологического мышления как такового. Важно, что это мышление предьявлено, а не декларируется. Гирц показал, как этнографическое частное, вроде конфликта в Марокко в 1912 г. между еврейским торговцем Коэном, берберами и французскими властями, становится способом раскрытия воображаемого мира, внутри которого это частное действие выполняет роль знака всеобщности, породившего социальный казус — случай с компенсацией берберами ущерба, нанесенного Коэну и реквизицией колониальными властями этой компенсации, полученной по обычному праву. В своих исследованиях на Бали в Индонезии Гирц подробно проанализировал, как тамошние петушинные бои образуют воображаемый мир значений, необходимый для того, чтобы человек той культуры реализовал свою субъективность.

Развиваемую здесь мысль о подробностях хочется завершить фразой Л.Б. Пастернака: «Народ — фанатик частностей».

Формирование человеческой частности, т.е. субъективности в ипостасях витальности, идентичности или этничности может претендовать на то, чтобы представлять общий предмет изучения этнографии и антропологии. Субъективность определяется не только культурой и не столько ее нормами и образцами, но внекультурными средствами, нормами никак не обозначенными,

но заданными только ментально, в мышлении, в воображаемом мире значений и человеческих эталонов. Там в воображаемом пространстве находятся архетипы человеческих ценностей как предпосылки всяческих норм.

Но на пути архетипов из глубины времени стоят мыслеобразы. Некоторые из них улавливаются только этнографически. «Быть человеком, значит быть яванцем» — вот пример такого мыслеобраза. К сожалению, здесь нет места для приведения точных характеристик, какими Гирц раскрывает эту яванскую мысль. Он заключает: «... Короче, мы должны опуститься в детали, пренебрегая ложными ярлыками, метафизическими типами, пустыми аналогиями, чтобы ясно понять особенный характер не только разных культур, но и разных видов индивидов внутри каждой культуры, если мы хотим лицом к лицу обратиться к человечеству»¹¹.

Для всего этого вовсе не нужно «притворяться туземцем», но необходимо провести этнографическое исследование как получение личного опыта, который позволяет находиться в максимальной близости к «общественному миру обычной жизни» (закорыченные выражения у Гирца). Добавим, что для этнографа эта, иногда опасная, близость может быть только витальной, природной, но зато она гарантирует максимальную точность его работы. Суть исследования, по Гирцу, состоит не в том, чтобы нахвататься фактов, а в том, чтобы ответить на вопрос: «Что за люди там живут?» Тогда становится понятным утверждение Гирца, что предметом изучения этнографов в сущности являются «наши собственные представления о представлениях других людей о том, что из себя представляют они сами и их соотечественники»¹². Понятно, что он говорит здесь о субъективации и идентификации.

Работа этнографов это «экспликация экспликаций», как он еще выражается. Или, скажем мы теперь, этнологическое мышление в условиях полевого исследования есть рефлексия по поводу коллективной этнологической интерпретации воображаемых ценностей, архетипов. Мышление «по поводу» ограничено этим самым поводом, это мышление отскоком. Содержание накладывает свои ограничительные рамки. Рамки этнологического мышления заданы не

¹¹ Geertz C. The Interpretation of Cultures. Basic books. N.Y., 1973. P. 53.

¹² Ibid. P. 9.

всем осмысляемым процессом, но той стороной жизни группы или этноса, которая не полностью контролируется социумом, т.е. ресурсом витальности (субъектности).

Витальность в символизированной форме прав и достоинства личности нанизана на стержень мир человеческих архетипов. Поэтому такой полевой этнограф как А. Андреев, изучающий эзотерическую традицию офеней (свой предмет он именует этнографической психологией, этнопсихологией), считает, что здесь предметом «является человеческая жизнь, а методом — человеческая жизнь же»¹³. Ясно, что рассматриваемый тип мышления, применяющий витальность как универсальное ментальное табло, не формально-логический, а связан с жизнью, с логикой ее континуальности.

Рефлексия о неких ментальных средствах всегда носит методологический характер и нам придется вернуться от современности к началам наукоучения Иоганна Готлиба Фихте, а может быть и к более ранним временам осмысления методологии науки.

6. *Топика культуры и маргинальность этнографа*

На заре научного этнологического мышления у Геродота с неожиданной ясностью была представлена гуманитарная мысль о равноправии культур. Отец истории и этнографии поставил некоторые обычаи варваров, например, египтян или скифов, выше своих, эллинских. Точка зрения Геродота научна, потому что она была основана на представлении о целостном Космосе, где равномерно распределены народы и человеческие качества, где есть пределы отношениям господства и подчинения, пределы бесконечному приращению чего-либо в одном месте. Вместе с тем Геродот исходил из представления о нелинейном времени, он экспериментировал культурами как частями единого мира. Говоря современным языком, он моделировал целое его фрагментами и мыслил герменевтически. Позднее Аристотель подобный способ организации мышления, позволяющий делать диалектические замещения, предложил называть топикой. В средневековой схоластике на основе таких топов была разработана теория «общих мест». Современная логика отдает себе отчет в

том, что топическое мышление основывается на феномене общепринятого мнения¹⁴. Античные классики тем самым уловили распределительно-топическое устройство мира культуры и массового («общепринятого») мышления, не исходящего из безусловных посылок и открытого воображению и логике замещений. Герменевтика — вариант такой логики.

Вообще независимо в Европе, а также в Китае этнологические знания накапливались топически. Этим способом они собирались и хранились. В нем представлен не субъект-объектный процесс, но субъект-субъектный, где люди участвуют в общении своей целостностью. У такой целостности есть две выдающиеся стороны: во-первых, она этична; во-вторых, она герменевтична, ибо здесь целое организовано по распределительно-топическому принципу, требующего отношения к другому как к равноправному участнику диалога. Сама этнографическая реальность подчинена распределительно-топической этике. Сошлемся на что угодно: свадебные чины русской свадьбы или групповое самосознание по оси «мы-они», правила дарообмена, описанные Марселем Моссом, или типы традиционных жилищ, системы родства или народные культы¹⁵.

Позитивизм XIX-ого в. сделал попытку ради «объективного факта» поставить этнографа в позицию «внутреннего наблюдателя». В результате мы получили «непонимающую» этнологию и кризис в XX-м в. лучших школ полевых исследований. В Англии функционализм Бронислава Малиновского остался лучшим, но быстро исчерпавшимся свои достижения позитивистским сценарием на этнологическом поприще.

Реальное в нашей жизни сначала не просто маркируется как присутствие предмета, а затем как вторичное представление о нем. В этом представлении, как отмечал Фихте, следует выделять «подлинно **фактическое, наполняющее** текущие моменты жизни»¹⁶. Реальность существует как событие нашей жизни лишь постольку, по-

¹⁴ Нарский И.С., Стяжкин Н.И. Примечания // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 645.

¹⁵ Герменевтический подход к культуре как распределительно-топической организованности подробно представлен в книге: Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарики, 1998.

¹⁶ Фихте И.Г. Соч. в 2-х тт. Т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб: Мифрил, 1993. С. 581.

¹³ Андреев А. Очерки русской этнопсихологии. СПб: Тропа Троянова, 1998. С. 148.

скольку мы «хоть каким-то образом обращаем на нее внимание, погружаем в нее свою самость и удерживаем эту реальность в своем сознании»¹⁷. Целое, понимаемое Фихте как система («сознание есть законченная система»), «вместе со всеми своими отдельными частями должно быть порождено просто в один прием»¹⁸. Сейчас бы мы сказали, в одном акте. Конструирование не по образцу (здесь мы имеем дело с суждением), но конструирование в символическом воображаемом смысле, — вот в чем заключена особенность этнологического мышления, если следовать «наукоучению» Фихте. Добавим, и в герменевтике Гирца.

Сознание — это знать свое бытие и бытие другого в одном акте. Чтобы сознавать свое бытие, необходимо находиться вне собственного бытия. Тогда собственное сознание есть незавершенность собственного бытия и поэтому нуждающегося в бытии Другого. По словам Владимира Библиера, который разрабатывал эту Бахтинскую проблему, «**со-знание** есть бытие как со-бытие»¹⁹.

Вот и по Гегелю, «абсолютная идея есть, прежде всего, единство практической и теоретической идеи». И, вместе с тем, «единство идеи жизни и идеи познания»²⁰. Так (в абсолютной идее) определить «познающий разум» означает определить его как «абсолютный **метод**». Гегель снял противопоставление двух субстанций — познающей и познаваемой — в **идее** мышления²¹. В гегелевском понимании метода познающий разум обнаруживает свою недостаточность, вступает в общение с самим собой, как с иным разумом, с иным субъектом разумения. В современном герменевтическом подходе, по формулировке Библиера, «познающий разум в пределе своего развития оборачивается не «методом», но — стихией **взаимопонимания**»²². Проставлена точка над «и».

Для сознания понимание излишне, поскольку оно каждый раз заново начинает с предпосылок

мышления, с определения сознания, как со-бытия **двух** сознаний²³. Достичь понимания — особая задача. Можно сказать иначе: осмысленность смысла раскрывается в ином, иное в нас конструирует наше сознание. Поэтому понимающая встреча двух сознаний необходима им обоим для своей собственной насыщенности. Насыщенное («густое») описание — это встреча понимающих сознаний, событийная по своему внешнему сценарию и по внутренней логике. Как же возможно взаимопонимание между носителями двух разных культур?

В общепринятых представлениях проблемное поле изучаемой культуры тривиально формулируется позитивистским заходом через «предмет и метод». В современной эпистемологии уже давно нет такого безмятежно ясного деления. В антропологии теперь речь должна идти о методологическом пространстве, состоящим из: а) онтологии данной культуры (константы, концепты культуры); б) воображаемого мира значений; в) антропологического мышления самого этнографа, способного фиксировать как онтологию культуры, так и мир ее значений. В результате он, как специалист, должен быть профессионально чувствительным к расширяющимся смыслам (скажем своим термином «мыслеобразами») культуры.

Но такого центра, откуда они исходят, не существует. Есть социальная реальность, в которой взаимодействуют разные коды бытия. И если уж применять образ для всего этого, то «дыры бытия» Мераба Мамардашвили, им заимствованные у Ж.-П. Сартра, будут в самый раз. Мамардашвили показывал, что эти дыры преодолеваются свободным действием, личностью: «... Мы получили какой-то род бытия, который содержит в себе дыры, скажем так, дырявое бытие, **запрашивающее** какое-то усилие от человека, и без воспроизводства этого усилия не существующее: оно как бы провисает в пустоте и падает, а с другой стороны, мы имеем вот это существо, которое это усилие совершает, как существо **незавершенное**, ни на чем в природе не основанное»²⁴.

Задумаемся: ведь эти дыры бытия только лишь отражение Платоновского «мира горнего» и Гирцевского «воображаемого мира», который

¹⁷ Там же. С. 585-586.

¹⁸ Там же. С. 644.

¹⁹ Библиер В.С. Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. На путях к гуманитарному разуму. М.: Прогресс, 1991. С. 124-126.

²⁰ Там же. С. 157; Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика. М.-Л., 1930. С. 340.

²¹ Библиер В.С. Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. На путях к гуманитарному разуму. М.: Прогресс, 1991. С. 158.

²² Там же.

²³ Там же. С. 160; Библиер В.С. От наукоучения — к логике культуры: два философских введения в XXI век. М.: Политиздат, 1990.

²⁴ Мамардашвили М.К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 8.

нам доступен странным витальным образом. Этнограф один из тех, кто запрашивает, находясь в этих самых дырах.

С краю культуры, в маргинальных позициях дыры бытия создают особый накал вопрошаний. Начинается все с вопрошаний к этнографу. Появление последнего сопровождается противоположно направленными процессами. Это, с одной стороны, закрытость, связанная с отторжением этнографа как чужака. Но, с другой стороны, включается столь же естественный процесс самооткрытости: гостеприимства, включающий стремление удовлетворить интересы этнографа. В обоих случаях наш герой оказывается в состоянии иницируемого, т.е. в той ситуации, когда действуют хорошо известные законы пространственных перестроек в периоды возрастных инициаций. Положение работающего этнографа всегда маргинально и поэтому маргинален локус его пространства, даже если этнограф физически окажется на самом почетном месте.

Кстати, его-то он не должен занимать. Например, не садиться во главу стола и т.п. Маргинальное положение этнографа точно уловил А. Андреев. В своей книге о носителях традиций офеней и скоморохов он отмечает, что «со стариками нельзя быть ученым или репортером», что основная сложность этнографической работы в том, что «не знаешь, что спрашивать». Этот автор нашел единственно правильную позицию — стать учеником: «Я скоро сдался и начал учиться у принявших меня стариков. Тогда мне удалось кое-что понять в этой «культурной традиции»»²⁵.

Социальная маргинальность, в которой положено находиться этнографу, исключительно благоприятная зона работы. У самих носителей культуры, если они находятся в этой зоне, между мотивацией и действием появляется рефлексивная задержка, связанная с осмыслением всей ситуации в культуре и своего положения. Такая рефлексивная задержка заполнена смыслом, который можно уловить наблюдением.

В маргинальном промежутке растянутого времени этнографу позволительно задать вопрос, на который вероятнее всего будет дан осмысленный ответ. Чаще всего этот ответ могут дать маргинальные для данного общества личности. Бернард в упоминавшемся выше пособии отмечает дружбу с такими людьми как большую удачу

этнографа. В моей собственной полевой работе на Кавказе приходилось много раз убеждаться в том, что вразумительное отношение к традиции демонстрируют вовсе не «эксперты» — те личности с высоким социальным рангом, которые берут на себя право говорить от имени общества и возглавляют застолье.

Получается, что маргинальное пространство не есть однородное множество. Оно поэтому способно впустить в себя этнографа, представителя другого пространства. Культура, перестроенная присутствием этнографа, по своей сути становится сценическим пространством.

7. *Художественная сценичность и антропологическая герменевтика*

Вызывает тревогу то, что из четырех разделов герменевтики — предпонимания, понимания, интерпретации и объяснения — на практике в полевой работе у этнографов все внимание часто бывает сосредоточено на том, что является только предпониманием. Существует мнение, что это и есть «объективная» фиксация фактов. В позитивистски настроенном мышлении сразу выдают объяснение, выпадает прежде всего понимание. В лучшем случае, от стартовой позиции предпонимания исследователи делают скачок к интерпретации (включение факта в определенный контекст знаний) или даже к объяснению (указание на некоторую закономерность). Причем эти операции обычно сопровождаются ссылками на какие-либо авторитеты. Такая позиция покоится на натуралистическом понимании фактов в этнографическом описании.

Острота проблемы описания состоит в переводе пространственных распределительно-топических связей (реалий, эмпирических данных) во временной ряд, т.е. в логический линейный текст. Скажем проще, в нарратив. Им может быть зафиксированная ситуация, краткое сообщение, статья, книга или фильм. В таком тексте реалии интерпретационно соотношены друг с другом, они становятся подлинными фактами.

И дело вовсе не в том, что этнограф двигается от предпонимания к пониманию, а дальше к интерпретации, и так — от низшего уровня к высшему. Построение текста этнографа отличается от принципов его полевой работы. Множество старых описаний европейских наблюдателей-путешественников фиксировали так называемый «внешний быт» экзотических обществ. В

²⁵ Андреев А. Очерки русской этнопсихологии. СПб: Тропа Троянова, 1998. С. 25.

подобных описаниях были представлены только экспозиции материала, но не целостные фрагменты и не жанры. Кстати говоря, выхваченные из своего контекста «данные», сами порождение культурной иерархии, пошли на построение эволюционистских схем, популярных и по сию пору. В результате европоцентричных описаний иные культуры оказались субстантивированными и внутренне закрытыми миру. К ним приделали лейбл «отсталых» обществ, культур.

У антропологического мышления тоже есть культурная предпосылка — представление о бесконечной сложности любого человека, создания Божьего. Разумеющуюся открытость антропологического мышления мы должны связать со временем в культуре как таковой. Открытость обязана развитию представления о человеке, имеющего право на прошлое и будущее. Ветхозаветный Иаков, борющийся с ангелом, был персонажем неизвестной ему пьесы, но он утвердил открытое будущее. Бл. Августин, живший в IV веке, полагал, что время есть не что иное, как растяжение самой души²⁶. Время у него постигается как внутреннее, субъективное начало, но это внутреннее начало не обособлено, смысл «Я» находится вне «Я»²⁷. В начале текущего столетия в феноменологии Эдмунда Гуссерля вводится интенциональность — способность переживания «быть сознанием о чем-то», идея, оплодотворившая все современные разработки проблемы мотивации и практического действия²⁸.

Что касается этнографа, ориентированного антропологически, то дело не только в том, что его сознание открыто профессионально, но и в том, что он попадает в открытое сценическое время изучаемой им культуры. Это время, в котором объединены память культуры и ее установка на будущее. Этнограф должен с помощью информанта разгадать фабулу — драматургический замысел культуры, т.е. приблизить первоначально неизвестное ему сценическое будущее.

²⁶ Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абельяр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 174.

²⁷ Баткин Л.М. “Не мечтайте о себе”. О культурно-историческом смысле “Я” в “Исповеди” Бл. Августина. М.: РГГУ, 1993. С. 5-8.

²⁸ Суровцев В. Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 13-26.

И уже тогда преобразовать ненаписанный текст культуры в написанный сюжет, фиксируемый с помощью записей в его дневнике, фотоснимков или видеоролика.

Сценичность состоит в отношении к культуре как к драматургическому замыслу, фабула которого реализуется через сюжетные действия этнографа и информанта, являющихся персонажами этих действий. С точки зрения профессионала-этнографа сценичность выступает в виде блока методических приемов, которые встраиваются между уровнем человеческих мотиваций и человеческой деятельностью, между этой деятельностью и герменевтическим текстом культуры. Выявляются некоторые правила улавливания этих приемов, выступающих фактами разных уровней.

«Этнография в современном мире все больше превращается в науку общения, где этнограф в меньшей степени, чем его «предмет», становится героем драмы, а именно драмы встречи их личностей, и героем романа, в котором описана эта встреча. Человек другой культуры выступает в роли соавтора этого романа», — констатирует автор толкового обзора творчества Мишеля Лейриса²⁹. В ситуации общения этнограф и информант оказываются в диалоге, персонажами друг по отношению к другу. Как персонажи они взаимно необходимы и дополнительны. Присутствие этнографа делает человека информантом — толкователем своей культуры. И наоборот, этому человеку этнограф обязан тем, что он выступает профессионалом своего дела. Профессиональное Я последнего сценично. Этнограф не знает «пьесы», в которой участвует, но он готов быть ее персонажем. Только лишь в результате осуществления своей роли этнограф получает возможность составить свой текст — линейную характеристику замысла и средств культуры.

Факты-переживания для этнографа не только становятся блоком аналитических процедур. Собственные профессиональные усилия этнографа — это тоже факт переживания, когда его информанты и он сам оказываются сценическими персонажами. Своим появлением он провоцирует эмоции, воображение и рефлексию информантов. Они вместе с этнографом становятся авторами этнографического факта. Информанты как экзегеты своей традиции вместе с этнографом участвуют в общей коллективной этнологической интерпретации.

²⁹ Пондопуло А.Г. От этнографии-описания к этнографии-диалогу // Одиссей. Человек в истории. М., 1991. С. 115.

Сценичность положения этнографа — заурядный рабочий момент. Представим себе имевшую место ситуацию: автобус, полный людьми, едущими из Грозного в Шали в 1993 г. Присутствие этнографа, прибывшего из Москвы изучать обычаи чеченцев, конечно, всеми отмечено. Это видно хотя бы по тому, что его ближайшие соседи стараются говорить по-русски, остальные говорят по-чеченски. Такова этика, чеченский гиллакх³⁰. Как здесь не заняться профессиональной работой? Стоит задача уточнить некоторые детали нравственных ценностей в отношениях полов, выраженных в частности чеченской пословицей «Честь (сий) женщины мы высоко держим». После короткого объяснения для чего это нужно задаю следующий вопрос: «У кого сий больше: у женщины или мужчины?» Вопрос драматически заострен изначально. В автобусе начинается оживленное обсуждение. Одни считают, что сий больше характеризует поведение женщины, другие — мужчин. Приводятся любопытные и нужные для дела аргументы. Но вот один мужчина говорит, что «такая постановка вопроса неправильна — что все зависит от человека». Это последнее мнение сразу переводит проблему из области экспозиции и предположения в сферу герменевтики данной культуры: предъявлено не формально-логическое мышление, но герменевтически открытое, использующее в своей экзегетике универсальное витальное табло человечности. Работа по изучению «представлений о представлениях людей» была продолжена в доме именно того человека, где развернулись новые сценарии, начиная с обычая гостевания.

Преимущества сценической модели состоят в том, что она предполагает равноправное участие как носителя культуры, так и этнографа, облеченного высокой степенью доверия. Тем самым коллективная экзегетика становится необходимым герменевтическим моментом в процедуре порождения описания культуры. Теперь этнографическое наблюдение обогащается не только предлагаемыми самой культурой ее собственными концептами, но этнограф достигает своей высшей цели — раскрытия понимания и описания механизма порождения концептов, т.е. герменевтического механизма жизнедеятельности самой культуры и способов порождения ею новых концептов, лишь намеченных культурой, но линейно выстроенных.

Говоря философским языком, в этом случае этнограф оказывается в мире должного, а не в мире сущего, ибо в мире должного находятся подлинные условия существования человека. Идя этим путем, этнограф сознательно входит в театр культуры, вступает в коммуникативное взаимодействие с носителями этой культуры как персонажами. Искусство этнографа состоит в том, чтобы в его деятельности носители культуры опознавали сами себя, достигая этим катарсического эффекта.

Законы сценичности таковы, что этот выразительный план культуры сокрыт в интриге и допускает принципиальное неведение внешнего, но заинтересованного «наблюдателя культуры». Сценическое действие есть раскрытие интриги, где невидимое превращается в узнаваемое. Это более сложный процесс, чем знаковость. Функция знака — быть видимым. А здесь речь идет о символике невидимого, о драматическом переживании тайны символа, его незавершенности. Переживание незавершенности и недостижимости символического должного — профессиональное дело этнографа, проявляющееся как фундаментальный принцип полевой этнографической работы.

8. Факты и сравнительно-исторический метод

Мера постижения этнографического материала связана с пониманием факта. Оно зависит от меняющегося содержания наблюдаемых культур. Повсюду в мире носители культуры сейчас активно участвуют в жизни традиции. Поэтому необходимо дать им самим право голоса в полифоническом построении этнографического факта. Это можно осуществить введением герменевтического принципа коллективной этнологической интерпретации. В отличие от объективистского внутреннего наблюдения этот принцип предполагает участие носителя культуры в ее толковании, а, следовательно, в порождении факта.

Для самого исследователя остается задача перейти от факта-впечатления, на котором зиждется объективистское наблюдение, к факту-переживанию. Иначе говоря, на первое место надо поставить целостность факта, а не его частность. Последняя у этнографов всегда грозила превратиться в случайность и породила справедливые обвинения в эмпиризме и в «этнографизме».

³⁰ Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // ЭО. 1994. № 5.

Переход от «этнографизма» к «антропологии» — это переход к более высокой организованности фактов благодаря понятию жанра. И сама полевая этнографическая работа должна строиться как самостоятельный жанр творчества. Любая народно-массовая культура жанрова: «поколка» на речных переправах оленей у архаических охотников севера Азии не равна грузинскому земледельческому празднику урожая барикаоба, кельтскому Халоуину, Рождеству Христову или любованию вишней у японцев. Как соотносятся жанры-объекты с жанром-описанием?

Жанр важнейшая проблема антропологического мышления, потому что жанровый подход обеспечивает максимальную близость описания и того, что описывается. Нет ли тогда опасности слияния исследователя с объектом изучения? Один из путей решения этого вопроса предлагает эмпиризм с его неразличением объекта и предмета исследования и кажущимся отстранением исследователя. Но эпистемология давно установила, что предмет исследования это результат целенаправленного научного интереса. Предмет выступает ядром этнографического исследования. Вопрос о жанре полевого исследования это вопрос о профессионализме, т.е. о необходимой дистанции по отношению к объекту.

Этой дистанции не дает ни фиксирование фактов-впечатлений, ни фактов-переживаний, что в принципе доступно любому непредвзятому наблюдателю. Не предпонимание и не понимание структурируют жанр этнографического исследования, но аналитический потенциал, который представлен герменевтической интерпретацией. В ней и заключена специфика антропологического мышления.

Методика внутреннего наблюдения улавливает только эмпирический уровень, иначе уровень предпонимания, отмечая его как факт-впечатление³¹. Как правило, факт-впечатление маркирует морфемные признаки культуры. На уровне понимания в полевой этнографической работе сценически обнаруживаются такие факты, которые мы назвали фактами-переживаниями.

Герменевтическая категория фактов интенционально направлена на построение однородного целого. Это как раз то, чего добивается традиционный сравнительно-исторический

метод, оперирующий сходствами, доведенными до сопоставимостей. Факты, полученные после такого отшелушивания, это факты-деструкции. Здесь мы используем Рикеровский термин «деструкция», примененный им по отношению к Гуссерлевской критике онтологии Канта³². Саму процедуру получения фактов-деструкций лучше назвать, используя популярный термин Жака Деррида, деконструкцией. От уровня интерпретации через деконструкцию можно перейти к процедуре объяснения, где фигурируют факты — доказательства.

В момент сбора данных целостная этнологическая интерпретация через факты-деструкции организуют все другие факты, обнаруживая их ранговость и соответствующий научный потенциал. Факты-деструкции передают другим категориям фактов свое аналитически-организующее начало. В процедурах интерпретаций факты-деструкции, входя в известные науке контексты, уже не являются атомарностями, но организованностями, работающими по принципу топичности.

Приведем пример. Наверно многие, говоря о русском доме, представляют себе срубную постройку. Но точно такая же характеризует мордву, карел, многих других народов России и не только. Сруб вообще широко распространенное в мире явление, причем первоначально он был жилищем мертвых, а не живых. Идя этим путем антропологического мышления, мы движемся от специфичности к интерпретационной организованности, чтобы, в конце концов, упереться в метафизически предельный смысл. Универсальной ментальностью сруба или жеста в виде сложенных рук порождены суеверия вроде о том, что дом строится к чьей-либо смерти и т.п. Но русская изба, ее матица, красный угол, печь, конек наполнены еще мощной витальной символикой, проявляющейся в интимных и публичных обрядах. Мыслеобраз «отчего дома» близко соотнесен с предельным смыслом правды, по отношению к которому все другие факты жилища вторичны и выглядят как факты-впечатления («матица» — основная потолочная балка) или факты-переживания (тонкости пространственного этикета, задаваемого ролью хозяина, вроде порядка трапезы и т.п.).

Герменевтические факты-деструкции организуют также материал смежных наук, вовлеченный

³¹ О факте-впечатлении см.: Чеснов Я.В. Н.Н. Чебоксаров в науке и в жизни // Этнографическое обозрение. 1997. № 3.

³² Рикер П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 162-193.

в этнографическую работу. Их средства становятся инструментарием, с помощью которого создается собственный предмет исследования. Представим, что мы приехали на работу, например, в Чечню. Мы уже бывали здесь раньше и не спутаем рыжеволосого и голубоглазого молодого человека с русским — это физический облик настоящих горных чеченцев, нам помогли знания из физической антропологии. Он и его сверстники ту же, чем вы, затянуты ремнем — эта традиция, судя по археологическим свидетельствам, восходит к концу первого тысячелетия, когда в северокавказских степях распространились металлические стрелы и кривая сабля. Тогда воины смогли сражаться на конях и вошла в моду туго затянутая и удобная для этого одежда. На севере у русских и на юге у грузин осталось более древнее ношение свободных одежд. Мы хорошо познакомились с этим чеченцем, побывали у него дома. Мы знаем уже, что он нормальный семьянин, заботится о доме. Но в нем он чувствует себя как-то странновато и вроде спешит на волю от глаз своей энергичной супруги. Это старая чеченская традиция разделения сфер мужчин и женщин, она отмечена у их предков древнегреческими авторами, оставившими сообщение об амазонках. О таком разделении в 1995 году на собрании женщин Чечни я услышал, как одна из них сказала: «Мужчины наши классовые враги». Пытаясь понять нашего знакомца, мы не только набираемся фактов-впечатлений и фактов-переживаний нашей совместной жизни, но и герменевтически толкуем культурную и историческую информацию.

9. *Философская гарантия антропологии*

Привлечение данных из соседних наук самый распространенный вид интерпретации. Масштабы ее зависят от эрудиции автора исследования. Но сейчас, оглядываясь на весь ход наших рассуждений, мы обязаны подчеркнуть роль философского аспекта в восхождении полевых методов к антропологии.

Итак, используя научный контекст, мы проводим деконструкцию реальности, представленной фактами-впечатлениями и фактами-переживаниями. Полученный факт-деструкция служит для раскрытия смысловых ценностей, подобных тем, которые проявились в марокканском эпизоде, описанном Гирцем. Примечательно, что факт-деструкция позволяет приостановить возгонку этих смыслов, он определяет историческое место

события. Именно такой факт противостоит, например, идее абсолютной автохтонности этноса, его психологической и прочей исключительности, моде на оккультизм или неоязычество. Факт-деструкция своим аналитическим потенциалом разоформляет идеологемы. При этом сами описательные факты, управляемые фактом-деструкцией, не теряют связи с целостностью данной культуры. Более того, факт-деструкция в реальности удерживает выбранную совокупность фактов. Такую совокупность мы называли тематическими константами культуры. По отношению ко всей культуре константа выполняет роль морфемы: праздник, обряд, социальный институт или обычай.

Этнографический факт оказывается сложной и подвижной системой. Он существует внутри герменевтической процедуры, которая выполняет роль сети, отбирающей из эмпирики свои факты, наделяя их разными типологическими статусами. Компоновка фактов данной культуры уже не этнографическая, а совсем другая — этнологическая работа. Она зависит от теоретико-аналитических антропологических задач исследования.

Об одной компоновке фактов надо сказать особо. Речь идет об эмпирических фактах-впечатлениях, с которыми обращались произвольно: их сопоставляли по какому-либо признаку ради получения эволюционистских стадий развития явления. Этот прием много критиковали, но скорее за надуманные результаты, чем за лежащий в его основе метод. Этнологическая интерпретация ограничивает такую вседозволенность. В настоящее время уже нельзя удовлетворяться теми историческими реконструкциями, которые базировались только на предположении, где минуя целостность отдельной культуры, из ее мыслеобразов строили некую антропологию культуры.

При обращении к герменевтике мы получаем инструментальный подход к давней мечте исследователей — факту как единице описания культурного процесса. Через деконструкции можно увидеть единицы сопоставимости и всеобщности, а в них надежное основание сравнительно-исторического метода. Последний представляет собой такое дисциплинарное средство, которое порождается на месте еще в условиях полевой этнографической работы. Эта важнейшая процедура первоначального описания дает ему сразу внутреннюю установку на восхождение ко всеобщему. Поэтому сравни-

тельно-исторический метод конституирует весь цикл этнологических наук.

Этнограф как экзегет жанром своей полевой работы включен в порождение мыслеобразов изучаемой им культуры. Его деятельность и полученное предварительное этнографическое знание нацелены на будущую культуру самого изучаемого общества и на включение последнего в новую мультикультурную парадигму. Это превращает этнографа в эксперта-антрополога, подлинного гуманитария и пропагандиста знания,

которое, в конце-то концов, становясь антропологическим, сбрасывает остатки «этнографизма». Антропологическое знание — это процесс. Зато добытое сравнительно-историческое по порождению, герменевтическое по процедурам антропологическое знание приобретает новые жанровости, встраиваясь в гуманитарную культуру современности. Новые смыслы, обогащающие современность, зависят от антропологического мышления эпохи и от философских оснований цивилизации.

Список литературы:

1. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарика, 1998.
2. Geertz C. The Interpretation of Cultures. Basic Books. New York, 1973.

References (transliteration):

1. Chesnov Ya.V. Lektsii po istoricheskoy etnologii. M.: Gardarika, 1998.
2. Geertz C. The Interpretation of Cultures. Basic Books. New York, 1973.