

КУЛЬТУРА И РЕЧЕВАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ЭПОХИ ПЕРЕСТРОЙКИ

(о книге Н. Рис "Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки")

ЭО, 2006 г., № 5

© С.А. Ушакин

РАЗГОВОРЫ О "РАЗГОВОРАХ..."

Среди зарубежных антропологов специалистов по России немного. Еще меньше тех, кто занимается изучением собственно русских. Административные сложности с проведением долговременных полевых исследований в советское время, усиленные традиционным этнографическим интересом к "экзотическому", привели к тому, что объектом устойчивого внимания зарубежных антропологов в России продолжают во многом оставаться малочисленные народы и народности, компактно проживающие в удаленных районах Европейского Севера, Сибири и Дальнего Востока. Еще одним результатом ограниченности доступа к непосредственному изучению русских стала маргинализация самого этнографического знания: изначальная невозможность длительных включенных наблюдений была со временем компенсирована в общественных науках либо социологическими экспресс-методами (опросы и фокус-группы), либо анализом опубликованных и архивных документов.

И хотя эта ситуация продолжает сохраняться – "русское поле" в западном обществоведении преимущественно "колонизировано" политологами, историками и филологами – в последние 7–10 лет наметилась устойчивая тенденция "реабилитации" и этнографического наблюдения, как метода сбора исследовательского материала, и антропологического обобщения, как способа интерпретации символических структур и практик иной культуры. "Русские разговоры" Н. Рис, ярко обозначившие начало этой тенденции, были удачно продолжены серией текстов, в которых пристальное внимание к деталям "повседневной жизни" и особенностям "обыденного разума" в России сопровождалось концептуальным анализом политических, социальных, экономических, культурных условий, благодаря которым и эта "жизнь", и этот "разум" обрели свой статус "обыденных" и "повседневных", т.е. воспринимаемых и воспроизводимых "по привычке", машинально, не задумываясь (см., напр.: *Pesmen* 2000; *Humphrey* 2002; *Paxson* 2005).

Адресованные прежде всего англоязычной аудитории, которая либо совсем не знакома с российскими реалиями, либо знакома с ними очень поверхностно, эти тексты, тем не менее, смогли уйти от традиционного изображения "среднеарифметической" России ("холод, голод, разруха"). Перевод чужой культуры на язык знакомых метафор и клише в данном случае строится с помощью иной арифметической операции:

"усредненность" изображения и восприятия иной культуры преодолевается благодаря стремлению найти наименьшие "общие знаменатели" двух разных культур – будь то "разговоры" у Н. Рис или, допустим, "потребление" у Каролайн Хамфри.

Простота подобного интеллектуального проекта, разумеется, обманчива. Поиск общих мест-знаменателей – это не цель, а способ установки контакта с той аудиторией, которой адресован конечный текст, способ, позволяющий преодолеть изначальное сопротивление читателя в восприятии незнакомой культуры. Нагружаясь в процессе антропологического анализа дополнительными смыслами и ассоциациями, "разговор" или "потребление" из общедоступных и универсальных моделей повседневной деятельности превращаются у этих исследователей в специфические культурные практики, в многомерные метафоры русской (или российской) жизни.

Выход в свет русского перевода книги Н. Рис – событие важное по многим причинам. Написанная на базе полевых исследований в России в 1989–1990 гг., книга была опубликована в США в 1997 г. и до сих пор является базовым текстом для разнообразных лекционных курсов по новейшей истории российского общества в американских университетах. Собственно, именно на основе этой книги у большинства американских студентов и складывается представление о жизни в России времен перестройки.

"Русские разговоры" Н. Рис стали одной из самых первых американских работ (если не *самой* первой), в которой был обозначен решительный разрыв с традиционным советологическим противопоставлением кремлевских элит и диссидентствующих правозащитников. И хотя внимание Рис было сфокусировано (в основном) на столичной интеллигенции, т.е. группе, наиболее представленной в зарубежных исследованиях российского общества, принципиальным для американского антрополога стали формы поведения ("разговоры"), которые вряд ли являются специфически интеллигентскими. Беседы "за жизнь", повседневное общение – все то, что можно было бы определить как речевое бытование или, в иной формулировке, как словесный габитус – присущи в равной степени и научной интеллигенции, и рабочим (см., напр.: *Мещеркина* 2002).

Акцент Рис на *рутинности* этих разговоров и связанное с этим акцентом выведение проблематики государственной власти за скобки исследования дали возможность увидеть жизнь людей вне рамок традиционных бинарных оппозиций типа "публичное/частное", "официальное/неофициальное", "внешнее/внутреннее" и т.п. Оппозиции, казавшиеся столь фундаментальными для понимания советского и постсоветского опыта, в работе Рис отошли на задний план, обнажив целый пласт иных, несовпадающих, но не менее важных структурно-символических конструкций и приемов. Тема власти при этом, разумеется, не утратила своего значения; изменился характер ее восприятия: вместо анализа политических *институтов* ключевым стал анализ *микрополитики*, т.е. исследование того, как усвоенные культурные ограничения воспроизводятся людьми в их повседневной деятельности. В итоге "разговор" приобрел статус "структурирующей структуры", своеобразного социального механизма, имеющего собственное внутреннее устройство и логику развития – "*жанры*", которые и определяют характер символических обменов между людьми.

В рамках данного круглого стола, организованного при поддержке Сергея Абашина ("Этнографическое обозрение") и издательства "Новое литературное обозрение", представители разных дисциплин, разных образовательных традиций и разных поколений попытались обозначить несколько узловых тем, вызванных публикацией "Русских разговоров" в России. Исходной целью этого заочного обсуждения было стремление осознать влияние, которое исследования подобного рода *могут* оказать на развитие отечественных общественных наук.

Давая российскому читателю непосредственную возможность узнать, как Россия воспринимается со стороны, "Русские разговоры" по-русски заставляют задуматься и о том, как сходный процесс восприятия иных культур формируется в самой России. На основе какого опыта и из каких источников складываются представления отечественного читателя, скажем, о повседневной жизни современных интеллектуалов Нью-Йорка, предпринимателей Лондона или компьютерщиков Бангалора? Насколько принципиальным в нашем восприятии незнакомых культур является стремление видеть в чужом *бытовом* поведении продолжение сложившихся жанровых, символических и/или теоретических традиций, а не психобиологические особенности "менталитета"? Наконец, насколько приложимы к отечественным исследованиям зарубежных – да и внутренних – культур традиционные упреки в наивности, неосознании контекста, невладении информацией, непонимании ключевых культурных моментов и т.п., раздающиеся в адрес иностранных исследователей России?

Работа Рис позволяет задуматься и еще об одной академической традиции. Междисциплинарность исследования, сочетание разнообразных методов сбора материала и его анализа объединены в "Русских разговорах" с осознанным стремлением к ясности языка и доступности теоретических выводов. Успех исследования видится не в отстаивании "чистоты" антропологического жанра, а в попытке донести собранные материалы и полученные выводы до максимально большего числа читателей. Озабоченность тем, как текст может быть прочитан и понят другими, становится составной частью *этнографического* проекта. Видимо, именно поэтому "Русские разговоры" продолжают переиздаваться до сих пор и – помимо антропологии – включены в программу семинаров по истории, политологии, литературе, языку и исследованиям культуры.

Можно сожалеть (и жаловаться) о том, что книга, написанная почти 10 лет назад, становится доступной русскоязычному читателю только сегодня. А можно – следуя фундаментальному оптимистическому запалу Рис – попытаться изменить ситуацию к лучшему, сделав профессиональное обсуждение значимых зарубежных и отечественных текстов еще одним жанром повседневных разговоров в России.

Литература

- Мещеркина 2002 – Мещеркина Е. Бытие мужского сознания: опыт реконструкции маскулинной идентичности среднего и рабочего класса // О муже(N)ственности: Сб. ст. // Сост. С. Ушакин. М., 2002. С. 268–287.
- Humphrey 2002 – Humphrey C. The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism. Ithaca, 2002.
- Paxson 2005 – Paxson M. Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village. Bloomington, 2005.
- Pesmen 2000 – Pesmen D. Russia and Soul: An Exploration. Ithaca, 2000.

© Н. Рис

ОТРЫВКИ РУССКИХ РАЗГОВОРОВ*

Из введения

Для данной книги я отобрала некоторые из наблюдений и историй, накопленных, главным образом, за девять московских месяцев 1989–1990 гг. Представляя их, я хочу сказать, что это не бессистемные, единичные явления, а типичные для заключительных лет перестройки примеры самовыражения россиян. Все эти тексты неизбежно несут на себе отпечаток определенной культуры, как бы эфемерны и личностны они ни были или как бы на их авторов ни влияло мое присутствие. Я не ставлю своей целью всестороннее социологическое изучение процесса изменений в культуре и способах человеческого самовыражения в России во время и после перестройки. Даже если бы подобное исследование было возможно, его результаты устарели бы еще до его завершения. Моя цель иная – на материале повседневных разговоров и практик показать, как в узловые, пусть подчас и разделенные целыми эпохами, моменты истории судьбы россиян перекликаются между собой; из обыденных разговоров я хочу извлечь и сформулировать те социальные и идеологические ориентиры, которым говорящие следуют и которые они сами воспроизводят.

Моя основная теоретическая посылка состоит в том, что спонтанное речевое общение (разговор) является главным механизмом, посредством которого формируются и поддерживаются во времени идеологические и культурные установки. Я считаю, что речевой, дискурсивный мир не просто отражает мир более "зримого" социального действия, но и участвует в построении последнего; таким образом, в разговоре в форме повествования или даже в форме мифа "запечатаны" модели осмысливания действительности и ценностные системы, которые, образуя своего рода "формулы" жизни данного сообщества, направляют и формируют жизнь его отдельных членов ("модели жизни и модели для жизни" – Geertz 1973: 93; Rosaldo 1986: 134). Рассказы, истории, анекдоты, шутки, сетования, которые можно было слышать в Москве в годы перестройки, являлись не только и не просто реакцией на текущие события; они были – и я надеюсь это показать – "типичны" и потому составляли существенный элемент самих событий. *Говорение* – во всех видах и формах – есть ключевая составляющая производства социальных парадигм и практики и воспроизводства того, что часто называют "русскостью".

Возраст, политические убеждения, социально-экономическое положение моих информантов варьировались в широких пределах: я брала интервью у партийных функционеров и известных диссидентов, государственных чиновников и представителей нарождавшегося класса бизнесменов, патриотов, ветеранов и писателей-абсурдистов, философов с коммунистическим мировоззрением и либеральных журналистов. Среди моих знакомых были люди явно высокопоставленные, они имели хорошее жилье, машины, дачи – то, что полагается по статусу, а были и такие, кто жил в однокомнатных квартирах, ездил на метро и проводил лето в душном городе. Я довольно хорошо узнала около ста человек, но так как со многими я общалась в их семейном кругу или в контексте их профессиональной деятельности, то фактически в ходе полевой работы я контактировала с несколькими сотнями людей. Как это принято в этнографической

Нэнси Рис (Nancy Ries) – профессор антропологии и исследований мира и конфликтов, заведующая кафедрой антропологии Колгейтского университета (Гамильтон, США); e-mail: nries@mail.colgate.edu

* В основу статьи положены фрагменты русского перевода книги автора, вышедшей в издательстве "Новое литературное обозрение" (Рис 2005).

практике, я "замаскировала" своих информантов, чтобы их не узнали: изменила имена, в некоторых случаях – род занятий или другие "особые приметы".

Российская "речевая действительность" в эпоху перестройки

"Ну почему мы должны так жить, когда во всем мире войдешь в любой магазин – и покупай хоть десять сортов колбасы и сколько угодно сахару?"

"Стон" русской женщины, Москва, 1990 г.

В последние годы перестройки Москва гудела от эха глубоких, но безответных вопросов. Горькие сетования по поводу жертв, принесенных страной во имя коммунизма, а также апокалипсические картины будущего переполняли разговоры. Обнародование позорных страниц истории не уступало по своему шокирующему воздействию демонстрации ужасов современной преступности. Осуждение невероятной неразберихи, вызванной горбачевскими реформами, затмило жалобы на абсурдность прежней советской жизни. По мере того как пустели прилавки магазинов, разговоры приобретали все большую выразительность. С сентября 1989 по май 1990 г. я наблюдала, как мои друзья и знакомые боролись за выживание под обломками государственной системы. Еще я слушала, что они говорили о трудностях, переживаемых страной, и о своих собственных тяготах.

В частных разговорах и в средствах массовой информации циркулировала одна и та же комбинация трагических вопросов, но по-разному сформулированных. Один из них, вопрос-стон – "Ну почему мы так живем? Почему после стольких страданий, жертв, потерь и надежд наша жизнь все равно так трудна?" Как выразилась одна моя собеседница, "почему у нас все так плохо?" Другой центральный вопрос – "Куда мы идем?" – невольно вызывал в воображении образ советского общества в виде неуправляемой повозки, мчащейся по неверной дороге к неминуемой катастрофе. Красноречив отрывок из статьи в одном из сентябрьских "Огоньков" за 1989 г. (№ 37, с. 1): «"Куда мы идем!" – сегодня эти слова чаще произносят не в вопросительном, а в восклицательном ключе. В них вкладывают, мягко говоря, недоумение по поводу того, что перестройка приносит результаты, противоположные ожидаемым. Вместо изобилия товаров – тотальный дефицит, вместо высокопроизводительного труда – забастовки, вместо стабильности – межнациональные и социальные конфликты...».

К осени 1989 г. из уст людей все чаще можно было услышать о том, что путь, по которому следует общество, ведет в тупик. Этой метафорой они выражали свое ощущение беспомощности, сожаление о том, что горизонты, замаячившие было перед ними на заре перестройки, снова исчезли из виду.

Поначалу подобные заявления о российских страданиях и провале реформ казались мне естественной, нормальной реакцией на муки прошлого, настоящего, а возможно, и будущего. К 1989 г. большинство людей в перестройке разуверилось; характерные для ее раннего периода (примерно 1985–1988 гг.) ожидания скорого наступления свободы и процветания выветрились; приближался конец советской власти (хотя ни стремительности, ни драматичности, с которыми развалился Советский Союз, никто ожидать не мог). Партийные лидеры с самого начала не сумели предложить рациональной стратегии реформ; столь же неумело реагировали они и на непредвиденные результаты перестройки¹. Мало того, что возникли и постоянно усугублялись непосредственные материальные проблемы: не хватало продуктов и самых необходимых товаров, коммунальные службы работали все хуже, происходила новая бюрократизация государственной системы, – реформы обрушили на людей еще и психологические трудности. Хотя все наслаждались ширившейся свободой самовыражения и получения информации, однако безудержное ниспровержение общественных идеалов и всего, чем народ так долго жил, сбивало с толку и дезориентировало. Но, наверное, еще более неопределенным представлялось будущее: на что оно будет похоже, что принесет –

благополучие всему народу или гражданскую войну? Было ясно – свою жизнь придется менять, но как и до какой степени? Многие предчувствовали, что страданий – физических и духовных – не избежать ни отдельным людям, ни всему обществу в целом.

Естественно поэтому, что люди не жалели слов, живописуя свои разочарования и опасения. Неудивительно также, что, в основном, они обсуждали трудности сегодняшней жизни. Мне же из этих разговоров о бедности, страдании и абсурдности хотелось узнать как можно больше о российской "политической культуре". Кругом только и говорили, что о социальных катаклизмах и собственной беспомощности, и мне никак не удавалось направить мысли своих собеседников на поиски конструктивных, с моей точки зрения, способов преодоления трудностей текущего момента и внушить им более светлый образ грядущего.

Существенно, что многие собранные мной примеры "русского разговора" принадлежат интеллигенции. Московская интеллигенция всегда задавала тон в стране, была самой красноречивой частью населения, а с приходом гласности раскрылась в этом качестве еще полнее. В период радикальных социальных перемен Москва громко жаловалась, переживала, отчаивалась или цинично комментировала происходящее.

Поневоле думалось: могут ли в обществе произойти разумные перемены, если те люди, которые, по идее, умеют и по своему положению должны рационально и трезво формулировать проблемы и оценивать возможности их решения, вместо этого вопиют об овладевших ими чувствах безнадежности, страха и возмущения, заражая и всех остальных этими эмоциями?

Как пишет Моше Льюин, "то, что часть интеллигенции и некоторые средства массовой информации внесли свой вклад в распространение в обществе панических настроений, – неоспоримо. Они, без сомнения, сыграли определенную роль в опасном процессе подрыва доверия к новым институтам государственной власти, возникшим в ходе реформ... Можно сказать, что в каком-то смысле они сами своим усердным прощанием наклевали на страну лавину бед" (*Lewin 1995: 302*).

Мне – американке с моей привитой культурой убежденностью (может быть, и безосновательной!) в том, что каждый гражданин обладает своей долей власти, – было странно и неприятно внимать катастрофическому дискурсу² моих друзей и информантов в тот момент, когда в России открывались небывалые возможности для позитивных общественных преобразований. Но в конце концов именно многочисленные провалы попыток довести до сознания собеседников мое, радикально отличное от их, восприятие российских проблем заставили меня обратить "этнографическое" внимание на те дискурсивные моменты, которые эти неудачи и определяли.

Постепенно я осознала, что звучащие вокруг выражения беспомощности и отчаяния парадигматичны, следуют определенным моделям и обращаются к одному и тому же, довольно узкому, набору символических референтов. Постоянно сталкиваясь с таким модусом речи, я почувствовала желание исследовать его происхождение и культурный смысл, подумать о его разнообразном и подчас неожиданном воздействии на социальную жизнь, попытаться описать роль языка в социальном воспроизводстве вообще. Поначалу критическое, мое восприятие этих разговоров изменилось, и я стала думать о них как о части более широкого культурного ритуала, как о квинтэссенции порожденных перестройкой ритуальных процессов. В них подчас в мифологической форме находили выражение неразрешимые противоречия российской действительности и проявлялись точки социальной напряженности.

Область функционирования ритуализованного дискурса отнюдь не отделена от более ясно очерченных сфер политики, экономики, права, в которых бурно шли структурные изменения; скорее наоборот: ритуальные жалобы эпохи перестройки оказывали на эти процессы свое собственное влияние, придавали им определенный характер, незаметно, а иногда и не столь незаметно им противодействовали. То, что и как говорила интеллигенция в годы перестройки, оказывало на происходящее значитель-

ное с точки зрения культуры влияние. Интеллигентский дискурс "препарировал" актуальные проблемы, в результате чего интенсифицировалось их значение и усиливался общественный резонанс. К тому же, в соответствии с законами диалектики и диалога, чем громче звучал голос отчаяния, тем сильнее раздавались голоса с иной интонацией – те, что отвергали фаталистическое смирение и романтический популизм и энергично утверждали почти как непререкаемую истину правомерность эгоистической заботы о самом себе (такая установка быстро набрала силу, когда в обществе появились представители нового среднего класса).

Одной из важнейших идеологических операций, произведенных перестроечными разговорами и жалобами, стало высвечивание противостояния (материального или "метафизического") различных социальных групп и попытка найти в этом противостоянии объяснение трагичности российского/советского опыта. В нарративах на эту тему противопоставлялись глупость, эгоизм и жестокость тех, кто находился у власти, и мудрость, великодушие и доброта, присущие, конечно же, простым людям из народа. Могли противопоставляться беззащитный "материализм" нарождающегося класса бизнесменов и духовные добродетели интеллигенции. И наоборот: вина за отсталость российской экономики и общественной жизни подчас возлагалась на массы – темные и косные; одновременно оплакивалась неспособность советской интеллигенции помочь народу преодолеть "врожденные" отрицательные национальные черты.

Эти рассказы конструировали архетипический мир, в котором честный и порядочный писатель, которого не пускают в сияющие чертоги Союза писателей, недоедающий и не имеющий приличного жилья, лишенный возможности приобщиться к знанию великой литературы собственного народа, все же остается верен своим духовным и эстетическим идеалам. В этом мире изнуренные работой женщины-матери целиком отдают себя дому и семье и, в конечном счете, держат на своих плечах всю страну. В этом мире бедные крестьяне делятся последней картошкой с незнакомцем, находящимся в еще большей нужде, чем они сами.

Сколь бы сентиментальными или идеалистичными ни казались такие наррации, они тем не менее вновь и вновь воспроизводили идеологию привычной – или неизбежной – дихотомии "верхов" и "низов", богатых и бедных, сильных и слабых, "их" и "нас", элиты и народа. Представляя себя и своих друзей, знакомых, коллег, родственников и соседей в виде аллегорических характеров и черпая материал из "реальной жизни" – области трудного и даже болезненного материального существования, московские "сказители" сотворяли свой образный русский мир – романтический, трагичный и мрачно-то-комический.

Личные нарративы служили основой для самовосприятия и презентации себя как людей, достойных уважения – даже без обладания какой-либо властью или статусом. Ощущение собственной значимости создавала тонкая инверсивная игра с ценностями, планами и образами реальности, спускаемыми сверху, из царства тотальной коммунистической власти. Таким образом, распространенные типы разговоров играли ключевую роль в поддержании символической иерархии ценностей, представляющей собой инверсию практической иерархии ценностей, которую заключал в себе российский социалистический (а теперь все в большей степени и капиталистический) дискурс. В убийственной иронии мужских анекдотов и насмешек и в трагически-торжественных жалобах женщин скрывалось сопротивление: россияне противились усвоению официальных идеалов и норм, структурировавших модели повседневной жизни (и соответственно формировавших жизненный путь) и принесших населению столько проблем.

И если расслышать в речах подобные символические перестановки, почувствовать их глубинную логику и задуматься над их значением, то, полагала я, можно до какой-то степени понять и более широкий социальный контекст, в котором рождаются сегодняшние политические дискуссии и конфликты.

* * *

"Наша сказочная жизнь":

Повествовательные образы России, ее женщин и мужчин

Штампы – знаки искусства. Верстовые столбы. Следуя им, жизнь, сама не замечая того, превращается в легенду и сказку.

Андрей Синявский. "Голос из хора"

Лишь продукты пропитанья

вкус наш радуют подчас...

Но готовься жить заране

без ветчин и без колбас!

Без кондитерских изделий!

Без капусты! Без грибов!

Без лапши! Без вермишели!

Все проходит. Будь готов.

Из стихотворения Тимура Кибирова

Однажды (в 1990 г.) за чаем в небольшой компании речь зашла о "полном развале" советского общества. Собеседники обменивались примерами нелепостей и беспорядка в российской жизни, а кульминацией разговора стала фраза писателя Володи, которую он, весело блестя глазами, произнес с характерным презрительным смешком: "Знаешь, что такое Россия, Нэнси? Это Анти-Диснейленд". Володя был доволен своей находкой – образом страны как мифической земли, где все запрограммировано идти не так, гигантского "парка культуры", в котором в качестве главного развлечения предлагаются разнообразные неудобства, поломки и всеобщая неразбериха. Действительно, в то время казалось, что для людей самым большим, хоть и мрачным, удовольствием было вопрошать друг друга: "Куда мы катимся?" – после чего разворачивать захватывающе-жуткие сценарии дальнейшего распада страны. Собственно, этим мы, попивая чай, и занимались, когда Володя блеснул остроумной метафорой.

Назвав Россию Анти-Диснейлендом, Володя выразил и еще одно свое ощущение: российский и американский миры в корне противоположны, потому что базируются на противостоящих друг другу культурных фикциях. Если Диснейленд есть зримое воплощение пресловутого американского процветания и убежденности в том, что жизнь может быть сплошным удовольствием, тогда Анти-Диснейленд должен быть местом, где царят бедность, тяжкий труд и уныние. Для первого подходит образ сказочного замка с башенками, для второго – мрачной, перенаселенной коммуналки, где все ругается из-за вечно занятой ванной.

Образ Анти-Диснейленда несет в себе и намек на "выдуманность" российского мира, и своим, и чужим нередко кажущегося миром сказки, продуктом мифического мышления. Как написала Зара Абдуллаева, «это пространство словно заколдовано. Самые обычные дела здесь удаются с трудом, зато невероятные осуществляются легко. Причинно-следственные связи отменены, а здравый смысл не имеет цены. Поэтому "умные" зачастую оказываются в дураках, а "дураки" добиваются успеха»³.

Русские часто произносят фразу "наша сказочная жизнь". Даже об Октябрьской революции один журналист сказал: "...сказка так долго была популярна" (Огонек. 1989. № 36. С. 1). Писатели-сатирики от Салтыкова-Щедрина до Синявского сумели развернуть подобные ощущения в целые абсурдистско-фантастические саги, многие из которых навевались утопическими попытками государства, всегда грандиозными и часто чудовищными, создать и упрочить фантастическую, мифическую реальность (литература задолго до 1917 г. начала пародировать эти попытки).

Но и в обычных разговорах обычных людей российская действительность подчас предстает в виде настоящей волшебной сказки. Есть масса широко бытующих образов, тем, стилистических приемов и жанровых форм, которые снабжают коллектив-

ное воображение и обыденную речь средствами создания нарративов сказочного типа, пассажей, словно принадлежащих сказке. Наполненные закодированными символами, они и становятся опорами того культурного мира, который русские называют "наша сказочная жизнь" и который они постоянно дискурсивно воспроизводят. Клиффорд Гирц имеет в виду именно эти структуры, когда в эссе "Размытые жанры" говорит о такой стороне социального действия, как "многократное исполнение – воспроизведение и восчувствование известных форм", и о "повторе формы, будто бы поставленной на сцене самими зрителями и ими же разыгранной" (Geertz 1983: 28, 30)⁴.

А осью, вокруг которой все это разворачивается, является создание индивидуальной и групповой идентичности. Структуры, формирующие социальный мир, принадлежат человеку; локальные миры – это, можно сказать, побочные продукты самосозидания людей. Как пишет Барбара Мейерхофф, "одним из наиболее устойчивых, хотя и неуловимых способов познания людьми самих себя является демонстрация самих себя самим себе, производимая с помощью многочисленных форм: рассказывая самим себе о происходящем, драматизируя свои притязания через ритуалы и другие коллективные действия, делая видимыми реальные и желаемые истины о себе и о значимости своего существования посредством воображаемого и перформативного производства" (Myerhoff 1986: 261)⁵.

Наблюдения над русским разговором сосредоточены именно на том, как творят и как представляют себя его "персонажи" – создатели и обитатели русского "Анти-Диснейленда", часто будто бы шагнувшие прямо из сказочной страны богатейшего русского фольклора.

Перестроечный эпос: "Полнейший распад"

Однажды мартовским вечером 1990 г. мы с друзьями собрались за праздничным столом; как часто бывало, разговоры о "полной разрухе" почти вытеснили все другие темы. "Ты знаешь, что сейчас в Калужской области все по карточкам?" – "У меня родители в Киеве уже сами сажают картошку". – "Говорят, теперь в колбасе одни пестициды, гормоны и чернобыльская радиация; детям ее нельзя давать, а все равно покупают – народ истосковался по мясу". – "Полная разруха". "Да, – сказал один молодой человек, работавший на железной дороге. – Я на работе слышал: приехали какие-то японцы проверять наши железные дороги, посмотрели и сказали, что в жизни не видели такого кошмара – насыпи сползают, рельсы в ужасном состоянии. Говорят: ждите катастроф, особенно на ленинградском направлении, оно особенно перегружено". "Да, – протянул другой гость, – полнейший распад". В какой-то момент я наивно попыталась втиснуться в эту литанию: "Что можно сделать, чтобы все это исправить?" Мой вопрос был встречен молчанием; тогда я не понимала ритуальной сущности подобной реакции.

Слова "полная разруха" и аналогичные фразы типа "полный развал" или "распад" постоянно звучали лейтмотивом разговоров в кругу многих моих московских знакомых. "Полный распад" заключал в себе все, что рушилось в тогдашнем российском обществе; это был дискурсивный знак эскалации преступности, исчезновения товаров с прилавков магазинов, экологических катастроф, падения производства, этнических конфликтов на Кавказе, "деградации" искусства, распространения порнографии и других проявлений безнравственности, которые видели повсюду. Хотя почву для разговоров такого содержания в изобилии давали происходившие тогда перемены и острота социальных проблем, но то, как люди говорили друг с другом на эти темы, как расцветивали свои повествования собственными эмоциями и деталями из личного опыта, служило к созданию весьма специфического, сугубо местного ощущения реальности. "Полная разруха" превратилась в фольклорный жанр со своей структурой (литания), особым общим настроением (предчувствие еще худшего), сосредоточенностью на опре-

деленных темах (чем больше крови и ужасов, тем лучше) и ожиданием определенной реакции со стороны слушателей (встревоженное удивление). К тому же, эти истории объединяли людей одинаковым переживанием текущего момента и давали им чувство общей судьбы.

В конце 1980-х годов средства массовой информации как безумные соревновались в показе тех самых ужасов, которые и были сердцевиной жанра "полная разруха". Таблюдные новостные передачи, ставшие обычными на телевидении в те годы, были почти ритуальными "перевертышами" доперестроечных программ с их идеализацией советской жизни. В выпуске популярной передачи "Совершенно секретно" от 17 декабря 1990 г., например, показывали морг одной из больниц; беседы журналиста с врачами и рабочими переменялись картинками наваленных на столах разлагающихся трупов. Рабочие говорили, что температурные и санитарные условия поддерживаются очень плохо и что крысы постоянно грызут тела; вслед за этим шел кадр с крысами на прогнившем полу коридора.

В марте 1990 г. программа "Взгляд" рассказывала о московском зоопарке. Один из служащих поделился со зрителями услышанным как-то разговором посетителя с ребенком: "Смотри, сынок, сколько мяса живьем ходит!" Следующим в программе был сюжет о доме престарелых, куда подселили каких-то правонарушителей, которые стали обирать и избивать пожилых людей. Давали панораму лежащих в кроватях стариков, настроение щемящей жалости создавали определенные ракурсы и музыкальное сопровождение. Никто не говорил слов "полная разруха", но подтекст был ясен. В конце передачи комментатор многозначительно произнес: "Вот к чему мы идем, друзья".

В другой истории формата "полная разруха" типичное нагнетание ужасов сочеталось с ханжеским морализаторством: в новостях 11 декабря 1989 г. говорили об обмороженных алкоголиках, иллюстрируя рассказ крупными планами исцарапанных, окровавленных, шелушащихся рук, носов и губ пьяниц, которые "отключились" на улицах во время сильных морозов. "Как это вас угораздило? – спрашивал алкоголиков журналист, и в вопросе явно слышалось, что пьянство аморально, а пьяницы – жалкие личности. – Вот до чего мы дошли", – с чувством добавил ведущий, как будто желая сказать, что до перестройки такого не было.

Повышенное внимание СМИ к социальным ужасам усиливало чувство надвигающейся катастрофы, которым были пропитаны повседневные разговоры. Телевизионные сюжеты моментально попадали в частные беседы, где переплетались с реальным опытом говоривших; отчасти это способствовало тому, что общенациональные проблемы начинали восприниматься как личные, непосредственно касающиеся данного конкретного человека, а повествования о личных или семейных трудностях превращались в эпические произведения, в которых эхом звучала сама российская история.

Как-то раз мы беседовали с одной знакомой в ожидании автобуса, и ее поэма о "полной разрухе" началась с темы пустых прилавков. Постепенно к ним добавились различные кризисные ситуации текущего дня; дальше – больше, и в конце концов дело дошло до грядущей гибели мира от рук террористов, имеющих доступ к советскому ядерному оружию. Завершили мы с приятельницей этот разговор, хором восклицая "Ужас!", "Какой кошмар!" и "Что делать?!". Теми же восклицаниями встречались и типичные проявления беспорядка на городских улицах – драки, скандалы в очередях, шатающиеся пьяные, мат без стеснения. Аналогичная реакция возникала также при виде десятков старушек, тесными рядами заполнявших подходы к станциям метро и предлагавших проходим купленные в магазине сигареты, воблу, водку. Такая торговля превратилась во время перестройки в заметный социоэкономический феномен; ее называли "спекуляцией", но очевидная ненормальность этого явления тут же относилась к следствиям "полной разрухи" и помещала в более широкую картину социаль-

ной дезинтеграции. Все подобные обсуждения сводились к тому, что Советский Союз погружается в хаос и анархию (два любимых слова эпохи перестройки).

Самое интересное – многие мои собеседники не выражали беспокойства по поводу вероятности собственных страданий в связи со всем этим; процесс обмена такими историями сопровождался скорее радостным возбуждением, чем тревогой. Волновались, главным образом, пожилые люди, отчасти потому, что сознавали уязвимость своего положения, отчасти потому, что все, что происходило в перестройку, в корне противоречило их ожиданиям, – перестройка просто-напросто опрокинула их культурный мир. Люди помоложе, более защищенные в социальном плане, к тому же впитавшие дух всепроникающей и не очень-то "подпольной" иронии 1970–1980-х, наоборот, вели такие разговоры с каким-то болезненным удовольствием. "Как далеко это, по-твоему, пойдет?" – пытались они друг друга, а затем начинали наперебой воображать все более страшные картины дальнейшего распада общества⁶.

Но все же любимой темой сказаний о "полной разрухе" были магазины, потому что с ними жизнь людей связана самым непосредственным образом. Во времена долгого брежневского правления, теперь именуемого периодом застоя (достаточно одного этого слова, чтобы охарактеризовать целую эпоху, окончившуюся лишь с приходом М.С. Горбачева), экономика в целом развивалась очень медленно, но в московских магазинах обычно водились товары повседневного спроса, хотя иногда за ними и нужно было долго стоять. В период застоя время от времени возникал дефицит тех или иных товаров, и люди старались делать какие-то запасы, чаще всего – спичек, электрических лампочек, зубной пасты, туалетной бумаги, соли и сахара. Грянула перестройка, казалось бы, национальная экономическая система должна была вздохнуть с облегчением – но вместо долгожданного изобилия вдруг начались странные и досадные периоды дефицита всего и вся. Вызывало их сочетание инфляции с падением производства: денег у людей стало больше, а того, что можно купить, – меньше. Начались – как у отдельных людей, так и у целых регионов – циклы панического приобретения, из-за которого снабжение магазинов становилось еще более проблематичным. Чтобы поднять производство, правительство решило применить к экономике "шоковую терапию" и в качестве одной из мер объявило в конце весны 1990 г. о подъеме розничных цен. Народ стал запасаться еще активнее, а торговцы начали придерживать товары в ожидании либерализации цен; все это ухудшило и без того неважное положение.

Чем меньше сахара, молока и мяса оставалось на прилавках государственных магазинов, тем возбужденнее становились разговоры людей. Когда же в Москве ввели так называемые "визитные карточки покупателя", люди совсем перестали сдерживаться в разговорах о "полной разрухе". У меня было впечатление, что одновременно с тревогой мои собеседники испытывали экстаз оттого, что их "маленькие" жизни оказались затронутыми такой огромной экономической катастрофой; необходимость иметь карточку (а затем рассказывать о том, как ею пришлось воспользоваться) как-то связывала их с более абстрактными и широкими процессами социальных сдвигов. Я сказала бы, что люди чувствовали себя причастными к напряженной российской драме, представляемой ими как нескончаемая череда катастроф и периодов хаоса.

Как-то (апрельским днем 1990 г.) я встретилась с одной знакомой в коридоре одного учреждения и спросила у нее как дела. "Все в порядке, – заверила меня собеседница. – Но в какое время мы живем! – Она говорила шепотом, как будто делилась со мной каким-то секретом. – Все хорошо, но поди что-нибудь купи! В какой магазин ни зайдешь – пусто. Это конец; не знаю, может быть, мы дошли до полной разрухи. Один знакомый рассказывал, как он зашел в магазин, а там – одни рыбные консервы, да еще отвратительные – даже пянчуги не берут их на закуску. Зато находчивые продавцы, которых, разумеется, нечего делать на работе, развлекались – сложили из этих тысяч банок целые Эйфелевы башни, пирамиды, Великие Стены – целый мир, семь чудес све-

та из банок с кильками". Она закончила описание этого сказочного места популярным рефреном: "Такое возможно только в одной стране – у нас в России".

Вероятно, все так и было: московские супермаркеты, и никогда-то не бывшие "супер", в 1989–1990 гг. превратились в какие-то фантастические места. Забредя однажды в огромный магазин, я не увидела в продаже ничего, кроме килограммовых пачек соли, и хотя они не были сложены так затейливо, как в вышеприведенном рассказе, но и здесь продавщицы постарались придать витринам с картонными упаковками привлекательный вид. Если нечего продавать и покупать, то продавцы и покупатели могут, по крайней мере, применить подручные материалы (или сам недостаток оных) – от сказанных шепотом слов до пачек с солью или консервных банок – для создания "сказок", столь метко и остроумно говорящих об отсутствии пригодных для еды субстанций.

Но подобные сказки, рассказанные как вербальными, так и визуальными средствами, не просто иллюстрировали плачевное состояние магазинов. Все они, в долговременном и более общем плане, служили хроникой фантастически-ужасной жизни мифической России, Володиного Анти-Диснейленда.

Я думаю, что этот "Анти-Диснейленд" отмечен не меньшей положительной культурной ценностью для русских, чем настоящий Диснейленд для американцев. Разумеется, эта ценность не безоговорочна (в США тоже не все одобряют мифологию Диснейленда). Но факт остается фактом: во многих слышанных мной рассказах Россия представляла неким "противоположным" местом, антиутопией, зазеркальным пространством; не случайно же одно из самых распространенных иронических прозвищ России/СССР – "страна чудес". Параллельно часто произносится фраза "страна дураков". Вот эта-то символическая конструкция – со своей эпистемологической традицией, с тысячами претворений в поэзии, прозе и изобразительных искусствах, с бесчисленными незаписанными, но от этого не менее действенными фольклорными (устными) пересказами – и есть ценный жанр как речи, так и самой жизни, и инвестиции в его развитие всегда воспринимаются весело и охотно. Я называю этот жанр "сказанием о России". В нем немало трагических элементов, но его все равно любят – за то, что оно захватывающе, ужасно, смешно, удивительно и прекрасно. В словах одного известного театрального критика (интервью 1994 г.) можно услышать подтверждение такой интерпретации: "С одной стороны, за границей русские побаиваются признаться в своей национальной принадлежности, а с другой стороны, в душе они гордятся тем, что они русские, что происходят из страны с такой удивительной историей".

Рассказы о российских нелепостях вызывали у слушателей сложный эмоциональный отклик. Мне представляется, что в какой-то степени эта реакция была порождена самой привычностью жанра "сказания о России". Постоянное воспроизведение жанра служит созданию как внутриличностной, так и социальной гармонии, что немаловажно для связи между личным и общественным. Как пишет Пьер Бурдьё, «один из фундаментальных результатов формирования габитуса есть создание мира общности, наделенного объективностью, которую обеспечивает консенсус по поводу смысла (*sens*) деятельности и окружающего мира. Речь идет о гармонизации опыта индивида и подкрепления, получаемого как индивидом, так и окружающим миром через выражение – индивидуальное или коллективное (например, в форме праздников), импровизированное или запрограммированное (в словесных "общих местах", в поговорках) – такого же или аналогичного опыта» (*Bourdieu* 1977: 80).

Мир повседневности может изображаться и как абсурдное, глупое место. Но ведь можно представить себе, что и бессмыслица, несообразность могут быть приятны и ценны – в нарративе, равно как и в жизни общества, – если они находят в душах отклик как "свой" и культурно "специфические".

Это утверждение предполагает, что русские, как и все остальные, – пленники своих речевых жанров: своей манеры говорить о себе как о терпеливых или необузданных,

рассудительных или бесшабашных; манеры представлять свой народ как жестокий или доведенный до жестокости; манеры описывать пространство, называемое ими Россия, как страну страдания и нелепости. Жанры именно такого представления личности и нации были (и в большой степени остаются) ключевыми в русском разговоре, конкретным механизмом построения, поддержания и воспроизводства общего духа и смысла русского социального мира. Жанры типа "полная разруха" или "сказание об абсурде" выступают привычными (и нередко весело-остроумными) посредниками между русскими утопическими мечтаниями и русской реальностью; они предоставляют что-то вроде шаблона для описания абсурдной реальности и дают людям возможность думать, действовать и жить внутри этой абсурдной реальности.

"Сказание о России" – эпический абсурдистский жанр с подвижными границами, легко впускающими в свои пределы любой новый материал, – было той широко распространенной и привычной нарративной формой, которая служила культурной связью для самых разных людей; эта связь была одной из прочнейших в сети коммуникативных обменов. Безмерно богатая абсурдистская традиция в русской литературе подпитывает повседневные разговоры, в которых тоже сплетается эта сеть: люди непосредственно и с помощью отдельных деталей проводят параллели между случаями из своей жизни и гротескными историями, созданными Гоголем, Хармсом, Булгаковым, Войновичем и многими другими литераторами.

Быть частью сети значит в своих личных нарративах все время встраивать себя в более широкое, непрестанно творящееся повествование. Это значит, что надо, чтобы циркулировали определенные базовые типы историй, анекдотов, lamentаций, примеров абсурда, чтобы рассказывание их не прекращалось и чтобы не нарушалась их внутренняя морфология (детали можно, как говорил известный исследователь русской сказки В. Пропп, выбирать и варьировать). Текст – это во многих смыслах и контекст. Следующий раздел посвящен тем "родовым" способам, какими русские включают себя в эпическое "сказание о России" и, в частности, в его главу о перестройке.

Литании и lamentации: дискурсивное искусство страдания

Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и не утолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно. Никогда, даже в самые торжественные минуты его истории, не имеет он гордого и торжествующего вида, а лишь умиленный до страдания вид; он воздыхает и относит славу свою к милости Господа. Страданием своим русский народ как бы наслаждается.

Ф. Достоевский. "Дневник писателя"

У русских в сердце всегда есть место жалости к жертвам. Вы правы, говоря, что война была величайшей катастрофой. Но о жертвах этой катастрофы – миллионах и миллионах убитых, о бесчисленных сиротах и вдовах – мы всегда, да, всегда будем думать с любовью и жалостью.

Слова пожилой москвички, приведенные Н. Тумаркин в книге "Живые и мертвые" (Tumarkin 1994)

Мне представляется, что в годы перестройки дискурсивный жанр, названный мною "литанией" (Ries 1991), занимал особое положение в русском разговоре. В литаниях содержались некоторые доминирующие точки зрения на происходившие тогда социальные трансформации; литании обеспечивали говорящих важнейшими семиотическими кодами и оценочными векторами, с помощью которых человеческое восприятие "обрабатывало" бурные события дня. Одновременно литании осуществляли парадоксальную трансформацию ценностей: страдание становилось заслугой, положение жертвы стяжало уважение, утраты обращались в приобретения. В данной главе объ-

ектом рассмотрения станет литания как такой дискурсивный жанр, который, служа гражданам для оплакивания своего бессилия и устраненности из политического процесса, возможно, сам способствует сохранению такого положения.

Литании были "кирпичиками" многих разговоров, как формальных, так и неформальных, в которых я участвовала или которые услышала невзначай. Последнее важно, так как по этим "подслушанным" разговорам я могла судить, насколько мое – иностранки, американки, этнографа – присутствие влияло на собеседников. Разумеется, мое участие в разговоре давало себя знать: во многих случаях люди жаловались вообще или жаловались особенно рьяно именно потому, что перед ними был заинтересованный слушатель из Америки. Мне были небезразличны истории жизненных перипетий, я понимала желание людей поделиться: когда всем одинаково плохо, трудно рассчитывать на внимание окружающих к своим проблемам. Кроме того, в литаниях был запрятан едва уловимый призыв о помощи, а американцы, с их огромными, по русским представлениям, возможностями и ресурсами, казались естественным объектом такого призыва. Поэтому, конечно, мое присутствие стимулировало потоки литаний, однако жанр существовал и сам по себе – вся Москва того времени просто гудела литаниями.

Я слышала их в поездах метро, в автобусах и электричках, на улицах, на встречах друзей и во время праздничных застолий, на разнообразных собраниях самых разных групп, в телевизионных и радиопередачах, в театральных спектаклях, художественных и документальных фильмах, наконец, в заранее написанных или импровизированных речах участников политических митингов⁷. Встречались они и в печатных текстах: например, письма редакторам популярных журналов вроде "Огонька" чаще всего принимали именно такую форму (см.: *Riordan and Bridger* 1992; *Korotich* 1990).

Жанр литании

Литании – это речевые периоды, в которых говорящий излагает свои жалобы, обиды, тревоги по поводу разного рода неприятностей, трудностей, несчастий, болезней, утрат, а в конце произносит какую-нибудь обобщенно-фаталистическую фразу или горестный риторический вопрос (например: "Ну почему у нас все так плохо?"). Завершить литанию может и тяжкий вздох, выражающий разочарование и покорность судьбе.

Однажды я пришла за интервью домой к 60-летней Наталье Викторовне, известному и уважаемому историку. В квартире ее повсюду были книги. Она настояла на том, чтобы я что-нибудь поела, и мы переместились в небольшую кухоньку. Наталья Викторовна готовила салат и бутерброды с плавленым сыром и по ходу дела говорила, а я сидела за кухонным столом и слушала. Примерно полчаса она перечисляла насущные проблемы России, вела речь о нехватке товаров и продуктов, коррумпированности властей, росте преступности, неумении русских работать, затем снова о дефиците. В какой-то момент она перестала резать капусту и, выразительно размахивая ножом, сказала следующее: "Вот такая у нас жизнь, настоящий театр абсурда. Такого не может быть ни в одной цивилизованной стране, ни в Америке, нигде. Ты понимаешь, какво людям, когда нет аспирина, нет инсулина? Мясо, что я последний раз видела в магазине, было уже полусгнившее и по такой цене, что кто может его себе позволить? Наша родина такая несчастная, такая несчастная".

После этого она начала все сначала, приводя новые яркие примеры советской неэффективности и коррупции среди чиновников, жалуясь на вызванный перестройкой упадок социальной сферы и на гибель прежних ценностей. Литания прекратилась, только когда я собралась уходить; Наталья Викторовна пригласила меня приходить еще и на прощание сказала: "С моей пенсией я не могу угостить тебя получше, но так

приятно с кем-то поговорить. Ты не обыкновенная иностранка – ты понимаешь российскую жизнь, понимаешь, как мы живем”.

Слышанные мною литании могли быть, вроде речей Натальи Викторовны, долги и подробными, построенными из отдельных связанных с темой сегментов, причем составлять такой сегмент могла и одна-единственная фраза. Например, один ветеран войны, инженер лет под 70, уверял меня что вообще-то он по натуре оптимист, верит в прогресс и ожидает лучшего. Вдруг посреди разговора он на мгновение задумался и сказал: "Но иногда поглядишь вокруг и увидишь всю эту дикость, все это варварство, пьянство, разложение, эту преступность... Да, трудно не потерять надежду". Он произнес пять ключевых слов с типичной протяжной интонацией, поднимавшей такой комментарий до уровня литании.

Различные элементы литании обычно связывались друг с другом посредством синтаксического параллелизма или по тематическому сродству⁸. Кроме литаний, произнесенных одним говорящим, были и такие, которые звучали диалогически, когда каждый из участников добавлял к разговору свой фрагмент. Русские литании могли произноситься с иронией или даже нести элемент пародии на самих себя; подчас они использовались и при изображении положительных элементов социальной ситуации; но все эти образцы носили откровенный характер жалобы, что можно считать основной качественной характеристикой данного жанра. Интонационно разговорные литании приближались к трем известным жанрам русской речи: традиционному плачу (исключительно женскому жанру), церковному молебну и поэтической декламации. Как и перечисленные жанры, литании часто содержали поэтические каденции, имели речитативную двухтоновую интонацию, рифмы и кольцевую композицию.

Кроме того, литании нередко звучали как мольба, хотя в заключительные годы перестройки объект этой мольбы отнюдь не был очевиден; сам факт, что не к кому было обращаться за спасением, тоже стал одной из трагических тем литаний. Как видно, между религиозными и поэтическими жанрами и обыденными литаниями существовала связь, но я назвала бы ее скорее не генетической, а взаимно-усилительной в идеологическом, структурном и стилистическом планах.

Разговорные литании всегда отличались жалобным тоном и соответствующим стилем, многие из них завершались риторическими вопросами – характерным признаком плачей. Откровенно "плачевыми" были те места в речи, где говорящий начинал размышлять, комментируя собственную литанию в том смысле, что она иллюстрирует трагедии и парадоксы истории, и задавая экзистенциальными вопросами: "Как такое может быть? Почему нам так плохо? Почему в нашей жизни так много страдания? Почему мы всегда оказываемся жертвами? В чем наше спасение?" Такой переход к возвышенной ламентации не всегда означал конец литании; нередко это было высшей точкой, после которой заново начиналось перечисление несчастий.

Меня не покидало ощущение, что произнесение литаний перед собеседником было чем-то вроде сакрального действия, сдвигавшего дискурсивный контекст в другую плоскость, возвышавшего простой разговор до уровня масштабного эпоса о России и превращавшего это действие в часть самой горькой российской драмы⁹. Даже однословные литании могли быть фокусом и возвышающим элементом разговора или монолога. Так, в рассказе о своей жизни, говоря о военном времени, один человек произнес короткую литанию из созвучных и рифмующихся слов: "Холод, зима, голод", – и эмоциональная напряженность рассказа тотчас усилилась¹⁰. Наверное, точнее всего будет сказать, что литании ритуализировали русскую речь, и благодаря их появлению она часто переходила из плана обычного разговора или нарратива в возвышенный план ритуала.

Литании создавали, хотя и на мгновение, то состояние ритуальной лиминальности, которое Виктор Тернер описывает как "момент внутри и одновременно вне времени, внутри и одновременно вне секулярной социальной структуры, когда обнаруживается, пусть и на краткий миг, некое признание (если не всегда в языке, то в символе) генера-

лизованной социальной связи, которой уже не существует и которой в то же время еще предстоит раздробиться на множество структурных связей" (Turner 1977: 96).

"Генерализованная социальная связь", в одно и то же время архаическая и такая живая, – это воображаемые узы, соединяющие людей в некую моральную общину – общину страдания. Как ритуальные заклинания, литании пробуждали чувство принадлежности к общине и служили ключом к ее дверям. Одна деталь для иллюстрации: начиная рассказ о личных проблемах или бедах в первом лице единственного числа, человек вдруг переходит на первое лицо множественного числа и начинает оплакивать "наши" трудности, имея в виду всю Россию, или всю интеллигенцию, или весь народ и т.д.¹¹

Люди могли отождествлять себя с различными группами или социальными категориями. В литаниях появлялись многие типы самоидентифицирования: классы ("мы, рабочие", "мы, интеллигенция"), профессии ("мы, горняки", "мы, ученые", "мы, учителя"), пол ("мы, женщины" или, реже, "мы, мужчины"), возраст ("мы, пенсионеры", "мы, молодежь"), более или менее масштабные социальные события ("мы, ветераны", "мы, жертвы Чернобыля", "мы, пострадавшие в железнодорожной катастрофе в Свердловске"). Эти категории часто сливались или пересекались друг с другом, например – "ветераны Великой Отечественной войны" принадлежали также и к старшей возрастной группе. Любая из категорий самоотождествления несла массу значений. Так, когда "мы, женщины" произносилось с определенной, знакомой всем интонацией, было понятно, что речь идет о низком статусе в обществе, стоянии в очередях, недовольстве мужьями, нищете, тревоге за детей и о многих других тяготах положения русской женщины.

Привычное, незаметное для самих говорящих использование стилистического приема синекдохи (Dundes 1972; Bourdieu 1977: 167) действовало так, что рассказы о личных проблемах становились неотъемлемой частью коллективной саги; но синекдоха производила и обратный эффект: за разговором о трудностях группы проглядывали трудности отдельного человека. Таким образом, всего одна дискурсивная операция могла служить для определения одновременно нескольких идентичностей индивида: личной, коллективной, национальной, – а также выражала взаимосвязь этих уровней самоидентификации. В каком-то смысле люди, ритуализированно, через дискурс, "вызывая дух" различных групп, создавали их фактически или, по крайней мере, конкретизировали их очертания.

Литании и культурная установка

Литании помогали создавать всем знакомое (и легко стереотипизируемое или пародируемое) настроение, свою русскую культурную установку (*stance*¹²), диспозицию (Bourdieu 1977: 214) или манеру (mood) – (Geertz 1973: 94–95). Установка – это позиция, как физическая, так и "эмоциональная", выражающая определенные состояния, ожидания, точки зрения, ценности или устремления. В частности, установка, находящая выражение в литаниях, – это обычное состояние жертвы, состояние человека или коллектива, претерпевающего страдание, обреченного страдать "во веки вечные". Причинять страдание может могущественная личность (в конце 1980-х годов таковыми представлялись Сталин и Горбачев), чужая социальная группа и даже сама вселенная, в местных представлениях – судьба, жизнь, вечная русская неустроенность. Такая культурная установка была следствием идеологического конструирования России как царства неизбежных страданий, тирании, нелепости, лишений и потерь.

Хотя я пришла к выводу, что культурная установка жертвы является главенствующей в русском дискурсе (и в других поведенческих проявлениях), я отнюдь не хочу сказать, что она единственная; наоборот – она всегда находилась в диалоге с другими ключевыми культурными позициями, каждая из которых утверждала другие формы ситуационной идентичности: безграничной, иррациональной восторженности (позиция "юродивого"), непоколебимого равнодушия (позиция бюрократа), стоической выносливости (позиция "бабушки") и т.д.

Антиподом литании как дискурсивной формы может быть названо славословие – жанр лицемерных, самодовольных, хвастливых речей, на которых была построена большая часть коммунистической пропаганды, и многие другие жанры официального языка (например, особый стиль ведения экскурсий советскими гидами). Вот некоторые из ключевых черт, характеризующих диалектическую оппозиционность этих двух жанров:

<i>Литания/ламентация</i>	<i>Славословие</i>
– возложение ответственности на других/судьбу	– прославление себя/нации/России
– фаталистичность, преувеличение бессилия	– утопичность преувеличение могущества
– тематика – утрата/недостаток	– тематика – приумножение/талантливость
– преим. “женственность” жанра, принадлежность женщинам	– преим. “мужественность” жанра, принадлежность мужчинам
– ориентированность на прошлое	– устремленность в будущее
– печальный настрой	– воодушевление
– пессимистичность	– оптимистичность

Если жанр славословия принадлежал по преимуществу к дискурсу власти, был знаком идентификации с институтами власти или близости к ним, то литания – это жанр, утверждающий невинность безвластных (которая парадоксальным образом оборачивается формой моральной власти – я еще вернусь к этой теме). Не будучи, за исключением особых случаев, ни конфронтационной, ни целиком пассивной, литания выражает коллективное недовольство граждан принижением положением в обществе и обнажает обратную сторону “официальной истории” (Scott 1990).

Поэтому неудивительно, что в 1989 и 1990 гг. литаний практически не было слышно из уст людей, занимавших сколько-нибудь значительные посты. Я работала в Москве еще до распада СССР и поэтому имела возможность проинтервьюировать немало представителей официальной советской власти – государственных чиновников, военных, политических деятелей, партийных функционеров. В этих интервью литаний не звучало. Бывали моменты приподнятой сентиментальности, например когда один ветеран войны вспоминал прибытие американских джипов с шоколадом и тушенкой. Были рассказы о личных утратах и потерях страны в войне, сожаления о запрете религии в Советской России и т.п. – т.е. те типы разговоров, которые в других обстоятельствах вылились бы в литании и lamentации, но в описываемых случаях главенствовали другие жанры. В частных разговорах официальные лица могли произнести литанию, однако я не раз наблюдала – например, будучи у кого-нибудь в гостях, – как люди с прочным социальным статусом избегали участия в дружных сетованиях остальной компании. Те же, кто постепенно терял или уже потерял такой статус, например пенсионеры, могли много говорить, используя форму литаний, и нередко о том, что нация морально деградировала в результате перестройки. Подобная тенденция лишней раз показывает, что в целом литания/ламентация ассоциируется с ущербным или утраченным формальным социальным статусом или властью.

Гендерные различия проявлялись в литаниях особым образом. У мужчин литании звучали более иронично, чем у женщин. Я полагаю, здесь отражается традиционное разделение “дискурсивного труда”: женщинам – жалоба, мужчинам – острота¹³. К тому же, детали, окрашивавшие литании в определенные тона, брались из символических и профессиональных сфер, традиционно считавшихся мужскими или женскими. Если мужчины могли “литанизировать” на темы политики, экономики, военных дел, то женщины обычно жаловались на дефицит, на проблемы с детьми и на “неподдающихся” мужей.

Литании: темы и культурные позиции

В общем и целом фокусом литаний были человеческие потери в прошлом, крупные социальные потрясения в настоящее время и неопределенность (или неминуемость борьбы и лишений) в будущем. Хотя эти сюжеты масштабны сами по себе, диапазон составлявших их конкретных тем и деталей – "кирпичиков" жанра – был относительно неширок. Когда речь шла о прошлом, в литаниях оплакивались потери русского народа во время революции, в сталинскую эпоху и/или в годы Великой Отечественной войны – жертвы, которые перестройка, казалось, обесценила. Часто люди сожалели о том, что коммунистическая идеология и абсурдные советские проекты изуродовали множество человеческих жизней. Тематами литаний о современности были трудности и все новые безумия жизни или же "моральный упадок" общества (преступность, насилие, апатия и т.п.). Литании на тему будущего произносились по поводу явного тупика, в котором оказалась страна, по поводу отсутствия ясного пути к лучшей жизни, к более цивилизованному обществу; самые радикальные литании пророчили тотальный социальный апокалипсис, иногда даже в глобальных масштабах. В разговорах литании могли устанавливать связь между событиями прошлого, современностью и будущим нации. Самым отчетливым в литаниях был сложный комплекс тем об отношении к советской истории и о степени и формах идентификации человека с социалистическим строем; большое разнообразие позиций наблюдалось и в выражении мнений о перестроечных переменах.

Подобно любой форме разговора, каждая литания представляла собой многогранное выражение идентичности и мировоззрения говорящего. Нередко за простыми, незначительными деталями литаний стояли крупные социальные проблемы и различное отношение к этим проблемам. Например, жалоба Натальи Викторовны на нехватку аспирина и инсулина сообщала о громадных масштабах лишений, которые выпали на долю россиян во время перестройки. Моя собеседница связывала трудности сегодняшнего дня с исторической судьбой своей родины и демонстрировала очень женскую позицию сочувствия многострадальному народу, каким он вырисовывался в ее дискурсе. Надо заметить, что, хотя она жила просто и скромно и слыла глубоко порядочным человеком, она принадлежала к элитной группе интеллигенции, имевшей недоступные многим привилегии. Но по крайней мере в пространстве своей литании она идентифицировала себя с моральной общиной, состоящей из тех, кто страдает и испытывает трудности, и таким образом стирала границу между собственной социальной группой и русским народом в целом. Как видим, даже малейшие детали литании передавали целую палитру смыслов и свидетельствовали о многообразии сплава политических, социальных и нравственных представлений говорящих.

Примечания

¹ Понятие "перестройка" впервые было сформулировано М.С. Горбачевым в 1985 г. на апрельском пленуме ЦК КПСС. Горбачев предполагал, что с перестройкой начнется период экономического ускорения и модернизации. Гласность и демократизация общества, о которых говорилось на январском пленуме 1987 г., были призваны обеспечить открытость всей системы управления государством. "Суть перестройки именно в том и состоит, – писал Горбачев, – что она соединяет социализм с демократией" (Горбачев 1987: 31). По поводу того, возможно ли соединение социалистического государственного планирования с рыночными механизмами, существует широкий спектр мнений среди политологов и обществоведов как на Западе, так и на Востоке. Я склонна согласиться с теми, кто, подобно М. Льюину (Lewin 1988) и Б. Кербли (Kerblay 1989), считает, что в описываемый период был момент, когда рационально продуманное соединение социалистической и рыночной систем могло бы состояться. Оглядываясь теперь назад, мы видим, что противоречивые идеологические позиции и мощь непокоренной бюрократии не позволили лидерам произвести эффективные структурные изменения, а растерянность и топтание на месте привели к недовольству населения экономическими мерами, столь негативно сказавшимися на его жизни (см.

также: *Aslund 1989* и *Goldman 1992*). Однако не менее очевидно, что в неудаче перестройки, а также в том, с какими трудностями столкнулось развитие постсоветской демократии, ключевую роль играли многие факторы – структурные, социальные и культурные (см.: *Lewin 1995, Jowitt 1992, Moskoff 1993* и др.).

² Я использую термин "дискурс" в том же смысле, в каком его употреблял Джоэл Шерцер в своем известном эссе (*Sherzer 1987*): "В рамках моего исследовательского подхода к дискурсу последний представляет собой наиболее общий и всеобъемлющий уровень лингвистической формы, ее содержания и практического употребления. Именно на этом положении я основываю свое утверждение, что дискурс и, особенно, процесс структурирования дискурса есть locus взаимодействия языка и культуры... Поскольку дискурс является воплощением, фильтром, создателем, воссоздателем и передатчиком культуры, постольку для проникновения в суть культуры следует изучать реально производимые обществом и отдельными его членами мифы, легенды, истории, разговоры и словесные поединки, составляющие вербальную жизнь данного общества" (*Sherzer 1987: 306*). Работа Шерцера, а также исследование Грегори Урбана (*Urban 1991*) по мифологии и устному общению в Шокленге (Бразилия) содержат важные методологические ориентиры для использования понятия "дискурс" – конкретного и поддающегося фиксации – в качестве фундамента культурологических исследований.

³ Перевод Зары Абдуллаевой (*Abdullaeva 1996*).

⁴ Правда, Гирц почему-то ничего не говорит о нарративах и дискурсах информантов и об их роли в "социальной драме"; он предпочитает заниматься не словами, но формой, воспроизводимой "телесно". В русской культуре (и, по-видимому, в иных культурных средах также) речь является важнейшим средством повторения формы.

⁵ Долгосрочный советский проект под названием "созидание нового советского человека" (*Bauer 1952; Aitwood 1990: 32–66*), аккумулировавший огромные социальные и научные ресурсы, можно рассматривать как попытку создания нового мира путем реформирования эталона личности (хотя достижение этой цели препятствовали и непоследовательные идеологические установки, и тоталитарные средства).

⁶ Сеансы рассказывания историй с устрашающим содержанием – феномен, известный во многих культурах; его можно сравнить, например, с соревнованиями рассказчиков в различных обществах Океании (ср. *Brenneis, Myers 1984; Brenneis 1988*). Здесь наблюдается логика "интенсификации" (*Luthi 1976*), когда при каждой последующей передаче истории страшные детали становятся все страшнее. О подобных чертах устных культур говорит также и У. Онг (*Ong 1981; 1982: 43–45*).

⁷ Приведу примеры таких публично исполненных литаний. 26 января 1990 г. либеральная телевизионная программа "Взгляд" показала сюжет о том, как матери российских призывников окружили штаб вооруженных сил в Ставрополе и требовали возвращения своих сыновей; интервью этих женщин представляли собой именно литания и ламентации. Пьеса Людмилы Петрушевской "Московский хор", которую впервые поставили только в годы перестройки, сплошь состоит из литаний, причем Петрушевская с гениальным мастерством доводит их до абсурда. Фильмы Станислава Говорухина – например, "Россия, которую мы потеряли" – это литании от начала и до конца. К слову сказать, многие пьесы Чехова (которые я регулярно смотрела в Москве) тоже полны литаний, что свидетельствует об устойчивости этого речевого жанра во времени.

⁸ О структурирующей роли параллелизма в русской устной поэзии, песенном фольклоре, эпосе, плачах писал Р. Якобсон (*Jakobson 1966*). В литаниях, которые я здесь описываю как жанры спонтанной, обыденной речи, вряд ли по простому совпадению используется тот же самый связующий механизм, что и в изученных Якобсоном фольклорных жанрах.

⁹ Я и ностальгию по Москве отчасти испытываю из-за тех эстетических и эмоциональных ощущений, которые доставляли мне литании. Слушая их, я нередко словно сама лично переживала жуткие, вот сейчас происходящие, реальные трагедии российской жизни. Такое же чувство было, по их словам, и у самих русских, когда они слушали повести о страданиях. Можно даже сказать, что возможность испытывать такого рода чувства составляла часть богатой русской идеологии страдания, которую так хорошо охарактеризовал Достоевский. Редактор "Огонька" сказал о грустных письмах, приходящих в журнал, что они принадлежат "искусству боли" (*Cerf, Albee 1990: 14*). Интересный комментарий об экзальтации, возбуждаемой русским разговором о страдании, делает Даниель Ранкур-Лаферрьер (*Rancour-Laferriere 1995: 247*).

¹⁰ Этнограф Брюс Грант рассказал о похожей на эту литанию, которую он, находясь на полевой работе на о-ве Сахалин примерно в то же время, когда я была в Москве, услышал в телеви-

зионных новостях: ведущий говорил о состоянии российского Дальнего Востока, перечисляя с соотвествующей интонацией "холод, голод и разруху" (*Grant* 1995: 29).

¹¹ Майкл Урбан говорит о таких же переходах от личного к общему в дискурсе политиков в посткоммунистической России; он называет этот феномен "осциллиющей числа" и рассматривает эффект его использования в политической риторике: "Чередование единственного и множественного числа местоимения первого лица – Я и Мы (в смысле народ) – позволяет говорящим рисовать себя выразителями людских чаяний и народной воли, а свои рецепты решения проблем – в точности отвечающими первостепенным национальным интересам; при этом вместо убедительных аргументов используются лозунги и броские фразы" (*Urban* 1994: 747).

¹² Слово *stance* обозначает позу, стойку игрока, готового к удару по мячу, в разных спортивных играх, а также отношение, позицию, установку (*Примеч. пер.*).

¹³ В дореволюционной России существовало немало четко разграниченных по полу жанровых и лексических форм. Так, плач был исключительно женским жанром; плачи могли исполняться профессиональными плакальщицами во время обрядов жизненного цикла (о свадебных плачах см.: *Балашов* 1985), в ситуациях личных утрат (похоронные плачи), а также по поводу потерь, например, в войнах (*Bazanov* 1975). Тема гендерного разделения русского крестьянского дискурса затронута В. Аникиным (*Anikin* 1975: 33) и Дж. Хауи (*Howe* 1991: 49–65). Во многих, хотя, разумеется, далеко не во всех, культурах плач является специфически женским жанром (см., напр.: *Alexiou* (1974), *Caraveli-Chaves* (1980), *Seremetakis* (1991) и *Holst-Warshaft* (1992) о греческих плачах; *Briggs* (1992) о "женском вое" уваро дельты Ориноко в Венесуэле и *Grima* (1992) о плачах пуштунских женщин Пакистана). Плач явно связан с состоянием или ситуацией бессилия, поэтому неудивительно, что он так часто становится женской дискурсивной активностью.

Литература

- Балашов* 1985 – *Балашов Д.М.* Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Устюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.
- Горбачев* 1988 – *Горбачев М.С.* Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. М., 1988.
- Ерофеев* 1993 – *Ерофеев В.* Очень женское "Что делать?" // Московские новости. 1993. № 3.
- Рус* 2005 – *Рус Н.* Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М., 2005.
- Abdullaeva* 1996 – *Abdullaeva V.* Popular Culture // Russian Culture at the Crossroads: Paradoxes of Post-Communist Consciousness / Ed. D. Shalin. Boulder, 1996. P. 209–238.
- Alexiou* 1974 – *Alexiou M.* The Ritual Lament in Greek Tradition. Cambridge, 1974.
- Anikin* 1975 – *Anikin V.P.* On the Origin of Riddles // The Study of Russian Folklore / Eds. F.J. Oinas, S. Soudakoff. The Hague, 1975. P. 25–37.
- Aslund* 1989 – *Aslund A.* Gorbachev's Struggle for Economic Reform. Ithaca, 1989.
- Attwood* 1990 – *Attwood L.* The New Soviet Man and Woman: Sex Role Socialization in the USSR. Bloomington, 1990.
- Bauer* 1952 – *Bauer R.A.* The Psychology of the Soviet Middle Elite // Personality in Nature, Society, and Culture / Eds. C. Klukhohn, A. Murray, D. Schneider. N.Y., 1952. P. 633–650.
- Bazanov* 1975 – *Bazanov V.G.* Rites and Poetry // The Study of Russian Folklore / Eds. F.J. Oinas, S. Soudakoff. The Hague, 1975. P. 123–134.
- Bourdieu* 1977 – *Bourdieu P.* Outline of a Theory of Practice. Cambridge, 1977.
- Brenneis* 1988 – *Brenneis D.* Telling Troubles: Narrative, Conflict, and Experience // Anthropological Linguistics. 1988. № 3. P. 279–291.
- Brenneis, Myers* 1984 – Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific / Eds. D. Brenneis, F.R. Myers. Prospect Heights, Ill., 1984.
- Briggs* 1992 – *Briggs C.* Since I Am a Woman, I Will Chastise My Relatives: Gender, Reported Speech, and (Re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing // American Ethnologist. 1992. № 2. P. 337–361.
- Briggs, Bauman* 1992 – *Briggs C.L., Bauman R.* Genre, Intertextuality, and Social Power // Journal of Linguistic Anthropology. 1992. № 2. P. 131–172.
- Caraveli-Chaves* 1980 – *Caraveli-Chaves A.* Bridge Between Worlds: The Greek Woman's Lament as a Communicative Event // Journal of American Folklore 1980 (April–June). P. 129–157.
- Cerf, Albee* 1990 – Small Fires: Letters from the Soviet People to Ogonyok Magazine, 1987–1990 / Eds. C. Cerf, M. Albee. N.Y., 1990.

- Dundes* 1972 – *Dundes A.* Folk Ideas as Units of Worldview // *Toward New Perspectives in Folklore* / Eds. A. Paredes, R. Bauman. Austin, 1972. P. 93–103.
- Frierson* 1993 – *Frierson C.A.* Peasant Icons: Representations of Rural People in Late Nineteenth Century Russia. N.Y., 1993.
- Geertz* 1973 – *Geertz C.* 1973. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.
- Geertz* 1983 – *Geertz C.* Local Knowledge. N.Y., 1983.
- Goldman* 1992 – *Goldman M.* What Went Wrong with Perestroika. N. Y., 1992.
- Goscilo* 1993 – *Goscilo H.* Domostroika or Perestroika? The Construction of Womanhood in Soviet Culture Under Glasnost // *Late Soviet Culture: From Perestroika to Novostroika* / Eds. T. Lahusen, G. Kuperman. Durham, NC, 1993. P. 233–256.
- Grant* 1995 – *Grant B.* In the Soviet House of Culture – A Century of Perestroikas. Princeton, 1995.
- Grima* 1992 – *Grima B.* The Performance of Emotion among Paxtun Women. Austin, 1992.
- Holst-Warshafit* 1992 – *Holst-Warshafit G.* Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature. L., 1992.
- Howe* 1991. – *Howe J.E.* The Peasant Mode of Production. Tampere, 1991.
- Jakobson* 1966 – *Jakobson R.* 1966. Grammatical Parallelism and Its Russian Facet // *Language*. 1966. № 2. P. 399–422.
- Jowitt* 1992 – *Jowitt K.* New World Disorder: The Leninist Extinction. Berkeley, 1992.
- Kerblay* 1989 – *Kerblay B.* Gorbachev's Russia. N.Y., 1989.
- Khanga* 1991 – *Khanga Y.* No Matryoshkas Need Apply // *N.Y. Times*. 1991. Nov. 25.
- Korotich* 1990 – *The New Soviet Journalism: The Best of the Soviet Weekly Ogonyok* / Eds. V. Korotich, C. Porter. Boston, 1990.
- Lapidus* 1978 – *Lapidus G.W.* Women in Soviet Society: Equality, Development, and Social Change. Berkeley, 1978.
- Lewin* 1995 – *Lewin M.* The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation. Berkeley, 1995.
- Luthi* 1976 – *Luthi M.* Goal-Oriented in Storytelling // *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson* / Eds. L. Degh, H. Classic, F.J. Oinas. Bloomington, 1976. P. 357–369.
- Meyerhoff* 1986 – *Myerhoff B.G.* Life Not Death in Venice: Its Second Life // *The Anthropology of Experience* / Eds. V.W. Turner, E. Bruner. Urbana, 1986. P. 261–287.
- Moskoff* 1993 – *Moskoff W.* Hard Times: Impoverishment and Protest in the Perestroika Years. N.Y., 1993.
- Ong* 1981 – *Ong W.J.* Fighting for Life: Contest, Sexuality, and Consciousness. Amherst, 1981.
- Rancour-Laferriere* 1995 – *Rancour-Laferriere D.* The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering. N.Y., 1995.
- Ries* 1994 – *Ries N.* The Burden of Mythic Identity: Russian Women at Odds With Themselves // *Feminist Nightmares: Women at Odds* / Eds. O. Susan, S.O. Weisser, J. Fleischner. N.Y., 1994. P. 242–268.
- Riordan, Bridger* 1992 – *Dear Comrade Editor: Readers' Letters to the Soviet Press under Perestroika* / Eds. J. Riordan, S. Bridger. Bloomington, 1992.
- Rosaldo* 1986 – *Rosaldo R.* Ilongot Hunting as Story and Experience // *The Anthropology of Experience*. P. 97–138.
- Sariban* 1984 – *Sariban A.* The Soviet Woman: Support and Mainstay of the Regime // *Women and Russia* / Ed. T. Mamonova. Boston, 1984. P. 205–213.
- Scott* 1985 – *Scott J.C.* Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven, 1985.
- Seremetakis* 1991 – *Seremetakis N.* The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani. Chicago, 1991.
- Shalin* 1996 – *Russian Culture at the Crossroads* / Ed. D.N. Shalin. Boulder, 1996.
- Sherzer* 1983 – *Sherzer J.* Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective. Austin, 1983.
- Tumarkin* 1990 – *Tumarkin N.* Truth Teller // *World Monitor*. 1990. Febr. P. 22–23.
- Tumarkin* 1994 – *Tumarkin N.* The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of WWII in Russia. N.Y., 1994.
- Turner* 1977 – *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca, 1977.
- Turner* 1988 – *Turner V.* The Anthropology of Performance. N.Y., 1988.
- Urban* 1991 – *Urban G.* A Discourse-centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals. Austin, 1991.
- Urban* 1994 – *Urban M.* The Politics of Identity in Russia's Post-Communist Transition: The Nation Against Itself // *Slavic Rev.* 1994. № 3. P. 733–765.
- Voronina* 1993 – *Voronina O.* Soviet Patriarchy: Past and Present // *Hypatia*. 1993. № 4. P. 97–112.

**РАЗГОВОРЫ О ПЕРЕМЕНАХ: ДЕЙСТВИЯ
СЛОВ И СЛОВА БЕЗ ДЕЙСТВИЙ**

Прочтя книгу американского антрополога Н. Рис "Русские разговоры", известный американский политолог Майкл Урбан заметил, что более всего его поразил исследовательский метод автора. Рис смогла извлечь важные выводы из материала, которым большинство западных и российских исследователей России переходного периода располагало, однако не отдавало себе в этом отчета. Они тоже общались со своими местными друзьями и знакомыми, вели беседы на кухнях и на прогулках, слышали высказывания в метро и в магазинах. Но по разным причинам, основной из которых являются дисциплинарные отличия подходов и методов, они не поняли важности этого материала для понимания процессов и результатов перестройки. Урбан, тоже написавший книгу о перестройке и тоже уделяющий серьезное внимание анализу дискурсивных практик, заметил, что теперь высказывания политиков он будет анализировать в контексте кухонных обсуждений¹.

Материал, выбранный Н. Рис для исследования, – разговоры, беседы, общение – часто остается за рамками даже антропологических наблюдений, не особо вписываясь в стандарты полуструктурированных интервью и этнографического включенного наблюдения. Остановившись на этом материале, автор сделала нетривиальный методологический выбор. Мои замечания начнутся именно с метода. Но закончатся они рассуждением о том, как в сегодняшнем контексте можно прочесть выводы этого исследования и какие политические уроки из него извлечь.

На протяжении нескольких лет я включаю книгу Н. Рис в список литературы аспирантских семинаров по социализму и постсоциализму, которые я веду в Университете Калифорнии в Беркли. Реакция студентов Беркли – антропологов, социологов, историков, славистов и фольклористов, а также рецензии на эту книгу в американских академических журналах послужили пищей для этих заметок.

Сразу оговорюсь: несмотря на отдельные недочеты, я считаю эту книгу важным и успешным этнографическим исследованием перестроечной России. Большинство аспирантов и рецензентов отнеслось к ней положительно. Однако я остановлюсь не на положительных оценках, а на критических замечаниях². С большинством из них я не согласен и считаю, что вызваны они были непониманием исследовательского объекта автора и метода, который она применяла. Надеюсь, критика критики поможет разобраться в этих вопросах.

Большинство критических замечаний можно разделить на четыре группы:

1. Критика "нерепрезентативности" исследования (ее чаще высказывали социологи). Полевая работа проводилась в основном в Москве, в среде интеллигенции, а опыт московской интеллигенции отличается от опыта людей, живущих в других районах России и принадлежащих к другим слоям общества. Московские информанты автора, как говорили критики, не являются репрезентативной выборкой; по ним нельзя судить о "русскости", "русском характере", распространенных стратегиях поведения и усредненном опыте перестроечных лет.

2. Критика нерепрезентативности касалась и другого: обыденные разговоры и беседы – слишком узкий и специальный вид социальной деятельности и не могут дать точного представления о том, как люди воспринимают и реагируют на сложные социальные процессы в меняющемся обществе. По мнению критиков, необходимо было

уделить больше внимания анализу практик собеседников и дискурсов, в которых они принимают участие за пределами обыденных разговоров, а также "реальных" экономических, политических и социальных условий их жизни.

3. По мнению третьих, автор не критично использовал "эссенциалистские" (сущностные) понятия "русскости", "национального характера", "ментальности", культурных "тропов" и просто "культуры" (критика этих понятий чаще звучала от антропологов, а вот среди славистов и фольклористов они проблем не вызывали). Как известно, в 1970–1980-е годы американская антропология пережила глубокий кризис. Критическому пересмотру подверглись понятия "эссенциалистская культура" (как некоего органически целого, внеисторического объекта) и "традиционная описательная этнография" (за то, что своими не критичными текстами она способствует выдумыванию этой культуры-объекта) (Clifford, Marcus 1986, Marcus, Fischer 1986). В результате в современной англо-американской антропологии не очень-то принято оперировать даже термином "культура", не говоря уже о "национальном характере", "ментальности" и т.д. Вместо этого предпочитают говорить о "культурных процессах" (например, процессах производства, воспроизводства, изменения смыслов, идущих в контексте властных отношений).

4. Наконец, критике подвергся центральный тезис книги, который можно было бы сформулировать так: некоторые дискурсивные практики, распространенные в среде интеллигенции (например, жалобы, литании, абсурдистская ирония), способствовали воспроизводству тех самых условий неравенства в структуре властных отношений, на которые человек жалуется. Критики интерпретировали этот тезис как заявления о том, что у русских слишком пассивная психология и что они просто "уговаривают" себя в том, что бессильны что-либо изменить; и в этом психологизме вся проблема. А такой тезис, если его интерпретация верна, действительно проблематичен и с философской, и с моральной точки зрения.

Насколько верны эти критические замечания? Начнем с того, что некоторые из них противоречат друг другу. Например, если "русскость" или среднеарифметический опыт перемен не могут быть объектами исследования, поскольку таких эссенциалистских понятий нет (замечание третье), то бессмысленно подвергать критике социологически нерепрезентативную выборку для исследования этих понятий (замечание первое). Однако проблема этой критики глубже. По-моему, она – в нарочито узком прочтении текста через традиционные дисциплинарные призмы, что приводит к непониманию главного исследовательского вопроса книги. В действительности Н. Рис не исследует такие понятия, как "национальный характер", "русскость", "идентичность" или "общий опыт перестройки". Объект ее исследования другой – это область дискурсивных и речевых практик, так или иначе задействованных в процессе стремительных, неожиданных, непредсказуемых, но всеми осознаваемых общественных перемен периода перестройки. То, что это исследование велось именно в контексте такого рода перемен, особенно важно для понимания объекта и метода исследования. Ежедневные, обыденные разговоры, особенно в перестроечный период, были частью повсеместных и все более усиливающихся дискурсивных практик, в которых ярко проявлялись реакции, мнения, непонимания и противоречия, вызванные переменами. Главный вопрос, на который автор пытается ответить, состоит в том, как в дискурсе того времени, в контексте неожиданных и непредсказуемых перемен, формировались и преобразовывались новые и старые понятия, идеи и теории по поводу этих перемен и как они, в свою очередь, повлияли на ход перемен. Для исследования этого вопроса повседневные разговоры – важный материал.

Иными словами, неверно критиковать автора за то, что вместо "реальных" проблем экономики, политики, медицины и др. она изучает дискурс. Такая критика предполагает, что язык лишь репрезентирует, описывает реальность, в отличие от "серьезных" областей, в которых эта реальность формируется. Однако при помощи об-

разов и смыслов язык формирует концепции, идеи и дискурсивные объекты, принимая участие не только в описании реальности, но и в ее конструировании. Эта формирующая функция языка давно является общим местом (см., напр.: Волошинов 1929, Остин 1999). Более того, она реализуется в языке не только на уровне аргументаций и дефиниций, но и на подспудном уровне "фоновых" высказываний, недоговоренностей, допущений, которые для говорящих и слушающих обычно не очевидны. Эта роль языка – и вообще дискурсивных практик – стала особенно важна в период ранней перестройки. Тогда экономика еще не разрушилась, платить зарплату еще не перестали, внутренние военные конфликты еще не начались; в то же время глобальное переосмысление государственной истории и системы ценностей уже шло полным ходом на страницах газет, экранах телевизоров и в непрекращающемся массовом общении. Начали по-новому говорить на собраниях и по-новому писать в газетах, подписываться на большое количество журналов и часами смотреть в прямом эфире трансляцию заседаний Верховного Совета. До конца 1980-х годов перестройка была именно *дискурсивной деконструкцией* системы, наглядно продемонстрировавшей огромную роль языка (*гласности!*) в формировании идей, концепций, субъектностей и истории.

Анализируя дискурс, автор исследует перемены в процессе их развития до того, как с оглядкой назад их станут публично описывать и анализировать. Этот метод знаком, например, по "археологическим" работам Мишеля Фуко. Объектом исследования здесь является то, что Фуко называл "дискурсивной формацией" (Фуко 1996, Foucault 1998), – рассеянная среда высказываний, концепций и речевых жанров, существующих в определенном месте, в определенный исторический период и касающихся определенной темы. При этом они не обязательно организованы в единый дискурс, не обязательно являются продуктом одного автора, не ограничены единым пониманием темы, а подчас попросту противоречат друг другу. Тем не менее эта рассеянная дискурсивная среда имеет некую общую регулярность и принципы организации, схожее понимание того, о чем есть смысл говорить, схожие способы проговаривания и формулировки идей, схожие недоговоренности и неотрефлексированные допущения и т.д. В результате в дискурсивной среде, незаметно для говорящих и слушающих, могут формироваться новые понятия и концепции, подчас самые неожиданные³.

Поскольку смыслы и понятия, формирующиеся в недрах дискурсивных формаций, не очевидны заранее, их трудно изучать путем постановки заранее сформулированных вопросов. Для их изучения лучше подходит археология текстов, публикаций, архивов, дневников (если исследование ретроспективное) или этнография различных высказываний – политических, юридических, обыденных (если исследование ведется синхронно, в процессе изменений). Последний подход сегодня принято называть "историей настоящего" (*history of the present*). Н. Рис пользуется именно этим методом анализа, противопоставляя его тем исследованиям, в которых сначала выбирается известный объект (например, "идентичность"), а затем изучается, как этот объект описан в том или ином дискурсивном поле: "Немало исследований специально фокусируется на безусловно актуальной теме этнической идентичности и нарративных средств ее выявления; но я, напротив, более склонна к поиску общего в разных речевых стилях и системах референций, к анализу того, как личные и локальные дискурсы встраиваются в более широкие идеологические рамки данного общества в целом" (Рис 2005: 27).

Трудность этого подхода заключается в выборе конкретных дискурсивных практик и высказываний для анализа. Важно в море речевых актов найти высказывания и жанры, которые всплывают вновь и вновь в разных видах дискурса, в разных контекстах, в устах разных авторов, формируя разные идеи, т.е. выделить то, что Фуко называл "серьезными речевыми актам" (*Dreyfus, Rabinow* 1983) внутри дискурсивной формации. Многие из них можно использовать и выявить только в процессе исследования. Поэтому тема исследований не должна быть слишком узкой, чтобы в нее могли

попасться непредвиденные концепции и высказывания, и в то же время слишком широкой, чтобы заметить повторения и закономерности. Решая именно эту дилемму, Н. Рис определила свою исходную широкую тему так: "...повседневная действительность в эпоху ломки привычной жизни. По большей части говорили о перестройке, о том, что она сделала с людьми и с историей страны. И я поступила, как часто поступают этнографы: решила дать волю информантам самим указать мне на болевые точки своей жизни" (Рис 2005: 29).

Из этой широкой темы должна была выявиться более узкая область повторяющихся или ритуализированных высказываний, жанров и тем. Оказалось, что в речи перестроечного периода постепенно нарастала частота и публичность жанра литаний, расширялись его тематика и разнообразие контекстов. В какой-то момент этот дискурс стал общепринятым и общедоступным, что, в свою очередь, изменило его функционирование в частных разговорах. Автор пишет: «То, что людей неожиданно "прорвало" на пространные литании, направляемые в печатные издания, отражало общий "взрыв" этого дискурса среди населения. Такими литаниями обычно тихо обменивались в частных разговорах, появление же их в СМИ в виде публичного жанра добавило им энергии и в личном общении, и частные разговоры стали, по крайней мере на некоторое время, прямо-таки оргией литанизирования. Литании были замечены, выслушаны, приняты к "употреблению" (и даже превращены в товар); в ответ они породили другие литании, усиливавшие, оспаривавшие, дополнявшие и поддерживавшие первоначальные» (Рис 2005: 289).

Автор прекрасно понимает, что ментальность, национальный характер и др. являются идеологическими категориями. Но она также понимает, что высказывания об этих категориях – часть серьезных речевых актов эпохи, и относиться к ним следует с подобающей серьезностью, не спеша с тривиальной критикой их надуманности. Ведь все те функции, которые данные категории выполняют в дискурсе, не видны заранее ни говорящему, ни слушающему, ни исследователю. Конечно, у них есть поверхностная идеологическая функция: в результате постоянного повторения и циркулирования некие взгляды на реальность приобретают естественность, а другие оказываются скрытыми от глаз собеседников. Но есть у них и менее очевидная, глубинная идеологическая функция, заключающаяся в незаметном структурировании всего дискурсивного поля. Например, в период перестройки публичные речевые жанры, в которых высказывания о национальном характере или ментальности циркулировали, способствовали формированию представлений о том, что сами эти жанры и есть парадигма демократического дискурса. И этим они, к сожалению, усложняли развитие других жанров демократического дискурса, например, критические дискуссии гражданского общества.

Вновь вспомнив Фуко, можно сказать, что понятие "демократия" подспудно сформировалось в дискурсивной формации перестроечного периода отдельно от понятий общественного политического дискурса и институтов гражданского общества. Именно с этой точки зрения следует воспринимать один из главных выводов автора: "... в России времен перестройки провозглашенная цель – освобождение от подавляющей народ идеологии и социальной практики – была потоплена в водах ритуалистического говорения" (Рис 2005: 319). Этот вывод совсем не означает, что на уровне личной психологии народ будто бы "расписался" в собственном бессилии и в том, что ему суждено страдать. Напротив, этот вывод гораздо глубже: понятия "демократический дискурс", "гражданские права", "свобода слова" на уровне массового сознания не были ассоциированы с концепцией "гражданское общество"⁴.

Несвязанность понятий "демократия" и "гражданское общество" привело к тому, что гражданские права по-прежнему ассоциируются с правительством и государственным аппаратом, а не их общественным контролем со стороны граждан. Это способствовало воспроизводству социальных иерархий, приходу к власти номенклатурных

структур, новому разделению страны на различные привилегированные и непривилегированные группы, развитию массовой бедности, а также почти полной потере доверия ко всяческой "правозащитной деятельности" и интереса к участию в политическом процессе среди гражданских масс, так хорошо знакомым по советскому времени. Политические разговоры либо затихли, либо вернулись на кухни, а средства массовой информации и суды стремительно возвращаются под тотальный контроль государства. Иными словами, стало ясно, что критический общественный дискурс единичных недовольств и жалоб на нарушения прав граждан не оформился в дискурс гражданского общества, общими усилиями отстаивающего гражданские права в целом.

Именно этот вывод книги, подтвержденный детальным этнографическим исследованием дискурсивных практик, самый поучительный. Остается вопрос-надежда: навсегда ли упущена возможность связать на уровне массового сознания понятие "демократии" с концепцией, институтами и личными практиками гражданского общества? Без этой связки демократии с гражданскими свободами не получится.

Примечания

¹ Из личных разговоров с М. Урбаном.

² Следует сказать, что на семинарах американские аспиранты быстро приобретают умение критиковать тексты. Некоторые с первых дней способны любую книгу разбить в пух и прах. При этом умения находить и объяснять положительные и полезные аспекты работы куда меньше. Причина здесь не столько в системе образования, сколько во внутренней динамике отношений и статусов в среде аспирантов и в академической среде в целом.

³ Согласно Фуко, именно таким образом на рубеже XVII–XVIII вв. появилось современное понимание сумасшествия как обычного заболевания (Фуко 1998).

⁴ Понятие "гражданское общество", безусловно, следует всегда определять в конкретном социально-историческом контексте. В контексте сегодняшней России с ее государственной историей его необходимо определять широко – как институционально организованное гражданское сообщество, чей критический дискурс противостоит нарушениям гражданских прав и законов и на местном и на правительственном уровне, чье существование независимо от государственного политического контроля, но при этом *обеспечено* государственным законом, общественными институтами и средствами массовой информации.

Литература

- Волошинов 1929 – Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке и языке. Ленинград: Прибой, 1929.
- Остин 1999 – Остин Дж. Как производить действия при помощи слов / Пер. с англ. В.П. Руднева и Смысл и сенсбилизи / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 1999.
- Рис 2005 – Рис Н. Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М.: НЛО, 2005.
- Фуко 1996 – Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. С. Митина и Д. Стасова. Под общей ред. Б. Левченко. Киев: Ника-Центр, 1996.
- Фуко 1998 – Фуко М. Рождение клиники / Пер. с фр. А.Ш. Тхостов. М.: Смысл, 1998.
- Clifford, Marcus 1986 – Clifford J., Marcus G. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. University of California Press, 1986.
- Dreyfus, Rabinow 1983 – Dreyfus H., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. University of Chicago Press, 1983.
- Foucault 1998 – Foucault M. On the Archeology of Sciences: Response to the Epistemology Circle // Aesthetics, Method, and Epistemology / Ed. James. D. Faubion. N. Y.: The New Press, 1998. P. 297–333 (In collection: Essential works of Foucault 1954–1984).
- Marcus, Fischer 1986 – Marcus G., Fischer M. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. University of Chicago Press, 1986.
- Ries 1997 – Ries N. Russian Talk: Culture and conversation during Perestroika. Cornell University Press, 1997.

ЗЕРКАЛО "РУССКИХ РАЗГОВОРОВ"

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

Русская пословица

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Литература

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

ПЛЕННИКИ ЖАНРОВ: ОПТИМИСТИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ?

"Существуют ли жанры без адреса..."

Михаил Бахтин

Во введении к "Русским разговорам" Н. Рис сообщает об одной характерной особенности своей жизни в Москве в 1989–1990 гг. Поселившись "официально" в гостинице "Академическая", она через несколько месяцев сняла квартиру у станции метро "Сокол". Однако гостиничный номер продолжал числиться за ней, видимо, по причине прописки. И раз в несколько дней Рис появлялась там, чтобы оставить для бдительных дежурных по этажу следы своего "пребывания" (с. 35 книги Н. Рис).

Эта раздвоенность существования исследователя может служить хорошей метафорой для этнографической работы в целом и для текста Н. Рис в частности. Этнографу есть куда "уходить", когда полевое исследование должно быть завершено или прервано. И есть куда "возвращаться", когда этнографический материал оказывается исчерпанным. Этнограф – воспользуюсь емким выражением Рис – оказывается пленником своего жанра (с. 105), предполагающего целенаправленную жизнь "на два дома". Или чуть иначе: суть антропологии как дисциплины во многом состоит в постоянной культивации расщепленного присутствия в "поле" и "дома", в постоянном "двуплановом" восприятии действительности – с точки зрения непосредственно испытываемого этнографического опыта ("на Соколе") и с точки зрения тех задач, которые антропологический проект призван если не решить, то хотя бы обозначить ("в Академической"). С обсуждения текстуральных следов жанровой раздвоенности антропологического взгляда я бы и хотел начать свои заметки о "Русских разговорах".

Тема явного или скрытого присутствия антрополога в тексте – тема давняя, но не ставшая от этой давности менее сложной. Понятно, что и выбор информантов, и отбор документов для комментариев, и характер аргументации, и стилистика изложения отражают вполне конкретные индивидуальные – *авторские* – предпочтения. И тем не менее традиционно *личностный* характер этих авторских предпочтений, их *специфическое* "социальное происхождение", а также те возможности, которые были "отвергнуты" или "не выбраны", обычно оставляются за кадром итогового текста.

Нередко закадровый голос антрополога маскируется при помощи риторической стратегии, которая оформляет доступ к этнографическому материалу бесцветно, безлично и отстраненно. Антрополог в данном случае – лишь прозрачный "проводник", делающий неизвестное доступным читателю. Вольно или невольно этнограф уподобляет себя экрану, собственные качество и структура которого скрываются за спроецированной на этот экран этнографической "картинкой". Слово лишённый автора собранный материал предстает в виде объективной реальности, незамутненной и неискаженной исследовательской оптикой этнографа. Знание здесь не столько осознанно *формируется* этнографом, сколько "реконструируется", т.е. *воссоздается* из "готовых" гносеологических полуфабрикатов и блоков, которые в силу определенных

причин утратили свою изначальную смысловую стройность. Вот, например, как Татьяна Щепанская вводит ключевую для своего исследования культуры хиппи метафору: "Пожалуй, основным кодом молодежной культуры можно считать пространственный" (*Щепанская* 2004: 59). Далее следует подробный перечень и обсуждение уже готовых "локусов", призванных подтвердить правильность выбранного авторского пути. Риторическая поза незаинтересованности при подаче ключевой метафоры – "*пожалуй*" – придает всему описанию объективистский характер: масштабы пространства, увиденного автором, определяются не особенностью авторского взгляда и занятой ею позиции, а параметрами самого пространства.

Еще одним, диаметрально противоположным, но не менее распространенным способом жанровой маскировки авторского отсутствия в тексте является сведение этнографического материала до уровня "иллюстрации", чья задача – оживить нормативные положения, высказываемые автором. Такие цитаты-иллюстрации из интервью, писем или дневников нередко остаются без комментариев, их происхождение зачастую не раскрывается, а их очевидная чужеродность по отношению к *основному* авторскому тексту обычно маркируется при помощи курсива. В рамках этого жанра антропологическое знание не формируется, но и не "реконструируется", скорее оно формулируется, "транслируется" с высоты авторского опыта, который остается для читателя, как правило, неизвестным. Именно таким образом, например, оформляет свое недавнее исследование экстремальных групп Константин Банников: время от времени авторские обобщения прерывают мета-дискурсивные замечания типа "приведу несколько примеров..." или "ниже приводятся фрагменты солдатских писем и дневников, в которых полно отражена...", за которыми следуют выдержки из собранных документов, объединенных нередко под обезличенной ссылкой: "из солдатских писем" (*Банников* 2002: 257, 259).

Разумеется, исходный позитивизм этих жанровых стратегий имеет глубокие корни и вполне солидное научное прошлое. Важным для меня является не эффективность этого типа научного письма, а тот эффект, который оно производит при столкновении с текстами, подобными "Русским разговорам". Именно на фоне такой академической традиции текстуального авторского не-присутствия та постоянная дистанция между собой и собеседниками, которую обозначает в своем тексте Рис, особенно раздражает и кажется излишне нарочитой. Описывая свое общение, Рис последовательно материализует себя в тексте – "иностранка, американка, антрополог", – превращаясь в объект собственной рефлексии и в предмет этнографического описания.

Подчеркивание этого со-присутствия и не-совпадения с российским контекстом, последовательное акцентирование своей раздвоенности, наверное, можно трактовать и как определенное нежелание "сливаться с фоном". Однако мне кажется, что цель этого сознательного обозначения своей исходной авторской позиции все-таки заключается в ином. Этнографический опыт в данном случае последовательно воспринимается как опыт диалогический, как процесс, возникающий между двумя (и более) несовпадающими речевыми практиками, жизненными установками и культурными традициями. Этнографическое общение в данном случае – это всегда этнографическое *столкновение*, вызванное и обусловленное осознанием взаимных пределов¹. Проблема доступа к этнографическому материалу в "Русских разговорах" описывается в полном соответствии с этимологией этого слова: "проблема" есть препятствие, сковывающее привычное продвижение. Соответственно, и этнографическое знание, возникающее в процессе такого столкновения, не "реконструируется" и не "транслируется", но активно "ищется", "находится" или взаимно "создается". Рис объясняет этот процесс так: «Чем больше я старалась "попасть" в нужный жанр, а не просто правильно говорить, тем более равноправным участником разговора я себя ощущала, тем полнее русские

воспринимали меня как "свою". Это не значит, конечно, что я могла донести до сознания собеседников все, что хотела. Для перехода на "русский разговор" мне надо было "отложиться в сторону" какие-то ключевые установки..., которые находят опору и поддержку в моих родных американских жанрах, а в русских не находят» (Рис 2005: 77).

Как удачно демонстрирует в своей книге Рис, целью этнографа не обязательно является идентификация с исследуемой культурой, т.е. поиск своего отражения в этнографическом материале (*чужое-как-свое*); Рис оказывается в состоянии удержаться и от стремления "присвоить" иную культуру (*свое-как-чужое*). На передний план здесь выходит нечто иное: исследовательская задача видится не в преодолении (сопротивлении) материала, а в документации "точек" несовпадения собственного знания и полученного этнографического опыта. Попадание в жанр требует сознательного отказа – пусть временного – от своих исходных установок. Предпосылкой понимания иной культуры оказывается осознание собственных пределов.

Иначе говоря, подчеркнутое само-дистанцирование в процессе этнографического исследования и антропологического письма становится проявлением того, что Михаил Бахтин называл "внеаходимостью", т.е. признанием своего неполного присутствия в тексте (и в жизни), признание, благодаря которому, собственно, и возникает потребность в восполняющем диалогическом общении. Понимание, основанное на внеаходимости, *требует* "жизни на два дома", которая способна превратить чужое слово в "свое-чужое" (Бахтин 2002: 408). В свою очередь, закономерным результатом такого подхода становится осознание того, что "прозрачность" этнографа, его/ее "слияние" с материалом есть не что иное, как дискурсивный прием, повествовательный трюк, жанровая привычка, позволяющие избежать болезненных рефлексий по поводу ограниченности собственного этнографического опыта.

Одна из безусловных заслуг книги Рис – последовательная документация того, что для русских разговоры – это не просто самодостаточная ценность, ради которой можно пожертвовать другими – казалась бы, более приятными или полезными – делами. Русские разговоры генеративны – выступая способом фиксации и репрезентации ценностей, они одновременно становятся и способом прозвонивания новых ценностей (с. 55). Дискурсивный обмен, циркуляция слов создает, так сказать, *прибавочную* стоимость. точнее – в данном случае – новую ценность. Если бы Рис остановилась только на этом, то ее выводы, во многом обязанные знакомству с работами Мишеля Фуко, наверное, могли бы остаться еще одной – весьма убедительной – этнографической иллюстрацией к известным постструктуралистским постулатам о примате языка и текста в конструировании социальной реальности ("речевой действительности"). Однако внимание к социальному контексту, в котором реализуются жанровые особенности русских разговоров, позволило Рис избежать традиционного тупика текстуального фетишизма. Хотя постоянные литании и ламентации и могут являться отражением массовых представлений о прагматической эффективности этих речевых жанров ("разжалобить"), их повсеместность и эмоциональная заряженность четко указывают на то, что испытываемые (или воображаемые) боль, утрата и страдание оказываются неотъемлемой чертой российского социально-символического ландшафта.

Я пишу эти заметки, когда по российскому телевидению идет премьерный показ фильма "В круге первом". Евгений Миронов, играющий в сериале главную роль, в ответ на вопрос журналиста о том, чему научили его съемки фильма и общение с А. Солженицыным, поясняет: «...я понял, что благодаря этой чудовищно страшной ситуации, может быть, мы и живы до сих пор... "Душа воспитывается в мучениях" – это тоже слова Солженицына... Почему-то горе нас учит больше, чем радость и счастье» (Шигарева 2006: 13). Комментарий Миронова вполне вписывается в ту коллекцию "страданий, облагороженных речью" (с. 226), которую собрала Рис в перестроечной

Москве. Поиски христианских истоков этой "коллекции", наверное, уместны, и Рис об этом упоминает в своей книге. Но на мой взгляд, гораздо убедительнее ее попытка связать повседневность (дискурсивных) страданий с той идентификационной работой, которую они в состоянии произвести.

Мне кажется, что Рис абсолютно права, когда замечает, что в России XX в. страдание стало "опорой системы идентичности, открытой всем социальным классам" (с. 272). XX веком эта тенденция, разумеется, не ограничивается. Мои собственные исследования, проведенные с Алтайским комитетом солдатских матерей в 2001–2002 гг., также документируют сходную тенденцию – основой консолидации и групповой идентичности матерей погибших солдат зачастую оказывается вовсе не критика военной доктрины государства, стремление к политической реабилитации погибших сыновей или требование материальной компенсации. Объединения матерей строятся прежде всего на непрекращающемся воспроизводстве следов утраты (мемориалы, памятные доски, книги памяти и т.п.) и рассказов о переживаемой боли. "Человека с человеком сближает горе", – сообщила мне в интервью мать, чей сын погиб из-за дедовщины в армии.

В этом и многих других случаях страдание, по точному замечанию Рис, оказывается элементом коллективной и индивидуальной собственности (с. 272). Дискурсивный обмен этой "собственностью" производит необходимое ощущение социальной взаимосвязи и признания ("сближение"), а сообщество утраты, сформированное в процессе этого обмена, соответственно, обеспечивает сохранение и дальнейшее воспроизводство этой аффективной формы собственности и принадлежности².

Насколько этот тип жанровой привязанности, насколько эта фиксация на идентификационном эффекте боли и страданий является проявлением *русскости*? Точнее, почему именно в России эти формы коллективной идентификации оказываются столь востребованными в символическом смысле? Вывод Рис о том, что в рамках русской культурной логики повседневные потери и страдания (по умолчанию) компенсируются наградой на уровне сакрального (с. 273), меня убеждает лишь отчасти. Мне кажется, что дело в данном случае не столько в вере в отложенную "компенсацию", сколько в тех дискурсивных последствиях, которые могут произвести заявления о боли и страданиях.

Боль невыразима и непереводаема, и, как замечает в своих "Философских исследованиях" Людвиг Витгенштейн, "...словесное выражение боли замещает крик, а не описывает его" (Витгенштейн 1994: 171). Демонстрация боли призвана не столько передать содержание ощущения (что может отражать перекошенное лицо?), сколько привлечь внимание к месту боли, и – что более важно – к субъекту, ее испытывающему (Там же: 173, 184). Основная цель выражений боли, таким образом, состоит в социальной картографии пространства, в его делении на тех, кто испытывает боль и тех, кто воспринимает ее со стороны.

Говоря иначе, выражения страдания позволяют проводить социальную дифференциацию с помощью критерия, основания которого невозможно адекватно вербализовать. Обозначая субъекта речи ("мне больно") в языковом пространстве, очерчивая определенную социальную позицию, такие выражения, тем не менее, всегда оставляют открытым вопрос и о содержательном аспекте этой боли, и о ее происхождении. Более того, выражение боли с неизбежностью задает и контекст ее восприятия, превращая признание (чужой) боли в акт социального доверия и соучастия, а ее отрицание – в дискурсивную глухоту.

На мой взгляд, именно эта содержательная "неуловимость" боли на фоне устойчивости сложившихся форм ее обозначения ("литании") и превращает дискурсивное страдание в актуальный механизм идентификации в условиях нестабильности индиви-

дуальных и/или групповых идентичностей. Сложность ситуации, разумеется, заключается в том, чтобы не пропустить момент перехода, когда идентификационная привязанность к отдельному (травматическому) виду повествования превращает его в господствующую форму символизации и способ формирования социальных связей в целом. Момент, когда грань между внутренней логикой конкретного речевого жанра и прозой жизни становится неразличимой. Попытки Рис воспринимать литании как жанр, т.е. как определенную символический продукт, правила организации которого могут быть выучены и воспроизведены, безусловно, обнажает "сконструированность" дискурсивных страданий. При этом открытым остается вопрос о том, способен ли подобный подход столь же эффективно продемонстрировать и сконструированность сами страдания? Или, чуть иначе: профессиональная жизнь на "два дома" делает операцию социо-культурного острашения фактически естественной. Дистанция становится и условием быта, и характеристикой бытия этнографа: решетка "жанра" превращается и в способ организации разрозненного материала, и в фильтр, структурирующий доступ к нему. Что осталось по ту сторону жанровой решетки? Возможно ли страдание, неискаженное речью?

Примечания

¹ Обсуждение сходного подхода в отечественной этнографии см., напр.: Гончарова 2004.

² О сообществах утраты см.: Ушакин 2004.

Литература

- Банников 2002 – Банников К. Антропология экстремальных групп. М., 2002.
- Бахтин 2002 – Бахтин М. Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов // Бахтин М. Собр. соч. Т. 6. М., 2002.
- Витгенштейн 1994 – Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
- Гончарова 2004 – Полевая кухня: Как провести исследование / Ред. Н. Гончарова. Ульяновск, 2004.
- Ушакин 2004– Ушакин С. Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России // Ab Imperio. 2004. № 4. С. 603-639.
- Шигарева 2006 – Шигарева Ю. Евгений Миронов: Горе нас учит лучше, чем радость // Аргументы и факты. 2006. № 5.
- Щепанская 2004 – Щепанская Т. Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.

© С.В. Глебов

РУССКИЕ РАЗГОВОРЫ ИЛИ РАЗГОВОРЫ О РУССКИХ?

Публикация книги Н. Рис "Русские разговоры" в библиотеке журнала "Неприкосновенный Запас", безусловно, и полезна, и своевременна, несмотря на то, что перевод выходит почти десятилетие спустя после англоязычного издания. Блестяще написанная общедоступным языком (и вполне адекватно переведенная), эта книга выгодно отличается от зачастую переполненных специализированным жаргоном работ социологов, антропологов, а в последнее время и историков.

Работа Рис – один из самых интересных плодов знаменитого "лингвистического поворота" в гуманитарных и социальных исследованиях России – а вместе с известной работой Андрея Зорина она, несомненно, встанет в ряд исследований российской культуры, которые окажут большое влияние и на историков (Зорин 2001). Вполне можно будет говорить о филологическом и антропологическом повороте в наших гуманитарных науках.

Некоторое время назад с группой коллег по журналу "Ab Imperio" мы попытались отрефлексировать ситуацию в современной российской исторической науке, и пришли к выводу, что историки в некотором смысле зависимы от филологов, включенность которых в международное научное общение далеко превyšала все, чего достигли историки (Глебов и др. 2003). Мне кажется, в антропологии и этнографии ситуация складывалась подобным же образом: в силу целого ряда причин синхронные исследования культуры, что является основной задачей для западной антропологии, были в Советском Союзе практически невозможны. Исследования абсолютизированных и эссенциализированных групп ("этносов"), их происхождения (под рубрикой "этногенеза") и материального и социального развития (под рубрикой "быт и материальная культура") занимали главное место в советской этнографии. Несмотря на то, что этот подход уходит корнями в романтическую и народническую традицию русской этнографии с ее симпатией к угнетенным народам, в современном мире, безусловно, он давно стал препятствием для развития гуманитарных и социальных наук в России и в бывшем СССР. Перевод и публикация исследования Н. Рис должны помочь этнографическому сообществу в России сформулировать новые вопросы и обратиться к исследованиям современного состояния постсоветских культур, способов их производства и динамики их изменения.

Цель своей книги Рис формулирует на страницах введения: "...на материале повседневных разговоров и практик показать, как в узловые, пусть подчас и разделенные целыми эпохами, моменты истории судьбы россиян переключаются между собой; из обыденных разговоров я хочу извлечь и сформулировать те социальные и идеологические ориентиры, которым говорящие следуют и которые они сами воспроизводят" (Рис 2005: 23)

За внешне разобщенными, хаотическими и эмоциональными высказываниями и жалобами россиян по поводу экономической разрухи, социального и политического коллапса, бытовых неудобств в стране Рис обнаруживает стройную систему жанров, семиотических кодов и практик обозначения, которые придают смысл социальному миру в эпоху глубочайшей его трансформации. Таким образом, ее работа вполне следует в русле интерпретативной антропологии Клиффорда Гирца, считающей культуру "паутиной значений" и пытающейся отыскать за местными фактами – не могу удержаться от того, чтобы не повторить любимую фразу Романа Якобсона об "атомистических фактах" – некие общие, универсальные для данного общества принципы осмысления и означения. И хотя в случае с работой Рис остается множество вопросов методологического характера (например, касающихся репрезентативности речевых оборотов, ставших материалом для ее исследования), на уровне ежедневной практики любой здравомыслящий человек подтвердит, что Рис сумела подметить и описать весьма важный элемент современной российской культуры.

Но насколько современен или стар этот элемент, насколько уникален он и эндемичен той эпохе "свершений", в которую "имея возвышенный нрав, жить, к сожалению, трудно?" Автор по этому поводу дает противоречивые оценки и суждения, и мы попробуем взглянуть именно на эту часть вопросов, вызываемых работой американской исследовательницы. Рис говорит, что не верит в эссенциальную "русскую идентичность", восприимчивая ее в русле современного конструктивизма как постоянную практику создания и воссоздания группности. И действительно, этнограф, занимающийся исследованием языков, при помощи которых группа людей описывает (и, как утверждает Рис вслед за Бурдые, структурирует и создает) современную им социальную реальность, вряд ли может защищать некую языковую константу национальной идентичности.

В то же время исследовательница утверждает, что в речевых практиках повседневности заключается огромная сила воспроизводства, и в этом смысле обнаруженные ею литания и ламентации – некий постоянный элемент все возрождаемой русскости. Русские, по мнению Рис, любят и гордятся своей принадлежностью к стране и культуре, которые подвергаются совершенно уничижительной критике в повседневных разговорах, становятся своего рода антиутопией. "Русские разговоры", иррациональные, мешающие конструктивной и созидательной работе разумной демократии, становятся неотъемлемой частью русской национальной идентичности, своего рода предикатом нового русского субъекта.

И если когда-то нас уверяли, что русская культура – авторитарная, цивилизационно некомпетентная или излишне коллективистская, то теперь возникает ощущение, что найден еще один сущностный элемент теперь уже исследовательского плача по России: русская жалоба. Немаловажным фактом является и то, что структура и формирование литаний и ламентаций исследуются в контексте формы русской народной сказки или былинного плача Ярославны, подчеркивая древность, почти метафизичность самого жанра, удивительным образом переживавшего в маленькие квартирники московских интеллигентов. Схожесть современных речевых практик с древними текстами еще не говорит о генетическом родстве, а исследователи национализма давно отметили исключительную зависимость "когнитивной рамки" национальной идентичности от современного контекста. У любого сообщения есть источник, адресат и есть способ, которым оно передается в определенных культурных контекстах. Не очевидно, что крестьянские причитания, православная культура или древнерусская литература представляют собой непосредственный информационный фон постсоветской интеллигенции. В равной степени культуру жалобы можно связать с интеллигентской традицией социальной критики и отказом от процедурального и рационального решения проблем или с советской традицией самокритики, инверсированной и направленной вовне.

Более того, примеры иррационального плача и жалоб Рис обнаруживает в петициях рабочих царю в период первой русской революции (зубатовско-гапоновская организация вдруг тоже становится элементом воспроизводства литаний и ламентаций в паутине культуры?) (Там же: 213). Американская исследовательница считает, что "долгая история авторитарного правления и классового неравенства в России, включая эпоху крепостничества, тянувшуюся чуть ли не до XX в." (sic!) породила в российском обществе особые формы дискурса сопротивления, в которых жалоба становится главным элементом (Там же: 212). Рис идет еще дальше и утверждает, что "можно увидеть сложную непрерывную связь между традиционными русскими плачами, комплексом Горя-Злосчастья и современными литаниями, широко звучавшими в годы перестройки. Концептуальные модели, по которым в старой России строился дискурс о мире, обнаруживают удивительное сходство с соответствующими моделями современной русской речи. Ламентация, оплакивание оказывается тем же главным выражением того же основного мироощущения, которое мы видим и во время перестройки, в конце XX в., и сто лет назад; те же самые ценностные оппозиции определяют драматическое напряжение сегодняшнего разговора" (Там же: 217).

Для исследователя речевых практик, придающего огромное значение языку как инструменту структурирования социальной реальности, Рис иногда выступает как чрезмерный эссенциалист. Так, она говорит: "Индустриализация и иные реорганизации со-

ветского периода добавили новые элементы – детали, повороты, парадоксы – в феномен народного страдания, но вряд ли изменили его логику. Очень скоро после революции была перекроена социальная иерархия. Хотя ее составляющие получили совершенно новые обозначения – партия, номенклатура, начальство, – по существу она в значительной степени была воспроизведением иерархических структур и практики до-революционного общества" (Там же: 272). Вечная Россия с ее страдающим и жалующимся народом, с ее эссенциализированной национальной идентичностью, всегда предполагающей плач и страдание?

Кажется, здесь остается сделать один шаг и сообщить, что традиционная патримониальная власть (*Pipes* 1974), своего рода hardware российской жизни, в культурной области генерировала software жалоб и lamentаций, задачей которых, как в концепции "плохой идеологии", было поддержание отношений неравенства и власти. Но если Рис права, и функцией иррациональных lamentаций является воспроизводство и поддержание тех самых социальных неравенств и отношений власти, которые оплакиваются и критикуются в жалобах, стоит отметить, что ни в начале XX в., ни в его конце они этих функций как следует так и не выполнили: и в 1917 г., и в 1989–1991 гг. старые отношения власти были сметены и открылись новые, ранее совершенно невиданные возможности социальной трансформации и мобильности, описывавшиеся, как отмечал еще Селищев, совершенно новыми языковыми инструментами (*Селищев* 1928).

Мне кажется, что именно здесь и проявляется одна из главных проблем работы Рис, состоящая в том, что ее информанты – московская или ярославская "интеллигенция", представители того самого "советского среднего класса", который стал основным двигателем перестройки и чья экономическая независимость была разрушена рыночными реформами эпохи Ельцина, и чьи речевые практики американская исследовательница спроецировала на "практики русскости" вообще. Зададимся простым вопросом: а такова ли была бы картина русских разговоров, если бы основными собеседниками Н. Рис стали не представители укорененных московских семей, а наводнившие столицу в 1990-е годы молодые провинциалы, создававшие новые предприятия, культурные продукты, воевавшие за свое место под солнцем всеми законными и незаконными способами?

Мне представляется, что исследователи часто принимают как данность существование некоей единой группы, сообщества, в данном случае – русского народа, который генерирует некий общий язык самоописания и описания социальной реальности (что связано с центральностью "национальной парадигмы" в гуманитарных и социальных науках). Поворот истории России как дисциплины к истории империи позволил понять, что мы сталкиваемся с исследовательской ситуацией, в которой групп и языков множество, они взаимодействуют и перекрещиваются между собой, порой транслируя в одном и том же тексте элементы древнего палимпсеста и совершенно новые, порожденные уникальной современной ситуацией описания (*Герасимов и др.* 2004). Работа Н. Рис блестяще описала один из таких языков самоописания. Способы его взаимодействия с другими языками, социальными или этническими, его взаимозависимости от других языков (например, интеллигентская традиция социальной критики или литературная сатирическая традиция) все еще ждут серьезного исследования.

Литература

- Герасимов и др.* 2004 – Новая имперская история постсоветского пространства / Ред. И. Герасимов и др. Казань, 2004.
- Глебов и др.* 2003 – *Глебов С., Могильнер М., Семенов А.* "The Story of Us": Прошлое и перспективы модернизации гуманитарного знания глазами историков // НЛЮ. 2003. № 59.
- Зорин* 2001 – *Зорин А.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2001.
- Рис* 2005 – *Рис Н.* Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М., 2005.
- Селищев* 1928 – *Селищев А.М.* Язык революционной эпохи: Из наблюдений над русским языком последних лет (1917–1926). М., 1928.
- Pipes* 1974 – *Pipes R.* Russia under the Old Regime. L., 1974.

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННЫХ РАЗГОВОРОВ

Кто знает, как сложилась бы судьба науки – антропологии, если бы аборигены читали то, что написано о них антропологами. Дистанция по отношению к объекту описания, которую предполагает и создает антропологический текст, остается одним из условий его эффективности. В этом смысле "Русские разговоры" Н. Рис при всей ясности и нарядной легкости слога – непростое для российской аудитории чтение: они написаны иностранкой для своих, но рассказывают о дискурсивном ландшафте последних лет перестройки, почти о нас.

Из обыденных разговоров московской интеллигенции американский антрополог извлекает культурные универсалии и регулятивные механизмы, приводящие это речевое многообразие к общему знаменателю – русскости. Вооружившись волшебным словом "жанр", автор картографирует до боли знакомое: истории о катастрофическом потреблении эпохи дефицита и байки о пьянках, жалобную продукцию и новые этиографии. Рис находит в рассказанном страдании дискурсивную доминанту русской культуры; выясняет, что означает быть русским на словах; искренне пытается понять, почему наш великий и могучий язык является богатством и как им распоряжаются. По ходу анализа "русского дискурса" становится ясно, что разговоры – это одновременно оплот сопротивления и способ утверждения власти, женские придирки – инструмент сохранения порядка, мужские скабрёзности – путь к свободе, а грубость советских продавщиц – культурный сценарий. Все это по-настоящему интересно и гарантирует успех русскому переводу книги у самого широкого круга читателей.

А наш брат-гуманитарий? Будет ли его реакция на "Русские разговоры" пристрастным (не)узнаванием себя в антропологическом зеркале или его теоретическим осмыслением? Захочет ли он разглядеть за несциентичной манерой письма, вольной процедурой сбора данных, олитературенными комментариями и живым присутствием автора в тексте не очередной травелог западного интеллектуала, а достойный опыт качественных штудий со своей аналитической оптикой и методом? При любом раскладе методологические рамки, что удалось сохранить-приобрести ученому читателю за 8 лет, отделяющих английский оригинал от русского перевода, будут испытаны на прочность. Ведь, согласитесь, современная ситуация примечательна. Сами "русские истории" почти утратили свой маргинальный статус, но переход от нарративно-дискурсивного ликбеза к спокойному качественному исследованию явно затягивается. Опубликованы первые работы российских авторов о том, что рассказывают наши соотечественники и с каким социальным эффектом¹. Но они не претендуют на широкие культурные обобщения. О перестройке по-прежнему пишут зарубежные специалисты. Н. Рис, например. И, если попытаться вообразить, что "Русские разговоры" вышли бы в 1997 г. одновременно на английском и на русском, то здесь, вероятно, возникла бы эйфория от открытия новых тем и методов, но вряд ли стоило ожидать рабочего разговора. Сегодня возможно все. Такая уж фаза. Рабочая.

Обещание анализа повседневных разговоров 1989–1990 гг. стало для меня одной из главных интриг этой книги. Ведь о русских разговорах известно лишь то, что они существуют. Сегодня охотно пишут о разновидностях русского бытового письма, распутывают разной глубины нарративные интервью, но не обыденные разговоры. Уж слишком это "спонтанное речевое общение" неуловимо и чувствительно к контек-

Галина Анатольевна Орлова – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии личности факультета психологии Ростовского государственного университета; e-mail: kir@rsu.ru

стам. А потому исследование Рис уникально дважды: во-первых, собрана коллекция высказанного нашим самым разговорчивым сословием 16–17 лет тому назад, а, во-вторых, предложена авторская версия анализа этого материала.

Автор особо подчеркивает важность изучения разговоров. Она полагает, что в России, в сравнении, например, с жителями Папуа–Новой Гвинеи, разговоры – это базовая практика конструирования ценностей. И даже более того: "В языке повседневного общения... действует тонкий и всепроникающий – и, может быть, самый мощный – механизм воспроизводства культуры" (Рис 2005: 58). Докса, выдержанная в антропологическом стиле, позволяет перевести страсть к речевому общению в разряд русского модуса самовыражения. При этом Н. Рис не поясняет, насколько она различает стратегические возможности "речи во всех ее формах и разновидностях" и собственно разговоров.

Для анализа русского культурного материала, производство и упорядочивание которого традиционно связывается с письменными дискурсами и прежде всего с литературой, описание специфической дискурсивной ниши обыденной устной речи приобретает особое значение. Ведь что такое обыденная устная речь московской интеллигенции (может быть, самого затронутого литературой сословия) в эпоху перестройки (которая с не меньшим основанием может быть определена как эпоха доминирования публицистического дискурса, "Огонька", "Аргументов и фактов", толстых журналов и исторических разоблачений вроде книг Роя Медведева)? Не очень понятно.

Думаю, здесь не стоит особо вдаваться в размышления в духе Онга о том, до какой степени устная речь человека, затронутого письменными технологиями, подчинена этим технологиям и структурирована ими (Ong 1999: 78). Или, может быть, стоит? В противном случае всякая попытка драматизации, предпринятая просвещенными собеседниками автора, всякая операция воплощения в сюжет и проявление пафоса будут проходить по ведомству волшебной сказки и мифа. И тогда будут возведены на дискурсивный пьедестал литании, поскольку они без труда отсылают к своим фольклорным двойникам, и останутся едва затронуты анализом бытовые абсурдистские жанры интеллигенции, отсылающие к литературным моделям и конвенциям. А все порожденные русской литературой проклятые русские вопросы и стратегии ответов на них (а ведь именно их можно выводить в качестве жанров) будут некритически рассмотрены как продукт разговорного жанра и описаны средствами фольклористики. Еще одна опасность проистекает из ограниченных возможностей матрицы традиционного фольклора для фиксации и структурирования повседневных фактов (опять же, не будем углубляться в полемику об исторических границах повседневного). И тогда столичный житель, живущий в конце XX в., шагнет на страницы книги из сказочной страны богатейшего русского фольклора, а его речь, препарированная при помощи фольклорных инструментов, превратится в набор сакральных символов и растеряет фактуру повседневного.

Конечно же, Н. Рис действует гораздо тоньше. Но и для нее литература остается неотрефлексированным подпольем, откуда заимствуется принцип структурного упорядочивания эмпирических речевых фактов (жанровая сетка) и говорящие метафоры вроде той, где автор вписывает рассказы своих собеседников в книжную форму: "Те же, чьи истории представляют собой подобающе структурированные главы, стихотворные строки или хотя бы примечания к эпической саге о России, считали себя частью этой саги" (Рис 2005: 65). Однако тот факт, что исследовательнице удалось предложить новый взгляд на русскую культурную механику и показать его перспективность, лично для меня очевиден. А об интерпретативных ключах и стратегиях исследования всегда можно спорить.

По ходу чтения у меня возникло странное ощущение, что в тексте, подменяя друг друга, присутствует несколько русских разговоров. Когда автор пишет о разговоре, в котором можно раскрыть душу, или упоминает о знаменитых кухонных разговорах,

то, видимо, имеет в виду особую форму межличностного речевого общения (может, не в меньшей степени культурно-специфичную). Ценность этой формы фиксируется, но не проблематизируется, а порядок коммуникации не учитывается при анализе стратегий порождения высказываний и смыслов в разговоре. О значимости таких разговоров приходится судить по собственному опыту и песенке про маленькую компанию из советского мультфильма. А ведь весьма вероятно, что тот рефрен – "Ах, было б только с кем поговорить", – выражает самую суть русских разговоров, приоритет интеракции над наррацией.

Для Рис куда важнее знать, о чем, по каким правилам и с какими социальными последствиями говорили в Советском Союзе, нежели учитывать влияние формы/ситуации взаимодействия на производство значений высказывания. Здесь-то и возникает другой разговор – говорение о чем-то, сведенное в ситуации анализа к серии монологических фрагментов и рассказов. Понятно, что классический для анализа беседы вопрос (должна ли единица анализа разговоров быть двуполюсной, сохраняя диалогичную структуру взаимодействия?) здесь теряет смысл. Для Н. Рис в этом нет проблемы, поскольку значение, структуру и ценностное измерение она обнаруживает внутри отдельных фрагментов вне прямой связи с характером взаимодействия. Ее исследовательская стратегия – "поиск общего в разных речевых стилях" – позволяет снять различия между застольной дружеской беседой, плановым интервью (процедура его проведения неизвестна, но так ли уж это важно?), статьями в прессе, письмами в газету, телерепортажами и выступлениями на митинге. Устная речь не вполне отделена от письменной, приватная – от публичной. В разряд русских разговоров попадает даже объяснение, данное одним москвичом на безупречном английском. Такая установка позволяет оптимизировать поиск в перестроечной речи новых дискурсивных целостностей и систем их формирования, но, продолжая настаивать, затрудняет исследование (обыденного) разговора как особой культурной формы.

Анализируя перестроечный дискурс (или одну из его версий), Н. Рис сосредоточивается на изучении относительно устойчивых моделей, кодов, нарративных конвенций, которые, хотя и воспроизводятся всякий раз в определенной ситуации, но непосредственно от нее не зависят. Отсюда интерес исследовательницы к поэтике устной речи в целом и речевым жанрам в частности. Превращение жанра – типизирующей и формальной по своей сути категории – в основную единицу анализа и, я бы даже сказала, абсолютизация его в этом качестве, вступает в противоречие с более гибким стратегическим ориентиром исследования. Или наоборот. В результате автор создает довольно хаотичную картину перестроечных жанров. Я бы предложила рассматривать ее как результат первичной обработки эмпирических данных, где в не очень понятных отношениях соединяются традиционные жанры устной речи, отдельные речевые акты, сюжеты и новые образования, к которым, действительно, имеет смысл применять понятие "жанр". Может быть, даже речь идет о разных вариантах одного жанра – литании – особого жалобно-обвиняющего модуса русской речи, в который может быть включена (и периодически включаются автором) большая часть выделенных Рис речевых стратегий. Как это часто бывает в качественных исследованиях, автор создает свой объект по ходу описания.

Н. Рис удалось сделать то, что давно уже пора было сделать: потеснить классика русской литературы, доказав, что в России не то что каждая семья, но и каждый человек несчастлив одинаково. Во всяком случае, существуют устойчивые культурные формы для выражения, воспроизводства и аксиологизации этого несчастья. Их потенциал для производства субъектности рассказчика и насыщения его жизни смыслом, как показала Н. Рис, неисчерпаем. Исследовательница рассматривает литании как зеркальное отражение историй о советском позитиве. Однако у того, что она называет "славословием", был другой двойник – дискурс критики и самокритики, обличений и разоблачений, который обнаруживает куда большее сходство с литаниями, чем

можно было предположить, вполне может потягаться с ними и в пафосе, и в дискурсивном потенциале субъективации, и уж, конечно, в силе политического действия. А вот почему социальное и политическое мышление россиян имеет столь явно выраженную негативную доминанту и возможны ли альтернативы – вопрос открытый.

То, что было рассказано американскому антропологу, представляет большой интерес. Но не менее интересно то, о чем ей не рассказывали. Мое внимание привлекли зафиксированные Рис зоны молчания, в которых русский человек не может или не хочет о чем-то говорить, будь то отказ от обсуждения практического решения проблемы или от позитива. Выявление и анализ таких ограничений, налагаемых культурными конвенциями, кажется важным шагом на пути к реконструкции *taleworld*, рассказанного универсума культуры – области жизни, находящей свое воплощение в рассказах (*Young* 1989). Избранная исследовательницей позиция позволяет распространить дискурсивный патронаж, по крайней мере, на весь аксиологически окрашенный опыт русской культуры. И, наоборот, лакуны в разговорах и рассказах можно рассматривать в качестве индикаторов отсутствия ценности, а нередко и разработанных культурных моделей социального действия, эмоционального переживания и т.д. Автор, конечно, рассматривает и исключения из правила, как, например, существование вопреки похвалам бедности ориентации на материальное благополучие. Но в целом правило функционирует, позволяя Рис наметить контуры дискурсивной утопии для России: благоприятные социальные, политические и экономические изменения можно вызвать, если изменить палитру актуальных жанров русской речи.

Свое исследование Н. Рис называет "серией культурологических фотографий". Однако не стоит путать удачную авторскую метафору с визуальной "чернухой", обильно перемежающей главы русского издания. События, изображенные на этих мрачных снимках, явно находятся за пределами описываемого автором периода. А их оптика, мягко говоря, не совпадает с той, что была предложена Рис. И все же появление таких фотографий в русской версии "Русских разговоров" довольно симптоматично. Ведь и через 10 лет они воспроизводят деструктивные визуальные стратегии самых страшных перестроечных журналов. А значит, конструирование травматического опыта продолжается. И потому вряд ли в скором времени стоит ожидать отечественных текстов о перестройке.

Примечание

¹ Они, как правило, построены на анализе такого специфического жанра, как рассказанная история жизни, сосредоточены на описании локальных форм социального опыта или отдельных дискурсов и не претендуют на широкие культурные обобщения. См., напр.: Трубина Е. Рассказанное "Я": отпечатки голоса. Екатеринбург, 2002; Здравомыслова Е., Темкина А. Анализ нарратива: возможности реконструкции сексуальной идентичности // В поисках сексуальности / Под ред. А. Темкиной, Е. Здравомысловой. СПб.: Булавин, 2002.

Литература

- Рис 2005 – Рис Н. Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М.: НЛЮ, 2005.
- Ong 1999 – Ong W. Orality and Literacy: The Technologizing of the World. N.Y.: Routledge, 1999.
- Young 1989 – Young K. Narrative embodiments: Enclaves of self in the realm of medicine // Texts of Identity / Eds. J. Shotter, K.J. Gergen. L.: Sage, 1989.

О ВКЛАДЕ НЭНСИ РИС В "РУССКИЙ МИФ"

Когда читаешь по-настоящему интересную книгу, возникает желание, чтобы и другие ее прочитали. Я рекомендовал книгу Н. Рис своим аспирантам как образец умения вслушиваться, понимать и, главное, видеть нетривиальное в тех спонтанных сообщениях, которыми мы постоянно обмениваемся в своей повседневной жизни. Удивительным образом книга, адресованная другим читателям, оказалась не менее интересной тем, о ком она написана. Такое бывает редко, особенно в тех случаях, когда автор принадлежит другой культурной традиции. Как правило, после чтения работы "о себе" возникает ощущение, что автор не заметил чего-то, может быть, и не главного для общей концепции работы, но того, что не дает принять ее полностью и безоговорочно. Это и естественно, поскольку фоновые знания носителя описываемой культуры сложнее по определению. Кроме того, каждый человек тщательно оберегает свою идентичность и противится всякой попытке "разобраться" в ней, тем более если такую попытку предпринимает "чужой". Добавим к этому известную пресуппозицию "непереводимости своего" и получим знакомое ощущение настороженной заинтересованности и почти априорного несогласия с мнением иностранца о нашей жизни. Вот этого ощущения при чтении книги у меня почти не возникло, и это было, пожалуй, самой большой неожиданностью. Попадание, рискну сказать, почти стопроцентное. Об этом "почти" и пойдет речь.

Книга Н. Рис дает хороший повод обсудить столь актуальную (и не только в последнее время) тему "русскости". Эта тема настолькоотяжена всевозможными спекуляциями (от образа народа-богоносца до мифа о загадочной русской душе и пр.), что необходимо попытаться хоть немного прояснить это понятие. Концепт русскости имеет вполне обозримую историю, поскольку начало его формирования относится к позднему времени. Как и любой другой образ культуры (русской, немецкой, грузинской), он создавался и продолжает создаваться с двух точек зрения: внешней (иностранцами наблюдателями) и внутренней ("русские о русском"). При этом хронологически первыми были, разумеется, наблюдения и обобщения с внешней точки зрения. Каждая культура сначала создает образы "чужого", а уже затем приступает к осмыслению и описанию "себя". Как известно, образы "чужого" основываются на эффекте необычности других культур. Фиксируется то, чем они отличаются от "своей". При этом "свое" считается нормой, а норма до поры до времени не замечается и не описывается. Поэтому самоописания в любой культуре (и русская здесь не исключение) возникают позже описаний извне, и усваивают из "внешнего текста" прежде всего тезис о своей уникальности. Если огрубить ситуацию, то можно сказать, что миф о "загадочной русской душе" (как и о не менее загадочных немецкой, румынской и т.д.) создавался на первых порах иностранцами. И это естественно. Русские были (и остаются) загадочными для других, но никак не для себя.

Тему уникальности русских и необычности русской жизни добросовестно разрабатывали С. Герберштейн, И. Масса, С. Коллинс, де Кюстин и многие другие иностранцы, посещавшие русские земли начиная с XVI в. и оставившие после себя записки, полные удивлений и восклицаний. Позже (примерно с конца XVIII в.) к этому увлекательному занятию подключились и сами русские, поскольку к этому времени появилась необходимая для рефлексии социальная и интеллектуальная дистанция между те-

ми, кто мог занять отстраненную позицию по отношению к своей культуре (элитой), и социальными низами, которые стали называться "народом". Карамзин, Пушкин, Гоголь, Достоевский и другие соотечественники оставили после себя многочисленные наблюдения над русскостью. Собственно, это был тоже взгляд со стороны, поскольку истинными носителями русскости считались представители "простого народа". Другими словами, русскость конструировалась элитой, но приписывалась "народу". Сам "народ" не был озабочен своей русскостью. Вплоть до самого позднего времени локальное сознание было важнее. Показательно, что в "Пословицах" В. Даля все паремии о "русском" умещаются на одной странице, в то время как о нравах новгородцев, москвичей, псковичей и жителей других губерний – на порядок больше.

На сегодняшний день текст русскости представляет собой конструкт, синтезирующий внешнюю и внутреннюю точки зрения на специфику русской культуры. Книга Н. Рис, вне всяких сомнений, займет свое место в этом гипертексте. Что же нового мы узнали о себе? Как мы выглядели со стороны в начале 1990-х?

Прежде всего оказывается, что главной составляющей социальных практик того времени являлось говорение. «*Говорение* – во всех видах и формах – есть ключевая составляющая производства социальных парадигм и практики и воспроизводства того, что часто называют "русскостью"» (с. 23 книги Н. Рис). Действительно, каждое общество вырабатывает свои способы преодоления кризисных ситуаций. У русских разговор становится своего рода ритуалом, который, как и всякий ритуал, имеет психотерапевтический эффект. Собственно о том, что русские привыкли выражать свое отношение к тяготам жизни преимущественно в словесной форме, говорила еще Екатерина II ("В России упражняются в тихом роптании"), да и не только она. Несомненной заслугой Н. Рис стало то, что это "тихое роптание", незаметное нам уже в силу причастности к нему, стало основным предметом ее исследования.

Замкнутость на разговорах можно объяснить полным неверием в возможность как-то повлиять на ход событий. Это неверие в собственные возможности и следующие отсюда пассивность, готовность принять любые удары судьбы предопределили характер и тональность разговоров, основой которых, по мнению Н. Рис, являются жалобы на свою тяжелую участь. Любопытно, что Анна Вежбицкая пришла к сходным заключениям на языковом материале, когда писала о "неагентивности русского языкового сознания".

Н. Рис назвала русские жалобные речи нерусскими терминами *литании* и *ламентации* к немалому удивлению завсегдатаев Интернета, которые были поражены не меньше известного мольеровского героя (обнаружившего, что он всю жизнь говорил прозой) тем, что оказывается, мы всю жизнь "литанируем" и "ламентируем". Разговоры интерпретируются автором не только в синхронном контексте, но и в диахронии. Синхронные интерпретации явно превалируют и именно здесь виден профессионализм, чутье и тонкость авторской работы. Эскурсы вглубь, на поиски корней выявленных схем, занимают гораздо меньше места, но как раз они явились для меня источником некоторого недоумения.

Между тем эти экскурсы придают совсем другой статус русским стонам. Это уже не характеристика русских разговоров 1990-х годов. В подтексте – так было всегда и это было свойственно именно русским. Корни lamentаций обнаруживаются, разумеется, в фольклоре. "Можно увидеть сложную непрерывную связь между традиционными русскими плачами, комплексом Горя-Злосчастья и современными литаниями, широко звучавшими в годы перестройки. Концептуальные модели, по которым строился дискурс о мире, обнаруживают удивительное сходство с соответствующими моделями современной русской речи. Лamentация, оплакивание оказывается тем же главным выражением того же основного мироощущения, которое мы видим и во время перестройки, в конце XX в., и сто лет назад; те же самые ценностные оппозиции определяют драматическое напряжение сегодняшнего разговора" (с. 217).

Из предшествующей этой цитате картины, нарисованной Н. Рис на трех страницах, создается впечатление, что русский фольклор – сплошной стон и lamentации. Если это в какой-то мере и соответствует действительности, то во многом благодаря усилиям советских фольклористов. Вообще нужно сказать, что представления о русском фольклоре не только у иностранцев, но и у самих русских полны самых невероятных искажений. Дело в том, что русский фольклор записывался, а тем более публиковался, всегда выборочно. Корпус опубликованных записей представляет собой в высшей степени искусственное явление, которое имеет весьма отдаленное отношение к реально функционировавшему фольклору. Плачам отводилось особое место не только потому, что этот жанр довольно редкий и записать плач считалось большой удачей (исполнители, как правило, отказывались причитать без соответствующего повода), но и потому, что ему приписывалась определенная социальная значимость. Не случайно основной корпус плачей был записан и опубликован в советское время с вполне прозрачной целью: показать, как тяжела была жизнь при царизме. То же можно сказать и о текстах, разрабатывавших тему "горя-злосчастья". "Повесть о Горе-Злосчастье" и сопутствующий круг текстов несколько раз издавались в советское время отнюдь не потому, что пользовались повышенным читательским спросом. Причины другие: заниматься такой темой и публиковать такие тексты было вполне безопасным занятием.

Параллели между традиционными страданиями и описываемыми Н. Рис литаниями основываются, в частности, на том, что в обоих случаях присутствуют образы жертвы и мучителя. Однако характер отношений между мучителем и жертвой в фольклорных текстах не так однолинеен, как это может показаться. Он во многом определяется жанровой принадлежностью этих текстов. В сказках и эпических повествованиях (в отличие от плачей) герой, как правило, побеждает мучителя, так что ни о какой беспросветности и беспомощности речь идти не может. Вообще, если рассматривать "фольклорную" линию более серьезно, то картина получится не столь однозначной, а связь между старинными плачами и современными жалобами – не такой "непрерывной", как это представляется Н. Рис.

Вернемся к теме русскости. У меня нет оснований не доверять выводу автора: "Единообразие речевой практики моих московских информантов было гораздо более очевидным, чем заявленные ими этнические отличия" (с. 27). Наверное, и в самом деле, еврей, татарин и армянин в этой ситуации чувствовали себя примерно так же, как и русские, о чем свидетельствуют их нарративы, во многом похожие на собственно русские. Тем не менее внимательное отношение к деталям позволило бы увидеть специфику речевых стратегий и тактик, несмотря на то, что армянин, разговаривающий по-русски, да еще и с иностранкой, будет стараться соответствовать речевым ожиданиям собеседника. В любом случае непонятно, почему речь идет о *русских* разговорах и вообще о *русскости*? Потому что разговоры велись по-русски? Н. Рис не относится к числу тех иностранцев, для которых все проживающие в России – русские. Наверное, корректнее было бы говорить о советскости и, соответственно, о советском человеке, оказавшемся перед лицом сокрушительной ломки устоявшихся ценностей и отношений. Тем более что сама автор пишет в связи с вопросом об этнической идентичности ее информантов: "Немало исследований специально фокусируется на безусловно актуальной теме этнической идентичности и нарративных средств ее выявления; но я, напротив, более склонна к поиску общего в разных речевых стилях и системах референций, к анализу того, как личные и локальные дискурсы встраиваются в более широкие идеологические рамки данного общества в целом" (Там же). Получается, что если объединить "русское", "еврейское" и "грузинское" и попытаться обнаружить в этой смеси нечто общее, то таким общим окажется "русское". Видимо, погружение автора в нашу культуру не прошло для нее бесследно.

То обстоятельство, что армянский и татарский разговоры с точки зрения Н. Рис, принципиально не отличались от русского, является существенным и в другом аспек-

те, а именно при сопоставлении выявленных автором тем и образов не только с фольклорными, но и с религиозными представлениями. Почему в таком случае речь идет исключительно о православии? Конечно, можно предположить, что советская культура была основана преимущественно на "традиционной русской культуре", но такое предположение требует гораздо более масштабных и глубоких исследований, чем те, на которые ссылается Н. Рис на с. 57. Мне кажется, что полудилетантские¹ вылазки в области фольклора и религиозности лишь компрометируют интереснейшие наблюдения Н. Рис о социальных практиках 1990-х годов.

Автор не ставил перед собой вопроса о том, в какой степени разговоры о страданиях и "сакрализация страданий" соответствовали реальным практикам. Но этот вопрос так или иначе всплывает в самой книге. По-моему, надо учитывать то естественное обстоятельство, что упиваются страданиями, как правило, те, кто по-настоящему не страдал. И совершенно справедливо Н.Я. Мандельштам прокомментировала реплику Ахматовой о "зависти" русских эмигрантов к страданиям тех, кто остался дома, сказав, что это вопиюще неточно. Одно дело риторика страдания (и здесь Н. Рис во многом права), а другое – само страдание. А ведь таких людей в России тоже немало.

Если говорить об отсутствии рациональности в русских разговорах, то следует иметь в виду один существенный момент, который основан на несовпадении общего и индивидуального. Обычно, когда речь идет о ситуации в России вообще, то возникают образы беспросветности и тупика. Однако каждый отдельный человек видел в этом тупике свой выход. Стратегии выживания в России носят индивидуальный характер и дальше семьи обычно не распространяются. Именно на индивидуальном уровне они вполне рациональны и аналитичны. Но этот уровень социального прогнозирования, как правило, не является темой общих разговоров, тем более в присутствии иностранки.

Поскольку это книга о нас (следовательно, и обо мне), при ее чтении я постоянно задавал себе один и тот же вопрос: так ли? Соответствует ли излагаемое автором моему представлению о том, что происходило и какие разговоры в то время велись? Мои ответы себе были, как правило, утвердительными: да, пожалуй, такие разговоры были вполне типичными. Но я помню и свои ощущения того времени, которые не во всем вписываются в картину Н. Рис. Я был обеспокоен не столько тяготами жизни (может показаться странному, но они почти не отложились в моей памяти), сколько тем, что все может повернуться вспять. Вот это по-настоящему тревожило. Я не мог поверить, что с прежним строем покончено навсегда (и боюсь, что это ощущение может оказаться верным).

Примечание

¹ Приведу лишь два примера. На с. 216 Н. Рис пишет: «Поразительно, но по сей день в России еще очень живо представление о полуперсонифицированном Горе-Злосчастье: чего стоит неизменное "тьфу-тьфу-тьфу, чтоб не сглазить" через левое плечо, сопровождающее рассказ человека о чем-либо хорошем или сулящим определенные жизненные перспективы». Это представление связано не с "полуперсонифицированным Горем-Злосчастьем", а с дьяволом, который, в соответствии с традиционными представлениями, всегда незримо находится за левым плечом человека, в то время как ангел находится за его правым плечом. На с. 242 к рассказу бывшего детдомовца о валявшемся на дороге куске хлеба дается следующий комментарий: «Можно отметить, что валяющиеся на дороге предметы всегда воспринимались как "порченые" или "заколдованные"» (Ivanits 1989: 103). Я напоминаю об этом, чтобы показать, как в истории Семена Аркадьевича находят отклик традиционные русские верования. Действительно, предметы, обнаруженные на дороге, считались "порченными", за исключением хлеба. Хлеб, найденный на дороге, предвещал счастье и удачу. Сводку материала см.: *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян: Опыт этнолингвистического исследования. München, 1991. S. 79.

"KEEP SMILING": АМЕРИКАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА РУССКУЮ ПРИВАТНУЮ РЕЧЬ

Читая книгу "Русские разговоры" (кстати говоря, переведенную блестяще) я ловила себя на том, что мое восприятие текста перемещается от научной рефлексии над исследованием, очень близким мне по теме, проблематике и подходам, к эмоциональной реакции на критику российской жизни конца XX в. Эмоция возникала в ответ на оценку, вмонтированную в авторский дискурс. Причем оценка, как справедливо замечает исследовательница, – это "американский" взгляд на российскую жизнь. Оценка – проявление американского публичного дискурса, в котором парадоксально, на мой посторонний взгляд, уживаются идеология приватности и убежденность в праве на оценку (и вмешательство, добавлю) в чужую жизнь, поскольку "мы знаем, как жить правильно".

Сочетание интересного исследовательского приема и вместе с тем оценки, переклюкающей книгу из научного жанра в жанр публицистики, обеспечивает сложное, противоречивое и одновременно, несомненно, заинтересованное восприятие книги российским читателем. Пишу я это лишь потому, чтобы иметь возможность высказаться непредвзято по поводу исследовательской тактики работы, отодвинув на какое-то время в сторону оценки, в ней скрытые или явно выраженные.

Итак, почему мне нравится работа Н. Рис?

Во-первых, потому что современности России рассматривается в ее связи с традиционными культурными моделями. Мне близка мысль, что традиционная "архаика" – стереотипы поведения и ментальные установки, изучаемые отечественными антропологами, фольклористами и этнографами отстраненно, как формы ушедшей культуры, – в действительности в значительной степени составляет актуальное настоящее российской практики. Изучение русской "народности" в веке девятнадцатом разрешилось экспансией этой самой отнюдь не до конца понятой народности на социальную территорию "исследователей". Но фактически за время "народной" власти став носителями свойственных ей стилей жизни, мы ("исследователи") сохранили привычку смотреть на "народный" габитус через перевернутый бинокль: как на нечто, от нас далеко отстоящее.

Я глубоко благодарна автору за обоснованную фактами констатацию наличия "патриархических" и патриархальных укладов в современной российской практике. Осознание архаического в своем собственном поведении – единственный способ изменения. Книга Н. Рис позволяет читателю увидеть себя со стороны, причем с той стороны, с которой он не привык себя разглядывать.

Во-вторых, книга дает возможность увидеть значительный слой российской приватной жизни – разговоров интеллигенции – посредством описания их содержания. Исследование, построенное на "первичном" материале, всегда больше и значительнее тех выводов, к которым может прийти на его основании сам автор. Мне кажется, что работа Н. Рис обладает именно таким – перспективным – научным потенциалом. Она открывает новое исследовательское поле, предлагая новые темы. Например, речевые жанры названы (похвальба, "завистливые" истории, «истории на тему "мужчины опасны"», с. 79) книги Н. Рис), но ждут своего дальнейшего описания; устные нарративы, ориентированные на житийный жанр замечены, однако с традицией русской житийной литературы не сопоставлены, и разработка этой важной для понимания русского современного менталитета проблемы также впереди.

После выхода первого – англоязычного – издания книги на факультете этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге было устроено ее обсуждение. В нем участвовала сама Ненси, петербургские антропологи, лингвисты, фольклористы. Удивило меня в этом обсуждении то, что лингвисты не видели существенно нового в этой работе. Поминали Бахтина и Остина и говорили о том, что все это известно давно. Однако понятие речевого жанра было введено М.М. Бахтиным лишь теоретически. Развитие его методологии осталось в пределах литературоведения: бахтинология стала теорией литературы, но не методологией изучения речевого поведения, основанной на теории "речевого поступка". А теория речевого акта, оказавшая огромное влияние на развитие лингвистической прагматики, в том числе и российской, тем не менее не обеспечила науку системным описанием речевых актов как композиционных, тематических и дискурсивных единств. Подобного рода работа была сделана применительно к русскому фольклору, но на других основаниях. Классификация жанров устной фольклорной речи складывалась преимущественно на базе формальных (композиционных, поэтических) показателей и строилась по аналогии с классификацией аристотелевской (лирика – эпос – драма).

Применительно к русской культуре исследование Н. Рис оказалось первой попыткой описания жанров устной разговорной речи, построенного на самостоятельном сборе речевого материала и сквозном анализе "речевой массы", основанном на двух показателях – топике и композиционной организации. Да, разумеется, для создания исчерпывающего описания далеко, однако это – первый опыт такого рода.

В-третьих, книга эта мне нравится, потому что автором увидено очень много из того, что скрывается от привычного взгляда. Я бы сказала так: увидено справедливо. Например, тема "безнравственности" материального благополучия, общая для русского дискурса и точно схваченная, описывается Н. Рис непредвзято. Не могу удержаться: так, как если бы она выросла вне христианской культуры и никогда не знала евангельского текста о верблюде и игольном ушке.

Для российского менталитета, своим языком в значительной степени обязанного православию, отношение богатства, социальной успешности и духовность – проблема. Об этом много писали русские философы, обсуждая русский тип религиозности и его отличие от западного – католического и протестантского (Карсавин, Флоренский, Булгаков, Федотов, Ильин и др.). Н. Рис показала, как та же проблема живет в "теле" русской речевой и культурной практики, допускаю, не подозревая о существовании этой проблематики в российской философской традиции. Но такое совпадение делает выводы антрополога лишь более убедительными.

Кстати, – и это соображение уже в развитие темы, предложенной Н. Рис, – существует практическое разрешение противоречия духовности и материального благополучия – благотворительность, являющаяся в русском дискурсе еще одну сторону столь важного для исследовательницы и, согласимся, для нас концепта жертвы – жертвователность. Я думаю, что тема социального альтруизма, отмеченная автором преимущественно в отношении разговоров об Андрее Сахарове, при ее столь же чуткой фиксации, могла бы показать, как компенсируется топика жертвы-объекта. И здесь могла бы помочь лингвистика, в этом случае – семантика. В русском языке "жертва" – не только субъект страданий (невинно пострадавший человек: "жертва обмана", "жертвы террористического акта"). Понятие "жертва" утратило свою активность лишь в официальном языке "совдепа" и в порожденном на его останках языке СМИ. Но сохраняется и другое значение жертвы – акт добровольного дара: "молитва – жертва вечерняя", "жертвовать на храм". Жертва – активное сознательное действие альтруистического порядка, жертвовать можно не только кем? чем? – родительный падеж, но и – что? – винительный падеж.

Тему активности-пассивности русских отношений к обстоятельствам могла бы поддержать и грамматика. Рассмотрение себя скорее как объекта воздействия внешних сил, чем как субъекта действия, имеет формально языковое выражение в виде предпочтения пассивного залога активному: "я думаю" – "мне кажется", "я должен" – "мне

нужно". Это обстоятельство русской речи достаточно подробно рассматривала Анна Вежбицка, на которую автор ссылается, но в отношении другого вопроса (с. 228).

Теперь о том, что меня смущает в книге Н. Рис. Я вижу в ней и определенное противоречие, точнее – набор противоречий, наличие которых связано, как мне кажется, с противоречием между идеологией автора и принятой ею теоретически методологией. С одной стороны, Рис декларирует подход, в соответствии с которым речевое поведение есть структурирование реальности, ее создание. "Говорение во всех видах и формах – есть ключевая составляющая *производства* (курсив мой. – С.А.) социальных парадигм и практики..." (с. 23). Речь производит действительность, – понимаю я, укрепляясь в своем понимании ссылками автора на Пьера Бурдьё.

С другой стороны, описывая представление о языке как "богатстве и силе", автор перестает находить привлекательной ту же самую мысль, взятую уже не как исследовательский подход, но как культурный концепт, как идеологию (а представление о языке как силе, действительно, значимая для российского менталитета идея) (с. 73, анализ текста Татьяны Толстой). Рассмотрение речевой практики как реакции на глобальные социальные процессы, т.е. как их следствия, а не их причины, просматривается в выводах автора: Один из аспектов самоидентификации народа как раз и строится на преклонении перед этой способностью наделять богатым смыслом такие малые материальные ресурсы, которые "они" – элита, европейцы или любая другая группа, владеющая "вещами", – сочли бы просто ничтожными. Самый главный из этих ресурсов – язык, ибо то, что нельзя изменить в материально мире, можно преобразить в речи (с. 245).

Н. Рис видит в речи компенсаторную функцию, а не жизнестроительную, речь реагирует на обстоятельства, но не создает их.

Смущает убежденность автора в том, что люди всегда ведут себя "как-то", имеют косвенные прагматические цели, особенно "при женщине-американке" (интересно, что, конструируя внешний взгляд, Н. Рис называет себя именно американкой, а не иностранкой). Любые формы выражения моих соотечественников интерпретируются как выражения, рассчитанные на постороннюю, ее Н. Рис, оценку. Всем говорящим автор приписывает скрытую цель: произвести впечатление не на слушателя вообще, а на нее именно: "Писатель Андрей, сильно переигрывая в моем присутствии", "собеседникам доставляло особое удовольствие рассказывать такие вещи американке". И если постоянно отмечаемое антропологом акцентирование ее гражданства справедливо, то не менее справедливо задаться вопросом о том, почему это происходит, как связаны темы разговоров с конструированием собеседниками друг друга. В определении Бахтина: "Кому адресовано высказывание, как говорящий ощущает и представляет себе своих адресатов, какова сила их влияния на высказывание – от этого зависит и композиция и, в особенности, стиль высказывания. Каждый речевой жанр в каждой области речевого общения имеет свою концепцию адресата" (Бахтин 1986: 250).

Не видя в работе никакой аргументации при квалификации иллокутивных намерений говорящих, кроме замечаний, приведенных мной выше, я готова предположить, что автор проецирует собственные коммуникативные установки на собеседника. Определение цели "говорения" – прямая задача исследователя, занимающегося речевым жанром. Какое именно впечатление хотели произвести на Рис ее собеседники? Иными словами, какого "перлокутивного эффекта" они добивались? Важен и интересен зазор между целью говорящего и тем речевым жанром, который предложен ему собственной языковой культурой для достижения его цели.

М.М. Бахтин выделял два уровня специфики жанра – внешний и внутренний: "Произведение занимает определенное, представленное ему место в жизни своим реальным звуковым длящимся телом. Это тело расположено между людьми, определенным образом организованными" (Медведев 1928: 57). Тело формы существенно определяет тему, характеризующую внутренний уровень специфики. Каждый жанр обладает своими способами видения действительности: "существует действительность жанра и действительность, доступная жанру" (Бахтин 1986: 290). Бахтина интересовало отно-

шение между "телом" жанра и действительностью, доступной жанру, поскольку он считал, что организация речевого жанра как-то связана с организацией людей, посредством этого жанра взаимодействующих. Н. Рис поступает иначе: она называет жанры, не описывая их "тела", подробно описывает реальность, которая названным типам высказываний доступна, и после этого отождествляет реальность жанров с реальностью, в которой живут те, кто эти жанры использует.

Рис выделяет особый речевой жанр, тематически достаточно заметный – речевые периоды, повествующие о негативном (утратах, трудностях, бедах, злключениях) с заключительным риторическим вопросом или вздохом. Исходной точкой для его описания служит тема высказывания (с. 160 и далее). Мне приходилось неоднократно обсуждать этот феномен русской речи с коллегами из чисто практических соображений: как реагировать на жалобу в ситуации интервью? Во время полевых исследований в севернорусских деревнях мы сталкивались с тем, что коммуникация очень часто начиналась с жалобы на жизнь. Мы назвали эту форму речевого поведения "ритуальными сетованиями". Их нужно было просто выслушать, принять, не пытаясь включаться конструктивно. Принятие этой инициальной формы общения служит допуском к доверительной речи, допуском в приватное пространство межличностного общения, в котором возможны иные темы и иные вопросы.

Исследовательница называет этот тип говорения литанией/ламентацией и сопоставляет с традиционным плачем, молебном и поэтической декламацией. Но литания – это жалоба, а lamentация – причитание. И поэтически (формально), и прагматически – это разные дискурсивные формы. Крестьянские причитания были предметом моих собственных исследований¹. В частности, меня, как и Н. Рис, интересовала их прагматика. Причитание констатирует момент разрыва идентичности того или тех, кто переживает "переходное состояние". Здесь, в определении функции этого речевого жанра, мы с Н. Рис совпадаем. Но не менее важна и другая его функция: причитание – способ преобразования опыта, превращение настоящего в прошлое за счет изменения интерпретационного поля, переоценки ценностей, осуществляемых в акте причета. Это – конструктивный способ речевого поведения. Иными словами, это и есть способ активного действия, практическое разрешение травмы утраты. И именно по этой причине, поскольку она "нечто делает" с людьми, lamentация-причитание – ритуальный жанр.

Можно поблагодарить автора за уникальную работу: опыт описания жанров российской устной речи в тематическом аспекте. Исследование современной устной речевой практики, жанров бытовой и публичной речи, при наличии в отечественной науке богатой научной традиции, сложившейся вокруг изучения фольклора, с одной стороны, и вокруг поэтики литературных жанров, с другой, – задача, несомненно, плодотворная. Книга "Русские разговоры" дает возможность увидеть привычные филологические темы в непривычном для российского читателя социокультурном ракурсе и тем самым создает интеллектуальное и эмоциональное напряжение – необходимое условие работы научной мысли. Ее публицистическое значение не менее ценно – честно высказанное мнение о тебе самом дорогого стоит. С оценкой можно не согласиться, но сказанное слово уже стало частью мира, изменило его. И теперь придется иметь дело именно с таким русским миром: учиться контролировать в собственной речи жалобную интонацию.

Примечание

¹ Подробнее см.: Адоньева 1998: 63–85; 2004: 195–245.

Литература

- Адоньева 1998 – Адоньева С.Б. Этнография северно-русских причитаний // Бюлл. фонетического фонда русского языка. Прилож. № 7: Обрядовая поэзия Русского Севера: плачи. С.-Петербург; Бохум, 1998. С. 63–85.
- Адоньева 2004 – Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 195–245.
- Бахтин 1986 – Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Медведев 1928 – Медведев П.М. Формальный метод в литературоведении. Л., 1928. С. 157–183.

ТЕАТР МЕЛАНХОЛИИ

Начну с того, что я считаю книгу Н. Рис действительно очень важной. Она, помимо своей научной ценности в рамках культурной антропологии (о которой я в полной мере и не могу судить), является замечательным образчиком жанра "путешествий в Россию", идущего от Кюстина, если не от Герберштейна. Замечательным, потому что автор сумел заметить странность и сложность ситуации и не поддаться стереотипам, бытующим как вне, так и внутри России. Кроме того, эта работа, пусть ее выход по-русски и запоздал относительно описываемых событий, имеет свой смысл и в контексте внутрироссийских идеологических споров.

Итак, Рис описывает *парадокс*. Люди, которые живут в столь интересное, многообещающее, пусть тяжелое время, люди, многие из которых искренне поддерживают либерально-демократические, прозападные реформы времен перестройки, вместо того чтобы радоваться и действовать, предаются "ламентациям", т.е. рассказывают заезжей гостье, как ужасно всегда страдал русский человек, как он будет всегда страдать и как он вообще ни на что не способен.

Конечно, парадоксальность ситуации заметно зависит от *контраста* между пассажистским настроением российского общества и активистской, "позитивной" идеологией общества американского, которая и определяет ожидания исследовательницы. Русские посетители Америки не менее удивленно и иронично, пусть менее виртуозно, реагируют на бодрый и практически ориентированный, но поэтому часто сверхтревожный разговор американцев (чего стоят поминутные проверки "все ли ОК?" или постоянное ожидание "проблем" и "наслаждения"). Однако этот эффект наблюдателя только украшает исследование Рис, во-первых, потому, что придает ему эмоциональность, доходящую иногда до памфлетной, а во-вторых, потому, что столкновение западно-протестантского и российского этоса было важной частью самого исторического процесса трансформации, о котором и идет речь.

Рис объединяет в своем анализе несколько идеологических разновидностей "литаний" – "антисоветские", "просоветские", "популистские" (т.е. обычно аполитичные) и "русофильские". Это вообще-то совсем разные дискурсы, причем в "просоветском", реакционном варианте апокалиптизм и негативизм были выражены в те годы гораздо сильнее, чем в варианте "антисоветском", который в основном и описывает Рис. Так что можно даже заподозрить, что противники перестройки сумели риторически переиграть ее сторонников, навязав им свой негативизм, пусть в форме критики русского народа, Советского Союза и т.п. Но факт остается фактом, и здесь Рис права: между этими разными идеологиями наблюдается жанровая конвергенция.

Почему? Обратимся теперь к объяснениям, которые предлагает Рис. Предлагает она их сразу несколько: придание смысла ситуации бессилия; (соответственно) самоутверждение в этой ситуации; мольба или молитва (ритуального характера); магическая защита от "сглаза" (с. 196–198 книги Н. Рис).

Объяснительный характер также носит история жанра, которую приводит Рис. Так, она упоминает в числе других "ритуальных" форм плача петиции царю в 1905 г., справедливо замечая, что такого рода lamentация может играть роль политического сопротивления (с. 213). Но затем Рис все-таки квалифицирует и эти плачи как ритуально-магические и обрывает эту линию рассуждения.

Между тем очевидно, в том числе из ее собственной книги, что "литании" – это не только ритуалы, но и вполне эффективные формы революционной борьбы. Отрицание правящего режима, вызов его легитимности происходят здесь пусть в пассивной, но зато (и поэтому) в страстной, эмоциональной форме. Французская революция также началась с cahiers de doléance и с маршей голодных женщин. Другое дело, что, конечно, эта форма борьбы недостаточна для построения прочного республиканского

стройка. Итак, "литании" российских граждан функциональны не только в символическом, но и в инструментальном смысле – во-первых, как единственная разрешенная форма социального протеста в советское время, а во-вторых, как потенциально подрывная форма взрывного социального протеста.

Хотя эта линия объяснения обнаруживается в книге Рис, преобладает тем не менее не она. Последним объяснением, которое дает автор, становится *ритуал*, причем *ритуал перехода*. Будучи ситуативно обусловлен перестройкой, он представляет из себя иррациональный пережиток прошлого (с. 318) и отражает "фундаментальные социальные диспозиции и ключевые логические структуры русской культуры" (с. 196).

В качестве такого пережитка ритуал жалобы сыграл губительную для перестройки роль за счет фатализма и чувства бессилия, которое он создавал у людей. И здесь трудно не согласиться с автором. Но попробуем все-таки поискать такое объяснение парадокса ламентации, которое бы избежало опасности эссенциализма "русской культуры" (сиречь души) и а-исторического сведения политической идеологии к ритуалу.

Для этого попробуем принять "литании" всерьез – как важную символическую деятельность, работающую на революционное событие. Как уже сказано, дискурс жалобы направлен не только на то, чтобы выбить из властей побольше материальных благ, но в больших дозах и на то, чтобы делегитимировать эту власть и выразить свой протест. Да, люди хвастаются умением терпеть, но ведь там, где есть терпение, там оно может и лопнуть. Что мы и наблюдаем в те же годы перестройки, когда люди с трибун на митингах и съездах воспроизводят все тот же апокалиптический, "очернительный" дискурс. Так что здесь ламентации вполне вписываются в структуру события.

Более того, революционное событие (каким были перестройка и начало 1990-х в России) – это не просто антагонизм, но антагонизм *внутренний*, где отрицательная энергия обращается не на внешних врагов, а на само общество, обращается людьми на себя, друг на друга и на все сообщество. Революция должна пронизать всю толщу общества и дойти до основания. А для этого необходимо самокопание и саморазрушение (Магун 2003). Поэтому неудивительно, что респонденты Рис занимаются самоуничтожением – обычно не лично себя, а общества (народа, страны) в целом. Но об обществе, о его трансформации ведь и идет речь! Таким образом, в тех дискурсивных моментах более общей социальной активности, которые ухватила Рис, идет вполне необходимая, пусть болезненная работа рефлексии, работа по становлению субъекта. Самообвинение предъясняет униженное пассивное "я" или "мы", однако за ним бесспорно стоит тот, *кто* обвиняет – агрессивный, если не садистский субъект, стремящийся выйти из текущего состояния.

В то же время ситуация "борьбы с собой" всегда неопределенна, так как неясно, где проходит раскол, граница между прошлым и будущим, друзьями и врагами. Саморазрушение не может быть буквальным (тогда оно было бы просто самоубийством) и поэтому принимает символический и риторический характер, которым можно идеологически манипулировать.

В случае советской перестройки неприятие и ненависть были направлены на официальные власти, широко использовавшие гражданственную риторику и насаждавшие коллективизм (с тем или иным успехом). Уже в 1970–1980-е годы в СССР сложилось сознание, раздвоенное между государственной идеологией и противоположной идеологией общества. В перестройку эти две идеологии вошли в кризис, симптомом которого и явились "литании". Неприятие государства было так велико, что люди предпочли отвернуться от него вовсе, как бы притвориться, что его нет. Уже к концу перестройки начались массовая деполитизация и политическая апатия. Тем самым реализовалась крайне радикальная анархическая программа, но в символическом, условном виде.

В результате негативистская идеология ламентаций, бывшая симптомом революционного кризиса, приняла новый вид: теперь символическое уничтожение "мы" (страны, народа) как безнадежного и обреченного коллективного субъекта давало субъекту алиби на безудержный индивидуализм, которого и требовал от него новый "капиталистический" порядок. Российский субъект "врос" в капитализм своим духом чрезвычайщины и аноним: раз такое творится и раз все равно нет никаких шансов, то я могу воровать, убивать, обманывать или просто наживаться, что до того не одобря-

лось ни официальной, ни неофициальной советской культурой. Отсюда и функция магического "экрана", о которой упоминает Рис: русский человек не врет, когда "прибедняется" (он никогда не сообщит вам свой реальный доход), а искренне уверен, т.е. идеологически себя убедил, что он беден, потому что, во-первых, на Западе люди гораздо богаче, а во-вторых, в этой стране нельзя ни на что надеяться. Тем не менее даже такой идеологический субъект все-таки остается *субъектом*, и ламентации выражают (задним числом осознанную) родовую травму его субъективации.

Книга Рис – не нейтральное научное наблюдение; мы знаем многих из ее "информантов" и знакомых, и видим, что американский антрополог солидаризируется с идеологической позицией "конструктивной" части российской интеллигенции, которая боролась как с пассивным нитьем, так и с активной оппозицией режиму Ельцина. Так, статьи Д. Дондурей середины 1990-х годов бичуют негативистски настроенные СМИ, разоблачают стоящие за ними интересы финансовых спекулянтов и... выдвигают программу государственной "позитивной" пропаганды, которая и была успешно реализована в 2000-х годах (*Дондурей* 1998).

Остается вопрос, насколько в связи с российскими "литаниями" мы можем говорить о русской национальной культуре, как это делает Рис вслед за некоторыми ее поспешными информантами? Занимая эту точку зрения, Рис сама присоединяется к ламентациям своих респондентов: "экзистенциальный вопрос, подвигнувший меня на исследование – тот же, что без конца задавали себе москвичи: почему российский опыт столь богат страданиями и неудачами?" (с. 25).

Конечно, в русской культуре наработаны жанры плача, как отработаны они вообще в христианской культуре, а также в еврейской, древнегреческой и др. Конечно, этот жанр связан с неким опытом деспотизма, который есть в прошлом у каждого народа. Но делать из этого жанра исторический фетиш представляется неправильным, а главное, политически опасным. Люди будут всегда жаловаться на жизнь и ругать власть (как делают они и в Америке, но меньше, потому что там более легитимная власть и более конформное население), будут строить из себя жертв (в Америке это происходит в судах, а у нас – на кухнях), но они вовсе не обязаны совершать это в том агрессивно-аномийном смысле, как они делали это в перестройку, и в том эскапистском смысле, в котором они осуществляют это сейчас. Хотя мы способны проследить корни любой речевой формы, она может иметь совершенно разное значение. Поэтому мы должны всегда "читать" культурный текст, ориентируясь на актуально происходящее событие (событие может длиться годами и десятилетиями, но текст участвует в нем и дейктически к нему отсылает).

И уж точно следует отвергнуть квалификацию "ламентаций" у Рис как досадного наследия прошлого. Если речь и идет о ритуалах, то они – плоть от плоти современного общества, в частности они конститутивны для ключевой инстанции этого общества – *субъективности*. Непродуктивно здесь противопоставлять России некую модель Запада и его прогресса. Западный политический субъект родился из череды революций примерно таким же путем и в таких же муках, что сейчас рождается российский. Как показал Клод Лефор, Французская революция создала на Западе политический субъект, который отказывается идентифицироваться с властью (*Лефор* 2000). То же, увы, в контрпродуктивной форме произошло и у нас. А тот факт, что Запад забывает свое революционное наследие и начинает рассматривать себя как позитивного и практичного, но озабоченного благодетеля, уже сейчас начинает ему угрожать символическим коллапсом общества, что Н. Рис трезво и отмечает в предисловии к книге (с. 12), с дистанции, которая отделяет нас не только от перестройки, но и от себя самих.

Литература

- Дондурей* 1998 – *Дондурей Д.* Самый перспективный бизнес – запугивание страны // Эксперт. 1998. 6 апр.
- Лефор* 2000 – *Лефор К.* Политические очерки (XIX–XX века). М.: РОССПЭН, 2000.
- Магун* 2003 – *Магун А.* Понятие и опыт революции // НЛО. 2003. № 64.

© Е.В. Головки

**"РУССКИЕ РАЗГОВОРЫ":
ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО**

Сочиняя этот небольшой отзыв на вышедшую недавно на русском книгу Н. Рис, я в полном соответствии с описываемыми в ней ситуациями время от времени отправлялся попить чайку на кухню, где вел, как мне и полагается, "русские разговоры" с женой. Делали мы это в компании важного кухонного собеседника – телевизора. Этот обычный участник "русских разговоров" (правда, несправедливо забытый в этом качестве в книге Рис) неожиданно порадовал нас сюжетом, который очень способствовал тому, чтобы оживить в памяти порядком подзабытое. То ли в Липецкой, то ли еще в какой-то области во всех магазинах пропала соль. Корреспондент все валил на заговор (!) неизвестных мелких предпринимателей, которые в поисках выгоды якобы распустили слух о том, что Украина, обидевшись на Россию за "газовый шантаж", перестанет поставлять в соседние с ней российские области соль.

В видеосюжете пожилые женщины (*amer. babushkas*), давясь в очереди и отталкивая друг друга локтями, как по писаному (т.е. как будто по книжке, о которой идет речь), выстреливали lamentациями и литаниями, перемежая их до боли знакомым "вас тут не стояло". Совсем юный корреспондент, который, понятное дело, не только книжку Рис не читал, но и не мог помнить те времена, которые там описываются, был совершенно растерян, оказавшись в незнакомом ему до той поры дискурсе и столкнувшись с неизвестными речевыми жанрами и формулами (см. их описание в той же книге). Между тем такое чтение многое этому корреспонденту объяснило бы о его стране – о ее прошлом, настоящем и, увы, будущем.

Вообще о России и русской культуре пишут много глупостей. Так, несколько лет назад мне попала западная книга (издана в солидном университетском издательстве), в которой автор (фамилию не называю) совершенно серьезно утверждает, что русские взяли за правило хлестать друг друга в бане вениками исключительно по причине укоренившейся в них любви к страданию. Книга Рис (хотя в ней речь идет и в том числе о страданиях) к такого рода "исследованиям", конечно же, не относится. Достаточно четверть часа порыться в Интернете, чтобы убедиться, что на отделениях славистики и культурной антропологии американских и западноевропейских университетов она сегодня входит в списки обязательной литературы к курсам, связанным с Россией. И входит абсолютно заслуженно.

Прежде всего это одно из немногих антропологических исследований, посвященных России. Кажется, нет недостатка в интересных работах по истории, социологии. С культурной антропологией дело обстоит хуже. Западные антропологи с началом перестройки устремились в прежде запретные зоны – Сибирь, на Чукотку, Камчатку и др., успешно поработали "в поле", выпустили хорошие, иногда очень хорошие книги. Но до Европейской части России, до русской деревни и особенно почему-то до городов (наверное, самый доступный и потому не очень привлекательный материал?) руки не доходили.

Достоинства книги Рис, разумеется, не ограничиваются только тем, что она пишет о городской России. Важно то, что в центре внимания оказываются речь, "русские разговоры". Не то чтобы до Рис антропологи не обращали внимания на речевые практики. Есть хорошие, даже блестящие работы – прежде всего американских авторов – по этнографии речи. Но их все-таки не много и сделаны они преимущественно на материале, который принято называть экзотическим: сегодня легче найти что почитать

о речевых жанрах и коммуникативном взаимодействии у илонготов, самоанцев или индейцев куна, чем о вербальной составляющей культуры немцев или французов.

Следует особо подчеркнуть, что книга Рис написана с позиций лингвистической антропологии: язык понимается как набор культурных практик; автор пытается анализировать его через призму культуры, поэтому значение выводится из употребления, в речи он пытается обнаружить скрытые культурные смыслы; ср. исходное теоретическое положение, формулируемое автором во введении: "Говорение (выделено автором книги. – Е.Г.) во всех видах и формах – есть ключевая составляющая производства социальных парадигм и практики и воспроизводства..." (с. 23 книги Н. Рис). Хороших работ в этом роде не так уж много существует и на английском. В России же лингвистическая антропология (не путать с социолингвистикой – абсолютно отдельная сфера со своими принципами!) как самостоятельная область почти не существует. "Почти" – потому что все-таки встречаются работы, авторы которых применяют такой подход, но при этом заняты исключительно диахронией. В большинстве же российских исследований антропологический подход отсутствует даже тогда, когда он, казалось бы, предопределен самой постановкой исследовательской проблемы – нет, авторы просто "декодируют" язык, воспринимая его как отражение "окружающей действительности". У Рис же "разговоры" – полноправные действия, т. е. язык трактуется как деятельность, исповедуется подход к культуре как к коммуникации. В этом отношении книга Рис, изданная на русском, – если не эталон, то демонстрация того, чем и как должна заниматься лингвистическая антропология.

Книгу Рис можно использовать и как пример в еще одной области, которая сегодня в России, судя по растущему числу публикаций, становится популярной, однако достижения в которой именуют по большей части теоретический характер. Я имею в виду дискурс-анализ. Известно, что за этим названием могут скрываться совершенно непохожие вещи. Не будет преувеличением сказать, что существует столько вариантов дискурс-анализа, сколько авторов заявляют о его использовании. Убедительных примеров его практического применения не много (если даже они оказываются убедительными, то, как правило, предсказуемыми и потому неинтересными). Однако если дискурс-анализ все-таки существует как самостоятельная дисциплина, то он, в моем представлении, должен быть похож на то, что делает Рис в своей книге. При этом тот факт, что в центре оказываются "разговоры", представляется абсолютно естественным и даже необходимым: вербальный компонент – центральный в любом дискурсе¹. Таким образом, главное достоинство русского издания книги Рис – знакомство российского читателя с методами и подходами, существующими сегодня в западной культурной антропологии.

В отзыве полагается отмечать недостатки. И здесь никуда не деться от избитой фразы: они оказываются продолжением достоинств. Книга написана очень хорошим языком, прекрасно структурирована, ее легко читать. Известный лингвист Майкл Клайн в одной ставшей знаменитой работе (*Clyne* 1987) отмечает, что есть два типа научных исследований. Одни восходят к немецкой традиции, которая предполагает, что у читателя есть стимул получить новое знание, поэтому он должен сам проделать весь путь к пониманию текста, преодолевая засушенность положений и суконность языка. Тексты авторов, принадлежащие ко второй традиции (назовем ее условно американской), по сравнению с "немецкими", отличаются кажущейся легковесностью. Такое впечатление возникает из-за того, что автор проявляет заботу о читателе, не перегружает его "лишними" фактами, таблицами и схемами, пишет простым, "легким" языком. Русская академическая традиция, разумеется, восходит к немецкой, поэтому нам скорее привычна почти бюрократическая сухость, нежели красивость – последняя у русского читателя ассоциируется с "науч-попом".

В случае с обсуждаемой книгой "американская" традиция создания научных текстов подкрепляется другим, не менее важным принципом: быть хорошо (почти худо-

жественно) написанным – обязательное условие для любого текста, созданного в традиции интерпретативной антропологии. Если "вычесть" из этих работ язык, то из них как бы выходит воздух, они скукоживаются, теряют "товарный вид". Исследователь, занимающийся интерпретативной антропологией (и, само собой разумеется, ориентирующийся на "американские" принципы построения академического текста) должен писать очень хорошим языком – или не писать вовсе. Рис, надо отдать ей должное, писать умеет прекрасно. Возникает даже ощущение, что автор как-то уж слишком художественно это делает, как бы тем самым споря (даже не споря – просто их отметая!) со всякими строгими, но не модными нынче формальными подходами.

То ли по причине уж слишком принципиальной художественности, то ли еще почему, но появляется странное чувство: все факты, собранные автором в поле, по отдельности вызывают абсолютное доверие, в нужных местах работы содержатся ссылки на блестящие публикации, приводимые цитаты всегда к месту, однако от всей работы целиком остается такое же ощущение, как от интересного художественного фильма: смотришь с интересом, вместе с тем понимаешь, что это именно художественное осмысление действительности. Вспоминаются титры, которые обычно пускают после фильма: просьба не искать в героях фильма реальных персонажей, такого города не существует, все события вымышлены, но такие или похожие события могли произойти в любом городе и т.д. То, что нормально для художественного фильма, хорошо ли для научного исследования? Оставляю этот вопрос без ответа, однако порадоюсь тому, что появление такой работы на русском, по крайней мере, даст возможность широкому кругу читателей увидеть, что так о серьезных вещах пишут тоже.

Поскольку, как уже было сказано, работа имеет ярко выраженный интерпретативный, почти художественный (или, если угодно, почти журналистский) характер, то мне как-то неловко писать о всяких скучных "технических" вещах, в частности, методологических. Их набралось бы не так уж мало, и это были бы достаточно серьезные замечания, но я позволю себе реплику только по одному поводу². Иностранному исследователю в России всегда (по крайней мере, до самого последнего времени) рисковал нарваться на своеобразный *foreigner talk*. Под это понятие, в исходном виде чисто лингвистическое, я в данном случае подвожу не только фонетическую, лексическую и грамматическую адаптацию к иностранному собеседнику, но и тематическую, и пр. "Представление себя другим в повседневной жизни" прежде всего зависит от того, кем оказывается этот "другой". Даже для московской интеллигенции (с которой по большей части и общалась автор) "разговоры" с иностранцами (или в присутствии иностранцев) не были в то время чем-то заурядным. Рис вроде бы сознает, что ее – "иностранки, американки, этнографа – присутствие влияло на собеседников" (с. 159), и, казалось бы, должна делать на это поправку. Однако мой собственный опыт участия в "русских разговорах" и присутствия при них (поскольку работа написана в интерпретативном духе, я считаю себя вправе обратиться к личному опыту) подсказывает мне, что из-за возмущающего фактора "иностранности" исследователя некоторые акценты оказались смещенными, а пропорции – нарушенными.

Возможно, похожее мнение выскажут и некоторые другие участники обсуждения – по той простой причине, что, оказавшись в положении "подопытных", вроде бы должны согласиться с тем, что "со стороны виднее", но при этом они сознают, что этому самому "человеку со стороны" в одном отношении с ними точно не сравняться: вряд ли, даже за довольно продолжительное время, можно в достаточном объеме "выучить" прагматику, стоящую за коммуникативным взаимодействием, все эти разнообразные *contextualization cues*, к тому же еще и различные в разных социальных группах (Gumperz 1982; 1993). Точно так же, как невозможно за относительно короткое время полевой работы уяснить меняющееся в зависимости от ситуации соотношение и тонкости взаимодействия речевых жанров. Отсюда, как кажется, некоторый переко-

упор в исследовании делается на литании и ламентации – "дискурсивное искусство страдания" (с. 158) – как на русскую культурную специфику.

Сознаю, что это мое замечание может быть воспринято как не вполне корректное, как попытка использовать преимущество (недостаток?), данное "бесплатно", "по праву рождения". Но, кажется, обсуждение книги на страницах российского этнографического журнала предполагает и голос объекта изучения.

Видимо, на книгу Рис будут разные реакции: от полного неприятия до восторга. Что касается неприятия, то я с такой реакцией не сталкивался (надеюсь, ее и не будет), зато был свидетелем противоположного отношения. Еще до выхода книжки на русском, в самом конце 1990-х годов, один аспирант брал у меня читать английское издание раз пять, а то и шесть, объясняя, что просто влюблен в эту книгу и что его мечта теперь написать такую же. Я очень надеюсь, что аспирант этот, весьма талантливый, напишет книгу, но не такую, а другую, свою, не хуже, а лучше, и книга Рис ему в этом поможет.

Примечания

¹ Ср. типичное положение из одной из недавно переведенных на русский язык книг по дискурс-анализу: "Основу дискурсивных аналитических подходов составляет положение из философии лингвистики (структуралистской и постструктуралистской), что мы всегда воспринимаем реальность посредством языка. С помощью языка мы создаем представление о реальности, которое не просто отражает то, что в ней есть, но и конструирует ее" (*Йоргенсен, Филлипс* 2004: 25).

² В первом варианте отзыва содержался также довольно обширный критический пассаж о фотографиях, включенных в книгу, которые – в самой мягкой формулировке – свидетельствуют о том, что лингвистическая антропология разминувшись с визуальной. Однако я снял этот абзац в моей рецензии, когда узнал, что фотографии были помещены в русское издание без ведома автора.

Литература

- Йоргенсен, Филлипс* 2004 – *Йоргенсен М.В., Филлипс Л.Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2004 (оригинальное издание: *Jorgensen M., Phillips L. Discourse Analysis as Theory and Method. L., etc.: SAGE Publications, 2002*).
- Clyne* 1987 – *Clyne M.* Cultural differences in the organization of academic texts: English and German // *Journal of Pragmatics*. 1987. № 11. P. 211–247.
- Gumperz* 1982 – *Gumperz J.* *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Gumperz* 1993 – Culture and conversational inference // *The Role of Theory in Language Description* / Ed. J. Gumperz. B.: Mouton de Gruyter, 1993. P. 193–214.

РУССКИЕ РАЗГОВОРЫ С НЭНСИ РИС

Появление книг, в которых так или иначе описывается время перестройки, свидетельствует о том, что эта эпоха уже достаточно отдалилась от нас для того, чтобы стать объектом некоего исторического описания. Однако при восприятии недавнего прошлого, свидетелями которого мы все являлись, возникает странный эффект. Оно словно проваливается в какую-то рецептивную дыру между "давно" и "недавно". С одной стороны, прошлое, казалось бы, еще не настолько давно, чтобы совершать специальные мнемонические усилия. С другой, оно достаточно давно, особенно учитывая интенсивность происшедших перемен, чтобы о нем окончательно забыть. Тем более, что пока не ощущается особенно сильного внутреннего желания вспоминать. Более того, это отсутствие внутренней потребности, связанное с наличием определенной коллективной травмы, помножено на вполне рациональное стремление доминирующей политической элиты подморозить процесс исторической рефлексии и аналитической проработки недавнего опыта. В результате общественное сознание/бессознательное (в данной ситуации граница между первым и вторым еще более проблематична, чем в классическом психоанализе) начинает напоминать компот из сухофруктов: ностальгии по утраченной уверенности в завтрашнем дне, сексуализированных фантазий на тему былого мирового господства, гламурных теле- и кинорепрезентаций советской повседневной жизни, ретроспективного патриотизма, обиды на власть, надежды на нее же – плюс характерная пыль, не позволяющая различить вкус отдельных ингредиентов. Недавнее прошлое выражается через перфектную форму глагола, оно еще всецело присутствует в настоящем, чтобы обрести устойчивые очертания.

В этом смысле книга Н. Рис "Русские разговоры" производит эффект, сходный с тем, который испытывает герой М. Пруста перед тем, как начинает вспоминать свое детство. Все начинается с мелочи – вкус печенья "Мадлен" вызывает некую психосоматическую реакцию, мгновенно восстанавливающую в памяти, казалось бы, уже вытесненные воспоминания. Так и здесь, наталкиваешься на чей-то разговор в очереди или на кухне и сразу восстанавливается повседневная атмосфера перестройки: очереди и банки с морскими водорослями, украшающие прилавки магазинов, "Огонек" и Коротич, Сахаров и талоны на сахар, вареные джинсы и кооперативное движение, "ускорение" и "человеческий фактор", водка только после двух часов и молоко до двенадцати и т.д., и т.п.

И тут характерно, что сама идея сделать эту шелуху повседневных бытовых разговоров объектом специального наблюдения и изучения пришла в голову человеку, принадлежащему к иной культуре. Здесь нужна дистанция, причем не только аналитическая, но и культурная. Изнутри культуры все эти разговоры воспринимаются как символически неценный материал. Мы не стремимся вывить в окружающем нас шуме языка какое-то важное сообщение. Для нашего уха это привычный шум: обрывки разговоров, на которые перестаешь обращать внимание, как на гул в метро. Наоборот, для постороннего уха этот шум кажется чем-то загадочным, ждущем своей дешифровки. Еще Аристотель в своей "Поэтике" писал, что язык поэзии должен выглядеть как иноземный язык, казаться странным, чужеродным, требующим повышенно-

го герменевтического внимания. Эта ситуация имеет и обратную логику – чужой язык выглядит как язык поэтический, и в нем начинаешь видеть смыслы, подчас ускользающие от его носителей. Именно эти ускользающие в силу своего моделирующего характера смыслы и попыталась схватить в своем исследовании Н. Рис.

Она предприняла попытку классифицировать жанры российской повседневной речи, выявить встроенность современной речи в некие архаические фольклорные структуры, уходящие корнями в ритуал и мифологию. И для такой интерпретации та естественная метапозиция, в которой оказывается иностранец, владеющий русским языком и аппаратом современной антропологии, оказалась чрезвычайно выигршной и продуктивной.

Поэтому для русского читателя у книги появляется два продуктивных измерения: специальное научное значение работы и некая практическая польза, связанная с самим фактом сбора и систематизации материала, извлечь которую будет полезно для любого человека, не стремящегося к амнезии. Во-первых, это безусловно серьезное антропологическое исследование, которое нашло профессиональный отклик у коллег по дисциплине (о чем свидетельствует и данная дискуссия). Во-вторых, эту книгу можно рассматривать как свидетельство, зафиксировавшее то, что оказалось практически утраченным. Поскольку наши повседневные разговоры 15–20-летней давности, что вполне естественно, не были записаны на какие-либо виды носителей (активность КГБ в это время уже явно не распространялась так далеко).

И в заключении несколько слов о фотографическом ряде, сопровождающем русской издание книги. Мне как редактору книги неоднократно приходилось сталкиваться с определенным неприятием – в диапазоне от недоумения до возмущения – такого визуального решения. (Были и другие реакции, но не о них сейчас речь.) Смысл этих претензий так или иначе сводится к тому, что концептуальная оптика фотографий не соответствует аналитической перспективе исследователя, а их хронологическая референция не совпадает с описываемым автором периодом. Следовательно, – они не выполняют свою функцию иллюстрации, камерной и подсурдиненной оркестровки авторского исполнения. Следовательно, – издатели не чувствуют..., не понимают..., не соответствуют... и воспроизводят... А это уже симптом.

Остается лишь воспроизвести известный призыв Жижека: "Наслаждайся своим симптомом!" И удивиться убежденности в том, что видеоряд – есть лишь повторение сказанного; что тем более странно в том случае, когда сказанное принадлежит аналитику, а картинки – пациенту. Более того, кажется довольно странным предполагать в людях, работавших над русским изданием книги, такую отчаянную нечувствительность к чужому тексту, воплотившуюся в топорной попытке ее миметически проиллюстрировать. Ведь очевидно, что визуальный ряд соотносится с вербальным не по принципу унисона, но по принципу контрапункта. Зачем тогда эксплицировать то, что и так очевидно? Не продуктивнее ли было направить свою пронизательность на мотивы такого решения, признав за фотоизображениями определенную бессознательную аутентичность, равно как и определенный модус антропологической рефлексии, в которых отложились специфические способы реакции на травматическую повседневность и одновременно стратегии работы с этим опытом. То есть признать в них именно то, что является предметом книги Н. Рис. Предмет тот же, но он представлен с одной из возможных (более того, одной из доминирующих на протяжении 1990-х и начала 2000-х годов¹ – достаточно вспомнить творчество Бориса Михайлова) позиций самоописания.

У этой позиции иная дистанция, иные уровень и перспективы рефлексии, сквозь нее проговаривается другой опыт, другие травмы, другим образом артикулированное бессознательное, – но это бессознательное того *другого*, чьи речевые практики ана-

лизируются в "Русских разговорах". Эти фотографии, как и любые фотографии вообще, одновременно фиксируют и определенные реалии и определенный взгляд на них. В фотообъектив попало то, о чем не было сказано в книге, потому что об этом принято молчать или потому что этого еще не случилось². Но впоследствии случилось и во многом именно благодаря тому бесперспективному режиму ламентаций и литаний, который с энергией, достойной лучшего применения, демонстрировали собеседники Н. Рис. Возможно, издательство "Новое литературное обозрение" проявило некоторую (с нашей точки зрения, – оправданную) смелость, дополнив модель коммуникации "антрополог – абориген" кросскультурным диалогом и позволив себе вставить в него еще одну развернутую реплику. Реплику, выстраивающую иной, более жесткий, антропологический сюжет, который должен был заполнить историческую дистанцию, разделяющую 1985-й и 2005-й годы³. Будущее оказалось еще более травматичным, чем могли предполагать респонденты Рис. Это во многом и объясняет тот факт, что большая часть наиболее интересных работ, посвященная поздне- и постсоветскому повседневному опыту, создается за пределами России. Обладание опытом одновременно и помогает и мешает анализу, а пребывание внутри препятствует необходимому отстранению. И все же движение происходит. Визуальная объективация собственных травм – один из шагов к их аналитической проработке, а царапающая глаз специфика осуществляемого конструирования собственного опыта неизбежно вызывает к необходимости интерпретации⁴. Вызванное раздражение – лишнее тому подтверждение.

Примечания

¹ Включенные в книгу фотографии предоставлены несколькими ведущими фотогалереями Москвы, часть из них участвовала в, мягко говоря, довольно престижной выставке "Москва–Берлин". Я повторяю лишь то, что изложено на с. 364 данного издания, и только для того, чтобы подчеркнуть: фотографии не имеют никакого отношения даже к "самым страшным перестроечным журналам".

² В книге есть материал, датированный 1995 г., что делает обвинения в несовпадении исторических периодов по крайней мере не совсем корректными.

³ Довольно забавным образом наш разговор с Н. Рис в радиопередаче Тимура Кибирова, посвященной выходу книги, с точностью до дня совпал с 20-летием внеочередного пленума ЦК КПСС, на котором Генеральным секретарем был избран Горбачев.

⁴ Ни в коем случае не отождествляя данные ситуации приведу пример немецких фотовыставок, сделанных на протяжении 1990-х годов и вызвавших очередную волну исторической рефлексии. Об этом см.: Память о войне 60 лет спустя. М.: НЛО («Библиотека журнала "Неприкосновенный запас"»), 2005.

ПРОШЛЫЕ РАЗГОВОРЫ, БУДУЩИЕ РАЗГОВОРЫ

Я чрезвычайно благодарна Сергею Абашину и редакционной коллегии журнала "Этнографическое обозрение" за инициативу проведения этого обсуждения, а также моему коллеге Сергею Ушакину, который проделал большую работу по его организации. Все, кто высказал свои комментарии, внимательно отнеслись к моей работе – и это для меня большая честь. В своих выступлениях участники дискуссии подняли немало существенных вопросов и сделали ряд важных критических замечаний. На фоне того небольшого числа англоязычных научных работ о России, которые переводятся на русский язык, публикация "Русских разговоров" издательством "Новое литературное обозрение" стала для меня фактом чрезвычайно лестным и приятным (даже несмотря на шок, который я испытала, увидев помещенные в книге иллюстрации)¹.

Когда в годы перестройки я проводила свое полевое исследование, писала диссертацию и перерабатывала ее в книгу "Русские разговоры", у меня были две основные цели. Во-первых, поставить под сомнение разнообразные формы фундаментализма, которым пропитаны многие научные и популярные подходы к пониманию широко известных (крупных) сообществ, – тот самый фундаментализм, который увязывает социальную деятельность с воздействием таких трудноуловимых "явлений", как "ментальность", "национальный характер" или даже биогенетика (я имею в виду объяснения типа "исторический опыт передается генетически" или "это у них в крови"). В силу разных причин на долю России приходится гораздо больше исследований фундаменталистского толка, чем она этого заслужила: отдельные области общественных наук на Западе, посвященные изучению Советской России, буквально пропитаны фундаменталистским восприятием культуры. Собственно, и сам термин "культура" в последние 30 лет подвергся тщательной критике антропологов – и за его всеядность и всеохватность, и за его тенденцию объективировать многослойность и незавершенность социальной жизни в виде автономных и стройных систем². Избегая использования таких неопределенных, но при этом чрезмерно перегруженных понятий, как "ментальность", "кровь" и даже "культура", я стремилась показать, что повседневные разговоры стали одним из основных механизмов, с помощью которых формировались социальные ценности, создавались идентичности и осуществлялись перемены во время перестройки в России (в Москве и других местах).

Второй моей задачей была попытка привлечь внимание к повседневному разговору как объекту антропологического исследования. Хотя значимость текста, нарратива и дискурса в этнографическом исследовании значительно возросла в последние годы, антропологи, тем не менее, все еще склонны фокусироваться либо на фиксированных текстах (письменных или воспроизведенных), либо на относительно узко контекстуализированных дискурсах. Кроме того, сам по себе *разговор* анализируется нечасто; интерес к разговору в основном связан с теми вещами, свидетельством которых он является. Я думаю, отчасти это объясняется тем, что живой разговор – явление неуправляемое и нефиксируемое: сам акт фиксирования превращает его в нечто совсем иное. Я хотела попытаться понять, как важные социальные идеи – о политике, обществе, идентичности – выражались и передавались посредством повседневных разговоров.

Этими исследовательскими целями определялись и те две категории читателей, которым предназначалась моя диссертация, а затем и монография: западные исследователи России (и в какой-то степени – журналисты и широкая публика) и коллеги-антропологи. Как это ни странно, я не задумывалась о том, что у этой книги может быть немало читателей и в самой России. Разумеется, многие мои российские друзья и коллеги читали разные версии текста по-английски и предлагали чрезвычайно ценные комментарии, однако я полагала, что книга будет интересна главным образом се-

вероамериканской и западноевропейской аудитории, для которой она, собственно, и писалась.

Может быть, самой важной функцией выхода книги по-русски является то, что, зеркало, которое она держит перед русским читателем, – при всех своих искажениях, вызванных культурным багажом, особенностями академической подготовки и интерпретативными склонностями автора, – отразило и проанализировало немало широко распространенных способов, с помощью которых русские говорят *о самих себе*. Эти способы редко бросаются в глаза тем, кто находится внутри собственной культуры. Но, обратив внимание на этот феномен один раз, его уже нельзя не замечать – тем более во времена социальных трансформаций. Больше всего мне хотелось бы надеяться на то, что эта книга спровоцирует новые, более детальные исследования, которые смогут дополнить или подвергнуть критике мои выводы в области культурного и лингвистического анализа дискурсивных явлений; мне бы хотелось надеяться на то, что книга послужит, по выражению Ушакина, "запалом" для новых исследований. Надеюсь также, что появятся более подробные социолингвистические исследования таких речевых жанров, как литании и lamentации (или жалобы, плачи, стоны, причитания), и в контексте повседневности, и в контекстах, более близких к фольклорным. Будем надеяться, что российские научные структуры, связанные с гуманитарными и общественными науками, поддержат то, что Глебов называет "филологическим и антропологическим поворотом", т.е. поворотом к междисциплинарности, к интерпретативному изучению взаимосотнесенных текста и контекста, к многообразию методологий и к долгосрочным этнографическим исследованиям, благодаря которым такой поворот и может состояться.

Если мечтать дальше, то хотелось бы надеяться, что у российских исследователей появится больше возможностей проводить научные исследования за пределами России и бывшего советского пространства. Мне очевидны те финансовые и бюрократические препятствия, которые есть на этом пути, и тем не менее – было бы замечательно, если бы, допустим, благодаря Фулбрайтовской программе обменов кто-то из российских ученых смог бы провести полевое исследование живого дискурса, скажем, в Вашингтоне или Нью-Йорке. Как я писала в своем предисловии к русскому изданию книги, в последние 6 лет – при Буше – Америка переживает период своей собственной "перестройки". Обыденные разговоры и материалы СМИ полны рассуждений о национальной идентичности, о политической целесообразности, об "уверенности" и "безопасности" – как коллективной, так и индивидуальной. Бесконечные речи о благих устремлениях Америки (легитимизирующих на практике любые действия американского руководства) перемежаются литаниями и lamentациями (да-да!) по поводу безумной внешней и внутренней политики страны ("Кошмар!" "Хаос!" "Полный развал!"). Однако эти кошмарные истории, следуя одной из типичных тенденций американских разговорных жанров, быстро превращаются в шутки, в своеобразные состязания "остряков", которые могут продолжаться часами. Коллективно ощущаемое бессилие может выражаться различным образом и прятаться под самыми разными масками. Было бы идеально, при наличии соответствующего финансирования, если бы исследователь-этнограф со стороны смог погрузиться в эту стихию американского разговора и увидеть ее странную специфику; увидеть ее так, как ее не дано увидеть "аборигену".

Но, как справедливо замечает Головкин в своем комментарии, "сегодня легче найти что почитать о речевых жанрах и коммуникативном взаимодействии у илонготов, самоанцев или индейцев куна, чем о вербальной составляющей культуры немцев или французов". Уместно будет добавить, что за исключением нескольких серьезных работ о речевых жанрах (напр., *Tannen* 1994), собственно о коммуникативных жанрах в американской культуре написано очень мало, а те исследования, которые имеются,

проведены в довольно искусственных условиях. С чем связана такая ситуация? Как ее можно изменить?

Сегодняшняя ситуация, казалось бы, дает ученым блестящую возможность исследовать, как взлеты и падения государств и империй отражаются, преломляются и становятся достоянием гласности в дискурсе в самых разнообразных социальных и географических условиях. Как предлагает Головки, потенциал дискурсивных исследований вполне мог бы выдержать и более амбициозные подходы, чем те, что практикуются сегодня. Однако, чтобы уловить "дискурсивные формации" (термин Фуко) во всепроникающей, текучей и всеобъемлющей стихии устного разговора, необходимо, как указывает Юрчак, "найти высказывания и жанры, которые всплывают вновь и вновь в разных видах дискурса, в разных контекстах, в устах разных авторов, формируя разные идеи". А это, по его мнению, можно сделать лишь тогда, когда ученый оказывается в состоянии свободно следовать за звучащими в данную минуту и в данном месте речевыми потоками – куда бы эти потоки ни текли. К сожалению, такую форму исследовательской работы большая часть структур, финансирующих науку, и большинство академических авторитетов – и в США, и в Европе, и в России – поддерживают неохотно. Полагаю, это одна из причин, по которой изучение повседневных разговоров продолжает оставаться ограниченным.

* * *

После выхода "Русских разговоров", пожалуй, самой сильной критике как со стороны российских, так и со стороны западных ученых подверглись мои попытки сконструировать дискурсивные генеалогии, восстановить культурную историю различных жанров. Во время работы над книгой эта задача казалась мне важной: во-первых, потому что мои информанты указывали на народные сказки и другие древние жанры как на воплощение и одновременно источник "русской ментальности" (в их понимании); во-вторых, потому что историческая перспектива казалась существенной для объяснения структуры дискурсивной реакции на перестройку.

Когда я думаю об этом аспекте книги сегодня (в том числе и на фоне детальных корректив в отношении моих исторических экскурсов, высказанных Байбуриным и Глебовым), то мне кажется, что этот диахронический элемент книги лишь уводит читателя в сторону от синхронического, непосредственно этнографического изучения предмета. Не будучи историком культуры, я понимаю, что мое знание соответствующей литературы ограничено и что в этой части мои утверждения недостаточно обоснованы и остаются в основном приглашением к размышлению. Но в то время, когда писалась книга, работ, посвященных современным речевым жанрам в России, было крайне мало, и потому культурно-историческая и фольклористская литература казалась наилучшей стартовой площадкой для выработки интерпретации тех разговоров, которые я слышала. По крайней мере одному из нынешних комментаторов (С. Адоньевой – исследователю русского фольклора в целом и причитаний в частности) мои экскурсии в культурную историю показались полезными как с чисто научной точки зрения, так и с точки зрения понимания действия обыденной речи. Надеюсь, в руках профессионалов изучение генеалогии дискурса сможет продвинуться вперед.

Еще одна серия вопросов, которая возникла у авторов рецензий и комментаторов, сводилась к тому, можно ли дискурсивные жанры, описываемые в книге, считать действительно подлинно русскими? Многие ученые (и не только антропологи), работающие в других странах бывшего социалистического блока, отмечали, что мои "литании и ламентации" звучат очень по-польски, по-болгарски, по-сербски – указания на это имеются в ряде работ, вышедших уже после моей книги. Слыша такие выводы, я стала думать о том, что этот жанр, вероятно, является достоянием некоего панславянского дискурса, дискурса, заслуживающего глубокого историко-лингвистического изуче-

ня. Но когда коллега из Греции сказал мне, что этот жанр – несомненно, греческий и к тому же весьма древний, а другие коллеги заявили, что прототип этого речевого жанра – еврейский, отмечая при этом то, что он мог быть позаимствован славянами у евреев, живших в пределах черты оседлости, то я поняла, что попытки проследить генеалогию этих жанров по славянским языкам или установить характер жанрового заимствования вряд ли будут продуктивными. (Как невозможно и последовательно свести происхождение современных литании и ламентации к фольклорным плачам, к комплексу Горя-Злосчастья, к челобитным царю или к какой-либо иной древнерусской форме.) Вместо этого более плодотворными, я думаю, будут попытки понять связь подобных жанров с теми контекстами, в которых они появляются.

Через все "Русские разговоры", в сущности, красной нитью проходит один и тот же вопрос: как связано то, что происходит в мире, с тем, как люди *говорят* о том, что происходит в мире. Другими словами, какое отношение имеет обыденный разговор к широким социальным явлениям, социальным и политическим институтам, значимым событиям, масштабным структурным трансформациям? Как эти реалии оспариваются или, может быть, даже конструируются в разговоре? С помощью каких повседневных, спонтанных элементов разговора конституируются практики идентификации, оценки, сакрализации и поношения? В то же самое время не менее важным при анализе взаимосвязи речи и событий является и вопрос о том, как элементы речи влияют на события, какова их реальная роль в оформлении, модификации и даже в инициировании широкомащтабных процессов в жизни общества?

Как подчеркивали и Бахтин (в работах об устных и письменных высказываниях), и Фуко (в исследованиях институализирующих дискурсов), сколько бы мы ни изучали значение и функции дискурса в истории социальных институтов, культур или государств, мы никогда не придем к чему-то окончательному ни в сфере анализа, ни в области интерпретации. Это утверждение как нельзя лучше подходит к ситуации, в которой основным объектом исследования становится разговорный, спонтанный дискурс – бескрайнее море речи, разговора, болтовни. Организация разговоров по жанрам – это всего лишь эвристический прием, способ обозначить течение бурлящей реальности, сама природа которой с трудом поддается описанию, не говоря уж о классификации. И никакому семантическому анализу не под силу установить, что именно *делают* люди, когда они говорят, или что делает их речь, когда она оказывается в потоке дискурса. Эта прагматическая задача еще более трудна, чем первая: наблюдатели могут предпринимать лишь пробные вылазки в попытке выявить культурных или политических прародителей, а также те последствия, которые спровоцировали разговоры, количество которых не поддается исчислению. Можно только вывести какие-то повторяющиеся модели речевого высказывания и предложить предварительные интерпретации их более широкого значения. Множественность подходов к анализу значимости и социального действия определенных типов высказываний, – как и противоречивость этих подходов, является не только нормальной, но и принципиально важной чертой научного исследования. Как писал Клиффорд Гирц в 1973 г. в своем эссе "Насыщенное описание", анализ культуры по определению незавершен. Более того, чем глубже этот анализ, тем он менее полон. Странная это наука: ее наиболее сильные выводы имеют крайне шаткие основания, и стремление не сбиться с поставленного курса лишь усиливает подозрения – собственные и чужие – в том, что выбранный подход вряд ли верен. Однако именно это наряду с глупыми вопросами, которыми приходится досажать умным людям, и составляет суть работы этнографа.

Читая отклики участников дискуссии, я несколько раз восклицала "Ага!", когда видела, как российские коллеги развивают или даже переворачивают вверх ногами некоторые из самых дорогих мне интерпретаций. Например, у А. Магуна я читаю: «Итак, "литании" российских граждан функциональны не только в символическом, но и в инструментальном смысле – во-первых, как единственная разрешенная форма со-

циального протеста в советское время, а во-вторых, как потенциально подрывная форма взрывного социального протеста». И далее: "Хотя эта линия объяснения про- скакивает в книге Рис, преобладает все-таки не она". Совершенно верно. В моей интерпретации подчеркиваются архаические и обессиливающие человека качества ламентации, ее позитивный потенциал остался незамеченным. Хотя подрывной характер ламентации мне был очевиден, я связывала его только с ниспровержением *официальных смыслов*. Магун же указывает на реальное прагматическое значение ламентации-как-ниспровержения. Сейчас, спустя 15 лет, я понимаю, что ламентации, которые я слышала, были формой социального действия, не имевшей уже достаточной мощи, чтобы нести в себе адекватный "взрывной социальный протест"; это была *советская* форма, и хотя в период перестройки Советский Союз еще существовал как национальное государство, элиты, которые управляли этим государством, уже аккумуляли, конструировали и даже осваивали собственную *постсоветскую* реальность. Возможно, этот процесс шел уже в 1985 г., но несомненно – в 1989 г. Вот почему необходимо принимать во внимание введенное Бурдые понятие *гистерезиса габитуса*³.

Не раз я произносила "Ага!" и когда читала пронизательную критику Елены Ярской-Смирновой, например, о том, что хотя "Русские разговоры" и регистрируют русские голоса, но это в основном формы и темы национальной саморефлексии, которые стали частью русского дискурса о России в том числе и благодаря текстам, написанным теми, кто посетил Россию в прежние времена. Она пишет: "Это не просто мнения аборигенов, но дискурсивные конструкты из предшествующих исследований". Она совершенно правомерно поднимает вопрос, которого я в своей монографии касаюсь весьма бегло. Любые национальные, коллективные и личные идентичности реализуются в опыте столкновения с "другими", но Ярская-Смирнова подступает здесь к более важному феномену – рефлексивному или диалогическому проецированию принадлежащих европейским визитерам архетипических концепций русскости, которые представляют собой особую версию евроамериканского ориентализма, зарезервированную для славянского Востока. Антрополог Михал Буховский недавно написал об этом⁴, и эта тема, несомненно, заслуживает собственной "дискурсивной археологии". Своих раскопок, способных установить то, каким образом прописанные властью и неравенством столкновения с иным объективируют "рамки повествования" (Ярская-Смирнова).

Головко поднимает аналогичную проблему – провоцирование иностранцами особого типа разговора, "разговора с иностранцем", стимулирующего не только "фонетическую, лексическую и грамматическую адаптацию к иностранному собеседнику, но и тематическую". Головко отмечает, что «вряд ли даже за довольно продолжительное время можно в достаточном объеме "выучить" прагматику, стоящую за коммуникативным взаимодействием, все эти разнообразие *contextualization cues*, к тому же еще и различные в разных социальных группах» и что "невозможно за относительно короткое время полевой работы уяснить меняющееся в зависимости от ситуации соотношение и тонкости взаимодействия речевых жанров". Я полностью согласна с этим. Думаю, правда, что здесь автор слишком близко следует за Гумперцем с его интересом к свойствам речи, акцентирующим динамику межличностных отношений вместо рассмотрения их в более широком эпистемологическом ключе. Я совсем не имею в виду, что в исследовании такого рода не стоит предпринимать попытку изучить прагматику и тонкости разговора, – на самом деле именно процесс изучения мириадов мельчайших сигналов подвигает антропологов внимательно вглядываться в то, "как это все работает".

Я отдаю себе отчет в том, что мое присутствие самым серьезным образом воздействовало на манеру разговора моих собеседников, о котором говорит Головко – даже в том случае, если речь идет о группе из четырех, шести или десяти человек. Однако я

так же твердо убеждена в том, что дискурсивные ритуалы типа литании и ламентации (как, впрочем, и любые другие) в гораздо большей степени определялись мощными социальными и идеологическими тенденциями времени, а не моим присутствием. Возможно, в моем присутствии собеседники прибегали к этим жанрам чаще обычного или же я уделила им чрезмерное внимание – я допускаю здесь наличие некоторого перекоса. Однако если рассказы о "героических походах в магазин", о "мистической бедности" и сетования-причитания и не были доминирующими жанрами, они, тем не менее, отчетливо присутствовали в публичной сфере и были узнаваемы практически всеми, с кем я общалась. В беседах с друзьями и коллегами того времени мои описания этих жанров нередко сопровождалось их попытками продемонстрировать мне на практике тот самый жанр, который я пыталась им описать, подтверждая тем самым мое ощущение того, что изрядная доля разговоров вращалась вокруг именно этих тем, "исполненных" именно в таком стиле.

Неким доказательством реального существования обсуждаемых жанров речи во время перестройки можно считать их относительное *отсутствие* в последующие годы. Как я отмечаю в "Эпилоге", к 1995 г. в разговорах и в средствах массовой информации жалобы и причитания встречались все реже. Конец перестройки был периодом крайне интенсивных литаний и ламентаций – возможно, потому, что люди действительно старались понять свою жизнь, используя эти модели в качестве способа осмысления вещей, происходивших на фоне масштабных и беспрецедентных изменений в обществе в сравнительно сжатый период.

Перестройка отходит все дальше в прошлое, и разговоры становятся более разнообразными, более прагматичными и более циничными. Откровенный и неожиданный цинизм (и *разговоры* о русском цинизме) середины 1990-х годов, о котором я написала в вышедшей в 2002 г. статье, плавно перешел в обыденное отношение к жизни: именно так воспринимается нормальный, т.е. циничный, бизнес и нормальная, т.е. жесткая, политика ("нормальный тоталитарный капитализм", как выразился один мой знакомый). Отсюда уже недалеко и до ностальгии – хотя бы по временам перестройки, когда еще были живы надежды на иные возможности и иное будущее – несмотря на все литании и ламентации того времени.

Примечания

¹ В своих комментариях редактор "НЛО" Илья Калинин творчески прояснил ту логику, на основе которой был сделан подобный эстетический выбор, однако он обошел стороной тот факт, что меня, как автора, не поставили в известность о том, что книга будет дополнена галереей иллюстраций. Когда я подписывала договор, мне не пришло в голову, что издатель пойдет на такие вызывающие дизайнерские решения без консультации с автором. И я, к своему ужасу, впервые увидела эти иллюстрации только после того, как книга уже вышла в свет.

² См.: *Brightman* 1995, где дается прекрасный критический обзор понятия "культура" с точки зрения антропологии.

³ "Гистерезисом габитуса... – структурным зором, запаздыванием между возможностями и готовностью воспользоваться ими – причиной упущения возможностей и, в частности, причиной *часто наблюдаемой неспособности думать об исторических кризисах иначе, как в категориях восприятия и мышления прошлого, даже если это революционное прошлое*" (курсив мой. – Н.Р.) (*Bourdieu* 1977: 83). См. также: *Ries* 2005. P. 318.

⁴ См.: *Buchowski*. S.a.

Литература

- Ries* 2005 – *Ries* Н. Русские разговоры. Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М.: НЛО, 2005.
Bourdieu 1977 – *Bourdieu* P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge, 1977.

- Brightman* 1995 – *Brightman R.* Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexefication // *Cultural Anthropology*. 1995. № 10 (4). Nov. P. 509–546.
- Buchowski S.a.* – *Buchowski M.* The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother (unpublished paper, University of Poznan, Poland). S.a.
- Geertz* 1973 – *Geertz C.* Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture // *The Interpretation of Cultures*. N.Y.: Basic Books, 1973.
- Ries* 2002 – *Ries N.* "Honest Bandits" and "Warped People": Russian Narratives about Money, Corruption, and Moral Decay // *Ethnography in Unstable Places* / Eds. C. Greenhouse, E. Mertz, K. Warren. Durham, NC, 2002.
- Tannen* 1994 – *Tannen D.* Gender and discourse. N.Y., 1994.

Перевод с английского Н.Н. Кулаковой

Special Section of the Issue Culture and Everyday Speech of the Perestroika Era: On Nancy Ries' Russian Talk: Culture and Conversation During Perestroika (guest editor: S.A. Oushakine)

The issue's special section presents a roundtable discussion focusing on the Russian translation of Nancy Ries' book "Russian Talk: Culture and Conversation During Perestroika". The publication of this book in the United States – and, more broadly, in English-speaking academia – was thought of by some Russian Studies scholars as an important landmark. It was held to be a landmark, because it turned the attention of anthropologists and other researchers working in the field toward studying Russians, after decades of stereotypically following the tradition of focusing predominantly on smaller populations of the Russian North, Far East, and Siberia. The book, which was addressed primarily to English-speaking audiences, has recently appeared in Russian translation. This has suddenly opened a new space for cross-cultural discussion and debate. The section presents excerpts from Nancy Ries' book that are followed by comment articles from Russian and US scholars.