

### С. А. Ушакин

Загадки «русской души»: обзор монографий Е. Хеллберг-Хирн, Д. Ранкур-Лаферрьерера, Д. Песмен. *Социологический журнал*, 2001, № 2.

Hellberg-Hirn E. *Soil and Soul: The Symbolic World of Russianness*. Aldershot: Ashgate, 1998. 289 pp.

Rancour-Laferriere D. *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering*. New York: New York University Press, 1995. 330 pp. (Русский перевод: Ранкур-Лаферрьерер Д. *Рабская душа России: Проблемы нравственного мазохизма и культ страдания*. Москва: Арт-Бизнес-Центр, 1996.)

Pesmen D. *Russia and Soul: An Exploration*. Ithaca: Cornell University Press, 2000. 364 p.

В "Новых недугах души" Юлия Кристева, французский психоаналитик и литератор, следуя лакановским попыткам совместить проблематику языка с проблематикой психики, провела границу между двумя базовыми для этой традиции понятиями. Подобно Лакану, Кристева определяет Символическое как "дискурсивные практики, сформировавшиеся на основе логических и грамматических правил речи". В свою очередь, лакановское Воображаемое трактуется у Кристевой как "репрезентация идентификационных стратегий (интроекций и проекций), которые, используя первичные процессы (сгущения и смещения), приводят в движение индивидуальное Я, Другого и образ тела" [1, p. 103]. Отталкиваясь от этого исходного различия между дискурсивным (то есть Символическим) и идентификационным (то есть Воображаемым), Кристева выделяет два способа производства смысла. Это "...с одной стороны, семиотическое (the semiotic), состоящее из смысла, тесно связанного с влечением и эмоциями и организованного согласно первичным процессам, чьи чувственные аспекты зачастую носят невербальный характер (звук, мелодия, ритм, цвет и т. п.), и, с другой, лингвистическое означивание (linguistic signification), проявляющее себя в лингвистических знаках и их логико-синтаксической организации. В отличие от семиотического уровня, данный лингвистический уровень предполагает наличие определенных дополнительных биологических и психологических условий" [1, p. 104].

Таким образом, если Воображаемое, наделенное эмоциональным *смыслом*, еще не получило собственного формального, *знакового* выражения, акцентирует определенный временной зазор между процессом *о-смысления* и процессом *о(бо)значения*, то Символическое подчеркивает структурную (то есть "синтаксическую") принадлежность, структурную "встроенность" того или иного знака-символа в уже существующий интерпретационный (то есть "логический", "линейный") контекст. Используя терминологию Лакана, можно сказать, что в основе данного различия лежит осознание несовпадения "русла смысла" и "русла знака" [2, с. 17], осознание разрыва между руслом значимого и руслом артикулированного/артикулируемого, руслом пережитого и руслом выраженного.

Сквозь призму данного различия между *семиотическим* (Воображаемым) и *лингвистическим* (Символическим) мне бы хотелось взглянуть на три недавние попытки воспроизвести портрет "русской души", которая выступает одновременно и в качестве одного из основополагающих символов (знаков) русской культуры, и в качестве одной из основополагающих для русской культуры практик эмоционального осмысления реальности.

Выбор "русской души" в качестве объекта исследования, безусловно, порождает целый ряд сопутствующих теоретических и практических проблем. Одной из них является проблема локализации объекта исследования: какого рода этнография — в широком смысле этого слова — может служить методологическим (и географическим) основанием для проведения данного типа анализа? Если учесть, что "душа" практически лишена сколько-нибудь устойчивого символического выражения и способна, так сказать, "проявляться" в неограниченном количестве форм, то что может стать методологической гарантией, способной предостеречь от "нахождения" следов или непосредственных "манифестаций души" в каждой культурной практике, в каждом ритуале, в каждом знаке? Более того, если, следуя Кристевой, принимать различие между *невыразимым смыслом* (Воображаемого) и *значимыми клише* (Символического) серьезно, то как можно предотвратить "исследование души" от казавшего бы неизбежной трансформации в очередную археологию окаменевших "знаковых" культурных текстов и артефактов? Три текста, рассматриваемые в данном обзоре, предлагают три различных ответа на данные вопросы. Все три текста написаны по-английски и вряд ли в первую очередь ориентированы на русскоязычную аудиторию. Несмотря на это, на мой взгляд, эти тексты 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.

Елена Хеллберг-Хирн, русская исследовательница, живущая за рубежом, основной задачей своей книги "Почва и душа: Символический мир русского" считает воспроизводство "разнообразных символов и стереотипов русского (*Russianness*) в виде когнитивной карты (*mind-map*) обширной мифологической структуры, ветви которой простираются в разные направления" [3, р. 2]. Текст-исследование, таким образом, выступает как повествование *пятого* порядка, призванное воспроизвести 1) *символы* и *стереотипы*, сформированные в виде 2) *когнитивной карты*, отображающей 3) обширную мифологическую *структуру*, расположенную, в свою очередь, в 4) неопределенном *пространстве*, которое, однако, имеет разные ветви-направления.

Учитывая сложность анализируемой структуры, вряд ли удивительно то, что для понимания "формирования национальной мифологии", как предупреждает исследовательница, "нам необходимы умственные способности, сравнимые со способностями диагноста, [нам необходима] определенная способность к интуиции, которая должна быть уравновешена открытиями (*insight*) семиотических теорий символов и символической коммуникации" [3, р. 2]. Семиотический аспект исследования Хеллберг-Хирн имеет мало общего как с семиотическим Воображаемым, так и с лингвистическим Символическим, обозначенными Кристевой. Несмотря на свое название, "когнитивная карта" (*mind-map*) исследовательницы демонстрирует вовсе не процесс интеллектуального или, например, формально-лингвистического означивания/означения, то есть в фокусе аналитических усилий находятся вовсе не индивидуальные/коллективные *практики* использования доступных знаков/символов и синтаксических структур для символического отображения своего опыта. Скорее, картографический проект Хеллберг-Хирн нацелен на "иерархически упорядоченные уровни знаков" [3, р. 11]. В итоге этнография "русского" и "русской души" оказывается синонимичной этнографии отношений, связей и нитей — иногда документированных, иногда лишь предполагаемых — между разнообразными *отображениями*, как, например, в данном случае: "Естественное окружение, в котором развивались русская культура и русская цивилизация, в течение тысячелетнего существования России определенно повлияли на

отношения жителей к окружающему их жизненному пространству: мы можем говорить о следах (imprint), которые оставила территория на русской культуре, создав национальный стереотип так называемой *широкой натуры*, широкой и безграничной Русской Души. Если, как говорят географические детерминисты, территория — это судьба, то Россия — хороший пример подобного подхода" [3, р. 26-27]. И чуть дальше: "Российский насильственный экспансионизм, начатый в XV веке, может быть понят как ответ на предродовую (prenatal) травму поражения и унижения, испытанную в ходе татаро-монгольского ига. Жители Киевской Руси, вытолкнутые за пределы плодородной почвы южного бассейна Днепра, вынуждены были приспосабливаться к непредсказуемой и относительно бедной жизни на северо-востоке... Эти две среды обитания — южная степь и северные леса — формировали разное отношение к жизни: открытость степи для свободы и движения включала в себя и открытость внешним вторжениям; леса были более безопасны, но и более трудны для жизни и передвижений... Русская любовь к простору и скорости, к *тройке*, несущейся по степи, была, конечно же, рождена именно в Киевский период русской истории..." [3, р. 227-228].

Разумеется, подобные попытки вместить культурологический анализ "русской души" в рамки психо-географической риторики, взятые сами по себе, вряд ли могут вызывать какое-либо возражение. За исключением, пожалуй, излишней метафоричности, исследование Неллберг-Хирн вполне может служить хорошим примером определенного академического жанра. Вопросы вызывает не столько сами стилистические и интерпретационные предпочтения, сколько крайне амбивалентный статус *объекта* ее интерпретаций. На мой взгляд, исследование демонстрирует отсутствие и четкого разграничения, и какой бы то ни было попытки проблематизировать саму *необходимость* разграничения между такими ипостасями "русского" как 1) *формы практической идентификации* определенной группы людей; 2) *повествовательные и сюжетные традиции*, сложившиеся в письменных и устных текстах русской культуры; и, наконец, 3) *продукт аналитической и интерпретационной деятельности* самой исследовательницы. Будучи, безусловно, тесно взаимосвязанными, эти три типа "русского" крайне далеки от того, чтобы зеркально воспроизводить очертания и логику друг друга.

Аналитическая "нечленораздельность" символических репрезентаций и опыта пережитых и/ли воображаемых идентификаций в работе Хеллберг-Хирн предопределена во многом тем типом материала, на основе которого исследовательница выстраивает свою когнитивную карту "русской души". Набор опубликованных — зачастую канонических — литературных и исторических текстов (де Кюстин, В. Ключевский, А. Чехов, И. Гончаров, Д. Лихачев, Д. Библингтон, В. Похлебкин и т. п.) дополнены расхожими образами и символами из разных периодов истории России (шапка Мономаха, иконы, церкви, хлеб-соль, матрешки и т. д.). Опять-таки, сам по себе выбор подобного аналитического материала вряд ли отличается оригинальностью и вряд ли способен вызвать какие либо возражения. Проблематичной, на мой взгляд, является та читательская стратегия, с помощью которой Хеллберг-Хирн строит свои отношения с этими текстами и символами. Приведу лишь один пример. Как отмечает исследовательница: "Сводя воедино разнообразие нити, направления и уровни символических выражений, я попыталась установить (discern) нечто типа образчика русской национальной *само*-идентификации. В процессе подобного декодирования национального текста проявило *себя* (revealed itself) нечто все еще крайне сложное, но, возможно, более упорядоченное; а именно, громадная концептуальная структура, разворачивающаяся во времени и пространстве, та, о которой мы можем думать, но о которой вряд ли можно говорить только посредством символов" [3, р. 233] (курсив мой. — С.У.).

Данный отрывок хорошо демонстрирует то, как декодирующая текстуальная практика автора оказывается риторически подмененной некой "громкой концептуальной структурой", которая "проявляет себя" посредством развертывания "во времени и пространстве". В ходе этой подмены остаются непроясненными и необъясненными и те механизмы, благодаря которым "разнообразные нити, направления и уровни символических выражений", с одной стороны, и "образчик русской национальной самоидентификации", с другой, оказываются частями одного "национального текста", авторство которого остается за скобками. Говоря иначе, вне анализа форм и структур идентификационных процессов, складывающихся *между* (коллективным или индивидуальным) субъектом и доступными символическими формами, то есть вне совокупного анализа символических и воображаемых, лингвистических и эмоциональных практик само-определения, "символический мир русского", представленный Хеллберг-Хирн, вряд ли может претендовать на статус когнитивной карты — или даже концептуальной схемы, — лежащей в основе жизнедеятельности и жизнеописания реально существующих русских. Скорее, этот "мир русского" напоминает хороший каталог символов, удачно организованный словарь, чьи словарные единицы не всегда совпадают с разговорной практикой живых людей.

Возможно, именно неудовлетворенность подобного рода стремлением свести суть аналитических усилий к установлению "нормативного", "словарного" смысла отношений между символом и его использованием, то есть неудовлетворенность результатами исследовательской практики, нацеленной на археологический анализ *происхождения* символа в ущерб анализу того *практического контекста*, благодаря которому символ и приобретает свою эмоциональную притягательность, стала побудительной причиной иного подхода к исследованию "русской души". Текст Даниеля Ранкур-Лаферрьерера "Рабская душа России: проблема нравственного мазохизма и культ страдания" в определенной степени можно рассматривать как экстремальную попытку создать картину определенной символической практики.

Ранкур-Лаферрьерер открывает свою книгу серией интригующих вопросов. Перечислив разнообразные примеры самопожертвования и страдания в России, автор спрашивает: "Как русские выносят эту боль? Каковы те *умственные процессы*, благодаря которым они способны выжить, даже тогда, когда они сами считают себя жертвами? Можно ли говорить о наличии широко распространенной *ментальности*, провоцирующей их жертвенность (victimization)? Нет ли у них какой-то тайной *потребности* или *желания* страдания или даже самоуничтожения? И если это так, то каков *онтогенезис* подобного рода желания, возникающего у конкретных русских? И почему это желание так трудно преодолеть?" [4, р. 3-4].

На первый взгляд, под вопросом в данном случае оказывается именно соотношение между внешними поступками (ритуалами, практиками) и теми эмоциональными, зачастую неартикулированными, скрытыми (и даже скрываемыми) процессами, которые прямо или косвенно обусловили (или оказались ассоциированными) с этими поступками. Привычная сосюрская дихотомия означающее/означаемое приобретает здесь иную конфигурацию. Если для Хеллберг-Хирн подобная структурная оппозиция "проявляет себя" как противопоставление "национальной мифологии" и "концептуальной структуры", то для Ранкур-Лаферрьерера означающее/означаемое воплощается в форме пары "индивидуальный поступок"/"индивидуальное желание". Однако, подобное смещение аналитического фокуса с текстуального на личное с неизбежностью порождает вопрос о соотношении между

социальным и индивидуальным компонентами желания личности. Ранкур-Лаферрьер так решает эту дилемму: "Я считаю, что традиционная покорность (*submissiveness*) и саморазрушение (*self-destructiveness*) русской рабской ментальности является формой мазохизма. Определение русской души как рабской предполагает, что русские чрезмерно склонны к самовредительству, самопоражению, самоуничижению или самопожертвованию — то есть к поведению, которое характеризуется как мазохистское в *западном понимании* этого термина... Кто-то может сказать, что мы имеем дело с общей культурой морального мазохизма в России, но жизнь этой культуре дают отдельные индивиды, именно благодаря им эта культура становится мазохистской. В России немало возможностей для страданий, но эти возможности культуры оказываются востребованными только благодаря отдельным индивидам" [4, р. 8] (курсив мой. – С.У.).

Выделю несколько ключевых моментов в этой цитате. Логика рассуждения Ранкур-Лаферрьерера, судя по всему, строится по следующим принципам: во-первых, определенные формы поведения русских могут быть классифицированы как мазохистские с точки зрения практики клинического психоанализа на Западе. Во-вторых, хотя в сравнительной перспективе российская реальность и может рассматриваться в качестве среды, предоставляющей больше возможностей для страданий/мучений, эта структурная специфика окружения приобретает свое значение только благодаря отдельным личностям, заинтересованным в переводе потенциальных "возможностей" на язык реальных "практик". "Мучения", таким образом, выступают как универсальный, относительно стабильный и диагностически выверенный *набор действий*, и именно этот набор поступков, в свою очередь, становится базовым идентификационным лекалом. Логика приобретает обратную траекторию: индивид объявляется страдающим потому, что сходное поведение в рамках *иного аналитического режима* обычно классифицируется как "мазохистское", а не потому, что конкретный индивид толкает себя на путь опыта, чьи болезненные характеристики беспорны. Исходная оппозиция "поступок"/"желание", таким образом, оказывается трансформированной в пару "поступок"/"диагноз", и вопрос о том, воспринимается ли на *личностном уровне* то или иное действие в качестве страдания, остается, как правило, за рамками авторской дискуссии. В центре же аналитического внимания оказываются смыслы, традиционно ассоциируемые в рамках клинического дискурса с мазохистскими практиками: пространство культуры, по справедливому замечанию Е. Ярской-Смирновой, оказывается в данном тексте слитым с медицинским пространством [5, с. 261].

Подобный подход, разумеется, вызывает немало вопросов, затрагивающих суть этнографического исследования и описания. Например: кто выступает в качестве основной аудитории подобного рода аналитических практик? Если суть этнографии состоит в том, чтобы проследить неявную логику отношений между индивидом/группой и его/их поступками, то есть если задача в том, чтобы проявить связи между событиями, группами, символами и т. п., которые остаются "незамеченными" даже тогда, когда они "принимаются в расчет", то насколько важен для подобного рода исследования факт узнавания, факт идентификации индивида ("этнографического объекта") с интерпретацией его поступков (то есть с "этнографическим текстом")? Если этнография предполагает *описание* — как правило в рамках иной языковой (или дискурсивной) традиции — событий, происшедших с другими, то насколько важен для подобной описательной практики факт сочетаемости "языка" этнографического описания и "языка", в пределах которого эти события были рассказаны (и пережиты)? И всегда ли неспособность "субъекта этнографического речи" узнать себя в том

или ином этнографическом тексте равносильна отказу и отрицанию признать силу своих (скрытых) желаний? Сформулирую чуть иначе: если основная задача "этнографии практик" состоит в обнаружении тех "структурирующих структур", чье узнавание обычно искажено; если, помня дихотомию Кристевой, задача анализа состоит в том, чтобы проявить *семиотическую*, воображаемую "заряженность" той или иной индивидуальной практики, то как именно феномен и механизмы "искаженного узнавания" могут найти свое выражение в этнографическом описании, то есть в акте перевода символических манифестаций воображаемых желаний, эмоций и чувств "субъекта этнографического речи" на язык этнографа, этого "субъекта этнографического письма"? Как может быть описано *чужое* желание? Или — чуть иначе — можно ли узнать свое желание в чужом описании его?

Ю. Кристева, отвечая на сходные вопросы, апеллирует к таким базовым психическим механизмам, как проекция/интроекция, сгущение/смещение, идеализация/отвращение, с помощью которых воображаемые конфликты находят свое индивидуальное разрешение. Безусловно, подобное внимание к *формальным* — синтаксическим и лингвистическим — манифестациям внутренних психических (душевных?) процессов является полезным для этнографического *исследования*. И все же этот подход не дает ответа на более фундаментальный вопрос о том, в какой степени обоснованность этнографического описания зависит — по крайней мере отчасти — от способности и желания "субъекта речи" узнать в нем свой опыт, то есть идентифицироваться с чужим текстом. Или в иной транскрипции: если успех психоаналитической интерпретации (фантазматического или действительного) опыта пациента зависит от желания/способности пациента использовать предложенную интерпретационную схему для того, чтобы воспроизвести свой опыт и/ли образ с помощью *иных* символических средств и в рамках *иной* символической структуры, то как отсутствие подобной системы "сдержек и противовесов" может сказаться на характере этнографического описания, будь оно психоаналитическим или нет? Кто является субъектом узнавания в данном случае? Где, когда и с кем происходит катарсис?

Для Ранкур-Лаферрьерера ответ на эти вопросы, по-видимому, не составляет труда. Вот как он, например, описывает одну из типичных русских традиций: "Любимым театром боли в России является общественная баня. Эта идея может показаться странной жителю Запада, привыкшему к приватному удовольствию теплой ванны или освежающей струе душа. От настоящей русской бани не просто расслабляешься или освежаешься. От нее испытываешь боль... [Баня] это не просто физическое помещение, в котором люди могут помыться. Это — культурная практика, пронизывающая многие аспекты русской жизни, это — первобытный институт боли, распространенный на громадном пространстве. Он сопровождает (или сопровождал) любого русского в течение всей его жизни — от рождения до смерти" [4, р. 182-200].

Идея о том, что в контексте иных эстетических, клинических, идеологических, моральных, политических и т. п. установок определенные русские традиции могут выглядеть довольно странными и даже патологическими, вряд ли вызывает особое сомнение. Как не вызывает сомнения и определенная интерпретационная привлекательность психоаналитической схемы Ранкур-Лаферрьерера. Однако вряд ли можно считать убедительной и/ли продуктивной риторическое смещение, свойственное для данного исследования "рабской души России". Смещение, в ходе которого с анализа возможных психических (но также и политических, экономических, социальных и т. п.) *причин и мотивов*, в силу которых определенные

культурные практики сохраняют свою притягательность для русских, акцент переносится на интерпретацию возможных *значений*, которые эти практики могут иметь для пресловутого "жителя Запада". В рамках данной риторико-аналитической стратегии тот воображаемый (психический) "заряд", который обеспечивает бесперебойное повторение одних и тех же ритуалов на протяжении многих лет, оказывается в тени более мощного (политического) проекта, нацеленного на поиск всевозможных "симптомов", призванных подтвердить уже установленный диагноз.

Таким образом, этнография символизации, то есть исследование индивидуальных попыток преодоления разрыва между прожитым и выраженным, между жизнью и био-*графией*, в одних случаях может принимать форму каталогизации выразительных форм, доступных в рамках определенной культуры (Хеллберг-Хирн); в других — целью исследования становятся попытки обнаружить скрытые и явные манифестации того или иного типа поведения, (якобы) способного в сжатой форме передать суть данной культуры (Ранкур-Лаферрьер). В обоих случаях стремление представить связную, непротиворечивую картину "символического мира" или "символической практики", как правило, достигается путем целенаправленных — сознательных и/ли бессознательных — упущений и исключений. Наиболее заметным из них является нежелание обоих авторов использовать в качестве документальной поддержки своих теоретических аргументов и интерпретаций "живые" рассказы, опыт и мнения людей, принадлежащих к культуре, ставшей объектом исследования. Понятно, что цель подобного рода "документальной поддержки" вовсе не в том, чтобы придать ауру аутентичности текстам, чья достоверность вызывает сомнение. Как мне кажется, подобное присутствие многоголосья субъектов этнографической речи в тексте этнографа выполняет более значимую структурную функцию — оно позволяет показать в процессе письма, как возникают определенные обобщения, как преодолевается разрыв между практиками и их репрезентациями — сначала самим "субъектом речи", затем — в процессе диалога между "субъектом речи" и "субъектом письма", чтобы, наконец, найти свое место в этнографическом тексте. Такой подход, безусловно, далек от того, чтобы произвести на свет "когнитивную карту" или диагноз культуры; цель такой этно-*графии*, скорее, в том, чтобы продемонстрировать процессуальную, незаконченную, нефиксируемую природу символизации.

На мой взгляд, работа "Россия и душа: исследование", написанная американским антропологом Дэйл Песмен на основе ее этнографического исследования в Омске в 1990-х, является замечательным примером своего рода этнографического отказа воспринимать другую культуру в качестве сложившейся концептуальной постройки, ждущей квалифицированного эксперта, способного произвести ее "насыщенное описание". Сама Песмен хорошо сформулировала суть своего подхода: "Описывая повседневную жизнь мира, в котором пребывает русская душа, я фокусируюсь на том, что я называю *метафизикой души*, ее явными и скрытыми элементами и действиями. Я размышляю о том, откуда возникли души, описанные людьми в беседах со мной, о том, от чего на душе "легко" или "тяжело", о том, что питает или ожесточает душу, о тех законах и условиях, при которых душа становится осязаемой и при которых она исчезает, о связях души с другими формами жизни, о том, как выглядят люди с душой, как связана душа с другими силами и "другими мирами", о связи души и сознания, и о том, как это все отражается на времени и пространстве... Этнография помогла мне понять в деталях условности и реальности веры в то, что у людей "есть" материализованные, централизованные жизненные силы. Душа может восприниматься и как

пример человеческой пластичности и неоднородности, и как пример того, во что превращаются люди под воздействием убеждения о наличии центра и глубины" [6, р. 5]. Эта цитата, на мой взгляд, хорошо суммирует методологические моменты, о которых я говорил раньше, а именно: этнография ключевых национальных символов и понятий есть прежде всего этнография тех воображаемых и символических практик, благодаря которым эти символы и понятия оказываются востребованными и осмысленными, превращаясь в объекты положительной или отрицательной идентификации. Выступая в качестве "пустых" означающих, которые находятся в постоянном поиске своих идеальных смысловых эквивалентов-означаемых, "национальные символы" являются скорее отправной точкой, а не итогом этнографического исследования. Кроме того, как справедливо подчеркивает Песмен, этнография есть ничто иное, как рефлексия *этнографа*; однако, это рефлексия по поводу того, что сказали и что сделали *другие*. Этнография, иными словами, не является ни поводом для солипсистских упражнений в демаркации границ собственного "Я" путем установления границ других, ни дисциплинарным предлогом для демонстрации собственной символической власти посредством нормализации и/ли патологизации повседневных практик других. Как отмечает Песмен, этнографическое письмо подобно "прогулке по лезвию бритвы, отделяющему соучастие от бечувственности" [6, р. 13]. Продолжив метафору письма-как-прогулки, можно сказать, что этнографическое описание выступает как своего рода постоянный возврат и неустанное *возвращение*; бесконечная серия текстуальных повторов, чтобы преодолеть невозможность "точно" сформулировать и "четко" описать и объяснить эмоциональную притягательность мест, событий, людей и мыслей.

Книга Песмен построена именно по принципу таких повторов и возвращений: одни и те же темы возникают в разных контекстах, обсуждаются с разными людьми; утрачивая четкость своих дискурсивных границ, эти темы обрастают всякий раз новыми подробностями, красками и эмоциями. Может, именно в силу лишенности четкой концептуальной структуры или диагноза, описания практик и репрезентаций и оказываются в состоянии сохранить свой энергетический посыл и произвести эмоциональный эффект? Приведу лишь один пример. В главе, посвященной русским песням, Песмен пишет: "...Мне рассказали смешную историю об одном мальчике из Омска, чья мать знала пять языков и работала в КГБ. Когда его спросили в школе о том, чем она занимается, он ответил: "Она слушает". Я рассказала эту историю за обедом, но вместо смеха (с которым эту историю рассказала мне одна женщина), повисло молчание — настолько неприятной и трудной оказалась эта тема. Женщина, сидевшая рядом со мной, почувствовала себя так неудобно, что мне показалось, будто вся моя левая сторона вдруг онемела от ее недоверия. Время остановилось. И вдруг ошеломляющим, широким, мощным голосом старой женщины, с придыханиями и переливами она неожиданно запела старые, старые русские и украинские народные песни" [6, р. 85]. Для Песмен эта история становится поводом для понимания метафоры "*душа поёт*". Связывая воедино десятки разнообразных случаев и историй на эту и другие темы (например, "общественный транспорт", "баня", "друзья", "гостепреимство", "выпивка" и т. д.) исследовательница, однако, всякий раз уходит от "исчерпывающего", "хрестоматийного" ответа, от "подведения итогов", оставляя за читателем право сформировать собственные выводы на основе представленного материала (главу "Выводы", например, составляют следующие части: "Две дискуссии: семантика и национальный характер/*Homo Sovieticus*", собственно "Выводы" и "Эпилог: Не-русские души"). Этой незавершенностью и принципиальной незавершаемостью исследования обусловлены его плюсы и минусы: в отсутствие четко сформулированной интерпретационной схемы, стабильность

многообразной мозаичности исходного материала зависит от обрамляющего воздействия стилистических и сюжетных приемов. Временами глубина и оригинальность "этнографического материала" оказываются сильнее связующих риторических ходов, и тогда структура повествования рассыпается. Утешением, однако, является то, что даже, так сказать, в элементарном, не связанном виде этнографический материал не утрачивает своей исторической и социальной привлекательности. И, может быть, в этом обнажении приема, в демонстрации того факта, что целостность восприятия есть лишь эффект риторического воздействия, и состоит основная методологическая значимость книги. Книги, оставляющей зазор между прожитым и выраженным видимым.

Попытки разобраться с загадками "русской души" стали особым жанром западной русистики. Три рассмотренные книги демонстрируют три разные исследовательские стратегии. *Каталогизация* "национальных артефактов" во многом строится на допущении о том, что "мир символов" и "мир людей и вещей", в котором эти символы обретают жизнь, находятся в состоянии устойчивой причинной связи. Успех *диагностики* традиционных практик, в свою очередь, в значительной степени определяется наличием соответствующего "диагностического лекала", способного воспроизводить одни и те же интерпретационные схемы вне зависимости от внутренней специфики описываемого объекта. Наконец, исследовательские практики *погружения* исходят из сознательного предпочтения богатства эмпирического материала чистоте аналитического эксперимента. Помимо методологических различий каждый подход ярко демонстрирует и различия исследовательских ролей. Так, для картографии Хелльберг-Хирн решающей является способность "поддерживать дистанцию" между "исходным материалом" и его финальной концептуализацией. Для клинических интерпретаций Ранкур-Лаферрьеера значимым становится сохранение гносеологической иерархии, в которой авторская схема не только занимает вершину, но и выдается за единственно возможную. В свою очередь, для Песмен характерно стремление сохранить хрупкий баланс, при котором рефлексия собственных впечатлений не остается в тени описаний культуры, давших жизнь этим рефлексиям, но и не подменяет собой эти описания. Может, именно благодаря несовпадемости этих исследовательских подходов и ролей "русская душа" и сохраняет свою загадочность.

## Литература

1. *Kristeva J.* The New Maladies of the Soul. New York: Columbia University Press, 1995.
2. *Лакан Ж.* Телевидение. Москва: Гнозис, 2000.
3. *Hellberg-Hirn E.* Soil and Soul: The Symbolic World of Russianness. Aldershot: Ashgate, 1998.
4. *Rancour-Laferriere D.* The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering. New York: New York University Press, 1995.
5. *Ярская-Смирнова Е.* Взгляды снаружи, взгляды изнутри: "Мать-Россия" в пост-советской антропологии // Гендерные исследования / Харьковский центр гендерных исследований. 1999, 3. С. 253–274.
6. *Pesmen D.* Russia and Soul: An Exploration. Ithaca: Cornell University Press, 2000.