

Ссорин-Чайков Н.В.¹

О дискурсе как обмене и изобретении Запада в антропологии антропологии: предварительные заметки²

Аннотация. Статья посвящена памяти Алексея Алексеевича Никишенкова. Ученого, чьи идеи и лекции о западной антропологии оказали большое влияние на целое поколение российских этнографов, включая автора данной статьи. Автор считает, что работа Никишенкова о британском функционализме (1986) может быть одновременно вписана и в историографию отечественной этнографии и работы школы культурной критики, берущей начало в работах К. Гирца.

В статье рассматривается проблема создания или конструирования западной антропологической традиции в трудах отечественных этнографов. Автор избрал подход к этому конструированию не через перспективу культурной критики, а через перспективу обмена между преподавателями и студентами, а также между западными и российскими учеными. На примере обсуждения автором и его студентами статьи Мэдлин Ривс о постсоветской Средней Азии и речи Катрин Вердери о возвращении антропологов в славистику. На основании анализа этих кейсов автор приходит к выводу, что обмен зачастую не происходит, а каждая сторона остается при своих «ценностях».

Ключевые слова: антропология антропологии, культурная критика, Алексей Никишенков, обмен, изобретенные традиции

УДК 572

Abstract. This article is a tribute to the memory of Alexei Alexeyevich Nikishenkov, whose work and teaching were crucial for opening Western anthropology for many Russian students, including myself. The article takes cue from his study of British social anthropology in the early 20th century, which came out exactly at the same time as the key work of the “writing culture” school and shared many of its critical assumptions. But this essay focuses on recent Western scholarship on Eastern Europe and the former Soviet Union, and, more importantly, on ways it is viewed and understood by Russian anthropologists and anthropology students. Thus it explores not “writing” but “reading” perspective and interpretation — it does a close reading of how Madeleine Reeves’ work on post-Soviet Central Asia and Katherine Verdery’s commentary on the return of anthropology to Slavic Studies were

¹ Ссорин-Чайков Николай Владимирович – кандидат исторических наук, профессор Департамента истории НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге

² Данная статья представляет собой часть из серии работ, посвященной антропологической концептуализации обмена, и поддержанной грантом РГНФ №15-01-00452 “Антропология рынка и трансформация социальных связей у коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока” (рук. Ссорин-Чайков Н.В.)

debated by students and scholars. In doing so, my goal is to chart the idiom of “the Western academic tradition,” rather than the (post)Soviet or Russian one, as constructed and “invented” in this process, and to modify the textual focus of the cultural critique by viewing discourse and knowledge through the lens of exchange theory.

Key words: Alexei Nikishenkov, anthropology of anthropology, culture critique, exchange, invented tradition

Данная статья — дань Алексею Алексеевичу Никишенкову, который своими работами, лекциями и семинарами открыл западную антропологию для многих студентов Исторического факультета МГУ, включая и меня. Я бы хотел воспользоваться этой возможностью поразмышлять о том, что может представлять собой его историографический проект сегодня — тридцать лет спустя после ключевой новаторской публикации А. А. Никишенкова, книги «Из истории английской этнографии: критика функционализма»³. Это предварительные размышления, которые в этом эссе берут начало в трех следующих точках.

(1) Для А. А. Никишенкова, как и других авторов, занимавшихся западной историографией в советское время, критика западных подходов была способом быть “не отсюда”. Именно в этом была одна из граней привлекательности его лекций и семинаров. Для меня как студента-историка последних предпрестроечных лет было важно быть как можно дальше от «здесь и сейчас» — от истории КПСС и СССР. Работы и занятия А. А. Никишенкова позволяли жить в ином пространстве и времени — в первобытном обществе, описанном в этнографическом настоящем времени, в западной колониальной Меланезии и Африке, колониальность которой была экзотична и привлекательна. Это бытие «не отсюда» было парадоксальным образом антропологичным, если антропология — способ воображения инаковости. В занятии западной историографией выражалась специфическая для поздней советскости амбивалентность отношения к западу и западной науке, которая в этнографии видна уже в публикациях конца 1970-х годов таких авторов как С. А. Токарев и Ю. П. Аверкиева⁴. Критика западных антропологических традиций была здесь, в конечном счете, совсем не критикой, а способом читать и транслировать эти работы. Для таких исследователей как И. С. Кон⁵ историография на долгие годы стала и заменой невозможности эмпирических исследований советскости, и источником “западной” авторитетности его собственной исследовательской повестки.

³ Никишенков А. А. Из истории английской этнографии: Критика функционализма. М.: Изд-во МГУ, 1986. Далее этот подход был развит в ряде более поздних работ: Никишенков А. А. О Брониславе Малиновском и его работах // Этнографическое обозрение. 1993. № 6; Никишенков А. А. Прикладные исследования в западной социальной/культурной антропологии // Этнографическое обозрение. 2000. № 5; Никишенков А. А. История Британской социальной антропологии. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2009.

⁴ Токарев С. А. История зарубежной этнологии. Москва: Высшая школа, 1978; Аверкиева Ю. П. История теоретической мысли в американской этнографии. Москва: Наука, 1979.

⁵ Кон И. С. Ребенок и общество (Историко-этнографическая перспектива). Москва: Наука, 1988.

Работы Никишенкова, прочитанные в этом ракурсе позволяют осознать проблемную область воображения «Запада» и в качестве «Другого», и в качестве “настоящего себя” — человека универсальных ценностей, которым мы должны были бы быть. Иными словами, это проблемная область Оксидентализма, которая мне представляется гораздо менее разработанной в сравнении с оппозиционными ей категориями Ориентализма, первобытности или традиционного общества как “иного” по отношению к “Западу”. Из этого следуют вопрос, который я рассматриваю ниже на примере работ западных антропологов, Мадлен Ривс и Катрин Вердери: как понимается Запад и «западная наука» не в 1980-е годы, а сейчас? Каким образом образ Запада сегодня пересекается с образом науки как таковой? Этот вопрос важен не только для понимания Российской академической традиции. Западная антропология претерпевает процесс глобализации, то есть, является предметом заимствования и переработки далеко за пределами собственно западных академических учреждений. Понять, что такое “запад” в этих процессах, какие из “западных” текстов понятны «академическому другому», а что нет, важно именно для западной антропологии.

(2) В этой своеобразной эстетике мимезиса прочтение А. А. Никишенковым истории Британской антропологии стоит особняком. Отличие в том, что Алексей Алексеевич ставит такие же науковедческие задачи, как и западный так называемый рефлексивный поворот, причем в одно и то же время с влиятельными публикациями этого направления. К его работе вполне можно отнести слова представителей школы культурной критики Джорджа Маркуса и Фреда Майера, которые писали о том, что в 1980е годы антропология оказалась под знаком осознания «уже существующих связей и отношений власти между обществами изучаемых и обществами изучающих», и сделала таким образом «антропологию саму по себе частью объекта исследования».⁶ Но это значит, что прочтение работ А. А. Никишенкова сегодня — это вопрос об актуальности школы культурной критики не в 1980-е годы, а в 2010-е. И здесь, как мне представляется, появление нового предмета в рамках оптики этого направления само по себе не достаточно. Исследование конструирования Запада может быть новационным в исследованиях, концентрировавшихся до сих пор на конструировании этничности, первобытности или Востока (и это было важным вкладом антропологии 1980-х гг.), но более интересный вопрос заключается в том, что нового мы привносим в саму оптику подобного исследования, а не просто, куда направлен наш исследовательский взор.

Школа культурной критики ассоциируется, прежде всего, с дискурсивным подходом в антропологии, который тесно связан с более широким пониманием культуры как текста. Изложенное ниже представляет собой методологический эксперимент с несколько иным пониманием дискурса.

⁶ Marcus G. E., & F. R. Myers, eds. *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1995. С. 2. См. также Marcus G. E., & Michael M. J. Fisher. *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986; Clifford J., & G. Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986.

В данной статье я предлагаю рассмотреть антропологический дискурс не столько как нарративную реальность, но и как обменные отношения, и таким образом, перевести антропологию антропологии из сферы дискурсивного анализа в сферу антропологии обмена.

В рамках данной статьи обмен — это прежде всего обмен мнениями в дискуссии. Однако он происходит на фоне других обменных отношений, где наука — часть экономики централизованного распределения, которое включает в себя государственные, частные и международные потоки ресурсов, к примеру, в форме грантов. Это важная составная науки и имеет прямое отношение к формам её авторитетности. Но при этом наука как то, что не просто берет, но и дает (как «вклад» и «отдача») не сводима к экономическому обмену. Она — участник сложного символического обмена с непознанным, часть «гражданской религии» Дюркгейма. Обмен в данном случае — преобразование инвестиции в науку во вклад самой науки — преобразование экономики в экономию, «домостроительство» истинного бытия. И здесь обмен отсылает не к грантовой прагматике, а к тем понятиям истинности и научности, которыми с эпохи Просвещения было движимо видение академического знания как краеугольного камня современного общества, а ученых как «настоящей» элиты.

Стивен Шапин в своей ставшей классической книге о науке в Англии XVII века указал на важность для её становления не просто открытого обмена мнениями, но обмена любезного, в котором сам обмен неотделим от признания сторон как «джентльменов»⁷. Обмен во всех этих смыслах также позволяет этнографически очертить во что этот проект преобразуется, на что он обменивается и “разменивается”, то есть, делится, в процессе глобальной диффузии западных форм знания и в эпоху очередного разочарования в проекте Просвещения. В данном случае обмен, как и дискурс, это не цель, и не содержание интерпретации, а инструмент. Обмен как этнографический инструмент операционен именно потому, что он позволяет создать микроэтнографическую перспективу, где нет дискурсивных фигур «с большой буквы» — Другого, Ученого, Непознанного, Просвещения, Общества — но есть конкретные люди и взаимоотношения.

(3) Ситуации обмена, о которых пойдет речь, связаны еще с одной гранью наследия А. А. Никишенкова — с преподаванием. Западная антропология не только поставляет активных и многочисленных исследователей на бывшее советское пространство, но сама активно осваивается на этом пространстве местными учеными, и преподавание является одним из контекстов этого процесса. Цели этого освоения разные. Стремление самих ученых приблизить свои исследовательские практики к западным сочетается здесь с попытками использовать антропологию как идентичность за пределами этнологии — в истории, филологии и философии — а также с необходимостью выполнять новые государственные требования интернационализации науки, то есть, публиковаться в западных журналах, и

⁷ Shapin S. A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England, Chicago: University Of Chicago Press, 1995.

воспитывать новые научные кадры. Эти явления как часть глобализации науки совершенно не изучены, но именно для их понимания по-новому встает классический вопрос, поставленный в свое время школой культурной критики: Что такое авторитет в антропологическом тексте, и авторитет антропологического текста? Что такое нормативный антропологический дискурс как дискурс научный и дискурс «западный» — дискурс о том, какой антропология должна быть? Что именно считается «устаревшим»? Каким образом аргументируется поворот от науки «устаревшей» к науке «современной»? Эти вопросы ставились культурными критиками 1980х в отношении становления направлений начала XX-го века. Глобализация западной антропологии заставляет звучать эти вопросы по-новому. Но она заставляет подойти к текстуальности совершенно в новом ракурсе. Это не просто текстуальность написанная — если использовать формулировку одного из ключевых манифестов школы культурной критики⁸ — а текстуальность, прочитанная теми, кто ставит цель её заимствовать или критиковать.

Стирать одежду по ночам

2014 год, занятие по антропологии постсоциализма, которое я веду как приглашённый преподаватель в одном из Российских университетов. Слушатели — старшекурсники бакалавриата. На семинаре мы обсуждаем работу моей британской коллеги Мадлен Ривс, которая занимается Средней Азией и миграцией из Средней Азии в города России. Мы читаем её статью «Миграция, маскулинность и трансформация социального пространства в долине Соха, Узбекистан»⁹, переведенную на русский язык и опубликованную в журнале «Этнографическое обозрение». Идет живое обсуждение миграции, маскулинности и антропологических подходов.

Студентам статья нравится, и я спрашиваю, почему. Один студент отвечает: «Мне нравится, потому что много цитат из интервью самих мигрантов». Другой студент возражает: «Но разве это объективно?», имея в виду, что цитата информанта — это еще не репрезентативные данные. В разговор вступает студентка из Киргизстана. Она говорит: «Наоборот, это более объективно». «Что Вы имеете в виду?» — интересуюсь я. Она отвечает: «Видна жизнь. Она увидела то, что другой не увидел. Например, эпизод со стиркой по ночам». Она имеет в виду короткую цитату из статьи Ривс: «19-летний Рахматулло рассказывал, как он стирал свою одежду по ночам, когда его соседи спали, чтобы они не застали его за “женской работой”»¹⁰.

⁸ Clifford J, & George Marcus, eds. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley: University of California Press, 1986.

⁹ Ривс, Мадлен. Миграция, маскулинность и трансформация социального пространства в долине Соха, Узбекистан // Этнографическое обозрение. 2012. №. 4. С. 32-50

¹⁰ Там же, С. 42.

Ривс описывает опыт мигрантов в различных городах России, касаясь и возможностей, которые открывает миграция для этого населения, и рисков — например, коррупции при выдаче документов о проживании и о занятости на стройке, где мигранты работают и где их часто «кидают». Но главным предметом анализа в этой статье являются гендерные отношения, их трансформация в контексте, когда семьи разделены большими расстояниями между долиной Соха и городами России. К примеру, Ривс рассматривает вопрос о том, что значит быть мужчиной в среде, где нет женщин, которые традиционно выполняют домашнюю работу.

Короткая фраза Рахматулло соединяет для участников нашего обсуждения несколько различных контекстов. В дискуссии она становится, если это формулировать при помощи одной из излюбленных Дюркгеймовских идиом А. А. Никишенкова, своеобразным «тотальным социальным фактом», в котором как в капле воды отражается все социальное пространство миграции, к которому в нашем разговоре добавляется социальное пространство антропологического исследования. Рассмотрение этого сложного пространства и было моей целью на этом семинаре семинара. Итак, 19-летний Рахматулло рассказывает, что он стирал свою одежду по ночам. Его жилищные условия — типичные для мигрантов. Большое количество мужчин живет скученно в съемных квартирах, и даже в строительных вагончиках. Стирать — не мужское занятие. Рахматулло стирал по ночам, пока его соседи спали, чтобы они его не застали за женской работой. «Приводя эти интервью», продолжает студентка из Киргизстана, «она [Ривз – Н. С-Ч.] показывает то, что другие не видят». Я повторяю свой вопрос: «Что Вы имеете в виду?». «Ну, например», — продолжает она, — «если бы я проводила исследование, он [19-летний Рахматулло – Н.С-Ч.] бы мне этого просто не рассказал. Это потому», — говорит она, — «что я сама из Киргизстана, из Средней Азии, к тому же, женщина. Женщине, тем более из Средней Азии, не расскажешь: стыдно». Я говорю: «А если бы это был российский этнограф?». Студентка из Киргизстана говорит: «Он бы, наверное, вообще на это внимания не обратил. Даже если бы ему это рассказали». Потому что, во-первых, как правило, российские этнографы «не интересуются, как люди стирают и когда, потому что нужно традиционные какие-то вещи изучать». Во-вторых, «он приехал и уехал». Нужно доверие, поясняет она, которое невозможно установить за короткую полевую командировку. Этим самым она «возвращает» мне мой собственный тезис «данный» студентам на лекциях, когда я приводил статью Ривс в пример длительного полевого исследования, основанного на включённом наблюдении.

Я спрашиваю дальше: «Как вы думаете, другие мужчины так же по ночам стирают?» Она отвечает: «Да. Думаю, что да». Я продолжаю: «Получается, что социальное пространство маскулинности состоит из того, что все по ночам делают женскую работу, но не говорят друг другу». Она смеётся и соглашается. Обсуждение продолжается. Студентка говорит: «Она [Мадлен Ривс – Н.С-Ч.] — англичанка. Своей женщине в этом стыдно признаться». Я переспрашиваю: «Получается, иностранка – не женщина?» Студентка отвечает: «Здесь то, что человек – иностранец, важнее, чем то, какой у него гендер. Потому что

своему мужчине тоже не расскажешь». Я: «А свои, из Соха, знают об этом?». Она: «Не знаю, наверно, каждый знает про себя, но не расскажет, потому что... Как расскажешь?» «Именно поэтому», – напоминаю я одно из наблюдений из обсуждаемой статьи, – «им в иммиграции и нужны русские женщины, чтобы делать женскую работу». Потом я возвращаюсь к вопросу, с которого начал эту дискуссию: «Какой этнограф что именно знает? Можно ли сказать, что западный этнограф более объективен, чем российский или узбекский, или киргизский?» Студентка из Киргизстана говорит на это очень важную фразу: «Нет, этого нельзя сказать. Каждый знает, **что ему можно знать**» (выделено мной — *Н.С.-Ч.*).

Расположенность этнографического знания (1): культурная критика

Эта дискуссия очень интересна сама по себе. Но для меня она иллюстрирует то, что историографический дискурс можно анализировать как отношения обмена. Этот обмен мнениями состоялся в «ответ» на мои лекции по антропологии постсоциализма и введение в антропологию. Оба эти курса включали в себя лекции по укорененности или «расположенности» этнографического знания — того, что я называю антропологией антропологической оптики.

Я рассматривал понятие “расположенности” этнографического знания, опираясь, в частности, на классическую работу Джеймса Клиффорда «Об этнографическом авторитете»¹¹. Приведу короткий пример из этой работы, который также фигурировал в моих лекциях. Клиффорд иллюстрирует понятие этнографического авторитета при помощи иллюстрации титульного листа первого издания «Аргонатов западной части Тихого океана» Малиновского. Это фото вручения ожерелья из раковин в рамках церемониала дарообмена кула. Одариваемый — влиятельный мужчина одного из Тробрианских островов, стоит на пороге своего жилища. За дарителем — шесть молодых людей, стоящих друг за другом в почтительных позах. Все сняты в профиль, обращены лицами навстречу друг другу и поглощены актом обмена. Но при ближайшем рассмотрении мы видим, как один из молодых людей смотрит в камеру, то есть – на зрителя и фотографа этой сцены – Бронислава Малиновского, и, поскольку это иллюстрация в его книге, на её читателя.

Первый тезис Клиффорда заключается в том, что методология длительного включенного наблюдения, манифестом которого стала эта работа Малиновского, сопровождается созданием определенного жанра этнографических публикаций, которые построены на создании эффекта присутствия читателя в изучаемом сообществе. Этот эффект присутствия является художественным приемом, который, в свою очередь, опирается на то, что Клиффорд называет этнографическим авторитетом.

¹¹ Clifford, James. On Ethnographic Authority // Representations. 1983. Vol. 2, №. Spring. С. 118-146.

Это авторитетность реальности, показанная через авторитетность присутствия в ней: «Вы находитесь там, поскольку я был там»¹². Он передается через своеобразную грамматику этнографического настоящего времени. Синхрония, во многом благодаря Малиновскому, становится не просто разрезом общества, а методологией. Информация, которая вам предоставляется информантами, не может считаться достоверной, пока вы сами не увидели данное социальное явления своими глазами и в реальном времени. При этом, ваше присутствие должно быть длительным, чтобы информанты о нем «забыли» и действовали так, как будто вас там нет.

В самом деле, этнографическое настоящее интересно своим парадоксом, в котором присутствие является также и формой отсутствия. Присутствие вытекает из включенного наблюдения. Именно оно транслируется в этнографической публикации в присутствии в изучаемом сообществе уже не этнографа, а читателя его работы. Это присутствие как бы превращает этнографический текст в мысленный взор, то есть, переводит реальность дискурсивную в реальность визуальную. Но эффект отсутствия — также результат длительности полевого исследования. К присутствию этнографа привыкают и о нем «как бы» забывают. Отсутствие относится к эстетике этнографической репрезентации как мысленного взора этнографа и его читателя, в котором есть все наблюдаемое, кроме наблюдателя. Тотальность присутствия является также и формой отсутствия самого этнографа в кадре. Не случайно Малиновский настаивает на том, что сама научность этнографии основана на взгляде со стороны. Именно это позволяет быть объективным, смотреть на реальность как бы в качестве объектива как бы незримого взора-камеры, и проникнуть этим всевидящим оком в самую сущность происходящего.

Следующий тезис Клиффорда в том, что эта «ситуация присутствия как отсутствия» оказывается возможна в случае Малиновского в контексте колониальных отношений. А эта этнографическая ситуация является сама по себе формой колониальности. За рамки того, что находится в кадре (в тексте), вынесен и сам этнограф, и колониальная реальность. «Аргонавты...» Малиновского не включают в себя информацию о том, как сам Малиновский там появился, а также то, что его полевой метод — это во многом случайный результат того, что он был интернирован на Тробриандских островах как подданный Австро-Венгрии во время Первой мировой войны. Однако, именно социальные формы присутствия империи — а в случае Малиновского, и межимперских взаимоотношений Великобритании и Австро-Венгрии — делают возможным пребывание этнографа в поле. Именно они «доставили» его туда. Но если эти социальные формы империи на Тробриандских островах ввести в рамки этнографического кадра длительного включенного наблюдения, то возникает вопрос: какое значение имеет то, что информанты ведут себя так, как будто Малиновского там нет, то есть, в основном не смотрят в камеру? Не становится

¹² Там же, С. 118

ли «ситуация присутствия как отсутствия» Малиновского в кадре сама по себе социальной формой империи?

Именно это делает, для Джеймса Клиффорда, научную объективность в понимании Малиновского формой имперского знания, которое американский ученый рассматривает как общепринятый стандарт знания антропологического с 1920-х по 1960-е и 1970-е годы. Подчеркну, что «имперскость» здесь — это форма расположенности фигуры наблюдателя в иерархическом отношении к фигурам наблюдаемых, а совсем не узко понимаемый прикладной характер этнографического знания «на службе» империи. Но в пост-колониальную эпоху, как отмечает Клиффорд, подобная иерархия между этнографом и информантами часто и политически невозможна, и этически недопустима. Отношения с информантами становятся — или, по крайней мере, должны становятся — более равными. То, что вам информант говорит, становится гораздо более значимой интерпретацией, чем просто сырым материалом для «научного» взгляда со стороны. То, что говорит или пишет этнограф сегодня — это интерпретация интерпретаций, которая идет «рука об руку», а возвышается не «над» интерпретацией самого информанта.

Это значит, во-первых, что этнографический авторитет «понижается» относительно авторитета носителя культуры, и, во-вторых, что он превращается из визуального авторитета наблюдения (научного взора и колониального надзора) в авторитет интерпретатора, толкователя, а изучаемая культура — из реальности «наблюдаемой» в реальность «прочитываемую» подобно тексту. Взор, который был семиотической формой текста, превращается снова в текст. Главную роль в этом повороте Клиффорд отводит Гирцу с его методом интерпретации культур¹³. Но сущность знания в отношениях исследователя и информанта в этой методологии наиболее четко сформулирована Донной Харауэй как знание «расположенное» (situated)¹⁴. Взор или интерпретация этнографа проистекает не из объективного «ниоткуда», а из конкретного социального и политического адреса. Именно это я хотел донести в своих лекциях о Малиновском и Клиффорде, и обсуждении на семинаре работы Мадлен Ривс о мигрантах. Когда студентка из Киргизстана сказала, «каждый знает то, что ему можно знать», то для меня это было «правильным ответом».

Обмен (I): данная точка зрения

Вернемся к моему диалогу со студентами, когда мы обсуждали то, как отличается по своему содержанию этнографическое знание о миграции и маскулинности в зависимости от гендерной, социальной и культурной принадлежности этнографа:

¹³ Гирц, Клиффорд. Интерпретация культур, Москва: РОСПЭН, 2004.

¹⁴ Haraway, Donna. Situated Knowledge: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective // Feminist Studies. 1988. Vol. 14, С. 575-599.

В качестве вывода, я предлагаю студентам тезис: «Получается, что социальное пространство маскулинности включает в себя социальное пространство знания, включая этнографическое знание». Студенты кивают. Я продолжаю, подчеркивая, что это проблема не просто насыщенного описания по Гирцу, а того, «о чём мы уже говорили на лекциях» – о расположенности этнографического знания по Донне Харауэй. Студенты кивают. Но после этого одна из студенток высказывает категорическое несогласие, что этнограф видит более полную картину, если он со стороны: «Я казачка. Мне казаки расскажут то, что другим этнографам со стороны никогда не расскажут». Она подкрепляет этот тезис примером из своего полевого опыта.

Это возвращает нашу дискуссию к её более раннему этапу. Следует серия реплик нескольких студентов, суть которых в том, что конкретный информатор может рассказать или не рассказать что-то конкретному этнографу по разным причинам, но для понимания данной ситуации как целостности необходимо отстранение. «Свой» может дать ценную информацию, но не может сформулировать принципы работы своей социальной системы или системы культурных ценностей.

Казалось бы, шаг вперед, два шага назад! Но я далек от оценочного суждения об этой ситуации, и предлагаю подойти к ней этнографически, а не нормативно. Иными словами, рассматривать ее исходя из того, «что есть», а не из того, «что должно быть» — то есть с моей точки зрения на то, какими антропологами эти студенты должны стать. Студенты сами сформируют свою исследовательскую повестку, если конечно они останутся в науке после бакалавриата. Социальное время этого процесса — многие годы, а роль отдельных семинаров в нем не велика. Однако эти высказывания интересны, поскольку они одновременно следовали нескольким линиям нашего обмена мнениями, которые входят за рамки именно этого семинара. Текстуальный (интерпретационный) поворот по К. Гирцу и Дж. Клиффорду подразумевает, что этнографический авторитет просто «понижается» относительно авторитета изучаемого носителя культуры, но сама его структура меняется на обратную. Авторитетность знания со стороны («этическое знание» или *etic*-подход) меняется на авторитетность носителя культуры («эмическое знание» или *emic*-подход), а парадигма имперского знания о «другом» — на парадигму аутентичности «аборигенного» знания о себе.

Этот обмен симметричен, в том смысле, что обе его стороны сохраняют понятие объективности: владеет информацией о том, что есть на самом деле либо «чужой», либо «свой». Здесь этнографический авторитет интерпретатора культуры как текста по Гирцу смыкается с авторитетом наблюдателя со стороны по Малиновскому. Но по отношению к обеим точкам зрения критика объективности как культурная критика 1980-х шла гораздо дальше. Сама объективность понималась в рамках этой школы

как культурный конструкт. Не случайно, что Гирц дистанцировался от школы культурной критики¹⁵, несмотря на то, что она возводит его на пьедестал одного из своих основателей.

Но данная симметрия имперского знания о «другом» и аутентичности «аборигенного» знания о себе интересна именно как позиции в процессе обмена, как ответ на предложенную мной («данную») точку зрения. В обмене всегда как минимум две стороны. Некая «данная точка зрения» здесь является данностью не просто как реальность, а как то, что дано. Вопрос не столько в том, что отношения обмена стоят за дискурсом (о чем — ниже) а в том, что сам дискурс можно понимать как процесс обмена. Дискурс — это диалог, если вспомнить, что латинское *discursus* означает «бежать туда и назад». Но понятие обмена не просто усиливает эту коннотацию движения в обе стороны. Она существенно меняет эмпирическое понимание понятия расположенности знания. Слово «Расположенность» в русском языке происходит от глагола «расположить» или «класть». Это значение предполагает материальность, предметность того, что «кладут» (в нашем случае — знание) даже в большей степени, чем английское *situate*, «зафиксировать», «определить в контексте», «обозначить место» от латинского *situs*, «позиция», «место» (хотя семантический горизонт *situate* также включает в себя и значение *lay*, «класть»). То, что «положено», может быть и «найдено». Иными словами, местоположение можно понимать не просто как «позицию», а как точку в процессе передачи и обмена — с богатыми сопутствующими производными корня “мена” на русском языке: замена, размен, измена, изменение.

Попробуем помыслить рассматриваемую ситуацию с точки зрения антропологии обмена. Преимущество этой перспективы как оптики для понимания данной этнографической ситуации в том, что в этой области антропологии давно признается, что факт обмена не означает, что передаваемый из рук в руки предмет понимается одинаково участниками обмена¹⁶. Обмениваемые вещи, их смыслы и ценности — и, добавлю я, тексты и концепты — приводятся **актом** обмена к общему знаменателю. Но это происходит только в короткий момент самого акта, например, в момент описываемого мною выше кивка студента:

Студенты кивают. Я продолжаю, подчеркивая, что это проблема не просто насыщенного описания по Гирцу, а того, «о чём мы уже говорили на лекциях» — о расположенности этнографического знания по Донне Харауэй. Студенты кивают. Но после этого одна из студенток высказывает категорическое несогласие, что этнограф видит более полную картину, если он со стороны: «Я казачка. Мне казаки расскажут то, что другим этнографам со стороны никогда не расскажут».

¹⁵ Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

¹⁶ см. Скорин-Чайков, Н. В. «Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в Сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара.» *Экономическая социология* 13.2 (2012): 59-81. Appadurai, Arjun. «Introduction: Commodities and the Politics of Value.» *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. Ed. Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 3-63. Sahlins, Marshall. «Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the 'World System'.» *Culture/power/history: A Reader in Contemporary Social Theory*. Ed. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner. Princeton: Princeton University Press, 1994. 412-55. Thomas, Nicholas. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

Такой кивок совершенно не обязательно означает согласие. Он может быть просто знаком завершения акта обмена — например, перед тем, как студенты покидают аудиторию; или знаком того, что я могу перейти к следующему пункту. Кивок и соединяет, и разъединяет смыслы того, что перешло от одного к другому, и, более того, может разводиться смыслы самого акта обмена для их участников. Я «дал» студентам теорию этнографического знания в современной антропологии. Студенты выразили свою благодарность, но что они «взяли»? Некоторые «взяли» то, что этнографическое знание — это абсолютность всепроникающего взгляда со стороны, в котором иностранец будет всё знать. Это — классическая западная модель антропологического знания, сформулированная еще Малиновским. Воду «открыть» может кто угодно, только не рыба, потому что она в самой воде находится. Описание (одновременно объяснение) Малиновским, чужаком в поле на Тробрианских островах, легитимно именно потому, что это знание со стороны. Взгляд со стороны может все охватить и все сформулировать. По Малиновскому, «свой» не может сформулировать принципы работы своей социальной системы или системы культурных ценностей. Но эта модель этнографического знания Малиновского — только одна из моделей знания, которая была мне возвращена.

Другая — это модель, предполагающая противоположное: абсолютность аборигенного знания. В ней заключена классическая идея этнографии как метода познания себя. Я как казак могу узнать то, что другим этнографам не узнать. Но это не просто абсолютность аборигенного знания. Это также и Российская модель народоведения как самопознания, одна из рамочных моделей этнографии как дисциплины.

Подведу предварительный итог, а также намечу дальнейшее развитие линии «обмена» в данной статье. Итак, я «дал» модель современной антропологии, которая критикует Малиновского и народоведение. Мне в ответ «вернулась» благодарность, за Малиновского и Гердера, за этнографию как научный взгляд со стороны, но также и за этнографию как не менее научное самопознание, возвращение к своим корням. Отметим, во-первых, что в этой замене и есть идентификация научности как западности, и таким образом изобретение традиции антропологии «западной» и «современной». Это «изобретение», поскольку здесь четко видно отличие между тем, что было «дано» студентам мною, и тем, что, как им кажется, было мною «дано». Изобретение здесь относится именно к разнице между данной и принятой перспективой. Мы видим, насколько разборчив выбор принимающей стороны, и как обмен не просто замещает то, что существовало «здесь» на что-то новое, но что он есть форма изменения этого нового в самом процессе трансляции.

Во-вторых, мы видим здесь возврат научности в ответ на её критику. Подчеркну, что это возврат научности, а не возврат *к научности*: возврат не как перемещение, а возврат в обмене. Я покажу далее, что это также интересно в более широкой перспективе, которая охватывает не только российскую, но и

западную антропологию после 1980-х годов. Я остановлюсь в качестве примера на обсуждении работы Катрин Вердери о западной антропологии постсоциализма. Она иллюстрирует идентичность «научности» как «западности» этой точки зрения и иерархию объективности, которую культурная критика назвала имперским знанием.

И, наконец, в-третьих, мы будем продвигаться дальше в понимании моего разговора со студентами. Дискуссия со студентами о том, что и как может знать этнограф, изучающий миграцию и маскулинность в сложном социальном пространстве между Ферганской долиной и Российскими городами, касается расположенности этнографического знания не в классической колониальной империи, что было предметом культурной критики 1980-х, а на постсоветском пространстве, которое сейчас активно осваивается западными антропологами и которое постколониально дважды: и в отношении изучаемой реальности бывшего СССР (отношения центр-окраины), и по отношению к фигуре изучающего, который постколониален в отношении к антропологии эпохи Малиновского (отношения антрополог – жители третьего мира).

Суть моего диалога со студентами в этой части разговора состояла в том, что социальное пространство миграции, микрокосмом которого является расположенность мигранта, стирающего одежду по ночам в тесно заселенной квартире в российском городе — а совсем не «в долине Соха» (как идентифицирует это пространство заглавие статьи) — создано постсоветским государственным и экономическим пространством: границей, легальным и нелегальным статусом мигрантов, государственной, хотя во многом и теневой, экономикой регистрации и места жительства. Расположенность антропологического знания в этой ситуации амбивалентна. Те люди, которых изучает этнограф — мигранты, иностранцы в российском городе — могут воспринимать исследование как форму государственного надзора, который является и предметом исследования, и неизбежным спутником исследователя. Но поскольку в данном случае этнограф – иностранец, и даже не из Средней Азии, а с Запада, ситуация оказывается еще более сложной. Он может быть «исключен» из пространства государственного надзора в понимании самих мигрантов, но сам может стать предметом надзора как иностранный ученый. И здесь я «подключу» к разговору Мадлен Ривс, с которой я списался в ходе работы над этой статьей.

Расположенность этнографического знания (2): западные антропологи в постсоветских обществах

В переписке со мной, Ривс уточнила очень важную деталь своих разговоров с мигрантами в Узбекистане и в российских городах. Дело заключалось не только в том, что она была иностранкой, а в том, что, будучи тридцатилетней незамужней женщиной, она вообще не вписывалась в сетку социальных категорий её информантов. Эта переписка представляет собой другое событие обмена. Я предложил ей

для комментария мою дискуссию со студентами и статью Катрин Вердери. Здесь возникают два разных, хотя связанных друг с другом вопроса: какова «расположенность» знания западного антрополога в исследуемом этим антропологом социальном пространстве, и какова «расположенность» прочтения западной антропологии местными учеными и студентами. Рассмотрим первый вопрос о «расположенности» западного антрополога. Источником здесь могут быть в первую очередь публикации самих ученых, поскольку после 1980-х рефлексия о социальных и политических рамках, которые формируют исследование, становится и обязательной частью этнографического нарратива.

«Я пришла в антропологию окружным путем, через социально-политические науки и историю», представляет себя Мадлен Ривс на своей интернет-странице в Манчестерском Университете «после двухлетней работы в Бишкеке (Киргизстан) и переобучения себя в антрополога через магистратуру и докторантуру». Как исследователь, она занимается антропологией государства и, в частности, тем, как «государственное пространство» — территория, границы, учреждения и фигуры власти — и «государственные категории», такие как легальный и нелегальный резидент, гражданин и не гражданин, «титульная» национальность и этническое меньшинство, создаются, ломаются и собираются заново в повседневности¹⁷.

В своей книге о новых границах в Средней Азии она говорит об этом более подробно. Её первая длительная поездка в регион произошла в 1999 году. Она целое лето работала в рамках «Программы Развития Ферганской Долины» (FVDP, Ferghana Valley Development Programme)¹⁸. Это был амбициозный проект ООН, направленный на формирование торговых, образовательных, экологических и других связей в пограничье между Узбекистаном, Таджикистаном и Кыргызстаном с целью предотвращения конфликтов в этом регионе. В 2003 году, эта программа была преобразована в «Программу Превентивного Развития». Она дала Ривс возможность изучать киргизский язык, но также позволила увидеть то, что впоследствии стало предметом её исследования: что границы проводятся практикой их пересечения; что конфликты могут разгораться или даже начинаться при помощи практики примирения; что пограничье соединяет в себе местное и глобальное. В последнем случае значима, в частности, переориентация пограничья в начале 2000-х годов с центров бывшего СССР на Западные геополитические центры эпохи войны с терроризмом. В ходе длительного полевого исследования, которое Ривс вела с февраля 2004 по август 2005 гг., и в процессе последующей работы над диссертацией и монографией, социальный ландшафт пограничья изменился ещё раз. К его геополитической транснациональной составляющей, в которой в начале 2000-х годов были важны противопоставления про-российских и про-западных государств, «демократических» и «тоталитарных» ориентаций, добавилась геоэкономическая. Ферганская долина стала источником массовой трудовой миграции в Россию.

¹⁷ URL: <http://staffprofiles.humanities.manchester.ac.uk/Profile.aspx?Id=Madeleine.Reeves&curTab=2>. Дата обращения 2.03.2015

¹⁸ Reeves, Madeleine. Border work: spatial lives of the state in rural Central Asia, Ithaca: Cornell University Press, 2014. С. 21.

Рассмотрим теперь вопрос о контексте подобных исследовательских проектов читая еще одну антропологическую работу — пленарный доклад, который в 2006 году Кэтрин Вердери сделала на конгрессе Ассоциации Славянских, Восточно-Европейских и Евразийских Исследований США. Вердери сделала этот доклад в качестве первого антрополога, который стал президентом этой ассоциации. Доклад называется «Возвращая антропологов в славистику»¹⁹. Под славистикой здесь понимаются не просто исследования славянских стран и культур, а американское направление «региональных исследований» (area studies), сложившееся в эпоху холодной войны как знание о «враге», западные, и прежде всего американские, исследования «Второго мира». Вердери рассматривает значительный рост количества современных западных, прежде всего англоязычных, антропологических исследований на бывшем советском пространстве, перечисляет темы некоторых исследований, и задается вопросом о том, что этот рост означает для парадигмы «региональных исследований». Вердери говорит об этом процессе как о «возвращении», поскольку у истоков этой парадигмы регионального знания в отношении Советского Союза в конце 1940х годов стояли именно антропологи²⁰. Текст доклада был опубликован в виде статьи, который вызвал живой интерес в России, и её русский перевод вышел в журнале *Ab Imperio* с интересной дискуссией, в которой приняли участие как западные, так и российские ученые.

Вердери начинает статью с обсуждения причин появления западных антропологов на бывшем советском пространстве. К ним относятся не только, и даже и не столько антропологическое любопытство и физическая возможность, то есть, открытие после окончания холодной войны бывшего советского пространства для полевой работы исследователей с Запада. Не менее важны и более интересны причины, внутренние для западной антропологии. Антропологам становится все сложнее работать, пишет Вердери, в тех местах, «куда мы традиционно отправлялись»: в Юго-Восточную Азию, в Африку, на Ближний Восток или в резервации индейцев США²¹.

Это прямо связано с тем, как было «расположено» антропологическое знание в структуре наук об обществе в 1950 -1970 годы. В то время экономисты, политологи и социологи изучали Первый мир, то есть, Западные общества. Особое направление внутри этих дисциплин, которые получили название «региональные исследования», исследовали Второй мир (общества Советского типа) и отдельные регионы Третьего мира, то есть, страны социалистической ориентации. Антропологи же «получили в удел» те области земного шара, где они, собственно уже работали, и которые стали частью Третьего мира. Как тогда считалось, заповедников «примитивных», или «традиционных» культур.

¹⁹ Вердери, Катрин, Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 39-60.

²⁰ Там же, С. 40; Ссорин-Чайков, Николай. Предел прозрачности: черный ящик и антропология врага в ранней советологии и советскости // *Визуальная антропология: режимы видимости при социализме* / Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, & П.В. Романова. Москва: ООО Вариант ЦСПГИ (Библиотека журнала исследований социальной политики), 2009. С. 19-57.

²¹ Вердери, Катрин. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 41.

Но, как показывает Вердери, уже к 1960-м годам это разделение труда стало нарушаться. В частности, в тех странах Третьего мира, которые встали на путь «модернизации», перестали «привечать» антропологов, поскольку их присутствие рассматривалось как свидетельство «примитивности» или «традиционности» принимающей стороны. В метрополиях бывших колониальных империй более не находилось применения этому антропологическому знанию; все больше антропологов стало заниматься изучением западных обществ; и началу 1970-х гг. разрядка международной напряженности позволила некоторым из них, в частности самой Вердери, проводить исследования в странах Второго мира. Вердери начала свою академическую карьеру с длительной полевой работы в Румынии в 1970х годах. В итоге, «антиколониальные движения 1960-х гг., направленные против европейских империй, стали вытеснять антропологов из Третьего мира во Вторую, а новая волна деколонизации 1990-х – распад советской империи – еще усилил эту тенденцию»²².

Обмен (2): «расположенность» западной антропологии в российской

Согласно Вердери, один из аспектов деколонизации как глобального политического процесса и процесса трансформации антропологического знания, который увел западных антропологов из резерваций американских индейцев в постсоветские страны, связан с пониманием того, «что, в сущности, мы занимаемся не чем иным, как экспортом нашей некогда напрямую связанной с колониализмом науки обратно в колонии». В этом тезисе — прямое наследие школы культурной критики, но Вердери объясняет этот ракурс не просто ссылаясь на исследования, которые подчеркивают глубокую историческую генеалогию «участка дикарей»²³ в Западной культуре, а также на политику знания в эпоху холодной войны. Её прочтение колониальности осторожнее, чем в 1980-е годы, или намного осторожнее, чем когда в 1973 году Талал Асад опубликовал знаменитый сборник статей о связи антропологического знания с империализмом²⁴. Вердери опирается на его же выводы, но которые он делает не в 1973 году, а в 1991 году²⁵. В свете этих выводов вопрос о связях между антропологической наукой и колониализмом оказывается «достаточно сложен, поскольку так и не известно, насколько глубоко колониальные власти действительно были знакомы с работами антропологов», а сейчас становится все более очевидно, «что

²² Вердери, Катрин. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 45

²³ Там же, С. 42-43; Trouillot, Michel-Rolf. *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness* // *Recapturing Anthropology: Working in the Present* / Richard G. Fox. Santa Fe, NM.: School of American Research Press, 1991. С. 17-44.

²⁴ Asad, Talal, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Humanities Press, 1973.

²⁵ Asad, Talal. *From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony* // *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* / Под ред. George W. Stoking. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991. С. 314-324.

антропологи получили от сотрудничества с колониализмом больше выгод, чем колониализм смог извлечь из этой дисциплины»²⁶.

И эти формулировки Вердери, и её прочтения постколониальной «одиссеи» антропологов из Третьего во Второй мир не обличительно, а прагматично. Она признает, что связь с колониализмом существовала, но её нарратив не проникнут пафосом «освобождения» ни от колониализма, ни от форм гнета эпохи холодной войны — американского неоимпериализма или советского тоталитаризма. Напротив, одна из сфер, где антропологическая перспектива, с точки зрения Вердери, может оказаться полезной, это как раз в области критики освободительного или обличительного либерального пафоса в отношении постсоветских обществ. Именно об этом её этнографические примеры исследования постсоциализма, которые включают работы Элизабет Данн о приватизации Польского завода детского питания и Адрианы Петриной о клинических испытаниях новых медицинских препаратов западными фармацевтическими компаниями в России, Белоруссии и Украине.

Также прагматично Вердери пишет о политике финансирования антропологических исследований, где логика противостояния коммунизму и реформирования его «последствий» в 1990е годы уступает место противоборству с новым «врагом» — исламом: «Сегодня страх перед угрозой терроризма пришел на смену боязни коммунизма», и, несмотря на то, что денежные ресурсы, предназначавшиеся на региональные исследования в целом сокращаются, «нам все еще удастся отыскать деньги для работы на Балканах, в Средней Азии и в некоторых регионах бывшего СССР, особенно если мы собираемся изучать ислам и связанные с ним политические проблемы»²⁷. Но этот прагматический тон не означает, что Вердери и другие антропологи не подвергают критике эту политику финансирования и новые политические и социальные отношения, которые возникли из практики борьбы с терроризмом. И Американская Антропологическая Ассоциация, и отдельные антропологи посвятили этой критике значительное число публикаций и секций на конференциях.

Прагматизм описания Вердери — это и то, что остается в остатке этой критики после того, как стало понятно, что она никак не влияет ни на правительство США, ни на патриотически-религиозно настроенное большинство — американское общественное мнение. Однако прагматизм описания «одиссеи» антропологов позволяет Вердери подчеркнуть, что и современное антропологическое знание не нейтрально, как это виделось поколению Малиновского. И если оно более свободно по отношению к имперской повестке при изучении бывших подданных западных колониальных империй, то оно совершенно несвободно от повестки дня изучения «другого как врага».

Однако мне бы хотелось привлечь внимание не просто к содержанию, а к языку этого прагматичного описания. Вердери говорит об «экспорте» некогда связанной с колониализмом науки

²⁶ Вердери, Катрин. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 44-45.

²⁷ Там же, С. 42.

обратно в колонии, о том, что антропологи «получили» от сотрудничества с колониализмом, когда получили «участок дикарей» «в удел». Иными словами, её собственный язык приглашает прочесть эту ситуацию с точки зрения отношений обмена. В контексте того, что Вердери пишет о политике финансирования науки, обмен представляется прагматичным и узко утилитарным. Но упомянутое мимоходом получение того или иного региона «в удел» предполагает некую центральную точку, которая распределяет мир как наделы для определенного вида общественных наук. Язык «распределительной системы» — это язык антропологии обществ советского типа²⁸ и даннических империй²⁹. Я предлагаю рассматривать территориализацию общественных наук США эпохи Холодной войны — их распределение по Первому, Второму и Третьему мирам — как эквивалент подобной распределительной системы, где формы научного знания от политологии до антропологии соответствуют формам геополитической подчиненности. При этом, «вытеснение» антропологов из Третьего мира во Вторую, начатое в эпоху антиколониальных движений 1960-х гг. и продолженное распадом «советской империи»³⁰ можно понимать через призму перераспределения. Не удивительно, что государства советского типа, даже если и дают полевой допуск, делают это как шаг в геополитической игре, как в открытии Румынии для западных исследователей в 1970е гг. Но этот допуск не мешает органам этого государства воспринимать присутствие антрополога как форму шпионажа, о чем пишет Вердери в своей последней книге, посвященной её собственному файлу в Румынской секретуре эпохи Чаушеску³¹.

Линии обмена

Вернемся к моему семинару со студентами. Я предложил рассматривать их реакции не как правильные или неправильные ответы, а как часть обмена получаемой точки зрения на принимаемую, на то, что «выносятся» с занятия. Если в нашей дискуссии фраза 19-летнего Рахматулло стала тотальным социальным фактом пространства миграции, сам семинар является микрокосмом более широкого всего спектра обменных отношений в антропологии, которые я очертил выше. Но здесь есть еще один аспект. Как она отмечает Вердери, «мы не только отправляемся теперь в страны “Второго мира” в большем, чем прежде, числе, но сама наша дисциплина стала объектом подражания для ученых из стран бывшего советского блока... Сегодня в станах Восточной Европы открытие программы по антропологии является залогом того, что данный факультет или университет может считаться настоящим западным учебным

²⁸ Verdery, Katherine. “Theorizing Socialism: A Prologue to the Transition.” *American Ethnologist* 18.3 (1991): 419-39.

²⁹ Karl Polanyi, Conrad Arensburg, and Harry Pearson, eds. *Trade and Market in the Early Empires*. New York: Free Press, 1957.

³⁰ Вердери, Катрин. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 45

³¹ Verdery, Katherine. *Secrets and Truths: Ethnography in the Archive of Romania’s Secret Police*. Budapest: Central European University Press, 2012.

учреждением, а не болотом, в котором доживают свой век академические структуры эпохи социализма»³². Западная идентичность студента, ученого и самой науки — это то, что «дается» в проектах создания социальной антропологии от Центрально-Европейского Университета в Будапеште до Владивостока, и в частности, в преподавательских практиках, подобных тем, в которых я сам участвую. И, что не менее важно, это создание идентичности включает в себя нарратив о том, что эта идентичность заменяет. Вот как в случае статьи Вердери ею понимается местная этнографическая традиция в процессе её обмена на западную: «Здесь я должна уточнить: западная социально-культурная антропология (далее просто “антропология”) отличается от гуманитарных дисциплин, сложившихся начиная с XVIII в. в Восточной Европе и до некоторой степени в России под влиянием преимущественно немецкой, а не западноевропейской научной традиции»³³.

Сразу отмечу, что читая этот тезис, можно увидеть еще две замены в описании этого процесса экспорта. Западная социально-культурная антропология «далее» называется просто «антропологией», а немецкая научная традиция противопоставляется западноевропейской.

Далее Вердери отмечает, что исследователи, расположенные в этом пространстве к востоку от «западной» или западноевропейской научной традиции, работали не в других частях света, а среди крестьянства своих стран, и их этнографическое знание использовалось не для колониальной экспансии, а для строительства национального государства: «народ (thefolk) рассматривался как хранитель национальных ценностей и традиций, документировать и сохранить которые и должны были этнографы». По сравнению с западной антропологией, отмечает Вердери, это этнографическое знание «как правило, было лишено теоретического наполнения», «носило описательный характер» и испытало на себе «различные ограничения» в эпоху коммунистических режимов³⁴.

Это видение Вердери во многом справедливо. Но оно является обобщением, которое показалось слишком широким и даже стереотипным участникам обсуждения этой статьи в *Ab Imperio*. Для немецкого антрополога Вольфганга Кашубы проблематично противопоставление немецкой научной традиции западноевропейской³⁵, а российский антрополог Сергей Абашин ставит вопрос более остро: «Разве нотки снисходительности, которые слышатся в словах самой Кэтрин Вердери по поводу российской и восточноевропейской этнографии, не напоминают о попытках «Первого мира» нести «свет просвещения» отсталым странам и «традиционным культурам»?³⁶

Для меня, эта дискуссия в *Ab Imperio* заслуживает внимания как часть пространства обращения западного антропологического знания, как реплики в ответ и в обмен на предложенную перспективу.

³² Вердери, Катрин. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 45.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Кашуба, Вольфганг. Этнология как диалог? // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 61-66.

³⁶ Абашин, Сергей. Антропология и “славистика” (взгляд отсюда) // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 85.

В своем комментарии на эту статью, Абашин отмечает, что «явно оптимистичным выглядит вывод Кэтрин Вердери о том, что американская антропология не отягощена на “постсоциалистическом” пространстве колониальным грузом»³⁷. Строго говоря, эта реакция касается не общих выводов Вердери, а одного из её замечаний по поводу того, почему после 1989 года западные антропологи и западная антропология получили «такой теплый прием» в постсоветских странах. «Я утверждаю», – пишет она, – «что на самом последнем этапе деколонизации антропология осталась незапятнанной (как это было на предыдущих этапах) связями с имперскими центрами власти или компромиссами с коммунистическими режимами». Поскольку «эта наука просто не существовала здесь раньше», после 1989 года ей «сразу стали подражать» и «пытаться присваивать её и создавать соответствующую институциональную базу»³⁸.

Это утверждение Вердери интересно своей двойственностью. Оно, прежде всего, относится к восприятию антропологии в Восточной Европе, где она стала «олицетворением демократии и поиска объективной истины». Но оно также относится к тому, как западная антропология в лице Вердери понимает сама себя. И если, согласно этому утверждению, данная академическая традиция прошла через стадии постколониальной критики и самокритики, очистилась, и теперь можно смело сказать, что она не имеет никакого отношения к своему имперскому происхождению, то это вызывает многочисленные вопросы. Колониальный груз, как считает С. Абашин, проявляется в частности в её пренебрежении Восточно-Европейской и Российской традицией этнографических исследований, которая гребется под одну гребенку «традиционной» этнологии и фольклористики. Отрицается и собственно Российская и Советская традиция имперского этнографического знания, и уже существующий длительный диалог местной традиции с западной, и весь существующий спектр современной этнографической проблематики в исследованиях ученых из этих регионов.

Я предложил Ривс прокомментировать эту дискуссию, и она согласилась, что экспорт западной антропологии погружен в сложную колониальность сегодняшнего дня. Она также отметила, что эта колониальность имеет разные грани в зависимости от того, откуда происходит импорт (из США или Британии, к примеру), а также как и куда именно данная академическая традиция экспортируется. Замечу, что включенное наблюдение этих процессов, а также постсоциалистических трансформаций, было со стороны Ривс в основном академическим, но отчасти и прикладным. Полевые исследования она вела как аспирант Кембриджа, а потом как постдок и сотрудник Манчестерского Университета, при поддержке британских научных грантов. Но ей удавалось и перемежать это длительное поле с прикладной работой в регионе. Она началась с вышеупомянутой программы развития, но в дальнейшем включала в себя главным образом участие в реформировании образования, в частности, преподавание в Американском

³⁷ Там же, С. 84.

³⁸ Вердери, Катрин. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 46.

Университете в Бишкеке и летних школах Открытого Общества Сороса, в которых принимал участие и я, и Сергей Абашин. Иными словами, сочетание исследовательской и преподавательской деятельности характерно не только для Ривс, но и для других антропологов постсоциализма. Здесь возникает этнографический вопрос о том, как понимать этос отдачи (отдаривания) в отношениях антропологов с исследуемыми сообществами, который культивируется в части западной антропологической среды, критически настроенной по отношению к колониальному наследию этой науки. Каковы грани обмена, которые становятся видимыми, когда к сбору этнографической информации добавляется распространение академического знания?

В нашем обмене мнениями по электронной почте Ривс отметила еще один очень важный момент. Академический обмен важен для понимания расположенности академического знания на постсоветском пространстве. Но его несомненная колониальность — незначительная часть более существенного колониального наследия, которое делает возможным появление профессиональных антропологов, но относится к гораздо более массовым явлениям. Во-первых, таковыми являются поездки западных студентов в «развивающиеся» регионы. Так, первое знакомство Ривс с постсоветскими обществами произошло в 1996 г., когда она приехала в Новгород во время так называемого «перерыва на год» (gap year) после получения школьного диплома и поступления в университет. Взять тайм-аут на год и поехать в развивающуюся страну с целью «сделать там что-то хорошее» — массовое явление в Британии и других англоязычных странах.

Организацией этих путешествий и участия вчерашних школьников в проектах «помощи» — массовая индустрия, апеллирующая к мироощущению (sensibility) среднего класса. «Это участие, о котором немало уже написано [антропологических работ – Н. С.-Ч.]... совершенно неоклониально», подчеркнула Ривс. Она была рада, отправившись в Новгород, вырваться из морализирующей опеки сотрудников этой программы в Москве и быть предоставленной самой себе. Во-вторых, уже будучи студентом в Кембридже, Ривс использовала грант Колледжа Троицы для поездки на ферму яков в Кыргызстане. Это был студенческий грант для гораздо более штучного, но все же массового познавательного туризма. Его название «для путешествия с целью расширения опыта, предпочтительно в горы», заметила Ривс, прямо отсылает к колониальным вояжам, тем более, что грант был из фонда созданного «каким-то Викторианским путешественником». Но эти возможности имели для нее совсем другой смысл. Подготовка к полевой работе при помощи подобных путешествий не казалась ей продолжением одиссеи антропологии эпохи холодной войны «из Третьего мира во Вторую», о чем пишет Вердери, а, скорее, результатом радикального обновления, глубокого эмоционального ощущения конца целой эпохи — включая слезы на глазах её родителей в момент объявления в новостях «отмены» ядерной угрозы во время встречи Горбачева и Рейгана в Рейкьявике в 1987 г. Это воспоминание осталось в памяти Ривс как одно из поворотных событий, впоследствии приведших её в Россию и Среднюю Азию.

Но подобные биографические детали, хотя и проливающие свет на расположенность знания антрополога в контексте постсоциалистических трансформаций, все же в полном объеме остаются за скобками самих антропологических работ. Более того, в случае Ривс, эта рефлексия является продолжением обмена, который я начал во время моих дискуссий с российскими студентами. После состоявшегося обсуждения со студентками я написал ей письмо, пригласив прокомментировать и дискуссию, и статью Вердери.

Начиная с обсуждения со студентами статьи Ривс, каждый акт прочтения в этом процессе обмена расположен по-разному. Он погружен во взаимосвязанные, но различные контексты, которые в данном случае соединены «шагами» в обмене мнениями как процессе. Он распадается на иницирующие реплики и реплики в ответ, очередность которых важна для понимания высказываемых точек зрения. Этот обмен также имеет сетевой характер. В случаях, которые я рассматриваю здесь, он является результатом моих профессиональных контактов со всеми участниками этого обмена, где я являюсь «обязательной точкой перевода», если воспользоваться термином социологии науки Мишеля Каллона³⁹. Но эта точка и соединяет, и разъединяет. У меня, к примеру, не было возможности «вернуть» комментарии Ривс студентам или Катрин Вердери. Последняя также знакома только в самом общем плане с опубликованными на русском языке комментариями к её статье. Одиссея текстов, их путешествие из США и Великобритании в Россию, их перевод на русский язык и жизнь в новом контексте, с одной стороны, свидетельство глобализации антропологии, но, с другой, конкретной расположенности её точек перевода как ситуаций обмена. Привлекательность оптики обмена здесь в том, что он позволяет рассмотреть эту глобальную одиссею как делимую на все более локально «расположенные» интервалы. Деление, которое можно продолжить до индивидуального читателя и его взаимодействия с текстом.

Изобретение запада

В этой статье я рассмотрел несколько таких точек перевода только через одну операцию в социальной жизни научного знания. Это точка — момент обмена одной перспективы на другую. Студенты «взяли» объективизм Малиновского и объективизм самопознания вместо предложенной мной критики объективизма, Абашин — колониальность западной перспективы вместо предложенной Вердери дистанцирования этой традиции от колониальности, а Ривс «вернула» мне предысторию её полевой работы в ответ на предложение отреагировать на прочтение Абашиним статьи Вердери. Это далеко не полная цепь обмена, и совсем не полная траектория социальной жизни знания. Что можно увидеть с этой точки зрения?

³⁹ Callon, Michel. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay." Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge? Ed. John Law. London: Routledge, 1986. 196-223.

Моей изначальной целью было показать разницу между текстом написанным и прочитанным. Необходимость достижения этой цели определяется важностью демонстрации структуры авторитетности антропологического знания, которая становится видимой именно в этом контексте. Я показал выше, что, согласно Клиффорду, авторитетность классической антропологии была построена на эстетике визуальности, которую можно назвать эстетикой воображения целого при наблюдении со стороны. На смену этой перспективе пришла авторитетность толкователя текста (Гирц), к которой школа культурной критики добавляет авторитетность критической рефлексии о расположенности этнографического знания. Но глобализация этой антропологической традиции, частью чего являются рассмотренные выше примеры, показывает, насколько существенной для этого этнографического авторитета является западная составляющая его идентичности.

В дискуссиях, о которых шла речь выше в этой статье, «запад» является и маркером «истинной научности» проистекающей из точки зрения со стороны, как это было для студентов, и условием возможности противоположного — быть погруженным, скрупулезным и критичным, с хорошим знанием местных языков и пониманием отношений между западом и исследуемым регионом, воплощенном в научную биографию Ривс и Вердери. Но категория «запада» является здесь также и источником нарратива о местной этнологической традиции и в этом качестве предметом дистанцирования для Абашина. Запад подразумевается и воображается со всех сторон этого обмена — то, есть, как и «дающей», так и «принимающей» сторонами. И это часто идентичность по умолчанию — подобно идентичности антропологии по Вердери после того, как она уточняет, что западную социо-культурную антропологию она будет называть «просто» антропологией в отличие от гуманитарных дисциплин, сложившихся в Восточной Европе и России — или подобно идентичности «мировой науки», которая подразумевается реформами научной сферы в этих регионах.

Это позволяет поставить вопрос о «Западе» как изобретенной традиции в этих практиках восприятия, заимствования и дистанцирования. Здесь Запад как самоидентификация может обмениваться на Запад как инаковость — то есть, на воображение Запада извне. В Российской культуре это значимо, по крайней мере, с эпохи западничества, а в советское и постсоветское время это воображение было проникнуто сложными отношениями соревновательности и имитации. Я бы хотел обратить внимание не только на то, что наука в целом, и антропология в частности, является одним из контекстов этого культурного воображения. В плоскости не только истории России, а антропологии науки и антропологии антропологии появляется возможность существенно дополнить одно из несомненных достижений рефлексивного поворота — демонстрации роли антропологии в воображении инаковости. Именно в рамках этого направления был поставлен вопрос об описании не как репрезентации, а как изобретении и конструировании. Параллельно критике Ориентализма в антропологии было исследовано «изобретение

первобытного общества» как предмет знания и как объект колониального управления, а также изобретения сопряженных категорий традиции, племени и аборигенности⁴⁰.

Изобретение «Запада» здесь не просто является лакуной, на которую я хотел бы обратить внимание данной статьей, но и контекстом, где можно существенно уточнить механизмы изобретения традиции. Во-первых, мы видим здесь диалектику инаковости и самости, идентификацию себя и *contra*, и *pro* западной традиции. Во-вторых, в литературе об изобретенной традиции вектор изобретения идет от Запада к инаковости. Восток и местные традиции сперва воображаются учеными и колониальными администраторами, а потом создаются сверху как сетка колониальных идентичностей. Подразумевается, что это изобретение работает, поскольку созданные идентичности обладают достаточной престижностью для местных элит. Но часто упускается из виду, что для этих элит в этих изобретенных традициях важна не столько вновь созданная аутентичность, сколько идентификация с «Западом» в этом процессе. Изобретение традиции — это тоже точка обмена местной и западной идентичности, и конструирование обоих. В случаях прямого культурного заимствования западных практик и институтов эта идентификация не просто становится очевидной. Если вектор изобретения местной традиции хорошо изучен, но противоположный вектор изобретения «Запада», и соревновательный мимезис в «местных» отношениях, гораздо менее исследован. В своей статье Вердери приводит хорошо известный анекдотичный пример этого процесса. В 1990-е годы каждый крупный вуз Румынии — университеты Бухареста, Тимишоары, Клужа и Ясс — выдвинул свой собственный проект создания социо-культурной антропологии в Румынии, настаивая на своем первенстве и стараясь заручиться поддержкой представителей западной антропологии, привлеченных для оказания помощи⁴¹.

Контурсы этого изобретения Запада здесь можно набросать только очень предварительно. Вполне очевидно, что западная антропология в Восточной Европе и России — это совсем не одно и то же, в западных университетах, и сейчас, и раньше. Она локализована в пространстве и во времени. Так, в начале 1920-х годов для В. Богораза имперский характер западного антропологического знания является не проблемой, а решением, причем достойным подражания. Использование этнографического знания в формировании Советской политики по отношению к «туземным племенам» Сибири поставит Советскую Россию в ряд «современных» государств, таких как Британия и США, именно поскольку там это знание используется в колониальной политике⁴². Рутинно повторяемое в более позднее время обвинение западной антропологии в империализме вызывает такие же сомнения, что и другие советские идеологемы

⁴⁰ Kuper, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge, 1988. Kehoe, Alice B. "The Invention of Prehistory." *Current Anthropology* 32.4 (1991): 467-77. Eric Hobsbawm, and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

⁴¹ Вердери, Катрин. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 47 цитируя Skalník, Peter, ed. *A Post-Communist Millennium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague: Set Out, 2002.

⁴² Богораз, В.Г., 'О первобытных племенах: набросок к проекту организации управления туземными племенами', *Жизнь Национальностей* (1) 1922.

именно из-за своего ритуального характера. Я упомянул в начале статьи, что в этом контексте прочтение Алексеем Алексеевичем Никишенковым истории функциональной школы Британской антропологии стоит особняком. Это также работа внутри западной антропологии под видом её критики, но её отличие в том, что ставит такие же науковедческие задачи, как и западный рефлексивный поворот того же времени. Но следует отметить, что мое собственное прочтение этого прочтения западной традиции через призму работ и семинаров А. А. Никишенкова в то время, когда я учился на историческом факультете МГУ, было совсем иным. Науковедческая перспектива Никишенкова привела меня тогда скорее к культуре Малиновского, чем к его культурной критике. В моей собственной реакции и на работы А. А. Никишенкова в 1980е гг., я узнаю студентов, с которыми я обсуждал работу Мадлен Ривс.

Здесь открывается богатое поле для наблюдений. Вдумчивое и медленное, привилегированное, хотя и потенциально опасное, и часто с ограниченным доступом, чтение западных работ в Советское время можно противопоставить интенсиву постсоветских летних школ и новых преподавательских программ. Читательский круг расширяется от избранных «мэтров», занимающихся западной историографией, до студентов; а чтение историографических работ вместо их источников, что было типично для советского времени, дополняется, если не заменяется вообще, чтением новых и многочисленных переводов. Фигура читателя привлекает внимание к новым контекстам антропологии антропологии — не только к исследовательским практикам, но и практикам преподавания и практики чтения как части сложного и неоднозначного мимезиса, который происходит по отношению к западной науке⁴³.

Здесь также возникает вопрос, как школа культурной критики «прочитывается» сегодня в англоязычной антропологии. Для одних рефлексивный поворот так и не состоялся в полной мере, поскольку свел рефлексию к вопросу о сущности «авторитета в тексте»⁴⁴. Для других, он просто привел к смене исследовательского фокуса с локальных «традиционных» сообществ к процессам глобализации⁴⁵. Для третьих, рефлексивный поворот стал способом сделать канон — классическую антропологию первой половины XX века — заново интересным как объект антропологии антропологии. Но для тех, для которых он стал окончательным способом провести границу между прошлым и настоящим, дистанцироваться от классических исследовательских тем и мест полевой работы — перейти от

⁴³ Фигура читателя в Российской культуре сейчас привлекает внимание исследователей, но это главным образом касается читателя художественной литературы: см. Rebecchini, Damiano, & Raffaella Vassena, eds. *Reading in Russia. Practices of Reading and Literary Communication, 1760 -1930*, Milan: di/semi. Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Facoltà di Studi Umanistici Università degli Studi di Milano, 2014.

⁴⁴ Sangren, Steven P. *Anthropology of anthropology? Further reflections on reflexivity* // *Anthropology Today*. 2007. Vol. 23, №. 4, С. 13.

⁴⁵ Marcus, George. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 95-117.

этнографии экзотического «далеко и давно» к этнографии того, что «здесь и сейчас»⁴⁶ — понятие расположенности или укорененности этнографического знания само по себе стало способом дистанцировать науку «современную» от «устаревшей», но таким образом остаться на подвергнутом сомнению школой культурной критике в поле понятий объективности и прогресса знания.

Как показывает статья Вердери и её критика Абашиным, этот переход к «современной» от «устаревшей» науки создал свою просветительскую миссию. И это несмотря на то, что именно против понятия прогресса было направлено острие критики 1980-х, и на то, что одним из центральных компонентов культурной критики была деконструкция связи антропологии с «проектом Просвещения». В самом деле, если я и был разочарован объективистскими реакциями моих студентов на обсуждение расположенности этнографического знания о мигрантах, то это разочарование именно в том, что «прогресс» от Бронислава Малиновского к Джеймсу Клиффорду не произошел.

Более того, интересно отметить, что при этом «критический авторитет» повторяет «авторитет знания со стороны» в самом поле критики. Например, в случае обсуждения статьи Вердери Абашиным, с обеих сторон нам даны критические нарративы о расположенности этнографического знания. С обеих сторон расположенность описана со стороны и через точку происхождения научной традиции, а не её современности. Вердери идентифицирует Восточно-Европейскую традицию через её истоки в немецкой романтической традиции самопознания и строительства нации. Абашин объясняет узость этого описания через точку происхождения западной антропологии в проекте Первого мира нести «свет просвещения» отсталым странам. При этом современный западный антрополог может не считать себя колониальным, но именно так идентифицироваться «объектом» его исследования или описания. По такой же формуле современному Восточно-Европейскому исследователю может приписываться националистическая этнология, даже если он сам так себя не идентифицирует.

Изучение расположенности знания неотделимо от вопроса, кто именно кого и что располагает. Легко можно представить себе ситуацию, в которой отрицание принадлежности к традиции, колониальной или националистической, её академическим «аборигеном» может служить доказательством обратного. В таком случае описание расположенности антропологического знания обретает черты позитивистского научного факта. В этом неразрешенный парадокс антропологии антропологии как части антропологии науки. И именно он объясняет для меня тот факт, что рефлексивный поворот «выдыхается» после 1980-х годов, и почему его объектом чаще становится «другая» антропология (другая во времени

⁴⁶ Как это формулирует Тобиас Рис во введении к «Дизайнам антропологии современного» (Rees, Tobias, "Introduction". Rabinow, Paul, George E. Marcus et al. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2008. С. 7)

или пространстве — классическая западная антропология первой половины XX века⁴⁷ или, например, Российская и советская этнография⁴⁸) или вообще другая наука⁴⁹. Иными словами, сам критический авторитет находится в сложных отношениях обмена с объективистским научным авторитетом как предметом критики.

Но мои семинары со студентами, а также другие подобные дискуссии в других Российских университетах и во время летних школ, совсем по другим причинам показывают большую притягательность классической объективистской антропологии как источника идентичности. Для строительства антропологии в России наиболее существенным вопросом является длительное, не менее года, полевое исследование на стадии аспирантуры. Это пока что не институализировано и существует в виде исключения, часто как следствие самоидентификации научного руководителя как сторонника «современной» и «западной» антропологии, а не как формальное требование аспирантуры в университете или академическом институте. Здесь именно традиция Малиновского оказывается гораздо более существенным маркером «западности», чем более современная рефлексия о методе и источниках этнографического авторитета. Последнее легко интегрируется в чисто теоретические, а не полевые, тексты и в этнологию, и за её пределами, например, в философии, филологии и культурологии. Как заметила Вердери, многие на постсоветском пространстве стали именовать себя антропологами, просто начав цитировать Клиффорда Гирца⁵⁰. Но в любом случае прочтение, а не воспроизводство исследовательской практики, являлось и пока продолжает являться в России наиболее массовым способом мимезиса западной антропологии.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абашин С. Н. Антропология и “славистика” (взгляд отсюда) // *Ab Imperio*. 2006. № 1.
2. Аверкиева Ю. П. История теоретической мысли в американской этнографии. Москва: Наука, 1979.
3. Богораз В. Г. О первобытных племенах: набросок к проекту организации управления туземными племенами // *Жизнь Национальностей*. 1922. № 1.
4. Вердери К. Возвращая антропологов в славистику // *Ab Imperio*. 2006. № 1.

⁴⁷ Stocking, George. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987. Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988. Kuklick, Hernika. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⁴⁸ Слезкин, Юрий. *Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера*, Москва: Новое Литературное Обозрение, 2008; Hirsch, Francine. *Empire of nations: ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union*, Ithaca: Cornell University Press, 2005. Martin, Terry. *Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca: Cornell University Press, 2001. Mühlfried, Florian., & Sergej. Sokolovskiy, eds. *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*, Berlin: Lit Verlag, 2011. Anderson, David G., ed. *The 1926/27 Soviet Polar Census Expeditions*, New York: Berghahn Books, 2011.

⁴⁹ Латур, Брюно, & Стивен Вулгар. *Лабораторная жизнь. Конструирование научных фактов*. Глава 2. Антрополог посещает лабораторию // *Социология власти*. 2012. Vol. 6-7, № 1. С. 178-234.

⁵⁰ Вердери, Катрин. *Возвращая антропологов в славистику* // *Ab Imperio*. 2006. Vol. 1, С. 47.

5. Гирц К. Интерпретация культур, Москва: РОСПЭН, 2004.
6. Кашуба В. Этнология как диалог? // *Ab Imperio*. 2006. № 1.
7. Кон И. С. Ребенок и общество (Историко-этнографическая перспектива). Москва: Наука, 1988.
8. Латур Б., и С. Вулгар Лабораторная жизнь. Конструирование научных фактов. Глава 2. Антрополог посещает лабораторию // *Социология власти*. 2012. Vol. 6-7, №. 1.
9. Никишенков А. А. Из истории английской этнографии: Критика функционализма. М.: Изд-во МГУ, 1986.
10. Никишенков А. А. История Британской социальной антропологии. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2009.
11. Никишенков А. А. О Брониславе Малиновском и его работах // *Этнографическое обозрение*. 1993. № 6.
12. Никишенков А. А. Прикладные исследования в западной социальной/культурной антропологии // *Этнографическое обозрение*. 2000. № 5.
13. Ривс М. Миграция, маскулинность и трансформация социального пространства в долине Соха, Узбекистан // *Этнографическое обозрение*. 2012. №. 4.
14. Слезкин Ю. Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера, Москва: Новое Литературное Обозрение, 2008.
15. Ссорин-Чайков Н. В. Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в Сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара // *Экономическая социология*. 2012. № 2 (13).
16. Ссорин-Чайков Н. В. Предел прозрачности: черный ящик и антропология врага в ранней советологии и советскости // *Визуальная антропология: режимы видимости при социализме / Под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой, & П. В. Романова*. Москва: ООО Вариант ЦСПГИ (Библиотека журнала исследований социальной политики), 2009.
17. Токарев С. А. История зарубежной этнологии. Москва: Высшая школа, 1978.
18. *A Post-Communist Millenium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe / Skalník P. ed. Prague: Set Out, 2002.*
19. *Anthropology and the Colonial Encounter / ed. T. Asad, New York: Humanities Press, 1973.*
20. Appadurai A. Introduction: Commodities and the Politics of Value // *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. Ed. Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
21. Asad T. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony // *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge / Под ред. G. W. Stoking*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991.

22. Callon M. Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay // *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* Ed. John Law. London: Routledge, 1986.
23. Clifford J. On Ethnographic Authority // *Representations*. 1983. Vol. 2, №. Spring.
24. Clifford J. *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
25. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* / Clifford J., & G. Marcus, eds. Berkeley: University of California Press, 1986.
26. *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia* / Mühlfried F., & S. Sokolovskiy, eds., Berlin: Lit Verlag, 2011.
27. Geertz C. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
28. Haraway D. *Situated Knowledge: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* // *Feminist Studies*. 1988. Vol. 14.
29. Hirsch F. *Empire of nations: ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union*, Ithaca: Cornell University Press, 2005.
30. Kehoe A. B. *The Invention of Prehistory* // *Current Anthropology* № 4 (32). 1991.
31. Kuklick H. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
32. Kuper A. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge, 1988.
33. Marcus G. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography* // *Annual Review of Anthropology*. 1995. № 24.
34. Marcus G. E., & F. R. Myers, eds. *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1995.
35. Marcus G. E., & M. J. Fisher. *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.
36. Martin T. *Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca: Cornell University Press, 2001.
37. *Reading in Russia. Practices of Reading and Literary Communication, 1760 -1930* / Rebecchini D., & R. Vassena, eds. Milan: di/segni. Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Facoltà di Studi Umanistici Università degli Studi di Milano, 2014.
38. Rees T. "Introduction" // Rabinow P., G. E. Marcus et al. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2008.
39. Reeves M. *Border work: spatial lives of the state in rural Central Asia*, Ithaca: Cornell University Press, 2014.

40. Sahlins M. *Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the 'World System' // Culture/power/history: A Reader in Contemporary Social Theory*. Ed. Nicholas B. Dirks, G. Eley, and S. B. Ortner. Princeton: Princeton University Press, 1994.
41. Sangren S. P. *Anthropology of anthropology? Further reflections on reflexivity // Anthropology Today*. 2007. Vol. 23. №. 4.
42. Shapin S. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago: University Of Chicago Press, 1995.
43. Stocking G. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987.
44. *The 1926/27 Soviet Polar Census Expeditions / Anderson D. G., ed.* New York: Berghahn Books, 2011.
45. *The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, and T. Ranger, eds.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
46. Thomas N. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
47. *Trade and Market in the Early Empires. / eds. Polanyi K., Arensburg C. and Harry Pearson*, New York: Free Press, 1957.
48. Trouillot M-R. *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness // Recapturing Anthropology: Working in the Present / R. G. Fox*. Santa Fe, NM.: School of American Research Press, 1991.
49. Verdery K. *Secrets and Truths: Ethnography in the Archive of Romania's Secret Police*. Budapest: Central European University Press, 2012.
50. Verdery K. *Theorizing Socialism: A Prologue to the Transition // American Ethnologist*. 1991. № 3 (18).

BIBLIOGRAPHY

1. *A Post-Communist Millenium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe / Skalník P. ed.* Prague: Set Out, 2002.
2. Abashin S. N. *Antropologija i "slavistika" (vzgljad otsjuda) // Ab Imperio*. 2006. № 1.
3. *Anthropology and the Colonial Encounter / ed. T. Asad*, New York: Humanities Press, 1973.
4. Appadurai A. *Introduction: Commodities and the Politics of Value // The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. Ed. Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
5. Asad T. *From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony // Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge / Под ред. G. W. Stoking*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991.
6. Averkieva Ju. P. *Istorija teoreticheskoj mysli v amerikanskoj jetnografii*. Moskva: Nauka, 1979.

7. Bogoraz V. G. O pervobytnyh plemenah: nabrosok k proektu organizacii upravlenija tuzemnymi plemenami // Zhizn' Nacional'nostej. 1922. № 1.
8. Callon M. Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay // Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge? Ed. John Law. London: Routledge, 1986.
9. Clifford J. On Ethnographic Authority // Representations. 1983. Vol. 2, №. Spring.
10. Clifford J. The Predicament of Culture. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
11. Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia / Mühlfried F., & S. Sokolovskiy, eds., Berlin: Lit Verlag, 2011.
12. Geertz C. Interpretacija kul'tur, Moskva: ROСПJeN, 2004.
13. Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press, 1988.
14. Haraway D. Situated Knowledge: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective // Feminist Studies. 1988. Vol. 14.
15. Hirsch F. Empire of nations: ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union, Ithaca: Cornell University Press, 2005.
16. Kaschuba W. Jetnologija kak dialog? // Ab Imperio. 2006. № 1.
17. Kehoe A. B. The Invention of Prehistory // Current Anthropology № 4 (32). 1991.
18. Kon I. S. Rebenok i obshhestvo (Istoriko-jetnograficheseskaja perspektiva). Moskva: Nauka, 1988.
19. Kuklick H. The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
20. Kuper A. The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion. London: Routledge, 1988.
21. Latour B., i S. Vulgar Laboratornaja zhizn'. Konstruirovanie nauchnyh faktov. Glava 2. Antropolog poseshhaet laboratoriju // Sociologija vlasti. 2012. Vol. 6-7, №. 1.
22. Marcus G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography // Annual Review of Anthropology. 1995. № 24.
23. Marcus G. E., & F. R. Myers, eds. The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology, Berkeley: University of California Press, 1995.
24. Marcus G. E., & M. J. Fisher. Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.
25. Martin T. Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939, Ithaca: Cornell University Press, 2001.
26. Nikishenkov A. A. Istorija Britanskoj social'noj antropologii. SPb.: Izd. Sankt-Peteburgskogo universiteta, 2009.
27. Nikishenkov A. A. Iz istorii anglijskoj jetnografii: Kritika funkcionalizma. M.: Izd-vo MGU, 1986.

28. Nikishenkov A. A. O Bronislave Malinovskom i ego rabotah // *Jetnograficheskoe obozrenie*. 1993. № 6.
29. Nikishenkov A. A. Prikladnye issledovanija v zapadnoj social'noj/kul'turnoj antropologii // *Jetnograficheskoe obozrenie*. 2000. № 5.
30. Reading in Russia. Practices of Reading and Literary Communication, 1760 -1930 / Rebecchini D., & R. Vassena, eds. Milan: di/segni. Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Facoltà di Studi Umanistici Università degli Studi di Milano, 2014.
31. Rees T. "Introduction" // Rabinow P., G. E. Marcus et al. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2008.
32. Reeves M. *Border work: spatial lives of the state in rural Central Asia*, Ithaca: Cornell University Press, 2014.
33. Reeves M. Migracija, maskulinnost' i transformacija social'nogo prostranstva v doline Soha, Uzbekistan // *Jetnograficheskoe obozrenie*. 2012. № 4.
34. Sahlins M. *Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the 'World System'* // *Culture/power/history: A Reader in Contemporary Social Theory*. Ed. Nicholas B. Dirks, G. Eley, and S. B. Ortner. Princeton: Princeton University Press, 1994.
35. Sangren S. P. Anthropology of anthropology? Further reflections on reflexivity // *Anthropology Today*. 2007. Vol. 23. № 4.
36. Shapin S. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago: University Of Chicago Press, 1995.
37. Slezkin Ju. *Arkticheskie zerkala. Rossiya i malye narody Severa*, Moskva: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2008.
38. Ssorin-Chaikov N. V. Medvezh'ja shkura i makarony: o social'noj zhizni veshhej v Sibirskom sovhoze i performativnosti razlichij dara i tovara // *Jekonomicheskaja sociologija*. 2012. № 2 (13).
39. Ssorin-Chaikov N. V. *Predel prozrachnosti: chernyj jashhik i antropologija vraga v rannej sovetologii i sovetkosti* // *Vizual'naja antropologija: rezhimy vidimosti pri socializme* / Pod red. E. R. Jarskoj-Smirnovoj, & P. V. Romanova. Moskva: OOO Variant CSPGI (Biblioteka zhurnala issledovanij social'noj politiki), 2009.
40. Stocking G. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987.
41. *The 1926/27 Soviet Polar Census Expeditions* / Anderson D. G., ed. New York: Berghahn Books, 2011.
42. *The Invention of Tradition* / E. Hobsbawm, and T. Ranger, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
43. Thomas N. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
44. Tokarev S. A. *Istorija zarubezhnoj jetnologii*. Moskva: Vysshaja shkola, 1978.

-
45. Trade and Market in the Early Empires. / eds. Polanyi K., Arensburg C. and Harry Pearson, New York: Free Press, 1957.
 46. Trouillot M-R. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness // Recapturing Anthropology: Working in the Present / R. G. Fox. Santa Fe, NM.: School of American Research Press, 1991.
 47. Verdery K. Vozvrashhaja antropologov v slavistiku // Ab Imperio. 2006. № 1.
 48. Verdery K. Secrets and Truths: Ethnography in the Archive of Romania's Secret Police. Budapest: Central European University Press, 2012.
 49. Verdery K. Theorizing Socialism: A Prologue to the Transition // American Ethnologist. 1991. № 3 (18).
 50. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Clifford J., & G. Marcus, eds. Berkeley: University of California Press, 1986.